

LATVIJAS UNIVERSITĀTE
TEOLOĢIJAS FAKULTĀTE

**DRAUDZĪBA KĀ RELIĢISKS PĀRDZĪVOJUMS:
OKSFORDAS KUSTĪBAS PIEREDZE**

MAGISTRA DARBS

Autors: **Nils Konstantinovs**

Stud. apl. nk11034

Darba vadītājs: profesors Dr. phil. Valdis Tēraudkalns

RĪGA 2016

ANOTĀCIJA

Mūsdienu pētniecība aizvien beidzāk pievēršas draudzības nozīmei indivīda un sabiedrības dzīvē. Tādas iniciatīvas kā Harvardas longitūdinālais pētījums pierādījuši ciešo draudzības ietekmi uz nozīmīgākajām cilvēka dzīves sfērām, tostarp veselību un ekonomisko labklājību. Draudzības pārdzīvojums mūsdienās tiek ierindots arī starp centrālajiem aspektiem reliģiskās pieredzes viedošanā. Šis darbs pievēršas 19. gadsimta reliģiskai kustībai Anglijas baznīcā, kuras teoloģijā un atstātajās liecībās īpaši bieži sastopama draudzības tēma. Veicot vēsturiski salīdzinošu analīzi, vispirms tiek demonstrēta draudzības kā reliģiska pārdzīvojuma koncepta attīstībai no antīkās pasaules līdz viktoriāņu Anglijai, un tās loma mūsdienu pētniecībā. Bet darba otrajā daļā, pētot oriģinālavotus, tiek demonstrēts, kā šāda draudzības pieredze kļuva par konkrētas reliģiskās kopienas - Oksfordas kustības - centrālo elementu, transformējot un pārmantojot draudzības konceptu 19. gadsimta anglikāņu tradīcijā. Darba noslēgumā iezīmēti daži virzieni, kuros Oksfordas kustības pieredze varētu sniegt vērtīgu pienesumu mūsdienu pasaules meklējumiem.

Atslēgvārdi: draudzība, Oksfordas kustība, Anglijas baznīca, anglikāņu teoloģija.

SUMMARY

Contemporary research has seen a growing interest in the role of friendship in individual and community life. Initiatives like Harvard Longitudinal Research have supplied evidence for the impact of friendship on many of the fundamental aspects of human life from health to economic prosperity. The experience of friendship is also beginning to be seen as one of the central elements of religious experience. This paper looks at a 19th century movement in the Church of England that devoted significant attention to the role of friendship in theology and human experience. By making a historical comparative research it follows the evolution of friendship from ancient world up to Victorian England, and its place in contemporary research. The second part then takes a close look at original sources to demonstrate how friendship played a central role in a concrete religious setting - the Oxford Movement - transforming and incorporating friendship into 19th century Anglican tradition. The conclusion points out several directions where experience of Oxford Movement could provide some valuable insights for the modern world.

Keywords: friendship, Oxford Movement, Church of England, Anglican theology.

SATURA RĀDĪTĀJS

IEVADS	1
1. DRAUDZĪBA	7
1.1. Draudzība filozofijā	7
1.2. Draudzība teoloģijā.....	10
1.3. Draudzība zinātnē	14
2. OKSFORDAS KUSTĪBA.....	17
2.1. Sociālpolitiskais konteksts	17
2.2. Vieta Anglijas baznīcā	19
3. DRAUDZĪBA OKSFORDAS KUSTĪBĀ	24
3.1. Draudzība izdzīvotajā reliģijā.....	24
3.2. Draudzība liturģijā	32
3.3. Draudzība sprediķos	41
REZULTĀTI UN DISKUSIJA	45
IZMANTOTĀ LITERATŪRA UN AVOTI.....	50

IEVADS

Kas īsti veido reliģiju? Kādēļ cilvēki izvēlas kļūt par līdzdalībniekiem vienā vai citā ticības izpausmes formā? Vai šie iemesli mūsdienu post-kristīgajā eiropā ir tie paši, kas radīja mistēriju reliģijas antīkajā pasaulē, islāmu viduslaiku Austrumos un reformētās kristietības 16. gadsimta Rietumos? Viens no veidiem, kā atbildēt uz šo jautājumu, ir sekojot Dirkheima (Durkheim) paustajam - vispirms pastāv kopiena, kas pulcējas ap to, ko tā uzskata par svētu. Šīs kopienas ticības sistēmu un praksi tad Dirkheims apzīmē par reliģiju.¹ Taču kam pieder spēja profāno padarīt par svētu ir jautājums, uz kuru Dirkheims ne vienmēr steidzas atbildēt tieši, tā vietā runājot par ietekmju un spēku kompleksu, kas dzimst no pašas sabiedrības. Zīmīgi gan, ka šis sabiedrības radītais un uzturētais spēks var īstenoties vienīgi piesaistoties konkrētiem objektiem – lietai, personai, laikam, vietai vai notikumam.²

Šāds skatījums, kurā centrālu lomu spēlē indivīdu subjektīvās izjūtas un emocijas, reliģijpētniecības vēsturē reizēm ir konkurējis ar vēsturiski kritisko un empīrisko pieeju. Tā, piemēram, 19.gadsimta racionālisma oponents Arnolds, mēģinot attālināties no sava laikmeta racionālisma uzsvāra uz reliģijas ētisko dabu, piedāvāja definēt reliģiju kā “morāli ar emocionālu pieskārienu”.³ Savukārt, Hārvijs (John W. Harvey) norāda, ka reliģijpētniecības būtiskākais uzdevums ir attālināties no 19.gadsimta racionālisma un tā pārņemtības ar dogmām un reliģiskajiem tekstiem, lai tā vietā noskaidrotu, “kas tās ir par sajūtām vai emocijām, caur kurām morāle tiek iedzīvināta reliģijā”.⁴

Interesei par subjektīvo emociju lomu reliģiskajā dzīvē gan netrūkst kritiķu. Pētnieki norāda, ka subjektīvie pārdzīvojumi nav izpētāmi ar empīriskām pētniecības metodēm, turklāt ikviens reliģisks pārdzīvojums ir iespējams un norisinās tikai konkrētā sociālā un doktrinālā struktūrā. Šīs struktūras, savukārt, ir pieejamas empīriskiem novērojumiem, tādēļ reliģijpētniecības subjektam vajadzētu būt tieši šīm struktūrām.⁵ Šāda pārliecība līdz ar pozitīvisma ēru 20. gadsimta vidū nostiprinājās vairumā reliģijpētnieku – daļēji arī tādēļ, ka baznīcas apmeklētības statistika un neuroloģiskā aktivitāte ticības praktizētāju smadzenēs

¹ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, trans. Karen Fields (New York: Free Press, 1995), 44.

² Emile Durkheim, *The Elementary Forms*, 327.

³ Robert H. Super, ed., *The Complete Prose Works of Matthew Arnold*, Vol. VI (Oxford: Oxford University Press, 1986), 176.

⁴ Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, trans. John W. Harvey (London: Oxford University Press, 1923), xi.

⁵ Birgit Meyer, “Religious Sensations. Why Media, Aesthetics, and Power Matter in the Study of Contemporary Religion,” in *Religion. Beyond a Concept*, ed. Hent de Vries (New York: Fordham University Press, 2008), 706 - 707.

kļuva par vieglāk un korektāk pētāmu lielumu nekā jūtas vai pārdzīvojumi.⁶ Šo pētniecības virzienu vēl vairāk nostiprināja pagājušā gadsimta septiņdesmitajos gados sociālo zinātņu piedzīvotais “lingvistiskais pagrieziens”, līdz ar kuru “ticības” pētniecība kļuva par akadēmisko un arī populārāko pieeju reliģijpētniecībai. Tas izskaidro, kādēļ pētnieku uzmanības centrā līdz šim pārsvarā nonākuši jautājumi par to, kā tiek formulēta ticība un kādi ir šīs ticības teksti un doktrīnas, nevis kādas ir emocijas, kas pavada un formē šīs reliģijas praktizētāju ikdienas dzīves vai izvēles.⁷ Jeb, atgriežoties pie Dirheima formulētās problemātikas – kas ir tas spēks, kas vispār liek dzimt šīm reliģiskajām pieredzēm?

Taču emocijas turpina spēlēt nozīmīgu lomu reliģiskajā dzīvē. Socioloģiskie dati uzrāda, ka mūsdienās lielākais skaitliskais pieaugums pasaules reliģiskajā ainā ir vērojams tajās reliģijas izpausmēs, kurām raksturīgs lielāks emocionālais piesātinājums. Tas pats attiecinājums arī uz Eiropu, kur visvairāk konvertītu izdodas piesaistīt praksēm, kuras primāri uzrunā sekularizēto eiropiešu jūtas, nevis prātus.⁸ Reliģijpētniekiem, antropologiem un sociologiem aizvien vairāk pārliecinoties par emociju fundamentālo nozīmi reliģiskajā dzīvē, ir tendence mainīt arī pētniecības uzdotos jautājumus. Pētot reliģiju kā sociālu fenomenu, uzmanības lokā atkal aizvien biežāk nonāk emocijas. Turklāt jāpiebilst, ka šī pieeja nebūt nav pretrunā ar līdzšinējo pozitīvismā balstīto reliģijpētniecības formu un metodi. Tā, piemēram, daļēji pateicoties uzlabotām neiroloģiskās izmeklēšanas metodēm, emocijas kā pētījuma objekts ir atgriezušās arī kognitīvajā zinātnē. Kā reliģiju socioloģijai veltītajā monogrāfijā norāda Ole Rīss (Ole Riis) un Linda Vudheda (Linda Woodhead), dažas reliģijpētniecības atziņas šādā kontekstā ienes jaunu skatījumu arī kognitīvajās zinātnēs – piemēram, liekot domāt, ka sensorā un emocionālā pieredze varētu būt primāra par konceptuālo un lingvistisko klasifikāciju.⁹

Rīsa un Vudhedas piedāvātajā skatījumā emocijas kļūst par kompleksu sistēmu, kas sastāv no ķermeniskām izpausmēm, racionālā prāta spriedumiem un socioloģiskiem konstruktiem. Emocijas ir aktīvi, iemiesoti spēki, kas ļauj indivīdam būt attiecībās ar pasauli un pašam ar sevi. Savukārt, reliģiskas emocijas ir emocijas, kuras norisinās reliģiskā kontekstā un iekļaujas tās sociālajās un simboliskajās struktūrās.¹⁰ Šāds skatījums sasaucas ar Meijeres (Birgit Meyer) empīriskā balstīto nostāju, kas reliģijas fenomenu skata kā kopienas

⁶ Ole Riis, Linda Woodhead, *A Sociology of Religious Emotion* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 2.

⁷ Ole Riis, Linda Woodhead, *A Sociology of Religious Emotion*, 4.

⁸ *Ibid.*, 1.

⁹ *Ibid.*, 4.

¹⁰ *Ibid.*, 54.

izstrādātu veidu, kā atsaukties uz “transcendentu”, izpaužot to noteiktās sociālās, dogmatiskās un citās formās.¹¹

Tādējādi tās veido noteiktus “emocionālos režīmus”. Jāpiebilst, ka kristietības emocionālais režīms, kā norāda pētnieki, atšķiras no hinduisma režīma, un katoļu režīms ir atšķirīgs no kalvinistu. Tuklāt, šādā interpretācijā jebkuras emocijas – no gluži ikdienišķa prieka, dusmām, agresijas, aizgrābtības līdz dziļiem mistiskiem pārdzīvojumiem - var kļūt par reliģiskām emocijām, atšķirībā no iepriekšējiem skatījumiem, kas meklēja īpašas *mysterium tremendum et fascinans* pieredzes.

Emocijas kā pamata elementu, kas definē, norobežo un apvieno reliģiskas grupas, pēta arī Sūzana Karanta-Nuna (Susan Karant-Nunn). Rakstot par agrīnās modernitātes Vāciju, viņa lieto terminu “emocionālās kopienas”.¹² Zīmīgs ir arī Hiršmana (Hirschman) pētījums par emociju apspiešanu kapitālisma izaugsmes vārdā. Viņš vērš uzmanību uz apstākli, ka tieši 18. gadsimta emocijas piedzīvo rehabilitāciju, atgriežoties sabiedriskajā dzīvē kā potenciāli radošs spēks.¹³ Rīsa un Vudheda piedāvātā emociju definīcija tad arī tiek izmantota turpmākajā darbā, papildinot to ar Karanta-Nunas izpratni par “emocionālo kopienas” kā reliģijas praktizētāju grupu, kas dzimst noteiktā “reliģiskā emocionālā režīmā”. Turklāt, sekojot Hiršmanam, emocijas tiek pieņemtas par centrālo virzītājspēku reliģiskās kopienas izveidē un uzturēšanā, nevis, piemēram, noteiktas grupas cīņa par varu, resursiem vai tradīciju, kā to varētu traktēt daži citi reliģijpētniecības virzieni.

Lai arī minētajos pēdējo gadu pētījumos reliģiskā pārliecība kā “emocionālā kopienā” izdzīvota pieredze nekad nav notikums, kas norisinātos vienatnē, tomēr joprojām maz uzmanības šīs pieredzes dzimšanā ir veltīts starppersonu attiecībām. Reliģiskās dzīves fakti biežāk tiek pētīti kā komunālie rituāli un kopienā piedzīvoti emocionālie pārdzīvojumi, kas pakļauti autoritātēm un disciplīnas praksēm, taču ir savdabīgi nodalīti no intīmās un starppersonālās dzīves sfēras.¹⁴ Spilgts izņēmums šai tendencei ir Brennas Mūras darbs, kas tieši starppersonu attiecības un draudzību izceļ kā vienu no faktoriem, iespējams – centrālo faktoru, kas radījis reliģisko pieredzi Francijas katoļu jeb *renouveau catholique* kustībā.¹⁵

Šis darbs zināmā mērā seko Mūras darba shēmai. Tas norāda uz draudzības pārdzīvojumu kā reliģiskās pieredzes fundamentālu avotu, kas vieno šai reliģijai piederīgos noteiktā “emocionālā kopienā”. Lai to paveiktu, darba pirmajai daļai ir izvirzīts uzdevums

¹¹ Birgit Meyer, “Religious Sensations,” 705.

¹² Susan C. Karant-Nunn, *The Reformation of Feeling. Shaping the Religious Emotions in Early Modern Germany* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 4.

¹³ Susan C. Karant-Nunn, *The Reformation of Feeling*, 4.

¹⁴ Constance M. Furey, “Body, Society, and Subjectivity in Religious Studies,” *Journal of the American Academy of Religion* 80.1 (March, 2012): 7 - 12.

¹⁵ Brenna Moore, “Friendship and the Cultivation of Religious Sensibilities,” *Journal of the American Academy of Religion* 83.2 (June, 2015): 440.

sniegt vēsturiski salīdzinošu ieskatu draudzības pārdzīvojuma jēdziena attīstībā. Tas ļaus izsekot, kā draudzība no antīkās filozofijas augstākā tikuma un agrīno baznīctēvu ētikas patiesības pārtop viduslaiku mūku ordeņu rehabilitētā soterioloģiskajā praksē. Kā būs redzams 1. nodaļas noslēgumā, draudzība ar jaunu vilni atgriežas kristīgajā diskursā līdz ar 19. gadsimta Anglijas baznīcā piedzīvoto neo-gotisko atjaunotni un anglo-katolisko kustību ar tās interesi par agrīno baznīcu un aizrautību pret viduslaiku rituāliem.

Viena no šīs plašākās atjaunotnes labāk pazīstamajām un spilgtākajām izpausmēm ir nelielas Oksfordas universitātes akadēmiķu un garīdznieku grupas aizsāktā kustība. Šai kustībai tad arī būs veltīta darba otrā daļa, kuras uzdevums ir parādīt, kā 1. daļā aprakstītais draudzības jēdziens tiek īstenots konkrētā reliģiskajā kopienā. Abas daļas kopā tādējādi ļaus sasniegt darbam izvirzīto mērķi ilustrēt draudzības pārdzīvojuma lomu konkrētā reliģiskā pieredzē. Tādējādi šis darbs cer pierādīt izvirzīto tēzi, ka Oksfordas kustība ir reliģiska emociju kopiena, kurai centrāls ir draudzības pārdzīvojums.

Lai šos mērķus sasniegtu, darba 2. daļā tiks analizēti:

1) oriģinālavoti – pašu Oksfordas kustības dalībnieku, īpaši tās līderu Ņūmena un Pūzija, radītie teksti; 2) biogrāfijas, kuras rakstījuši vai nu kustības paši dalībnieki vai arī nedaudz vēlāku laiku simpatizētāji; 3) daži jaunākās pētniecības darbi. Šiem tekstiem ir mēģināts pietuvoties ar vērigās lasīšanas (“close reading”) pieeju¹⁶, cerībā, ka uzmanīga, detalizēta un niansēta pieeja ļaus tajos izlasīt emocionālās noskaņas, kādās un par kādām tie runā. Savukārt, darba 1. daļā aprakstītais ideju vēstures pētījums veikts ar vēsturiski salīdzinošo metodi, kas ļāva pietuvoties idejām to vēsturiskajā realitātē un izsekot līdz to attīstībai un transformācijām citos vēstures kontekstos. Lai arī vienmēr, runājot par vēsturi, pastāv risks uzspiest cita laikmeta fenomeniem sava laika kontekstu, šajā darbā cik vien iespējams ir mēģināts no tā izvairīties. Tieši šī iemesla dēļ darbā netiks analizēts mūsdienu pētniecībā bieži minētais jautājums, vai Oksfordas kustības draudzības iezīmē kādu pavērsienu homoseksuālisma atzīšanas kontekstā. Darbs kopumā ir centies ievērot psihosociālu pieeju, kas uzskata, ka psiholoģiskie procesi – tostarp, emocijas – nav pētāmi un pat savā ziņā neeksistē ārpus sava sociālā konteksta.

Šis darbs ir papildinājums ievērojamam daudzumam literatūras, kas veltīta Oksfordas kustībai. Šī grupa, kas dēvēta arī par Anglijas baznīcas un visa anglikānisma katolisko atjaunotni, baudījusi pastiprinātu pētnieku uzmanību jau kopš 1830. gada. Šeit gan jāpiezīmē, ka iesākumā ar šīs kustības pētniecību nodarbojās vai nu paši traktariāņi vai arī viņu pretinieki evaņģelikāļi, tādēļ līdz pat relatīvi nesenam laikam Oksfordas kustībai veltītā pētniecība bija

¹⁶ “Close reading,” in Merriam-Webster Dictionary [skatīts: 04.05.2016.]. Pieejams tiešsaitē:
<http://www.merriamwebster.com/dictionary/close%20reading>

neslēpti slavējoša (R.W. Church, *The Oxford Movement: Twelve Years 1833-1845*, S.L. Ollard, *The Anglo-Catholic Revival: Some Persons and Principles*) vai tikpat neslēpti kritiska (E.A.Knox, *The Tractarian Movement 1833-1845*).

Tikai pēdējās desmitgadēs Oksfordas kustības pētniecībai pievērsušies arī tie vēsturnieki un reliģijpētnieki, kuriem pret šo kustību personiski ir neitrāls viedoklis (Marvin R. O'Connell, *The Oxford Conspirators: A History of the Oxford Movement 1833-1845*, John Shelton Reed, *Glorious Battle: The Cultural Politics of Victorian Anglo-Catholicism*, Rowan Strong, *Alexander Forbes of Brechin: The First Tractarian Bishop*, Brad C. Faught, *The Oxford Movement. A Thematic History of the Tractarians and Their Times*). Tāpat arī traktariāņiem mūsdienās tiek pievērsta uzmanība feminisma un dzimtes pētījumu diskursos, kā, piemēram, Dominika Džeinsa monogrāfijā *Visions of Queer Martyrdom. From John Henry Newman to Derek Jarman*. Taču līdz šim, cik zināms, nav veikti pētījumi, kuru galvenais fokuss būtu tieši draudzības pieredze Oksfordas kustībā.

Starp jaunākajiem šai kustībai veltītajiem pētījumiem ir gan sastopami mēģinājumi meklēt Oksfordas kustības kodolu citos emocionālajos vai psihiskajos procesos. Kā zīmīgākais pieminēšams šeit jāmin Džeinsa Pereiro (James Pereiro) monogrāfija – tajā viņš izvirza tēzi, ka Oksfordas kustības centrā ir nevis kādas noteiktas pārliecības sludināšana, bet gan *ētosa* uzturēšana. Proti, tāda temperamenta un rakstura kultivēšana, kas ļauj prātam aptvert katoliskas reliģiskās patiesības.¹⁷ Šādā ziņā Pereiro darbs sasaucas arī ar šī darba tēzi, jo draudzību var uzskatīt par zīmīgu daļu no oksfordiešu *ētosa*.

Latvijā Oksfordas kustība, ar maziem izņēmumiem, līdz šim nav pētīta vispār (to pašu gan varētu teikt arī par visu Anglijas baznīcu un anglikānismu kopumā). Izņēmums ir Valda Tēraudkalna Anglijas baznīcas iekšējiem satricinājumiem veltītais pētījums¹⁸, kā arī šī darba autora Oksfordas kustību draudzības kontekstā izvērtējošais raksts dzimtes jautājumiem veltītā krājumā *Dzimtes konstruēšana III*.¹⁹ Vēl arī latviski rakstošajos izdevumos anglikāņi pieminēti 1939. gada LU Teoloģijas fakultātes žurnālā *Ceļš*, kur atrodamas Alberta Freija piezīmes par divu mēnešu ilgu ceļojumu pa “vācu, angļu, holandiešu, dāņu un zviedru zemi”.²⁰ Rakstā galvenokārt tiek apbrīnota anglikāņu baznīcas lielā kalpojumu dažādība, kuru nosaka konkrētās draudzes piederība pie anglo-katoļu vai evaņģēlikāņu spārna: “Brīvas runas nav. Svētbrīdis norit pēc *Prayer book* kārtības, ko papildina uzskatāmas izdarības, kā maizes

¹⁷ Mark Smith, “‘Ethos’ and the Oxford Movement: At the Heart of Tractarianism,” *The Journal of Theological Studies* 61.1 (April, 2010): 441-442.

¹⁸ V. Tēraudkalns. „Dzimtes identitāšu loma Anglijas baznīcas krīzē mūsdienās” // *Dzimtes konstruēšana II*, sast. Deniss Hanovs u.c. (Rīga: Avens un partneri, 2014), 41.-78. lpp.

¹⁹ Nils Sakss Konstantinovs, “Oksfordas kustība: vīriešu draudzība kā reliģiska prakse,” // *Dzimtes konstruēšana III*, sast. Deniss Hanovs u.c. (Rīga, Avens un partneri, 2016), 231. - 251. lpp.

²⁰ Alb. Freijs, “Pieredzējumi un pārdomas,” *Ceļš* 5 (01.09.1939.): 29. lpp.

pārlaušana, kausa pacelšana, ceļu locīšana iesvētīto elementu priekšā. Jautājumā par svētā vakarēdiena elementiem oficiāli māca kalvinistisko uzskatu par to simbolisko nozīmi, tomēr ir anglikāņu teologi un mācītāji, kas pieņem luterisko konsubstanciālo izpratni, un kas atzīst par iespējamu nenoraidīt vairs katolisko transsubstanciācijas izpratni.”²¹ Vēl arī *Ceļa* tā paša gada nākamajā numurā atrodams īss Ekseteras dekāna Kārpentera (Carpenter) runas atreferējums, kurā viņš ekumeniskajam semināram skaidro baznīcas lomu anglikāņu teoloģijā.²² Ārpus šīm epizodiskajām piezīmēm, Latvijā ne anglikānisms, ne vēl jo mazāk Oksfordas kustība, nav īpaši pētīti – šis darbs tādējādi ir mēģinājums kaut nedaudz papildināt pašmāju anglikānisma pētniecību.

Tāpat jāatzīst, ka šī darba tematika ļauj cerēt uz intereses raisīšanu arī ārpus reiliģijpētniecības un anglikāņu teoloģijas lauciņa. Draudzības loma cilvēka dzīvē un labklājībā aizvien biežāk kļūst par intereses tematu sekulārajā pasaulē, kur tās pētniecībai nododas pārstāvji no dažādākajām zinātnēm. Tas daļēji saistīts ar zinātnes vēsturē ilgāk veikto longitudinālo pētījumu, kuru jau gandrīz astoņdesmit gadus veic Hārvarda universitāte. Pašreiz pieejamie dati apliecina, ka būtiskākie faktori, kas ietekmē dzīves kvalitāti, ir tuvi sociālie kontakti jeb draudzības, un šo draudzību kvalitāte.²³ Tas liek apšaubīt ierasto Rietumu pasaules paradigmu, kas tradicionāli laimes un labklājības jēdzienus saista ar ekonomisko izaugsmi. Tā, piemēram, “Sliekšņa hipotēze” uzskata, ka finansiālā labklājība ir nozīmīgs faktors vien līdz zināmam sliekšnim, kurā iek apmierinātas indivīda pamata vajadzības. Aiz šī sliekšņa ekonomika zaudē savu lomu laimes kontekstā, un tās vietu ieņem draugi.²⁴ Tādēļ ir pamats domāt, ka Oksfordas kustība, kas draudzības pārdzīvojumam veltījusi tik daudz uzmanības un apceres, varēs sniegt vērtīgu mācību arī laimīgas dzīves meklētājiem mūsdienu postmodernajā pasaulē.

²¹ Alb. Freijs, “Pieredzējumi un pārdomas,” 29. lpp.

²² P. Rozenbergs, “Oikumenisma problemas,” *Ceļš* 6 (1.11.1939): 335. lpp.

²³ Alvin Powell, “Decoding keys to a healthy life,” *Harvard gazette* (February 2, 2012) [skatīts: 04.05.2016.]. Pieejams tiešsaitē: <http://news.harvard.edu/gazette/story/2012/02/decoding-keys-to-a-healthy-life/>

²⁴ Pedro Conceicao, Romina Bandura, *Measuring Subjective Wellbeing: A Summary Review of the Literature* (May, 2008) [skatīts: 04.05.2016.]. Pieejams tiešsaitē: http://web.undp.org/developmentstudies/docs/subjective_wellbeing_conceicao_bandura.pdf

1. DRAUDZĪBA

1.1. Draudzība filozofijā

Kad Homērs astoņsimt gadus pirms Kristus konstatēja, ka “Dievs vienmēr saved kopā līdzīgos”²⁵, draudzība (šajā gadījumā tā attiecas tikai uz vīriešiem) piedzīvoja glorifikāciju mākslā, literatūrā un filozofiskajos centienos. Drosmīgāka interpretācija pat ļautu šīs tēmas apogeju saskatīt Jaunajā Derībā, kur Jēzus iznīcina semītiskās tradīcijas “Dieva kalpa” metaforu, pasludinot saviem sekotājiem draugu statusu kā jaunās teoloģijas zīmi.

Antīkās pasaules draudzība ir ļoti tiešā veidā saistīta ar miesisko pasauli. Vārds, ar kuru grieķu valodā apzīmē draudzību – φιλία, cēlies no vārda φιλέω, kas nozīmē mīlēt un skūpstīt. Tādējādi, būt kāda draugam nozīmē viņu mīlēt, bet kādu mīlēt nozīmē viņu skūpstīt. Taču tā kā draudzība norisinās polisā, tai ir arī sociālās atbildības loma. Trojas drāmas atslēgas pagriezīnu var interpretēt nevis Helēnas nolaušanās, bet gan Patrokla nāvē, ko atbilst dodas viņa labākais draugs Ahilejs. Antīkajā pasaulē draugi dzīvo viens otram, bauda viens otru un mirst viens otram. Kā norāda Sammers, homēriskajai draudzībai ir divas sastāvdaļas – spēcīga emocionālā komponente un racionālā pienākuma apziņa pret otru.²⁶

Homērisko draudzības izpratni vēlāk papildina Aristotelis, izšķirot piecus draudzības atribūtus:

- 1) Draugs vēl otram labu un dara to, kas otram ir labs;
- 2) Vēl otram eksistenci, tikai viņa paša dēļ;
- 3) Dzīvo kopā ar otru;
- 4) Dala līdzīgu gaumi ar otru;
- 5) Sēro un līksmo kopā ar otru.²⁷

Aristoteli draudzības jautājums ir nodarbinājis īpaši daudz - “Nikomaha ētikā” tai ir veltītas pat vairākas grāmatas. Tur viņš pieturas pie homēriskās idejas par draudzību kā abpusēji atdarošu un abām pusēm vienlīdz iesaistošu, kur abi subjekti vienlīdz dod un vienlīdz saņem pretim. Taču “Eidēma ētikā” filozofs kļūst krietni poētiskāks - šeit Aristotelis draudzību apskata kopā ar zināšanām un nāvi. Kā norāda Žaks Deridā, mīlēt Aristotelim kļūst

²⁵ Homer, *The Odyssey of Homer*, Butcher and Lang, trans. and ed. (New York: Biblio&Tannen Publishers, 2000), 281.

²⁶ Paul F. Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions* (Maryknoll: Orbis Books, 1985), 39.

²⁷ Aristotelis, *Nikomaha ētika*, tulk. I. Ķemere (Rīga: Zvaigzne, 1985), 184. - 185. lpp.

svarīgāk nekā tikt mīlētam.²⁸ Iegūt atpakaļ to, ko esi devis, kā to darīja homēriskie varoņi, “Eidēma ētikā” vairs nav izšķiroši. Līdzīgi mātēm, kuras nodod savus bērnus zīdītāju aprūpē un turpina tos mīlēt, lai arī tie par viņām nekā nezina, tā arī draugam svarīgi ir *zināt* savu draudzību, pat ja šīs draudzības objekts viņu nezina. Aristotelis uzskata, ka tieši šī iemesla dēļ mēs cienām tos, kuri mīl mirušos – viņi zina, bet viņus nezina. Draudzībā ar mirušajiem φίλοι sasniedz savu augstāko pakāpi.²⁹ Aristoteļa draudzības augstākajā pakāpē starp draugiem pastāv nepārvarama distance.

Starp jaunāko laiku filzofiem draudzībai nopietni pievērsies Žaks Deridā. Viņš iezīmē līdzīgu distanci kā Aristotelis– viņam draugi nav otra spoguļattēls, bet drīzāk divas būtnes, kuras sastapušās trajektorijā, kas pievelk vienu pie otra, bet reizē ir abiem kaut kas nepārvarams. Deridā draudzība vairs nav fiksējama vienā tagadnes punktā – tā kļūst par gaidīšanu, nojausmu, atbildību. Draudzība iegūst aprises, kas ierindo to vienā kategorijā ar lūgšanu.³⁰

Tāču par svarīgāko jēdzienu Deridā draudzības filozofijā kļūst *Vorliebe*. Tā ir draudzība pirms draudzības. Tas ir kaut kas, kā dēļ mēs atbildam *Citam*, kļūstot par draugiem. Deridā redzējumā cilvēks kļūst par to, kas viņš ir, tikai pēc tam, kad ir atbildējis *Citam*. Bez *Cita* nav nekāda *Es*, par ko runāt. Bet neatbildēt nav iespējams – mēs kaut kādā veidā *Citam* jau esam atbildējuši, pretējā gadījumā mūsu nemaz nebūtu. Tādēļ draudzība patur mūs zināmā izbrīnā.³¹ Kā tas varēja notikt? Un kas tas vispār ir?

Lai kas arī tas nebūtu, draudzības fenomenam ir transformējoša iedarbība. Tajā tiek radīts jauns *Es*, jaunas domas un līdz ar tām – jauna pasaule. “Cilvēkam nav domas, ja vien šī doma nav *par citu*,” konstatē Deridā.³² Un šis *cits* vienmēr ir ķermeniska realitāte. Tehniskā valodā šo fenomenu apraksta arī modernie ieskati smadzeņu fizioloģiskajās struktūrās. Mums ir pamats domāt, ka attiecībās viens partneris izmaina otru tīri bioloģiskā nozīmē. Pateicoties noteiktiem mehānismiem neironu līmenī, mainās veids, kā mūsu partneris uztver un izjūt pasauli. Protams, līdzīgā veidā mēs maināmies sava partnera ietekmē. Tas, par ko mēs kļūsim, ir atkarīgs no tā, kuru mēs iemīlēsim.³³

Draudzību kā reliģiskas prakses konceptu, kas ir līdzeklis patiesības iepazīšanai, padziļināti attīstījis tāds šķietami nedraudzīgs filzofs kā Frīdrihs Nīče. Viņa draudzības filozofijas sākuma punktā ir atskaņas no antīkās domas – Nīče turpina gan kopējo grieķisko

²⁸ Jacques Derrida, “Politics of Friendship,” *American Imago* 50.3 (Fall, 1993): 353

²⁹ Jacques Derrida, “Politics of Friendship,” 354.

³⁰ John Lysaker, “Friendship at the End of Metaphysics. Soundings,” *An Interdisciplinary Journal* 79.3/4 (Fall/Winter, 1996): 511-540.

³¹ John Lysaker, “Friendship at the End of Metaphysics,” 511-540.

³² Jacques Derrida, “Politics of Friendship,” 362.

³³ Thomas Lewis, *A General Theory of Love* (New York: Random House, 2000), 144.

paradigmu par draudzības nepieciešamību personiskajai realizācijai, gan Aristoteļa redzējumu par draugiem kā diviem līdzvērtīgiem partneriem. Vienlaikus Nīče attīsta tālāk antīko draudzības definējumu kā “gatavību mirt par otru”, piedāvājot interesantu un oriģinālu draudzības mehānismu. Nīče iesaka atrast draugā kādu, *pret* kuru cīnīties, un līdz ar to – kādu, *par kuru* būtu vērts cīnīties.³⁴ “Savā draugā jāredz vislielākais ienaidnieks. Tev jābūt viņam ar visu sirdi vistuvāk tad, kad tu viņam pretojies.”³⁵

Neapšaubāmi Zaratustras piedāvātajā draudzībā pastāv aristoteliska distance. Lai arī draugam ir nozīmīga loma pašizziņas procesā un bez draudzības, kā jau tas prologā iezīmējas, Zaratustras misija nemaz nav iespējama, tomēr starp draugiem pastāv arī kāda milzīga aiza. Līdzīgi kā Deridā, kurš turpinot Aristoteļa domu, secināja, ka draudzības pārākajā pakāpē starp draugiem pastāv “nepārvarams bezdibenis”, tā arī Zaratustra iezīmē šo pārklāšanos un reizē nesastapšanos – draugs gan ir “tevis paša seja rupjā un izkropļotā spogulī”, bet viņš vienmēr ir arī tikai bulta, kas norāda tālāk uz pārcilvēku. Turklāt, draugs var būt tikai tāds, *pret* kuru tiek izjusta cieņa, savukārt cieņa pati par sevi paredz distanci.

Nesastapšanos, ko Aristotelis, un varbūt zināmā mērā arī Deridā, novelk pie robežas starp dzīvību un nāvi, Nīče pārnes uz iekšējiem psihes procesiem. Viņš draudzībā izšķir nevis divus partnerus, bet trīs – Nīčes redzējumā ikvienā jau mīt gan es, gan šī es pretinieks un ienaidnieks. Cilvēka mokas rodas no pretmetu dialoga viņa iekšienē, un draugs ir tas, kurš sniedz nosacītu objektivitāti, ļaujot paskatīties uz savu situāciju no malas. Zaratustra paredz, ka tas ļaus izvairīties no pašapmāna, narcisisma un gribas vājuma, taču ir viegli pamanīt, ka viņš arī nav pilnībā drošs par draudzības robežām vai likumiem, tādēļ kopumā valda piesardzīga noskaņa – uzdevums ir attīstīt tikumus, nevis draudzību.³⁶

Taču *Morāles izcelšanā* draudzība iezīmē nozīmīgas aprises cīņā *pret* galveno no Nīčes netikumiem – resentimentu. Draudzība ir vērtīgs līdzeklis pašizziņai, bet tās iezīme ir arī “dalītais prieks”, kurš rodas starp draugiem. Tādēļ vergiem nav iespējama draudzība, jo viņos nav iespējams prieks. Un attiecīgi spēcīgajam draudzība ļauj vairot šo prieku, ko Nīče pat apraksta kā “pasaules spēku” – tas ir mērķis pats par sevi un daži pētnieki to pat nodēvējuši par “Nīčes pozitīvo atbildi Šopenhauera noliegumam.”³⁷

³⁴ Willow Verkerk, “Nietzsche’s Cruel Offerings: Friendship, Solitude, and the Bestowing Virtue in Thus Spoke Zarathustra,” In *Nietzsche’s Therapeutic Teaching: For Individuals and Culture*. Horst Hutter, Eli Friedland, eds. (London: Bloomsbury Publishing, 2013), ch.6.

³⁵ Frīdrihs Nīče, *Tā runāja Zaratustra*, tulk. V. Plūdonis (Rīga: Zvaigzne ABC, 2001), 32. lpp.

³⁶ Willow Verkerk, “Nietzsche’s Cruel Offerings,” ch.6.

³⁷ Daniel Harris, “Friendship as Shared Joy in Nietzsche,” *Symposium: The Canadian Journal of Continental Philosophy* 19.1 (Spring, 2015): 171.

Jāņem gan vērā, ka “dalītais prieks” ir draudzības auglis, taču nav draudzības mērķis. Draudzība, kura pie tā apstājas, ir nevis patiesības, bet komforta un ilūzijas meklējums. Tas liek Maineram secināt, ka Nīčes draudzība neizbēgami ir agonistiska.³⁸ Draudzība var pildīt savu uzdevumu vien tad, ja draugs ir tas, kurš kritizē un pamana ceļā uz mērķi traucējošās nepilnības. Taču tas, saprotams, rada nemitīgu konfliktu, kurš galu galā arī iznīcina draudzību.³⁹

Šajā aspektā iezīmējas galvenā Nīčes atkāpe no draudzības filozofijas tradīcijas. Gaumes un interešu dalīšana ar draugu, kas ir klasiskās draudzības pazīmes kopš Aristoteļa, Nīčem kļūst par neveselīgu draudzību. Šāda draudzība satuvinātu draugus, neļaujot tiem pamanīt un izskaust vienam otra neglītumus un netikumus.⁴⁰ Labāka draudzība Nīčem ir tāda, kas ved uz patiesību un kurā draugi nevis harmonē viens otram, bet gan kritizē, disonē un pat karo.

1.2. Draudzība teoloģijā

Kā norādījusi Liza Karmaikla, lai arī pirmskristietībā spēcīgi prevalē ģimeniskās metaforas – Dievs ir tēvs, Jēzus ir viņa dēls un ticīgais caur Kristu kļūst par Dieva bērnu – tomēr vienmēr klātesošs ir bijis arī drauga tēls. Teoloģiskas draudzības atsauces var atrast Justīna Martīra, Aleksandrijas Klementa un Origena darbos, kā arī kapadoķiešu teoloģijā – Nisas Gegoram Kristus kļūst par mūsu vienīgo patieso draugu, un visu ticīgo mērķis ir ilgoties, lai Dievs viņus iepazītu un tādējādi būtu iespējams kļūt par Dieva draugiem.⁴¹

Par pirmo latīņu teologu, kura darbos sastopama izvērsta draudzības teoloģija, kļūst Ambrozijs ar trīs sējumu darbu *De officiis*. Tas apzināti veidots līdzībā ar Cicerona tāda pat nosaukuma filozofisko traktātu, kuru Romas filozofs bija rakstījis kā instruktažu savam dēlam Markam. Ambrozijs uzskatīja, ka visas zināšanas nāk no Dieva, līdz ar to teoloģija var sevī iekļaut un, nepieciešamības gadījumā, arī koriģēt citu disciplīnu, tostarp filozofijas, gūtās atziņas.⁴² Šī darba noslēgums veltīts draudzības iztirzājumam, kurā Ambrozija lasītāji atpazītu variāciju par Cicerona piedāvāto *De amicitia* redzējumu.

³⁸ Robert C. Miner, “Nietzsche on Friendship,” *The Journal of Nietzsche Studies*, 40 (Autumn, 2010): 47-69.

³⁹ Robert C. Miner, “Nietzsche on Friendship,” 47.

⁴⁰ Ryan C. Kinsella, *Nietzsche's Concept of Friendship (Master of Philosophy (MPhil))* (Australia: University of Notre Dame, 2007), 100 - 101.

⁴¹ Liz Carmichael, *Friendship: Interpreting Christian Love* (London: T&T Clark International, 2004), 41.

⁴² Liz Carmichael, *Friendship: Interpreting Christian Love*, 43-44.

Ambrozijs, līdz ar Ciceronu, piekrīt, ka cilvēcisko būtņu mērķis ir “laimīga dzīve” jeb, kā to dēvē Rakstos, “mūžīgā dzīvība”. Šāda laimīgā dzīve ir rezultāts, ko atnes pareizas darbības, kuras savukārt izraisa labvēlīga morālā predispozīcija jeb taisnīgums.⁴³ Taču, ja Cicerons visus taisnīguma priekšnoteikumus ir apkopojis divpusējā likumā - nedarīt ļaunu, un darīt labu, kad vien rodas tāda iespēja -, tad Ambrozijam taisnīgums nozīmē primāri pret Dievu vērstās mīlestības izstarošanu pār savu apkārtni, vecākiem, ģimenes locekļiem un visbeidzot pār visu cilvēci.⁴⁴ Šādā veidā Ambrozijs krietni paplašina *Caritas* jēdzienu, izplešot pār visu radību to, kas Ciceronam sākotnēji piederējās vien pie draudzības.

Līdzīgā veidā Dieva mīlestību draudzībā saskatīja Augustīns, kurš mēģināja inkorporēt Cicerona *de amicitia* draudzības jēdzienā tās labākās kvalitātes no klasiskās pasaules, taču piemērojot jaunajai kristīgajai paradigmai.⁴⁵ Augustīna zīmīgākais pienesums draudzības teoloģijai ir *philia* jēdziena sasaiste ar *de amicitia*, kas piešķir draudzībai dubultu nozīmi – emocijas *un* pienākumu, mīlestību *un* atbildību.⁴⁶ Šādi Augustīns kristīgo draudzību lielā mērā pietuvina draudzības izpratnei tās klasiskajā formā kā attiecībām grieķu polisā, kas sastāv no divām komponentēm - emocionālas piesaistes un atbildības.

Radikālākais Augustīna jaunievedums gan ir īpašās draudzības kategorija, kas ir pieejama vienīgi kristiešiem. Atšķirība no Aristoteļa, kurš izšķīra draudzības formu starp diviem augsti attīstītiem indivīdiem kā augstāko draudzības pakāpi, Augustīnam īpašā draudzība, kas iespējama tikai starp kristiešiem, kļūst par atsevišķu kategoriju.⁴⁷ Šī draudzība ir Dieva mīlestība, kas atspoguļojas divu draugu starppersonālajās attiecībās – turklāt, Augustīnam raksturīgajā manierē, šī draudzība vienmēr būs vairāk vai mazāk nepilnīga, līdz tā sasniegs savu piepildījumu Dieva pilsētā.

Ar Augustīnu draudzība kristīgajā kontekstā iegūst eshatoloģisku mērķi. Kā to apraksta Maknamara, draudzība Augustīna interpretācijā ir attiecības, kuras notiek “gan tagad, gan vēl ne”.⁴⁸ Augustīns ir teologs, pateicoties kuram mīlestība ieguva savu milzīgo lomu un uzsvāru visā tālākajā kristietības teoloģijā. Mīlestība Augustīnam ir augstākais un vienīgais kristīgās dzīves uzdevums un piepildījums, un tieši draudzība viņam kļūst par vietu, kur šādai mīlestībai rast izpausmi.⁴⁹ Tas nozīmē, ka draudzība kļūst par kristīgās dzīves realizāciju – ideja, pie kuras pēc aptuveni piecpadsmit gadsimtiem atgriezīsies Oksfordas kustības pārstāvji.

⁴³ Liz Carmichael, *Friendship: Interpreting Christian Love*, 44.

⁴⁴ *Ibid.*, 45.

⁴⁵ Steve Summers, *Friendship. Exploring its Implications for the Church in Postmodernity* (London: T&T Clark, 2009), 79.

⁴⁶ Steve Summers, *Friendship*, 80.

⁴⁷ *Ibid.*, 80.

⁴⁸ McNamara, M.A., *Friends and Friendship for St Augustine* (New York: Alba House 1964), 63.

⁴⁹ Liz Carmichael, *Friendship: Interpreting Christian Love*, 59.

Taču neviens no teologiem, šķiet, nav teoloģizējis draudzību spilgtāk un vērienīgāk kā divpadsmitā gadsimta cisterciešu mūks Elreds no Rjevo (Aelred of Rievaulx). Termins “garīgā draudzība” jeb *spiritalis amicitia* gan pieder Paulīnam no Nolas, kurš 4. un 5. gadsimta mijā rakstīja mierinošu vēstuli savam draugam Pamākijam (Pammachius), minot - šī ciešā draudzība nav *secularis*, bet ir *spiritalis*, tātad dzimusi no Dieva un vienojoša īpašā, mistiskā gara brālībā. Vairākus gadsimtus vēlāk garīgās draudzības jēdziens ienāk Cienījamā Bīda (Venerable Bede) sarakstē, kur viņš to izmanto, lai aprakstītu attiecības starp Sv. Kutbertu (St Cuthbert) un hermītu Herebertu (Herebert).⁵⁰ Bīda darbi, visticamāk, bija labi pazīstami Elredam, kurš proponēja *spiritalis amicitia* kā attiecības, kuras īpaši vēlamas kultivēt starp mūkiem.

Elreda draudzības teoloģija, nodaļā ar zīmīgu nosaukumu “Dievs ir draudzība”, plaši izvērsta viņa darbu apkopojumā *The Monastic Theology of Aelred of Rievaulx: An Experiential Theology*, ko 1969. gadā publicējis cisterciētis Amēdijs Haljērs (Amédée Hallier).⁵¹ Kā jau rāda darba nosaukums, Elreda teoloģijas svarīgākā iezīme, kas īpaši zīmīga draudzības kontekstā, ir tieša, nepastarpināta pārdzīvojuma pieredze. Viņa laiks iezīmē vēsturisko punktu, kurā teoloģijas uzmanības centrā nonāk cilvēka estētiskā pieredze – un draudzība kļūst par pirmo šādu estētiskās pieredzes fenomenu, kurā tiek saskatīta Dieva klātesamība.⁵² Teikt, ka Dievs ir draudzība kļūst iespējams tādēļ, ka draudzība atklājas kā vieta, kurā tiek piedzīvots Dievs. Vai arī, tikai piedzīvojot Dieva klātbūtni (abos gadījumos runa, protams, ir par īpašo draudzību – *spiritalis amicitia*), var tik piedzīvota īsta draudzība.

Draudzības pamatojums un nepieciešamība Elredam izriet no viņa antropoloģiskā redzējuma, lielā mērā turpinot Augustīna tradīciju. Viņš atgriežas pie senbaznīcas estētiskā priekšstata par cilvēku, kas radīts gan pēc Dieva tēla, gan līdzības, taču kritienā pazaudējis līdzību Dievam, šobrīd ir Dieva radība vien pēc tēla. Dzīves mērķis tādējādi ir atgriezt šo pazaudēto līdzību, kas ļaus atkal savienoties ar Dievu mūžīgajā dzīvē. Pirmais iniciators, kas padarīja šādu procesu iespējamu, ir Inkarnācija Kristus personā, taču tam ir nepieciešams smags darbs, kas norisinās ar Gara palīdzību. Garīgā draudzība Elredam kļūst par praksi, kas lielā mērā atvieglo un veicina šo palīdzību un tādējādi darbu pie Dieva līdzības atgūšanas.⁵³

Lai arī Elreda garīgā draudzība cieši turpina Augustīna draudzības teoloģiju – īpaši tās ģenēzē un eshatoloģiskajā mērķī, taču Elreds ieņem būtiski atšķirīgu nostāju jautājumā par iespējamību īstenot garīgās draudzības. Ja Augustīnam garīgā draudzība ir Dieva mīlestības

⁵⁰ Liz Carmichael, *Friendship: Interpreting Christian Love*, 71.

⁵¹ Amédée, Hallier. *The Monastic Theology of Aelred of Rievaulx: An Experiential Theology*. Shannon: Irish University Press, 1969.

⁵² Nathan Lefler, *Theologizing Friendship. How Amicitia in the Thought of Aelred and Aquinas Inscriptures the Scholastic Turn* (Oregon: Pickwick Publications, 2014), 40 – 41.

⁵³ Nathan Lefler, *Theologizing Friendship*, 44.

nepilnīgs atspulgs, kas uz zemes piedzīvojams “gan tagad, gan vēl ne”, tad Elreds ir pārliecināts, ka īsta garīgā draudzība ir pilnīga pieredze, kas iespējama jau tagad – vismaz attiecībā pret dažiem. Draudzība pret visu radību gan arī Elredam nešķiet reālistisks mērķis, un viņš to atstāj kā teorētiski iespējamu vien nākamajā mūžībā.⁵⁴ Šo ideju par garīgo draudzību kā praksi, ko pašreiz iespējams realizēt starp tuvākajiem draugiem, ar cerību to universalizēt kādā eshatoloģiskā nākotnē, vēlāk būs sastopama arī Oksfordas kustības draudzības teoloģijā.

Iespējams, tieši ar Elreda ietekmi varētu skaidrot vēl vienu Ņūmena un traktariāņu teoloģijas iezīmi – askētismu. Elreds pievērsās draudzības tēmai, kad Bernards no Klervo (Bernard from Clairvaux) viņam pasūtīja darbu *Speculum caritates* jeb *Mīlestības spogulis*, kurā tiktu izskaidrots *caritas* pārākums pār *cupiditas*. Tā kā Bernards vēlējās radīt aizstāvību cisterciešu praktizētajam stingrajam askētismam, tad šim darbam vismaz sākotnēji bija plānots apoloģētisks vai pat propogandisks saturs – tam vajadzēja radīt pārliecību, ka *caritas* tiešā veidā dzimst no radikāli askētiskās prakses.⁵⁵ Šī iemesla dēļ draudzība Elreda interpretācijā ir cieši saistīta ar askētismu, kas vēlāk kļūs zīmīgi Oksfordas kustības kontekstā - atgriežot Elreda draudzības lomu, atgriezīsies arī viņa askētiskie uzsvāri.

Lai ilustrētu šo Oksfordas kustības realizēto uzsvāru maiņu, vēl būtu nepieciešams īsi aplūkot, kā draudzības interpretācija attīstījās kristīgās sholastikas ietvarā. Šo virzienu visuzskatāmāk pārstāv Toms Akvīnietis, kas savu interpretāciju būvē uz aristoteliskās bāzes. No Aristoteļa *Retorikā* atrodamās piebildes, ka mīlēt kādu nozīmē vēlēt viņam labu, Toms atvedina veselu draudzības ģenēzi, kurā tiek izšķirti divi mīlestības modi – mīlestība pret kādu labumu, ko cilvēks novēl citiem (vai pats sev), un mīlestība pret to, kuram viņš šo labumu novēl.⁵⁶ Tālāk Toms reducē šo argumentu līdz radikāli metafiziskiem terminiem: *ens*, *esse* un *bonum*. Līdzīgi kā ir divi esības modi – *simpliciter* (vienkārši būt), kas ir atkarīgs no tā, kam piemīt esība, un *secundum quid* (relatīvā esība), tā arī mīlestība var pastāvēt divās modalitātēs. Attiecīgi, mīlestība, kas vērsta uz to, kuram tiek vēlēts labs, ir *simpliciter* un mīlestība pret pašu labumu ir *secundum quid*.⁵⁷

Mīlestības realizāciju Akvīnietis saredz draudzībā, taču viņš nevēlas ierindot mīlestību pret Dievu līdzīgā kategorijā ar mīlestību pret cilvēkiem. Cilvēks var mīlēt (jeb draudzēties) ar citu cilvēku kā ar *citū sevi* – vēlēdams draugam labu, viņš vēl labu pats sev. Turklāt, draudzību ar citiem (sekojot antīkajai domai) Akvīnietis saredz kā iespējamu tikai starp līdzvērtīgiem subjektiem. Tātad šāda cilvēciska draudzība ar Dievu nav iespējama. Tādēļ

⁵⁴ Liz Carmichael, *Friendship: Interpreting Christian Love*, 78.

⁵⁵ *Ibid.*, 75.

⁵⁶ Nathan Lefler, *Theologizing Friendship*, 106.

⁵⁷ *Ibid.*, 107.

Akvīnietis savu argumentāciju veido no otras puses - Dieva žēlastības dēļ cilvēks atrodas draudzībā ar Dievu. Un atblāzmas no šīs dievišķās draudzības tad ir tas, ko var novērot draudzībā starp cilvēkiem.⁵⁸

Līdz ar Elredu Tomam draudzība ir cieši saistīta ar Dievu un tai piemīt komunāls raksturs, taču starp abiem draudzības redzējumiem ir lielas atšķirības. Elreda draudzībai komunalitāte saistās ar viņa mūku kopienu un ticīgo kopienu vispār, kamēr Toms nav pārāk ieinteresēts kristiešu savstarpējā draudzībā. Tāpat abi redzējumi ir eshatoloģiski, taču ar pilnībā citādiem uzsvāriem. Tomam draudzības eshatoloģiskais aspekts tiek skaidrots klasiski sholastiskajā kauzualitātes terminoloģijā, kur mūžīgā laime kļūst par galveno iemeslu, uz kuru tiecas pārdabiski pārpilnā *caritas*. Tikmēr Elredam garīgā draudzība uz zemes transformējas līdzīgā draudzībā mūžīgajā dzīvē.⁵⁹ Visbeidzot, var secināt, ka Elreda draudzība, būdama monastiskās teoloģijas izauklēta, īpaši ņem vērā estētiskos aspektus. Toma draudzības apraksts var būt loģiski pamatots un intelektuāli skaidrāks, taču Elreda garīgā draudzība vispirmām kārtām ir skaista.⁶⁰

Šeit arī jāpiezīmē, ka Elreda laika klosteri bija ļoti pateicīga augsne klasisko draudzības vērtību kultivēšanai - mūki bija labi pazīstami ne tikai ar Baznīctēvu, bet arī Virgīlija, Horācija un īpaši Cicerona darbiem, kuru estētika bija vai nu identiska vai ļoti līdzīga tā brīža mūku aprindās valdošajam teoloģiskajam klimatam.⁶¹ Šis klimats, kā norāda viens no monasticisma vadošajiem pētniekiem Leflērs, bija krasi atšķirīgs no sholastisko teologu un akadēmijas gaisotnes, kas lielā mērā attīstījās vienīgi uz Baznīctēvu un kristīgo teologu bāzes. Šis nošķirums ir svarīgs, jo vēlāk kļūs redzams, ka Oksfordas kustības draudzības teoloģija lielā mērā dzimst kā uzsvāru maiņa no akadēmiskās *sholastiskās* interpretācijas, kuras centrā ir universālas zināšanas, uz monastisko *elredisko* redzējumu, kas uzsver personisko pieredzi. Turklāt, tieši draudzības kļūstot par centrālo šīs pieredzes objektu.

1.3. Draudzība zinātnē

Draudzība sekulārajā un postkristīgajā sabiedrībā aizvien biežāk kļūst par zinātniskās izpētes un intereses objektiem. Tā, piemēram, Hručkas draudzībai veltītajā monogrāfijā ir norāde uz Čārlzu Darvinu, kurš savā biogrāfijā zinātniskajai darbībai veltījis vien 60 lappuses,

⁵⁸ Steve Summers, *Friendship*, 86 – 89.

⁵⁹ Nathan Lefler, *Theologizing Friendship*, 148 - 149.

⁶⁰ *Ibid.*, 153.

⁶¹ Nathan Lefler, *Theologizing Friendship*, 36 – 37.

bet visu pārējo apjomu atvēlējis draudzības saišu aprakstiem, kas viņu ietekmējušas krietni spēcīgāk nekā lasītā literatūra vai veiktie novērojumi.⁶² Monogrāfijas autori draudzības fenomenā piesaista tuvu attiecību lauks, kurā, saskaņā ar viņas izvirzīto hipotēzi, darbojas citi, reizēm pat pretēji, uzvedības mehānismi un likumi nekā ārpus šīm saitēm.⁶³

Interesanti, ka draudzības ģenēzi Hručka atvedina no materiālās dabas fenomeniem: organisma attīstības, vides un sociālās ietekmes, taču pati draudzība Hručkai iegūst ētisku nokrāsu. Viņas pētījuma fokusā ir “labā griba” kā draudzības kodols, bet draudzības fenomens kļūst par īpašu laiku, kurā, pretēji gaidītajam, indivīdiem izdodas saglabāt šo labo gribu pat ekstrēmi spiedīgas konkurences apstākļos.⁶⁴ Pētniece arī norāda uz lielo lomu, kuru draudzība spēlē modernajās valodās – vārds “draugs” angļu valodā tiek lietots biežāk nekā vārdi “māte” un “tēvs”, tāpat arī pieņemts draudzības terminoloģiju izmantot ģimenes saišu paplašināšanai, kā piemēram ASV un dažās citās rietumu valstīs, kur savu laulāto partneri ierasts dēvēt par labāko draugu.⁶⁵

Draudzību kā īpašu attiecību formu, kas var raksturot kā ģimenes locekļus, tā laulātos partnerus un radnieciskām saitēm nesaistītus indivīdus, interpretēja arī viens no pirmajiem un joprojām ietekmīgākajiem draudzības pētniekiem Kellijs (Harold Kelley). Viņa draudzības spilgtākā interpretācija ir atrodama kopīgi ar kolēģiem sarakstītajā darbā “Tuvās attiecības”.⁶⁶ Tur tiek modelēta situācija, kurā uz zemes ierodas viesis no citas planētas. Šis viesis redz divus cilvēkus, kuri atrodas tuvu viens otram, pieskaras un runā viens ar otru. No šiem novērojumiem citplanētiem rastos priekšstats par to, kas ir attiecības vispār. Tad, novērojot šīs konkrētās attiecības ilgākā laika posmā, viņš izdarītu secinājumus par to, ko nozīmē tuvas attiecības jeb draudzība. Zīmīgi, ka raksturīgākā tuvu attiecību iezīme ir estētiskās pieredzes faktu atdarīšana – ja viens redz drauga sejā smaidu, tad arī viņš smaida pretim, ja notiek pieskāriens, tam seko nākamais, uz čukstu tiek atbildēts ar čukstu un tml. Jāņem arī vērā, ka šie pieredzes fakti norisinās noteiktā secībā.⁶⁷

No šiem novērojumiem Kellijs izdara secinājumu, ka notikumi kādas personas dzīvē ir kauzāli saistāmi ar notikumiem citas personas dzīvē, ar kuru tie vienoti tuvās attiecībās.⁶⁸ Teoloģiskā kontekstā tas nozīmētu reliģisko pieredzi, kas kļūst iespējama, pateicoties reliģiskās pieredzes faktiem, kurus piedzīvojis draugs. Līdzīga ideja, kā vēlāk būs redzams,

⁶² Daniel J. Hruschka, *Friendship: Development, Ecology, and Evolution of a Relationship* (Berkeley: University of California Press, 2010) 1 - 2.

⁶³ Daniel J. Hruschka, *Friendship*, 3.

⁶⁴ *Ibid.*, 3.

⁶⁵ *Ibid.*, 4 - 6.

⁶⁶ Harold H. Kelle, et al., *Close relationships* (New York: W.H. Freemanm, 1983), 22.

⁶⁷ Harold H. Kelley et al., *Close relationships*, 23-24.

⁶⁸ *Ibid.*, 24.

saskatāma arī traktariāņu teoloģijā, kur katra individuālā pestīšana nav atraujama no visas kristīgās kopienas pestīšanas.

Jaunākās mūsdienu pētniecības tendences ir vērstas uz “kodola diskusiju tīklu” – cilvēku loku, pie kuriem regulāri vēršas indivīds, kad viņam rodas vajadzība apspriest svarīgus jautājumus.⁶⁹ Lai arī pastāv vairākas hipotēzes, kas skaidro šī tīkla rašanos un dinamiku, tomēr pārsvarā pētnieki ir vienisprātis, ka kodola tīklam ir fudamentāla loma personas labklājībā un veselībā ilgtermiņā. Turklāt, lai ar kādu pieeju tiktu pētīts šis loks, metapētījumi uzrāda konstantu kodola diskusiju tīkla dalībnieku skaitu, kas ir vidēji 5 draugi⁷⁰. Interesanti, ka šis tuvo draugu skaits ir nemainīgs arī sociālo tīklu draudzēšanās kontekstā – pētot, ar cik cilvēkiem norisinās padziļināta interakcija *Facebook* tīklā, rezultāts, neatkarīgi no kopējā draugu skaita, ir identisks ar konstantā kodola diskusiju tīklu jebkurā citā draudzēšanās veidā. Tas licis izvirzīt hipotēzi, ka iespēja personiskajā dzīvē tuvināties ar vidēji 4 – 6 cilvēkiem ir smadzeņu neurofizioloģijas determinēts lielums⁷¹. Šī darba tematikā zīmīga šķiet korelācija starp Oksfordas kustības kodolu un konstantā kodola diskusiju tīkla skaitu.

Pēdējos gados parādījušies arī pētījumi, kas nodarbojas ar jautājumiem par draudzības lomu reliģiskā kontekstā. Tā, piemēram, monogrāfijā, kas veltīta ticības un draudzības attiecībām starp pusaudžiem, pētnieki izvirzījuši tēzi, ka šajā grupā var konstatēt psiholoģisku fenomenu, ko viņi izvēlas saukt par “garīgo centru”. Šis “garīgais centrs” ir dziņa pēc pārdzīvojumiem, kurus ierasts saistīt ar reliģiskām kopienām – vienotība, kopības izjūta, brālība, nesavtība, pašuzpurēšanās, labestība, u.tml. Pētījuma autori uzskata, ka pusaudžiem par šī garīga centra realizācijas vietu kļūst draudzība, kas vēlāk var vai nevar integrēties vairāk organizētā reliģiskā kontekstā, taču ir pašpietiekama “zēnības garīguma” forma pati par sevi.⁷² Izvirzot hipotēzi par draudzību kā būtiskāko reliģiskās grupas saikni, draudzības loma tiek aprakstīta kā pārdzīvojums, kas nodrošina “nepārtrauktību vai līdzību, kas pastāv starp [grupas locekļiem], par spīti visiem faktoriem, kas cenšas tos padarīt par svešiniekiem.”⁷³

⁶⁹ Mario Luis Small, Vontrese Deeds Pamphile and Peter MacMahan, “How Sable is the Core Discussion Network?” *Social Networks* 40 (2015): 90 - 102.

⁷⁰ Mario Luis Small, Vontrese Deeds Pamphile and Peter MacMahan, “How Sable is the Core Discussion Network?” 96.

⁷¹ Elisabeth Gudrais, “Virtual Friendship, for Real,” *Harvard Magazine* (May-June 2010) [skatīts 14.05.2016]. Pieejams tiešsaitē: <http://harvardmagazine.com/2010/05/virtual-friendship-for-real>

⁷² Robert C. Dykstra, Allan Hugh Cole Jr. and Donald Capps, *The Faith and Friendships of Teenage Boys* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2009), 21.

⁷³ Robert C. Dykstra, Allan Hugh Cole Jr. and Donald Capps, *Losers, Loners, and Rebels: The Spiritual Struggle of Boys* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2007), 6.

2. OKSFORDAS KUSTĪBA

2.1. Sociālpolitiskais konteksts

Gadi pirms Oksfordas kustības dzimšanas Anglijā bija pilni lielu pārmaiņu priekšnojautām. Noslēdzoties karam ar Franciju 1815. gadā, pieauga opozīcija konservatīvās partijas valdībai un aizvien skaļāk bija dzirdami pieprasījumi pēc sekulārām un baznīcas reformām.⁷⁴ Vietām šīs prasības pieņēma vardarbīgas formas – kā 1819. gada Mančestras slaktiņā, kur t.s. “Ēdiena dumpi” nācās apspiest armijai, kas rezultējās ar 11 liķiem. Kļuva redzams, ka politiski novājinātais karalis Džordžs III nespēj savākt ekonomiskā un sociālā haosā grimstošo pēckara Lielbritāniju.⁷⁵ Reformu nepieciešamība bija skaidra gan varas elitei, gan tautas masām, taču nebija vēl skaidrs, kādu tieši formātu šīs reformas varētu pieņemt.

Kad 1828. gadā vara nonāca Vatrū kaujas varoņa Velingtonas hercoga rokās, starp karstākajiem jautājumiem, ko viņam nācās risināt, bija prasības no nekonformistiem, kuri saskaņā ar 1661. gadā pieņemto Korportīvo aktu nevarēja ieņemt publiskus amatus un Romas katoļiem, kuriem šādus pat ierobežojumus noteica 1671. gada Testa akts.⁷⁶ Šie normatīvie akti bija gan juridiski, gan emocionāli izšķirīgi Anglijas konfesijai identitātei, kas nesaraujami saistīta ar Anglijas valsts baznīcu – sabiedriskie un politiskie darbinieki zaudēja amatu, ja tie nepiekrīta pieņemt komūniju Anglijas baznīcā. Taču, neraugoties uz to, 1829. gadā tika pieņemts likums par Katoļu emancipāciju, ko politisko komentētāji steidzās nodēvēt par lielāko šķelšanās iemeslu visā 19. gadsimta sākuma politikā.⁷⁷

Oksfordas kustība savā ziņā bija atbilde sabiedriski politiskajiem reformu pieprasījumiem, no kuriem viens bija pieprasījums pēc baznīcas liturģiskās dzīves reformas. Pirmais šāds mēģinājums reformēt liturģisko dzīvi tika fiksēts 1833. gadā, kad Sv. Margaretas goda kanoniķis Čārlzs Vodhauss (Charles Wodehouse) ar Gosfordas grāfa starpniecību iesniedza petīciju Lordu palātā.⁷⁸ Lai arī šī konkrētā iniciatīva nenesa rezultātus, tai sekoja Berkšīras arhibīskapa Edvarda Berensa un advokāta Viljama Hala (William Hull) izdotie

⁷⁴ R.C.D. Jasper, *The Development of the Anglican Liturgy 1662-1980* (London: SPCK, 1989), 40.

⁷⁵ Brad C. Faught, *The Oxford Movement: A Thematic history of the Tractarians and their Times* (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2003), 3.

⁷⁶ Brad C. Faught, *The Oxford Movement*, 3.

⁷⁷ *Ibid.*, 3.

⁷⁸ *Ibid.*, 41.

bukleti, kurus laikrasts *The British Critic* novērtēja kā priekšvēstnešus, kas uztvēruši sabiedrībā valdošos noskaņojumus.⁷⁹

Drīz vien šiem bukletiem sekoja vesels literatūras birums, kas bija veltīts pieprasījumiem pēc liturģiskās reformas. Tajos visos var izšķirt 5 visiem kopīgas galvenās prasības: 1) lekcionāra revīziju un nevēlamo lasījumu vietu nomaiņa, 2) trīs rīta kalpojumu saīsinājums, 3) Atanāzija ticības apliecības svītrosana vai vismaz atteikšanās no nosodošajām klauzulām, 4) izmaiņas visām referencēm, kas attiecas uz kristību atjaunošanos un priesteru grēku atlaišanu, 5) dažas izmaiņas laulības ceremonijā, kuras pamatoja ar šī jautājuma sensitivitāti.⁸⁰

Šādu revolucionāru pieprasījumu fonā Oksfordas universitātes teoloģijas profesors Dr. Čārlzs Loids (Charles Lloyd) 1823. gadā dažiem universitātes jauniešiem doniem nolasīja privātas lekcijas par kristīgo doktrīnu un Lūgšanu grāmatas vēsturi. Starp viņa klausītājiem bija nākamās oksfordiešu kustības kodols.⁸¹ Savās lekcijās Loids izvērta tēzi par Lūgšanu grāmatu kā tekstu, kurā reizē pastāv primitīvās senbaznīcas un viduslaiku ietekmes – šo ideju, attiecinot to uz visu anglikānismu plašākā nozīmē, vēlāk pārņēma arī oksfordieši.

Vēl lielāku liturģiskās reformas bāzi jaunajai kustībai radīja cits oksfordietis – aspirants Viljams Palmers (William Palmer), kurš bija izslavēts ar savām dziļajām zināšanām par Lūgšanu grāmatas tekstiem un avotiem. Šīs savas zināšanas viņš apkopoja 1832. gadā izdotajā darbā *Origines Liturgicae*. Tajā viņš attīstīja slavenā Lūgšanu grāmatas komentētāja Čārlza Vītlija (Charles Wheatly) pirms vairāk nekā 100 gadiem izstrādāto tēzi, norādot, ka ikviena Lūgšanu grāmatas rubrika ir tādā vai citādā veidā atvedināma uz senākajiem pirkristietības avotiem.⁸²

Palmera grāmata kalpoja kā sava veida grūdiens un teoloģiskais pamatojums, kas ļāva topošajiem traktariņiem apvienoties zem aicinājuma atgriezties pie Anglikāņu baznīcas ideāliem un atjaunot tos, pārliecībā, ka anglikāņu tradīcija glabā cienīgus pamatus visām savas ticības un prakses izpausmēm.⁸³ Tieši pārliecība par Lūgšanu grāmatas integritāti, apvienojumā ar Apustuliskās sukcesijas doktrīnu, kļuva par diviem galvenajiem punktiem Oksfordas kustības sākotnējā konceptā. Vienota estētiskā pieredze, ko piedāvāja turēšanās pie Lūgšanu grāmatas liturģiskās prakses, kustības iesākumā, šķiet, bija vienojošais estētiskās pieredzes fakts, kas ļāva rasties vienotai emociju kopienai.

⁷⁹ Brad C. Faught, *The Oxford Movement*, 41.

⁸⁰ Ibid., 41.

⁸¹ Ibid., 42.

⁸² R.C.D. Jasper, *The Development of the Anglican Liturgy*, ?

⁸³ Ibid., 42.

Par Oksfordas kustības dibināšanas brīdi pieņemts uzskatīt Oksfordas Universitātes lektora Džona Kībla (John Keble) 1833. gada 14. jūlijā nolasīto sprediķi, kurš bija veltīts Britu impērijas iekšpolitikai, vēršoties pret liberālismu un izvēršot katoļu emancipācijas kritiku. Šī sprediķa stils ir ass un izaicinošs, pavisam nepiederīgs Kībla jutīgajam temperamentam, kurš plašākās aprindās līdz tam bija pazīstams ar savu dievbijīgās dzejas bestselleri “Kristīgais gads” (1827). Taču viņa plānos pavisam noteikti neietilpa arī veselas politiski-teoloģiskas kustības dibināšana, kas turpmākos 30 gadus plosīs Oksfordu un kuras atbalss vēl līdz šodienai būs dzirdama visā Anglikāņu baznīcā.⁸⁴

Kībla sprediķis nedaudz vēlāk tika izdots pamfleta formātā kā traktāts. Šim darbam turpmāko gadu laikā pievienojās vairāki desmiti citu, kurus rakstīja viņa Oksfordas Universitātes līdzgaitnieki, visi kā viens saistīti ar Oriela koledžu: izcilais akadēmiķis Edvards Pūzijs (Edward Bouverie Pusey), skandalozais, bet harizmātiskais Ričards Froids (Richard Hurrell Froude) un spīdošais teologs, kura sprediķu dēļ aizgrābtie studenti drūzmējās universitātes kapelās – Džons Henrijs Ņūmens (John Henry Newman). Šie teoloģiskie pārspriedumi, apvienoti izdevumā “Mūsu laika traktāti”, tad arī veidoja jaunās kustības galveno teorētisko kodolu. Tā dēļ Oksfordas kustības dalībnieki ir pazīstami arī kā “traktariāņi” vai, mazāk izplatīti, “ņūmaniāņi”.⁸⁵

2.2. Vieta Anglijas baznīcā

Lai arī traktariāņi bieži asociējas ar katoliskiem strāvojumiem Anglijas baznīcā, pētniecībā ir sastopams uzskats, ka Oksfordas kustība nebūt nav saucama par anglokatoļu centru – vispirms jau tāpēc, ka Anglijas baznīcā ilgi pirms tam pastāvēja anglokatoļu frakcija, kas iesākumā ar oksfordiešiem uzturēja draudzīgas attiecības, saskatot viņos sabiedrotus, taču vēlāk šīs attiecības kļuva vēsas un pat klaji atturīgas (īpaši pēc tam, kad Ņūmens pievienojās Romas Katoļu baznīcai, tādējādi stiprinot anglikāņiem naidīgo stereotipu par anglokatoļiem kā vienkārši slēptiem pāvesta simpatizētājiem vai pat spiegiem). Otrkārt, Anglijas baznīcā vēlme uzturēt liturģisko bagātību, simpātijas pret ortodoksālu teoloģiju, kā arī skepticisms pret liberālismu dažās aprindās bija pastāvējis vismaz kopš Kerolingu teologu laikiem.

⁸⁴ Raymond Chapman, *Firmly I Believe. An Oxford Movement Reader* (Norwich: Canterbury Press, 2006), 1-15.

⁸⁵ Brad C. Fought, *The Oxford Movement*, ix.

Katoliskas tendences Anglikāņu baznīcā vērojamas viscaur tās vēsturei, kopš atdalīšanās no Romas bīskapa pārvaldības 1534. gadā. Oksfordas kustība šo katolisko tendenci iemiesoja un izpaua vienā no spilgtākajiem veidiem. Tas iespaidoja visu turpmāko Anglikāņu baznīcas attīstības trajektoriju it visās ekleziālās dzīves sfērās no korāļu melodijām līdz baznīcu arhitektoniskajām struktūrām. Taču, lai arī redzamākās kustības izpausmes bija liturģiskie jaunievedumi, tomēr kustības sākotnējais un būtiskākais mērķis nebija saistīts ar rituālajām reformām.⁸⁶ Oksfordas kustība bija emocionālā kopiena, kas balstījās draudzības pieredzē, bet tās galvenais uzdevums bija ekleziāla reforma, pārdefinējot Anglijas baznīcu un tās vietu kopējā katoliskā kristīgo baznīcu saimē.

Vēl pirms Kībla sprediķa par nacionālo apostāzi, Froids, Viljams un Palmers bija tikušies ar vēl dažiem draugiem, lai lemtu par tālāko rīcību draudošo izaicinājumu priekšā. Šajās sanāksšanās, kas norisinājās 1830. gada jūlijā, gan nebija klāt ne Ņūmens, ne Kībls, taču tās ir svarīgas topošās kustības kontekstā ar to, ka klātesošie vienojās par nepieciešamību likt baznīcas pārstāvjiem izprast baznīcas būtību, kas nav savietojama ar tā brīža Anglijas baznīcas realitāti – viņuprāt, mākslīgi izveidotu, vāju institūciju, kas ir pilnībā atkarīga no valsts. Viņi bija vienisprātis, ka baznīca ir kas gluži pretējs – tā ir garīgs ķermenis, ko nodrošina apustuliskā pēctecība, un kas caur saviem sakramentiem nodod tālāk dzīvību.⁸⁷

Jau šajā agrīnajā formulējumā mazā grupiņa, kas nedaudz vēlāk kļuva par daļu no Oksfordas kustības kodola, pozicionējas iepretim gan evaņģelikāļu individuālismam, gan liberālisma tendencēm, gan arī Romas piekritējiem. Taču īpaši zīmīgi – viņu uzskatos nebija manāmas ne mazākās vēlmes pēc jaunievedumiem vai reformām, bet tikai pēc novārtā pamesto patiesību atgriešanas. Par viņu moto kļuva izteikums – Uzjundī Dieva dāvanu, kas ir Tevī.⁸⁸ Ar to saprotot, ka viss, kas nepieciešams pestīšanai, jau ir pieejams un klātesošs – vispirms Anglijas baznīcā, un pēc tam katrā atsevišķā šīs baznīcas locekļi un sadraudzībā starp tiem. Tādējādi par Oksfordas kustības izvirzīto mērķi kļūst ekleziāli jautājumi – Anglijas baznīcas atgriešana pie 17. gadsimta ideāla.

Citos avotos norādīts, ka sākotnēji pastāvēja nevis viens, bet gan divi atsevišķi atzari, kas abi veidoja Oksfordas kustību.⁸⁹ Lai arī abu novirzienu pārstāvji piekrituši, ka Anglijas baznīca ir tā pati baznīca, kas pastāvējusi pirms Reformācijas, tomēr atšķirušies viedokļi par Reformas nodarīto kaitējumu. Lielākais no atzariem uzskatīja, ka Reformācija Anglijas baznīcai nākusi kopumā kā svētība, vienīgi šī svētība uztiepta ar, iespējams, pārlietu spēku. Šeit arī sastopams uzskats par Kerolingu periodu kā zelta laikmetu Anglijas baznīcas dzīvē,

⁸⁶ Raymond Chapman, *Firmly I Believe*, 15.

⁸⁷ Walter Lock, *John Keble* (London: Methuen & Co, 1895), 81.

⁸⁸ Walter Lock, *John Keble*, 81.

⁸⁹ J.P.Valentin, *The Latest Phase of the Oxford Movement* (London: Catholic Truth Society, 1914), 3.

pie kura tad ir uzdevums atgriezties. Kā norāda Valentīns, ir neiespējami runāt par šī atzara simpātijām pret Romas katolicismu, ņemot vērā, ka pats Ņūmens šajā periodā bija pilnībā pārliecināts, ka Romas pāvests ir antikrists.⁹⁰

Uzskatam par Oksfordas kustību kā dažādu strāvojumu un ideju kopumu vēl pārliecinošāk piekrīt vēsturnieks Makkulohs (*Diarmaid MacCulloch*). Savā darbā *Kristietības vēsture (A History of Christianity)* viņš pauž pārliecību, ka Oksfordas kustībā bijušas ļoti daudzas vēsmas un virzieni, no kuriem visiem vienojošais, viņaprāt, bija īpašība daudz reflektēt pašiem par sevi un savu lomu baznīcas vēsturiskajā drāmā. Iespējams, mazliet ironizējot, Makkulohs to saista ar faktu, ka Oksfordas kustības priekšgalā atradās pārsvarā jauni un neprecēti Oksfordas doni.⁹¹ Ja Makkuloha vērojums ir uzskatāms par nopietni vērā ņemamu, tad ar šo pašu faktu varētu izskaidrot arī zināmu radikālismu un kategorismu traktariāņu uzskatos.

Viena no Oksfordas kustības eklezioloģiskā uzskata spilgtām ilustrācijām ir Ņūmena drauga Džona Boudena (John Bowden) rakstītais darbs “Kristīgā brīvība jeb kāpēc mēs piederam Anglijas baznīcai?”, kurš tika publicēts Traktu krājumā kā Trakts Nr.30.⁹² Šis darbs ir literārs vēstījums, kura galvenais varonis neapdomīgi sekojis drauga ieteikumam un apmeklējis evaņģelikāļu dievkalpojumu. Pēc šīs vizītes viņam rodas šaubas un jautājumi par to, kādēļ gan apmeklēt emocionāli atturīgi ieturēto anglikāņu dievkalpojumu, nevis pāriet pie vienkāršajiem un emocionālajiem evaņģelikāļiem. Atbildes uz šo jautājumu viņam pacietīgi izskaidro rektors, apelējot pie nepieciešamības piederēt īstajai un katoliskajai Kristus baznīcai. “Patiesā Katoliskā Baznīca ir senākā no visām. Bet lai arī mēs ieraduma dēļ saucam pāpistus, jeb pāvesta sekotājus, par katoļiem, tomēr patiesībā mēs esam īstie katoļi, jo šis jēdziens nozīmē tikai piederību Kristus universālajai baznīcai.”⁹³

Jāņem gan vērā, ka kustībā sākotnēji tiešām pastāvēja arī neliela frakcija ar Viljama Vardu priekšgalā (William Ward), kas iestājās par vienošanos ar Romu. Šī iemesla dēļ Vardam vēlāk Oksfordas universitātē tika atņemti zinātniskie grādi, kam pēc dažiem mēnešiem sekoja viņa pievienošanās Romas katoļu baznīcai.⁹⁴ Varda pāriešana Romas pāvesta paspārnē aizsāka veselu konvertāciju lavīnu, kam sekoja Ouklijs (Oakeley), Dalgērns (Dalgairns) un citi sākotnējie traktariāņi.⁹⁵ Šo pārbēdzēju dēļ, kuriem pēc gadiem gan pievienojās arī pats Ņūmens, traktariāņi tika uzskatīti par vairāk vai mazāk slēptiem Romas

⁹⁰ J.P.Valentin, *The Latest Phase*, 4.

⁹¹ Diarmaid MacCulloch, *A History of Christianity* (London: Penguin Books, 2010), 841.

⁹² J.W.Bowden, “Christian Liberty: or Why should we Belong to the Church of England?” in *Tracts for the Times*, Members of the University of Oxford Vol. I:30 (London: J.G.&F. Rivington, 1834), 309.

⁹³ J.W.Bowden, “Christian Liberty,” 313.

⁹⁴ *Ibid.*, 4.

⁹⁵ *Ibid.*, 5.

katoļiem, kas vienkārši vēlas vai nu pievienoties paši, vai pievienot visu Anglijas baznīcu Romas bīskapa pārvaldībai. Taču, kā redzams no augstākminētā, šāds uzskats ir maldīgs - Oksfordas kustības mērķis, vismaz tās krietnā vairākumā, jau no iesākuma bija katolizēta Kenterberija, nevis ūnija ar Romu.

Traktariāņi nebūt nebija pirmie anglikāņu teologi, kas apņēmās pierādīt Anglijas baznīcas katolisko turpinātību, attaisnojot to pret Romas katoļu apvainojumiem shizmatismā un herētismā. Uz reformētās baznīcas nepārtrauktību un vietu katoliskajā sukcesijā bija stingri uzstājuši jau 16. gadsimta Salisburijas bīskaps Džūvels (John Jewel), kā arī viņa laikabiedrs Hukers (Richard Hooker).⁹⁶ Hukera darbos šī piederība pirmbaznīcai pat paredz to, ka Anglijas baznīcas likumi paši par sevi nevar būt kļūdaini – viņš problēmu pārceļ uz veidu, kādā šie likumi tiek īstenoti, nevis pašiem likumiem, kuri nemainīgi savieno pirmbaznīcu ar viņa laika Anglijas baznīcu.⁹⁷ Traktariāņi savu uzdevumu redzēja vīzijā par nemainīgi turpinātās baznīcas atjaunošanu un atkal apstiprināšanu savam vēstures periodam, kuru viņi interpretēja kā īpaši sarežģītu un izaicinošu. Par traktariāņu eklezioloģisko misiju kļuva uzmanības vēršana uz draudiem, kurus viņi redzēja kā nāvīgus baznīcas vienotībai, kā arī uz cenu, kuru var nākties maksāt cīņā par šīs vienotības saglabāšanu.⁹⁸

Uz šiem jautājumiem norāda Kībls savā Asīzes sprediķī, liekot pamatus visai turpmākajai traktariāņu kustībai. Viņš atsaucas uz Lūkas evaņģēlija rakstu vietu: “Kas jūs klausā, tas klausā Mani, un, kas jūs atraida, tas atraida Mani; bet, kas Mani atraida, tas atraida To, kas Mani sūtījis.”⁹⁹ – saistot to ar Anglijas baznīcas autoritāti. Kībls uzstāj, ka nekādi laikmetīgi apsvērumi, racionālā saprāta iebildes, filozofija vai nacionāli sentimentu nevar likt atteikties no sekošanas vienotai baznīcai. Viņa interpretācijā Lielbritānijas valsts, piešķirot lielāku brīvību atkritējiem un katoļiem, kas grauj nacionālās baznīcas lomu, tiešā veidā ir atteikusies klausīt vienu svēto un apustulisko baznīcu, tādā veidā nostājoties pret pašu Kristu. “Nācija, lai cik augstu tā arī nedomātu par savu reliģiju vai morāli, stāv nosodīta Viņa priekšā kā tiešā veidā novērsusies no Viņa vadības.”¹⁰⁰

Nūmens turpināja Kībla izvirzītos eklezioloģiskos jautājumus, izvēršot tēzi par baznīcu kā draugu kopienu, kas savā draudzībā ir pašpietiekama vienība un pakļaujas vienīgi Dieva autoritātei. Vispirms viņš apraksta baznīcu kā politisku vienību: “Runājot tieši, Kristīgā baznīca, būdama redzama sabiedrība, neizbēgami ir politisks spēks jeb partija. Tā var būt

⁹⁶ Raymond Chapman, *Firmly I Believe*, 15.

⁹⁷ Richard Hooker, *The Works of that Learned and Judicious Divine Mr. Richard Hooker with an Account of His Life and Death by Isaac Walton*, arr. by the Rev. John Keble MA, 7th ed., Very Rev. R.W. Church and the Rev. F. Paget, ed. Vol. 1 (Oxford: Clarendon Press, 1888), 2-3.

⁹⁸ Richard Hooker, *The Works*, 15.

⁹⁹ Lk. 10:16

¹⁰⁰ John Keble, “National Apostasy,” in *Sermons Academic and Occasional* (London: Parker, 1848), 140.

uzvaroša partija, vai vajāta partija, bet tai vienmēr ir jābūt partijai, kas ir eksistējusi pirms tām civilajām institūcijām, kas ir tai apkārt, un sava latentā dievišķuma dēļ bauda respektu un ietekmi, līdz pat laika galam.”¹⁰¹ Šo ietekmi tad kristiešu kopienai, Nūmena uzskatā, ir jāizmanto, lai cīnītos par sabiedriskiem un politiskiem jautājumiem – gan pret citiem valstī valdošiem uzskatiem un praksēm, gan, ja tas nepieciešams, pret pašu valsti. Nūmens pat izvirza apgalvojumu, ka tieši šī iemesla dēļ – lai būtu iespējama reliģiska cīņa sabiedriskajā arēnā – baznīca vispār tika izveidota kā organizēta kopiena.¹⁰²

Tomēr baznīcai nav tikai sabiedriska misija un uzdevums. Traktātā ar numuru 2, kas ir veltīts eklezioloģiskiem jautājumiem, Nūmens izšķir mācību par baznīcu kā svarīgāko starp visām doktrīnām, jo “kas gan var būt labākas ziņas cilvēcei kā tas, kas Kristus, kad viņš pacēlās debesīs, neatstāja mūs bāreņos, bet nozīmēja savus pārstāvjus līdz laika galam.”¹⁰³ Šī nepārtrauktā pārstāvība tad arī ir baznīcas galvenais kritērijs Nūmenam. Viņa redzējumā Anglijas baznīca kļūst par daļu no Katoliskās baznīcas, kuras vienotība pastāv tās dažādajos atzaros. Neatkarīgi no tā, vai kristības sakramentu dvēsele saņem romas, grieķu vai angļu atzarā, tā pievienojas “vienai universālai izvēlēto dvēseļu kompānijai”.¹⁰⁴

Nedaudz vēlākos traktātos tad arī Nūmens izvērš savu galveno tēzi par Anglijas baznīcu kā *Via Media*. Traktā ar numuru 38. viņš vispirms norāda, ka pašreizējā Anglijas baznīca ir substanciāli tā pati, kas pastāvēja 17. gadsimta kerolingu periodā. Turklāt, Nūmens arī atgādina, ka jau toreiz šī baznīca cieta no Romas pāvesta uzbrukumiem, tāpat kā turpina ciest arī šobrīd. Tas ir zināms pierādījums, ka Anglijas baznīca bija un joprojām ir “patiesā *Via Media*”.¹⁰⁵ Šis Nūmena ieviestais apzīmējums par Anglijas baznīcu kā zelta vidusceļu starp protestantismu un Romas katolicismu ir izrādījies starp paliekošākajiem traktariāņu eklezioloģiskajiem pienesumiem, kas vēl mūsdienās turpina formēt anglikāņu identitāti.

Tāpat svarīgi pie atstātā mantojuma baznīcai minēt pašu terminu “anglikāņu”. Kā ir norādījis Makkalahs, tad tieši pateicoties traktariāņiem vārds “anglikānisms” pirmoreiz kopš to ieviesa Karalis Džeimss VI, ieguva jēgu un pozitīvu skanējumu.¹⁰⁶ Tas sabalsojās ar franču katolicisma identitāti, kuru dēvēja par “gallikānismu”, un tādējādi radīja priekšstatu baznīcu, kas apvienojusi patiesi katolisku būtību ar nacionālu fokusu. Vēl vairāk šo priekšstatu stiprināja traktariāņu pirmoreiz ieviestais un izmēģinātais termins “anglo-katolicisms”.¹⁰⁷

¹⁰¹ J.H.Newman, *The Arians of the Fourth Century*, (London: Rivington, 1833), 276.

¹⁰² J.H.Newman, *The Arians*, 277. – 278.

¹⁰³ J.H. Newman, “The Catholic Church,” in *Tracts for the Times*, Members of the University of Oxford Vol.I:2 (London: J.G.&F. Rivington, 1834), 2-4.

¹⁰⁴ J.H. Newman, *Parochial and Plain Sermons* Vol. 4 (London: Rivington, 1877), 198. – 201.

¹⁰⁵ J.H.Newman, “Via Media,” in *Tracts for the Times*, Members of the Univeristy of Oxford Vol.I:38 (London: J.G.&F. Rivington, 1834), 11.

¹⁰⁶ Diarmaid MacCulloch, *A History of Christianity*, 840.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 840.

3. DRAUDZĪBA OKSFORDAS KUSTĪBĀ

3.1. Draudzība izdzīvotajā reliģijā

Vērīgi lasot oksfordiešu dzīves aprakstus, kļūst redzams, ka vairākas kustībai raksturīgās tēmas ir bijušas klātesošas jau oksfordiešu bērnības pieredzēs. Tā, piemēram, Pūzijs cieņu pret tradīciju un aizdomīgumu pret modernām tendencēm visticamāk pārmantoja no tēva. Viņa tēvs, kurš bija 24 gadus vecāks par sievu un tā arī nekad līdz galam neatbrīvojās no saviem vecpuiša ieradumiem, kvēli ienīda Torijus – turklāt, lietoja šo vārdu kā sinonīmu vārdam “ateisti”. No sava tēva Pjūzijs dzirdēja stāstus par to, kā zēnībā viņš gājis pie sava tēva Lorda Folkstona, lai kopā ar brāļiem ceļos nometušies, saņemtu tēva svētību. Kopumā visa Pjūzija tēva dzīve tiek raksturota kā protests pret laikmeta nevērību un nereliģiozitāti¹⁰⁸ – modelis, kurā noteikti var atpazīt zināmu ietekmi uz Pūzija tālāko karjeru un domas attīstību.

Līdzīgi var izvirzīt arī pieņēmumu, ka draudzības sajūtas, kuras Pūzijs vēlāk identificē ar Dieva klātbūtni, tiek saistītas ar reliģiski pacilājošām un savstarpēji bagātinošām izjūtām no agrīnās bērnības. Par viņa pirmo ciešo draugu kļuva Pūzija brālis. Abu zēnu draudzība bija tik cieša, ka ģimenē tie bija iesaukti par “diumvirātu”.¹⁰⁹ Jau no sākta gala šajā draudzībā bija arī reliģiskā komponente – Pūzijs iegaumēja katehismu, klausoties, kā to mātei atskaita viņa brālis.¹¹⁰ Tādējādi reliģiskā patiesība burtiski kļūst par ko tādu, ko viens draugs nodod otram, tā pāriet no viena pie otra bez īpašas piespiešanās, ar skaņas estētisko uztveri, vienkārši tikai esot līdzās emocionālā tuvībā.

Šī emocionālā saikne daļēji veidojās brāļu tuvās vecuma starpības dēļ, kas ļāva tiem izveidot dabisku aliansi pret abiem jaunākajiem bērniem. Taču draudzību savā starpā būs veicinājusi arī salīdzinoši lielā noslēgtība, kas valdīja Pūziju namā – vecāku noslēgto raksturu dēļ tur bija maz viesu. Zīmīgi, ka ar tiem retajiem draugiem, kas viņiem bija, tika uzturētas ciešas draudzības saites.¹¹¹ Liela loma Pūzija dievbijībā ir arī mātei, kas izcēlās ar īpašu stingrību, kā, piemēram, līdz pat mūža beigām nekad dienas laikā neatguļoties vai pat tikai neatgāžoties krēslā, jo uzskatīja, ka saliekta mugura ir laikmeta deģenerācijas pazīme.¹¹² Pats

¹⁰⁸ Henry Parry Liddon, *Life of Edward Bouverie Pusey* (London: Longman, Green, and Co, 1894), 3.

¹⁰⁹ Henry Parry Liddon, *Life of Edward Bouverie Pusey*, 4.

¹¹⁰ *Ibid.*, 7.

¹¹¹ *Ibid.*, 8.

¹¹² Liddon, Henry Parry, *Life of Edward Bouverie Pusey*, 5.

Pūzijs vēlāk skaidroja Dieva svētības tieši ar mātes ietekmi, kas, viņaprāt, lai arī dzīves laikā neko daudz nav runājusi vai rakstījusi, tomēr ir daudz izjutusi.¹¹³ Tas ļauj noprast, ka tieši jūtu dzīvei un emocionālajam pārdzīvojumam Pūzijs atvēl izšķirīgu nozīmi.

Froida dienasgrāmatas, kuras pēc viņa pāragrās nāves apkopoja un izdeva Froida traktariāņu draugi, sniedza nevēlamu efektu. Projekts, kuru Ņūmens, Kībls un vēl daži traktariāņi bija iecerējuši kā piemiņas veltījumu sava aizgājušā drauga asajam prātam un ekstravagantajai izteiksmes formai, atnesa izsmieklu un papildu kritiku Oksfordas kustībai. Pretinieki šajās privātajās vēstulēs saskatīja visu to, kā dēļ tie nicināja traktariāņus vai vismaz raudzījās uz tie mar šaubām. Froids tur atklājās tādā veidā, kādā Oksfordas kustību attēloja viņu kariķētāji – pārspīlēti emocionāls, jutīgs, histērisks, apsēsts ar domām par savu ķermeni, respektīvi, iemiesodams visus sievišķīguma atribūtus.

Jāatzīst, ka šie dienasgrāmatu ieraksti tiešām varēja kalpot kā artilērija kritiķu rokās. Tā, piemēram, aprakstot savu vasaras brīvlaiku, Froids detalizēti fiksē izjūtas, kuras viņam raisa kāds puisis P. Iesākumā viņam P. nav patīcis, taču tad, pēc pastaigas ar šo jauno džentlmeni pāri tiltam, Froidam strauji mainās domas. Jau pēc dažām dienām viņš raksta: “Esmu sevi pieķēris reizi pa reizei (..) domājot, ko gan P. domātu par mani”. Vēl pēc dažām nedēļām Froids atzīst, ka viņam P. patīk aizvien vairāk un vairāk, un visbeidzot notiek šķiršanās, kurā Froids vasaras draugam par piemiņu sniedz savu Jaunās derības eksemplāru sengrieķu valodā. “Mēs gulējām vienā istabā”, raksta Froids, “un es sajutu, cik gan maz manī ir patstāvības, kad es satraucos, vai viņam manas lūgšanas šķitīs pietiekami garas.”¹¹⁴

Arī pēc atgriešanās Oksfordā Froidu turpina mocīt dažādi kompleksi – vairāki studenti viņā raisa simpātijas, taču viņš nespēj vien beigt domāt par to, kā radīt viņos attiecīgo iespaidu. Froids nodarbojas ar intensīvu gavēšanu un, piemēram, detalizēti apraksta epizodi, kurā ēdamzālē skaļā balsī pieprasa porcelāna šķīvīti desertam, lai pārējie puisi uzzinātu, ka viņš šobrīd gavē, tādēļ neēd pamatēdienu.¹¹⁵ Savukārt, iespējams, atsaucoties uz bibliskās gudrības literatūru: “Neturies ar tādu, kas nasks dūsmās, kas ātrs sirdī, pie tāda neej, ka neiemācies tu viņa niķus,”¹¹⁶ Froids savā dienasgrāmatā raksta pateicību par jauniegūto draudzību, atzīstot: “P. ir tāds puisis, ar kādu man nāk par labu būt kopā. Viņš remdina un nomierina manu prātu.”¹¹⁷

¹¹³ Ibid., 6.

¹¹⁴ Richard Hurrell Froude, *Remains of the late Reverend Richard Hurrell Froude, Fellow of Oriol College, Oxford*, n. ed (London: J. G. and F. Rivington, 1838), 17-24.

¹¹⁵ Richard Hurrell Froude, *Remains of the late Reverend Richard Hurrell Froude*, 17-24.

¹¹⁶ Sak. 22:24-25a

¹¹⁷ Richard Hurrell Froude, *Remains of the late Reverend Richard Hurrell Froude*, 14.

Izteikta emocionalitāte piemita arī Džonam Kīblam. Tā, piemēram, viņa kurāts Vilsons atceras, ka Kībla maniere no malas izskatījās kā nespēja apvaldīt savas emocijas.¹¹⁸ Īpaši tas kļuva manāms pēc Kībla mātes nāves – viņš izplūda asarās, kad skolnieki tulkoja sengrieķu traģēdiju par Alcēzijas atvadām no saviem bērniem, un vēl 30 gadus pēc mātes nāves kādam draugam atklāja, ka vairs nekad nespēs justies kā agrāk.¹¹⁹ Bieži viņu vajāja arī melanholijas lēkmes, no kurām atguvies, Kībls kļuva īpaši labestīgs un ieslīga dziļi reliģiskās meditācijās.¹²⁰

Balstoties šādās komiskās sadzīves ainās, Oksfordas kustības kritiķi konstruēja apsūdzības, kuras vairāk vai mazāk cirkulēja ap “sodomijas grēku”. Savukārt vēlāk šīs pašas apsūdzības tika izmantotas, lai veidotu no traktariāņiem mocekļu tēlus, kuri savos “ekleziālajos skapjos” slēpuši ne vairs sublimētu sodomiju, bet tīru homoseksuālo orientāciju. Taču, kā redzams, šīs abas ir vienlīdz nepamatotas konstrukcijas. Tie ir neveiksmīgi mēģinājumi izveidot stāstījumu, kurā sadzīviskas anekdotes tiek ievietotas pašu stāstītāju paradigmās, taču neņem vērā traktariāņu redzējumu viņu īpašajā kontekstā.

Daļa no traktariāņu īpašā konteksta neapšaubāmi ir pati Oksfordas universitāte. Viens no tikai Oksfordai raksturīgajiem veidiem, kā draudzības pieredze kļuva par reliģisku faktu, bija mentoru sistēma. To universitātes dzīvē ar jaunu intensitāti atgriezta Ņūmens ar Froidu, ritualizējot nodarbības starp pasniedzēju un apmācāmo divatā, izceļot draudzības aspektu starp abiem. Oksfordas mentoru lekcijas tādējādi savienoja intelektuālo izaugsmi ar reliģisko pārdzīvojumu, un apmācības process nereti balansēja uz intimitātes robežas. Šajās pasniedzēja un studenta attiecībās dzima daudzas spēcīgas, emocionālas draudzības ar izteiktu emocionālo un atbildības komponenti, kuras vēlākie pētnieki ir nodēvējuši par “vīriešu homosocialitāti”.¹²¹

Mentoru sistēmas ieviešanā liela loma bija arī Kīblam. Ņūmens reiz atzina, ka viņš ar Kīblu izjūt īpašu domas vienotību šajā sakarā. Līdzīgi Ņūmenam, Kībls bija gatavs veltīt jebkādu stundu skaitu saviem studentiem, reizēm strādājot jau no plkst. 6.00 rītā. Tāpat arī viņš pielika lielas pūles, lai nodarbībās veidotos ne tikai intimitāte pasniedzēja un studenta starpā, bet arī draudzība. Turkā, šī draudzība gan pasniedzēju, gan studentu padarīja gandrīz vai par vienlīdzīgiem procesa dalībniekiem.¹²²

Daži pētnieki, kā, piemēram, Fābers (Geoffrey Faber), vērš uzmanību uz vēl intīmāku draudzības lomu visā Oksfordas kustības ģenēzē. Viņaprāt, Froida dienasgrāmatas ļauj skaidri

¹¹⁸ Walter Lock, *John Keble*, 224.

¹¹⁹ *Ibid.*, 224.

¹²⁰ *Ibid.*, 225.

¹²¹ Linda Dowling, *Hellenism and Homosexuality in Victorian Oxford* (New York: Cornell University Press, 1996), 35.

¹²² Walter Lock, *John Keble*, 13.

nojaust jaunā studenta spēcīgās homoseksuālās tieksmes. Ņemot vērā Froida ekspresīvo raksturu un juteklisko temperamentu, tad ar vienkāršu vēlmju nomākšanu viņš nevarēja apmierināties. Šai enerģijai bija jāatrod kāds pozitīvs, konstruktīvs mērķis un tā to atrada draudzībā ar Ņūmenu.¹²³ Jāpiezīmē, ka arī pašam Ņūmenam tikuši piedēvēti līdzvērtīgi seksualitātes noliegšanas procesi, tādēļ, vismaz Fābera interpretācijā, traktariāņu ciešā draudzība pārtop par vienošanos celibātā starp aizliegtu seksualitāti represējušiem indivīdiem.¹²⁴

Fābera pētījumam gan ir rinda kritiķu, tostarp Froida biogrāfs Brendons (Piers Brendon). Viņš norāda, ka vēlāk piedēvētajiem homoseksualitātes apakšņoniem nav nekādu faktos balstītu pierādījumu. Viņaprāt, tas, ko šīs ievirzes traktariāņu pētnieki interpretē kā homoseksuālistiskas tieksmes, patiesībā ir romantisma īpatnības.¹²⁵ Celibāts bija drošais ticības ceļš, kuru traktariāņiem bija paredzējis liels celibāta proponentis Ņūmens, turklāt citi traktariāņu kodola pārstāvji – Kībls un Pūzijs, bija (Ņūmenam par sarūgtinājumu) gan precējušies, gan laiduši pasaulē bērnus. Tomēr Fābera izvirzītajām tēzēm mūsdienu pētniecībā netrūkst arī sekotāju, starp kuriem ir jau iepriekš minētais Dominiks Džeiness.

Džeiness visu Oksfordas kustību interpretē kā “ekleziālo skapi”, kurā vienojās homoseksuāli orientēti un manierīgi tendēti garīdznieki, lai turētos līdzās viens otram, atturētos viens no otra un tādēļ ciestu viens ar otru: “Priesteri varēja piedalīties noteiktos *kempa* performances aspektos, bet cena, ko viņiem par to nācās maksāt, līdz ar ievērojamām ciešanām, bija atklātas seksuālās pašizpaušmes noliegums.”¹²⁶

Džeinesa novērojums liecina par zināmām tendencēm, taču tas neņem vērā šo draudzību garīgo dimensiju un skaidrās teoloģiskās ambīcijas. Tāpat arī šāds “*kempa* performances” skaidrojums ienes vēlāka laika, īpaši 19. gadsimta beigu un 20. gadsimta sākuma, terminoloģiju, kam ar traktariāņu pasaules redzējumu nebija daudz kopīga. Par to var pārliecināties, piemēram, aplūkojot Oksfordu dažus gadus pēc tam, kad Ņūmens bija konvertējies katolicismā un līdz ar to viņa pārstāvētā kustība oficiāli beigusi savu eksistenci.

Zināmā angļu dzejnieka, uzņēmēja un sociālā aktīvista Viljama Morisa akadēmiskā karjera iesākas tieši šādā laikā. Kad viņš kopā ar savu labāko draugu Bērnsu-Džounsū (Edward Burne-Jones) ierodas Oksfordā, tur nav vēl īdz galam norimušas traktariāņu kontraversijas. Taču abi draugi piedzīvo arī dziļu vilšanos. Bērns-Džouns, kurš vēlāk kļuva par vienu no redzamākajiem preraphaelītu skolas pārstāvjiem, bija izvēlējis Oksfordu tieši

¹²³ Geoffrey Faber, *Oxford Apostles: A Character Study of the Oxford Movement* (London: Faber and Faber, 1933), 12.

¹²⁴ Geoffrey Faber, *Oxford Apostles*, 16.

¹²⁵ Piers Brendon, *Hurrell Froid and the Oxford Movement* (London: Elek Books, 1974), 46-47.

¹²⁶ Dominic Janes, *Visions of Queer Martyrdom. From John Henry Newman to Derek Jarman* (Chicago: The University of Chicago Press, 2015), 86.

Ņūmena iespaidā, iespaidojies no viņa romāna “Zaudējums un ieguvums: konvertīta stāsts” (1848.). Nonākot Oksfordā, abi puisi saprot, ka Ņūmena ietekme ir izgaisusi un traktariāņi kļuvuši par vēsturisku faktu, nevis ikdienas realitāti. Acīmredzot viņi nav vienīgi oksfordiešu ideju mantinieki – drīz vien viņi kopā ar grupiņu draugu metas renovēt traktariāņu askētiskās tendences. Viņi apvienojas formālā brālībā un tiekas vakaros, lai kopīgi lasītu Šekspīru. Protestējot pret liberālo kārtību, ko pat viņa traktariāņu elki nebija spējuši mainīt, Moriss valkāja rozā bikses (kuru iespaids gan bija citādāks, nekā tas būtu šodien). Taču tas viss drīzāk liecina par aizgājuša laika īpatnībām, nevis jauno laiku priekšnojautām, kā to vēlētos ielasīt daudzi šī perioda tulkotāji.

Arī draudzības saiknes starp Ņūmenu un Froidu kustības sākotnē novērotājiem šķita pat ļoti ciešas - taču tieši draudzībā tika izdzīvota liela daļa viņu reliģiskās dzīves pieredžu. Viņi bija sākuši sevi dēvēt vienotā vārdā par “apustuliešiem”, lai norādītu uz savu piederību un pēctecību pirmatnējai baznīcai.¹²⁷ Gluži kā antīkie varoņi, viņi devās kopīgā cīņā pret Oksfordas universitātes rektoru Hokinsu (Hawkins), lai cīnītos par privātajām mentoru nodarbībām. Turklāt, arī vēsturiskais notikumu fons veidojās tāds, lai īpaši satuvinātu abus draugus cīņā par, viņuprāt, baznīcai svarīgākajām lietām – Anglijas baznīcas pilnīgu vai daļēju nošķiršanos no Anglijas valsts un pasargāšanu no politiķu iejaukšanās baznīcas lietās.¹²⁸

Šis vēsturiskais fons un sabiedriskās aktivitātes ir zīmīgas, jo radīja kopīgu emocionālo pārdzīvojumu gan Froida un Ņūmena, gan arī pārējo traktariāņu draudzības attiecībās. Kā uzskata Fots, kustības pirmsākumos traktariāņi atradās vienotā, pastāvīgā emocionālā stāvoklī, kas bija dusmas un niknums par Anglijas iekšpolitikas jautājumiem, bet galvenokārt - Baznīcas, viņuprāt, nesaprātīgajiem lēmumiem un kompromisiem.¹²⁹ Šīs spēcīgās emocijas gan izveidoja un radīja kopīgu emocionālo pārdzīvojumu, lai formētu un satuvinātu Oksfordas kustību, taču arī atstāju negatīvu iespaidu uz jauno traktariāņu, īpaši – Froida, veselību. Tas kļuva par iemeslu traktariāņu grupas kopīgajam ceļojumam uz Eiropu – Gibraltāru, Grieķiju, Korfu, Maltu un Itāliju, kas grupai bija īpaši nozīmīgs, jo palīdzēja radīt priekšstatu par viņu kustību kā svarīgu daļu no lielākas kopīgās cīņas par Baznīcas saglabāšanu.¹³⁰

Ceļojuma laikā Ņūmens un Froids sastapās ar tādām katoliskās baznīcas izpausmēm, kas viņiem ļāva to traktēt kā tikpat, ja ne vēl spēcīgāk, pagrimušu un novirzījušos no baznīcas sūtības kā pašmāju Anglijas baznīcu. Ņūmens no ceļojuma savai mātai rakstīja, ka grieķu

¹²⁷ Brad C. Faught, *The Oxford Movement*, 81.

¹²⁸ *Ibid.*, 81.

¹²⁹ *Ibid.*, 82.

¹³⁰ *Ibid.*, 82.

garīdznieki pieder zemākajām šķirām un esot ļoti neizglītoti, lai arī stingri turoties pie morāles priekšrakstiem.¹³¹ Savukārt Neapoles katoliskā aina Ņūmenam radīja vēl spēcīgākas izjūtas – vēstulē viņš norāda, ka ticīgie savās reliģiskajās izpausmēs ir nonākuši pie tik klajām izvirtībām un profanācijām, ka to var droši dēvēt par pagānisku elku pielūgšanu.¹³² Līdzīgi kritisks bija arī Froids, nodēvējot viņu apciemotās katoliskās zemes par “mānticības” citadelēm.¹³³

Kā norāda Fots, viens no šī draugu ceļojuma galvenajiem ieguvumiem bija Ņūmenam un Froidam kopīgais emocionālais pārdzīvojums, kas nostiprināja kopīgu priekšstatu par viņu reliģiskās kustības misiju un stāvokli kopējā baznīcas kontekstā.¹³⁴ Froids jau iepriekš bija nepacietīgs izskaust jebkādas idejas par hierarhisko baznīcas modeli ar pāvestu kā valsts galvu priekšgalā, tā vietā proponējot franču modeli ar radikālu valsts varas un baznīcas atdalīšanu, pilnīgu baznīcas neatkarību, atgriešanos pie katoliskajām tradīcijām, ideju proponēšanu īsu, kodolīgu traktātu formātā un popularitātes kultivēšanu. Viņam tas nāca kā svētības apliecinājums, kad līdz tam ieturētais un piesardzīgais draugs Ņūmens no ceļojuma atgriezās tādā pat emocionālajā noskaņojumā.¹³⁵ Šis kopīgais emocionālais pārdzīvojums tad arī sniedza pamatu turpmākajai enerģiskajai darbībai uzreiz pēc atgriešanās no ceļojuma – Oksfordas kustība, kuras pamatā bija abu kopīgā draudzības pieredze, tiem kļuva par viņu garīgās un personiskās dzīves centru.

Daži pētnieki pat uzskata, ka visa Oksfordas kustības vēsture lielā mērā ir vien dažu atslēgas personību – Ņūmena, Froida un Pūzija – intelektuālās attīstības vēsture.¹³⁶ Tādu uzskatu apliecina apstākļi, ka šo divu personu vārdi pat uz brīdi kļuva par īpašvārdiem, kādā saukt visus Oksfordas kustības sekotājus vai simpatizētājus – saviem oponentiem viņi kļuva par pūzijiēšiem un ņūmeniāņiem. Turklāt, lai arī pāragrās nāves dēļ Froids Ņūmenam un Pūzijam pievienojās vien uz neilgu brīdi, daži pētnieki attiecīgo laika posmu pat iedēvējuši par Oksfordas triumvirātu.¹³⁷

No šiem trim gan tikai Pūzijam izdevās kļūt par vienu no prominentākajiem un ietekmīgākajiem viktoriāņiem laikā, kurš ir pazīstams ar lielu un izcilu personību pārbagātību. 1825. gadā viņš tika ievēlēts par doktorantu Oriela koledžā, kur iepazinās ar Ņūmenu. Tajā

¹³¹ J.H. Newman, *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, Ian Ker and Thomas Gornall, ed., Vol. 3 (Oxford: Clarendon Press, 1979), 181.

¹³² Brad C. Faught, *The Oxford Movement*, 211.

¹³³ Richard Hurrell Froude, *Remains of the late Reverend Richard Hurrell Froude*, 434.

¹³⁴ Brad C. Faught, *The Oxford Movement*, 84.

¹³⁵ *Ibid.*, 84.

¹³⁶ Daniel Rosall Valentine, *The Antecedents and Parochial Impact of the Oxford Movement*, 2014: 3 [skatīts: 04.05.2016]. Pieejams tiešsaitē:

https://www.academia.edu/6653103/The_Antecedents_and_Parochial_Impact_of_the_Oxford_Movement

¹³⁷ Brendon Piers, “Newman, Keble and Froude’s Remains,” *The English Historical Review* 87.345 (October, 1972): 697 [skatīts: 04.05.2016]. Pieejams tiešsaitē: <http://www.jstor.org/stable/562197>

pašā gadā Pūzijs devās studēt uz Vāciju, lai klātienē studētu vācu liberāli kritisko teoloģiju. 1827. gadā viņš tika ordinēts Anglijas baznīcā, un 1828. gadā sasniedza savas akadēmiskās karjeras spilgtāko lēcienu, kad tika ievēlēts par Oksfordas universitātes profesoru un Kristus katedrāles koledžas kanoniķi. Viņš atradās šajos amatos visu turpmāko mūžu līdz pat savai nāvei 1882. gadā.

Visu savu turpmāko garo akadēmisko karjeru Pūzijs atradās dažādu sabiedrisko debašu un viedokļu apmaiņas priekšgalā. Tik ievērojama bija viņa publiskā persona, ka Oksfordas kustība sākotnēji medijos bija pazīstama pēc nicīgās palamas “pūzejītisms”.¹³⁸ Taču no visiem Oksfordas kustības dalībniekiem, Pūzija tēls ir vismazāk pētītais, un arī vismazāk interesi raisošais – priekšstatu par viņu labi raksturo paraksts zem karikatūras žurnālā *Vanity Fair*: “Runājot godīgi, viņš ir liels cilvēks, tādēļ vēl jo sāpīgāk uzzināt, ka neviens no četriem Anglijas baznīcas populārajiem spārniem nav spējis viņu ietilpināt. Viņš nekad neēd ārpus mājas, nekad nedodas pastaigās un nekad, ja vien neskaita brīžus kapellā, viņu nevar noķert bez akadēmiskā formastērpa. Viņš pavada savu laiku nepieejamā kabinetā kopā ar krucifiksu, kaudzi itāliešu gleznām un smagākajiem sējumiem, ko teoloģija jebkad radījusi. Viņš daudz strādā universitātes komitejās, sapulcēs, un nepieļauj sev nekādu citu kompāniju kā vien uz grēksūdzi atnākušās mūķenes... Satriecošākais fakts par Dr. Pūziju ir tas, ka viņš kaut kādā veidā ir aprecējies.”¹³⁹

Taču, kā norāda Pūzija biogrāfs Strong (Rowan Strong), šāds priekšstats par Pūziju drīzāk būtu vērtējams kā stereotips, kas balstās vienpusīgos avotos un kuru pētnieki pieņēmuši par patiesu, nepūlēdamies pilnvērtīgi noskaidrot īsto kontekstu. Strong domā, ka šis nepilnīgais, pat kariķētais garlaicīgā, dūsmīgā universitātes profesora tēls nav ļāvis novērtēt Pūziju kā sava laika visnotaļ progresīvu un nopietnu teologu, kurš atstājis ievērojamu ietekmi uz dzīvi Anglijas baznīcā un sabiedrībā.¹⁴⁰ Vismaz Oksfordas kustības vēsturē viņa loma ir nenovērtējama, jo pēc Ņūmena pievienošanās Romas katoļu baznīcai, Froida nāves un Kībla patveršanās lauku vientulībā, Pūzijs kļuva par vienīgo no sākotnējiem traktariāņiem, kura vārds un darbi turpināja pārstāvēt kustību.

Kībls savu koledžu vēlāk nodēvēja par *Manu mūzu un manu draugu mājvietu* – būdama maza un pietiekami noslēgta koledža, tā sniedza visus priekšnoteikumus, lai tās iemītnieku starpā viedotos tuvas, intīmas attiecības.¹⁴¹ Vairākas no šajā koledžā dzimušajām draudzībām pavadīja un ietekmēja visu Kībla radošo un ticības dzīvi. Viens no šī perioda

¹³⁸ Rowan Strong and Carol Engelhardt Herringer, ed., *Edward Bouverie Pusey and the Oxford Movement* (London: Anthem Press, eBook Academic Collection (EBSCOhost), 2012), ?

¹³⁹ Teksts zem karikatūras, kas attēlo Pūziju žurnāla *Vanity Fair* 1875.g. 2. janvāra izdevumā (Skatīt: Rowan Strong and Carol Engelhardt Herringer, *Edward Bouverie Pusey*, 28)

¹⁴⁰ Rowan Strong and Carol Engelhardt Herringer, *Edward Bouverie Pusey*, 14.

¹⁴¹ Brad C. Faught, *The Oxford Movement*, 5.

Kībla draugiem G.J. Kornišs pēc kļūšanas par aspirantu un lektoru, aizbēga uz lauku vientulību, kur sarakstīja poēmu par Sarkankrūtīti, uz kuru Kībls atsauca savā *Kristīgajā gadā*. Viņa spēcīgā pieķeršanās Kornišam manāma arī vēstulē, kuru Kībls rakstīja pēc Korniša nāves, lūdzot, lai tikai viņam būtu iespēja satikt savu draugu vēl vienu reizi - acīmredzot, ar to domājot nākamo mūžību.¹⁴²

Froids dzima 1803. gadā, tāpat kā Pūzijs izglītojās Ītonā, un 1827. gadā pēc grāda iegūšanas Oksfordas universitātē kļuva par Oriela koledžas lektoru, kur viņš iepazinās gan ar Keblu, gan Ņūmenu. Froida lielākais ieguldījums Oksfordas kustības tapšanā bija sava tuvākā drauga Ņūmena pievēršana augstbāznīcas ideāliem un pārliecināšana par Anglijas baznīcas neatkarību un autoritāti. Turklāt, tieši Froids Ņūmenu saveda kopā ar Keblu, tādējādi izveidojot komandu, kas varēja uzsākt traktātu publicēšanu, lai Oksfordas kustības idejas izplatītu pa visu karalisti un izsauktu veselu kontroversiju lavīnu.¹⁴³

1831. gadā Froids pirmoreiz piedzīvoja slimības lēkmi, kura dažus gadus vēlāk viņu nonāvēja. Sekojot viktoriāņu perioda paražai, kas aristokrātijas aprindās par tradicionālu ārstniecības līdzekli uzskatīja ceļošanu, Froida tēvs noorganizēja dēlam ceļojumu pa Eiropu.¹⁴⁴ Šajā ceļojumā, kas vēlāk izrādīsies būtiski svarīgs visai Oksfordas kustības tapšanai, viņu pavadīja arī tuvākais draugs Ņūmens. Tādējādi ciešā draudzība jau vēl pirms kustības dzimšanas ietekmēja visu tālāko notikumu attīstību.

Froida rakstura īpašības, kas svārstījās no skaļas, bravūrīgas ekstravagances līdz askētiskam piētismam, kļuva par viņa publiskās personības redzamāko un visvairāk apspriesto daļu. Kā viņu raksturo biogrāfs: “Piederīgs tiem dzīvīgajiem un neizsmeļamajiem gariem, kuri, neskatoties ne uz kādiem apstākļiem, pat gribēdami nespētu aiziet no šīs dzīves anonīmi; neraduši izlīgumu ne ar savu laiku, ne Laiku vispār, viņi ir savam laikam aizmugurē un vienlaikus priekšā, cik tālu vien doma spēj aizsniegties.”¹⁴⁵ Taču lai arī Froida temperamenta īpatnības viņa draugu lokā bija zināmas jau viņa dzīves laikā, plašāka publika par tām uzzināja, kad pēc Froida nāves tika publicētas viņa dienasgrāmatas – ātri vien tās sagrāva viņa Oksfordas lektora reputāciju un Oksfordas kustības oponenti Froidu izmantoja, lai kustību izsmietu kopumā.

Iemesli, kādēļ Ņūmens un Kībls izlēma publicēt Froida dienasgrāmatas, nav īsti skaidri. Kā norādījuši pētnieki, šis teksts pārsvarā sastāv no aizspriedumiem, naivas

¹⁴² Brad C. Faught, *The Oxford Movement*, 5.

¹⁴³ “Richard Hurrell Froude” in *Encyclopædia Britannica Online*. [skatīts 16.05.2016]. Pieejams tiešsaitē <http://www.britannica.com/biography/Richard-Hurrell-Froude>

¹⁴⁴ Richard Hurrell Froude, *Remains of the late Reverend Richard Hurrell Froude*, iv.

¹⁴⁵ Louise Imogen Guiney, *Hurrell Froude. Memoranda and Comments* (New York: E.P.Dutton & Co, 1905), 1.

introspekcijas un vienkārši dusmu izvirdumiem.¹⁴⁶ Taču zīmīgi, ka pirmizdevuma ievadā anonīmais autors (visticamāk šo ievadu ir rakstījis Ņūmens) paskaidro darba izdošanu ar “draudzību un pienākumu” pret Froidu.¹⁴⁷ Tas apliecina oksfordiešu draudzības interpretāciju antīkās draudzības ideālu kontekstā, kur draudzība un lojalitāte vai pienākums kļūst savstarpēji neatdalāmi.

Gan Homēra eposos un Aristoteļa “Ētikā”, gan Jaunās Derības pasijā un Deridā filozofijā ar draudzību nesaraucjami saistīta ir nāve. Un arī zināšana. Varbūt tikai otra mirstīgumā draudzība var apzināties savu kontrapunktu? To saka Deridā: “Cilvēkam nav domas, ja vien šī doma nav *par citu*, un doma par citu kā *doma par mirstīgo*.”¹⁴⁸ Ņūmena vēlme tikt apglabātam līdzās savam tuvākajam draugam Ambrozijam var tikt uzlūkota kā ekstravagance vai arī laikmeta noteikta paraža. Taču šādā redzējumā tā drīzāk kļūst par draudzības galējo zīmi, kas pārsniedz Aristoteļa un Deridā iezīmēto robežu. Kapā vairs nav neviena, kas apzinātos draudzību – neviena, kas mīl, un neviena mīlētā. Bet Ņūmenam tieši nāvē draudzība beidzot pietuvojas savam galējam mērķim, kā to apliecina viņa izvēlēta epifānija uz abu draugu kopīgā kapakmeņa: “Ārā no ēnām un rēģiem, iekšā patiesībā”.¹⁴⁹

3.2. Draudzība liturģijā

Starp vērienīgākajām oksfordiešu atstātajām liecībām ir viņu ieguldījums Anglikāņu baznīcas liturģiskajā dzīvē. Mūsdienās šis liturģiskais devums saistās galvenokārt ar himnām, starp kurām Ņūmena “Lead, Kindly Light” ir vislabāk zināmā, taču ne tuvu ne vienīgā kompozīcija – 1840. gados korāļu tradīcija, pēc ilga novārta perioda, piedzīvoja negaidītu uzplaukumu. Turpmākajās desmitgadēs valdīja milzīga interese par Anglijas baznīcas muzikālo tradīciju, kas rezultējās ar tādiem monumentāliem darbiem kā Jebbs (Jebb) *Choral Service of the United Church of England and Ireland* (1843).¹⁵⁰

Arī citas teoloģiskās estētikas sfēras šajā periodā piedzīvoja pārmaiņas - 19. gadsimta otrajā pusē Anglikāņu baznīca pārdzīvoja radikālāko liturģijas reformu kopš Reformācijas laikiem. Ne visas no šīm reformām ir tieši saistāmas ar oksfordiešiem – taču šī mazā, šķietami

¹⁴⁶ Louise Imogen Guiney, *Hurrel Froude*, 701.

¹⁴⁷ Richard Hurrel Froude, *Remains of the late Reverend Richard Hurrell Froude*, vi.

¹⁴⁸ Jacques Derrida, “Politics of Friendship,” 362.

¹⁴⁹ Austen Ivereigh, *Cardinal Newman Body Shock*. [skatīts 23.09.2015]. Pieejams tiešsaitē; <http://americamagazine.org/content/all-things/cardinal-newman-body-shock>

¹⁵⁰ Suzanne Cole, “‘Popery, Palestrina, and Plain-tune’: the Oxford Movement, the Reformation and the Anglican Choral Revival,” *Bulletin of the John Rylands Library* 90.1 (Spring 2014): 345-368.

obskūrā grupiņa baznīcas iekšienē atbrīvoja spēkus, kuri turpināja to plosīt, revidēt un ietekmēt vēl ilgi pēc tam, kad paši oksfordieši jau bija nogājuši no vēstures skatuves.¹⁵¹ Liela daļa no šīm liturģiskajām pārmaiņām, kā kļūs redzams sekojošajā nodaļā, bija vērstas, lai uzturētu un izceltu draudzības estētisko pārdzīvojumu.

Jāatzīst gan, ka ne visas oksfordiešu iedvesmotās liturģiskās pārmaiņas bija vērstas šajā virzienā. Dažas no tām tika ieviestas doktrinālu vai teoloģisku motīvu vadītas. Tā, piemēram, oksfordieši uzstāja uz Svētā vakarēdiena pieņemšanu dienas pirmajā dievkalpojumā, lai arī šajā kalpojumā Komūnijas vietā varēja būt arī Ante-komūnija. Tas tika darīts ar aprēķinu, ka svinot komūniju agrajā dievkalpojumā būtu vieglāk pārliecināt komunikantus pirms tam ieturēt gavēni, kas oksfordiešiem bija svarīga teoloģiskā pārliecība.¹⁵²

Taču jaunievedumi, kas visvairāk satrauca kritiķus un radīja aizdomas par slēptu “pāvestošānu”, saistāmi ar vērienīgo ceremoniālismu, kuru oksfordieši atgriezta līdz tam ārkārtīgi pieticīgajā un askētiskajā anglikāņu liturģijā. Šis ceremoniālisms, lai arī tika pamatots ar Ornamentu rubriku, ko *Kopīgajā lūgšanu grāmatā* 1559. gadā bija ievietojuši Karaliene Elizabete I, aprakstot liturģiskos tērpus, žestus un citus liturģijas priekšmetus, tomēr krietni lielākā mērā balstījās estētiskos, nevis doktrinālos apsvērumos.¹⁵³ Šie estētiskie apsvērumi bija saistīti ar draudzības pieredzi gan dievkalpojuma laikā, gan citās draudzes aktivitātēs.

Runājot par ceremoniālisma renesansi oksfordiešu iedvesmotajā Anglijas baznīcā, gan būtu jāņem vērā 19. un 20. gadsimta anglikāņu salīdzinoši protestantiskais liturģiskais konteksts. Tā ir tiesa, ka ieviestās liturģiskās izmaiņas dievlūdžējiem daudzviet Anglijā šķita radikāla pāvestības infiltrācija. To apliecina gan masu grautiņi (Ekseterā 1845. un 1848. gadā, Austrumgrinstedā starp 1848. un 1857. gadu, kā arī vairākās Londonas baznīcās 1850. gados), gan arī tiesu procesi – piemēram, 1847. gadā tika izdots spriedums, kas aizliedza uz altāra likt vāzes ar ziediem. Šo lēmumu izdevās pārsūdzēt vien 1870. gadā. Līdzīgi aizliegumi 1855. un 1868. gadā vērsās pret svecēm dievkalpojuma laikā, kurus attiecīgi atcēla vien 1890. gadā.¹⁵⁴

Taču kopumā rituālistu jaunievedumi, lai arī varēja šķist revolucionāri savā kontekstā, tomēr nebija īpaši radikāli (vismaz ne no kontinentālās Rietumu baznīcas skatupunkta). Baznīcas piederību rituālistiem noteica daži liturģiskie elementi, kurus pazina kā “sešus punktus”: komūnijas svinēšana ar seju pret austrumiem, liturģisko tērpu valkāšana, vīna

¹⁵¹ Nigel Yates, *Buildings, Faith, And Worship. The Liturgical Arrangement of Anglican Churches 1600-1900*, rev.ed. (Oxford: Oxford University Press, 2000), 127.

¹⁵² Nigel Yates, *Buildings, Faith, and Worship*, 135.

¹⁵³ *Ibid.*, 136.

¹⁵⁴ *Ibid.*, 146.

atjaukšana ar ūdeni komūnijas kausā, iedegtas sveces uz altāra, oblātas maizītes un vīraks.¹⁵⁵ Turklāt, pat šie šķietami parastie rituāli nebija īpaši izplatīti – vīraku 1903. gadā Anglijā un Velsā kūpināja vien 2.2% baznīcu, bet liturģiskos tērpus valkāja 11%, kas ir liels pieaugums salīdzinot ar 1882. gadu, kad klērs tos valkāja vien 2.8% baznīcu. Lai arī ne īpaši lielu popularitāti, bet vismaz popularitātes pieaugumu, piedzīvoja sveču iedegšana – 1882. gadā tikai 4.8% baznīcu dievkalpojuma laikā varēja redzēt iedegtas sveces, bet 1903. gadā tās dedza jau 26.3% Vienīgi komūnijas svinēšana austrumu virzienā ieguva ko tādu, ko varētu dēvēt par masveida izplatību – no 13.9% uz 40.1%.¹⁵⁶

Katrā gadījumā, 19. gadsimta beigās Anglijas baznīca atradās zināmā liturģiskajā haosā, ko vēl vairāk pastiprināja evaņģelikāļu pieaugošā ietekme. Kā var redzēt no statistikas, daudzas baznīcas bija pieņēmušas vienu vai vairākus no *Sešu punktu* liturģiskajiem elementiem, citas joprojām turējās pie nemainītas 18. gadsimta prakses. Turklāt, vietās, kur šie jaunievedumi bija pieņemti, tos gadsimta beigās jau vairs nesaistīja ar Oksfordas kustības ietekmi un reti kur vairs tie spēja izraisīt vardarbīgas domstarpības. Tas ļāvis pētniekiem secināt, ka “vienīgais specifiski traktariāniskais ieguldījums bija ikdienas kalpojums baznīcā, kas 19.gadsimta vidū bija kļuvis par drošu zīmi, ka konkrētā baznīca ir nosliekusies traktariāņu virzienā.¹⁵⁷” Kopābūšana ar savējiem, regulāra laika pavadīšana un kopīgs liturģiskais pārdzīvojums tādējādi bija kļuvis par oksfordiešu pazīšanās zīmi.

Starp uzkrītošākajām oksfordiešu iedvesmotajām kustībām bija līdz tam Anglijas baznīcā nepazīta monastisku grupiņu veidošanās, kas sludināja celibātu un aņņēmās dzīvot ciešā sadraudzībā cits ar citu. Viena no šādām grupām radās Sv. Pestītāja draudzē Līdsas pilsētā, kuras baznīcas būvniecību anonīmi bija sponsorējis Pūzijs. Viss klērs šajā draudzē sastāvēja no neprecētiem vīriešiem, kas dzīvoja kopienā līdz pat brīdim, kad izcēlās konflikts ar bīskapu, kurš nesimpatizēja oksfordiešu uzskatiem.¹⁵⁸

Traktariāņiem raksturīgi emocionālo gaisotni, kuras centrā ir draudzības ideāls, lielā mērā atspoguļo arī vizuālā estētika. Par jauno estētisko ideālu bija kļuvis intensīvais, necilvēciski atturīgais, sievišķīgais, manierīgais, bālganais, tievais, graciozais garīdznieka tēls.¹⁵⁹ Šis tēls stāstīja Okfordas kustības naratīvu par ticīgo kā cietēju, kurš draudzības vārdā uzņem daļu no pasaules ciešanām uz saviem pleciem, tādējādi dalot tās ar Jēzu. Šī draudzīgā un vienojošā ciešanu dalīšana bija viens no faktoriem, kas palīdzēja traktariāņiem nošķirties no reformātu tradīcijas sekotājiem Anglijas baznīcā, kuriem Jēzus bija figūra, kas noņem

¹⁵⁵ Nigel Yates, *Buildings, Faith, and Worship*, 143.

¹⁵⁶ *Ibid.*, 144.

¹⁵⁷ *Ibid.*, 134.

¹⁵⁸ *Ibid.*, 139.

¹⁵⁹ Linda Dowling, *Hellenism & Homosexuality in Victorian Oxford*, 45.

ciešanas no ticīgo pleciem.¹⁶⁰ Askētiskais, pārpasaulīgi bālais cietēja tēls nozīmēja būt draudzībā vispirms ar Jēzu, un pēc tam ar pārējiem ticīgajiem - sekojot klasiskajam draudzības ideālam, draugi dalījās it visā, arī ciešanās.

Starp estētiskajām pieredzēm īpaši liela nozīme Oksfordas kustībā bija tekstam – kā prozā, tā poēzijā rakstītam un lasītam. Kustības aizmetņi saistāmi ar Kībla dzejas krājumu “The Christian Year” (1827), un arī lielākā daļa sprediķu, kam bija izšķirīga nozīme Oksfordas kustības ideju popularizēšanā, bija primāri rakstīti, nevis no kanceles runāti teksti.¹⁶¹ Oksfordiešu pārliecība par literatūru kā svarīgu līdzekli prāta pievēršanai Dievam, ļāva viņu sieviešu kārtas sekotājām, piemēram, Šarlotei Jongai (Charlotte Yonge) un Kristīnei Rozeti (Christina Rossetti) nodoties auglīgai literārai pašizteiksmei un pašrefleksijai.¹⁶² Taču paliekošākais oksfordiešu literārais mantojums, šķiet, ir viņu himnu pienesums baznīcas liturģiskajā dzīvē.

Oksfordieši brūģēja Anglijas baznīcas ceļu uz himnāli, kura būtu balstīta baznīcas svētkos un svēto piemiņas dienās. Lai apkalpotu šādu liturģisko vajadzību, himnas tika gan tulkotas no grieķu un latīņu valodām, gan arī rakstītas jaunas.¹⁶³ Pirmie šādi izmantotie krājumi bija uzrakstīti vēl pirms pašas kustības dibināšanas – tās bija Redžinalda Hēbera un Džona Kībla himnas, kas abas tika publicētas 1827.gadā. Tāpat arī daudzas oksfordiešu ietekmētas draudzes rakstīja pašas savas himnu kolekcijas vai arī izmantoja 1852. gadā izdoto *The Hymnal Noted*.¹⁶⁴ Tacu vislielāko ietekmi un popularitāti iemantoja 1861. gadā izdotā *Hymns Ancient and Modern*, kuru bija sastādījis un lielu daļu tekstu radījis Ņūmens un kas tika lietota ne tikai oksfordiešu draudzēs, bet viscaur Anglijas baznīcā. Daudzas no šīm himnām vēl mūsdienās ir iemīļotas anglikāņu draudzēs, jo īpaši Ņūmena sarakstītā *Lead Kindly Light*.

Lai arī Ņūmens dzejošanu uzskatīja par ko līdzīgu laiskai laika nosišānai, tomēr viņa atstātais poētiskais mantojums ir visai ievērojams; sācis rakstīt 11 gadu vecumā, Ņūmens bieži vien dzejā izpauca zīmīgus savas dzīves un teoloģijas motīvus, kas ļāvis daudziem no viņa dzejoļiem ieņemt paliekošu vietu anglikāņu liturģijā.¹⁶⁵ Arī draudzība Ņūmena dzejā ir vienmēr pastāvīgi klātesošs motīvs. Tas pirmoreiz redzams dzejas krājumā *Verses on Various Occasions* (Dzeja dažādiem gadījumiem), kurā apkopoti tie darbi, kurus autors mūža nogalē bija uzskatījis par saglabāšanas vērtiem.

¹⁶⁰ Dominic Janes, *Visions of Queer Martyrdom*, 8.

¹⁶¹ Elisabeth Jay, “The Oxford Movement,” *Oxford Bibliographies Online*, 2011 [skatīts: 04.05.2016]. Pieejams tiešsaitē: <http://oxfordindex.oup.com/view/10.1093/obo/9780199799558-0049>

¹⁶² Elisabeth Jay, *The Oxford Movement*.

¹⁶³ Nīgel Yates, *Buildings, Faith, and Worship*, 140.

¹⁶⁴ *Ibid.*, 140.

¹⁶⁵ Catherine A. Burns, *A study of the poetry of John Henry Newman*, 1922 [skatīts: 04.05.2016]. Pieejams tiešsaitē: <http://ir.uiowa.edu/etd/4283>

Verses on Various Occasions, kas pirmoreiz izdots 1868. gadā, ir veltīts vienam no Ņūmena draugiem - advokātam Edvardam Badlijam. Krājuma priekšvārdā autors norāda, ka liela daļa šeit atrodamo dzejoļu ir izauguši no “tās reliģiskās kustības, kurai mēs abi tik uzticami sekojām no pirmās dienas līdz pēdējai”.¹⁶⁶ Tā ir autora cerība, ka šī “siltā pieķeršanās” saikne, kas tik daudzus gadus ir vienojusi abus draugus, ar Dieva žēlastību turpināsies arī pēc nāves.¹⁶⁷

Vairāki no minētajā krājumā atrodamiem dzejoļiem bija iekļauti arī krietni agrāk, 1836. gadā publicētajā izdevumā *Lyra Apostolica*, kurā bija apkopoti pirms tam laikrakstā *The British Magazine* publicēta dzeja. Lai arī *Lyra Apostolica* poēmas tika publicētas anonīmi, zem katras no tām tika norādīts grieķu alfabēta burts, kas ļauj saistīt autorību ar kādu no Oksfordas kustības dalībniekiem: Boudenu (α), Froidu (β), Keblu (γ), Ņūmenu (δ), Vilberforu (ϵ) vai Viljamu (ζ).¹⁶⁸ Krājums *Lyra Apostolica* vēlāk spēlēja lielu lomu Anglijas baznīcas liturģiskajā dzīvē - daudzas no šeit atrodamajām poēmām ir kļuvušas par anglikāņu himnāles standarta repertuāru. Tā piemēram, šeit atrodams teksts populārajai anglikāņu himnai *Lead, Kindly Light*, kuru Ņūmens sacerēja sava Itālijas ceļojuma laikā, kad pēc ilgstošas slimības viņš bija spiests trīs nedēļas pavadīt Palermo, gaidot kuģi, kas viņu nogādātu atpakaļ Anglijā.¹⁶⁹

Ņūmens šim krājumam piešķīra īpaši lielu nozīmi, ierindojot to starp Oksfordas kustības zīmīgākajiem darbiem. “*Lyra Apostolica* pārstāvēja kristietības ētisko pusi; *Traktāti* - teoloģisko un kontroversālo; bet *Church of the Fathers* bija galvenokārt vēsturiska”¹⁷⁰, viņš raksta priekšvārdā vienā no *Lyra Apostolica* vēlākajiem izdevumiem. Turpat viņš arī norāda, ka esot pārliecinājies “Froidu vai kādu citu tuvu draugu”, ka nav iemesla kautrēties paust savas teoloģiskās idejas dzejas formā.¹⁷¹

Ar Ņūmenam piederošo burtu “ δ ” šajā krājumā ir parakstīti divi darbi, kas tiešā veidā runā par draudzību. Viens no tiem ir Dāvida un Jonatāna draudzībai veltīta poēma, kurā tiek apdziedāts “Bālais, mierīgais nevainojamā drauga gars.”¹⁷² Tāpat arī draudzības interpretācija, šoreiz mazliet izvērstākā veidā, ir sastopama poēmā ar nosaukumu *Sargengeļi*. Tajā autors piedēvē reliģisku jūtu atpazīšanu sava pārdabiskā “Drauga” pieskārieniem. Drauga “pēdu nospiedumi” ir tie, pēc kuriem iespējams atpazīt iekšējo reliģisko noskaņu apkārtējā

¹⁶⁶ John Henry Cardinal Newman, *Verses on Various Occasions* (London: Longman, Greens, and Co, 1889), vii.

¹⁶⁷ John Henry Cardinal Newman, *Verses on Various Occasions*, viii.

¹⁶⁸ Margaret Drabble, Jenny Stringer and Daniel Hahn, ed., *The Concise Oxford Companion to English Literature*, 3rd ed. (Oxford: Oxford University Press, 2007), 502.

¹⁶⁹ John Henry Newman, *Apologia Pro Vita Sue* (London: J.M. Dent & Sons, 1912), 55.

¹⁷⁰ John Henry Newman, ed., *Lyra Apostolica* (London: Rivingtons, 1879), vi – vii.

¹⁷¹ *Lyra Apostolica*, vii.

¹⁷² *Ibid.*, 20.

pasaulē.¹⁷³ Tā kā poēmas nosaukums vedina domāt, ka šis pārdabiskais draugs ir Ņūmena sargenģeļa tēls, tad draudzība kļūst ne tikai par vienojošo līdzīgām dvēselēm šeit uz zemes, bet arī saikni, kas vieno materiālo pasauli ar pārdabisko.

Lai cik liels arī nebūtu Ņūmena poētiskais ieguldījums, kā norāda pētnieks Gregorijs Gudvins (Gregory Goodwin) – Ņūmens bija Oksfordas kustības teologs, bet tās galma dzejnieka loma pieder Kīblam. Lai arī dzejas un literatūras teoloģisko estētiku izstrādāja Ņūmens, tomēr pirmsākumi ir meklējami Kībla darbos – īpaši viņa dzejas krājumā “Kristīgais gads”.¹⁷⁴ Līdz ar Palmera *Origines Liturgicae*, kas sniedza teoloģisko pamatojumu, šis dzejas krājums kļuva par vienu no emocionālajiem pamata tekstiem, ap kuriem vienoties oksfordiešiem.

To, cik teoloģiski pārsātināta bija Kībla dzeja, var redzēt no viņa 1883. gadā rakstīto dzejoļu sērijas, kas vispirms tika publicētas žurnālā *The British Magazine*, un vēlāk apkopotas *Kristīgajā gadā*. Šajos dzejoļos Kībls aizstāv Loida un Palmera proponētos uzskatus par Lūgšanu grāmatas fundamentālo vērtību baznīcas dzīvē. Tā, piemēram, dzejolis “Profanācija” apraksta enģeļu protestus pret tobrīd populārajiem laikmeta uzskatiem. Tam seko dzejoļi ar nosaukumiem, kas katrs apliecina kādu zīmīgu Lūgšanu grāmatas rubriku – *Atanāzija apliecība*, *Bēru kalpojums* un *Lūgšanu garums*.¹⁷⁵

Interesanti, ka poēmu sērijas noslēgumā ar nosauku *Atlikums*, tiek aprakstīta enģeļu atkāpšanās – viņi ir zaudējuši cīņā ar laikmetīgajām pārmaiņām. Taču vēl pirms aiziešanas, viņi saka:

We go, but faithful hearts will find us near,
Who cling beside their Mother in her woes,
Who love the rites that erst their fathers loved,
Nor tire of David's hymn and Jesus prayer.¹⁷⁶

(Mēs aizejam, bet sirdīs ticīgie mūs atradīs
tuvu tiem, kas stāv līdzās Mātei viņas nelaimēs,
pie tiem, kas mīl ritus, ko viņu tēvi mīlējuši,
no Dāvida dziesmas un Jēzus lūgšanas kas nav noguruši.)

¹⁷³ *Lyra Apostolica*, 34.

¹⁷⁴ Gregory H. Goodwin, “Keble and Newman: Tractarian Aesthetics and the Romantic Tradition,” *Victorian Studies* 30.4 (Summer, 1987): 475-494.

¹⁷⁵ R.C.D. Jasper, *The Development of the Anglican Liturgy*, 42-43.

¹⁷⁶ *Lyra Apostolyca*, 125.

Šādā veidā Kībls iezīmē *Atlikumu* kā emocionālo kopienu, kurus vieno piederība noteiktiem estētiskiem pārdzīvojumiem – rituāliem un liturģijai. Jāpiezīmē, ka atlikuma teoloģija ir plaši izvērstā tēma arī citviet traktariāņu teoloģijā. Kā savā traktā ar numuru 80. norāda Viljams, teoloģiska refleksija liek domāt, ka Dievs ir aizturējis ievērojamu zināšanu daudzumu. Šīs zināšanas un svētības tad Dievs glabā slepenībā, lai ar tām dalītos tikai savu tuvāko sekotāju lokā.¹⁷⁷ Šis loks, kā noprotams no iepriekš minētā, tiek asociēts ar Jēzus sekotājiem kā draugiem un draudzības kopienu.

Līdzīgi uzskatīja arī Ņūmens, kurš atlikuma teoloģiju saistīja ar, viņaprāt, ticības augstāko formu – bezsimbolu reliģiju. “Ja es varu izteikt savu pārliecību, ka brīvība no simboliem un ticības apliecībām ir abstrakti augstākais Kristīgās komūnijas līmenis, un arī īpaša primitīvās Baznīcas privilēģija (..), tad tas ir tādēļ, ka, pirmkārt, tehniskās lietas un formalitātes savā būtībā ir neizbēgami ticības publiskas apliecināšanas rezultāti. Otrkārt, ja šādas apliecināšanas nepastāv, tad dievišķās patiesības mistērija, tā vietā, lai tiktu izlikta priekšā profānajiem un neizglītotajiem, tiek glabāta Baznīcas klēpī daudz rūpīgāk, nekā citādi būtu iespējams; tā ir rezervēta privātai apmācīšanai.”¹⁷⁸ Šeit redzams, kā Ņūmens saista Dieva dziļākās patiesības ar privātu apmācīšanas sistēmu jeb mentoringu, kuru viņš vēlāk atjaunoja Oksfordas universitātes praksē. Turklāt, kā jau iepriekš minēts, viens no šī privātā mentoringa mērķiem bija kultivēt īpašas draudzības jūtas starp pasniedzēju un studentu.

Kā noprotams no Ņūmena apcerējuma un Kībla dzejas toņa, šāda piederība izredzēto atlikumam bija paredzēta vien dažiem draugiem, ne plašām tautas masām. Tas izsauca lielu neizpratni gan evaņģelikāļu, gan citās Anglijas baznīcas frakcijās, kur tas tika traktēts kā vienkāršs antikvārisms, kas izpaužas ilgās pēc vienotības ap antīkajiem rituāliem. Ņūmenam, Kīblam un pārējiem oksfordiešiem tika pārņemts rituālisms un mēģinājums turēties pie Lūgšanu grāmatas fosilijām, kas bija precīzas vien vēsturiskā kontekstā, taču baznīcas laika gaitā jau sen kā atmestas.¹⁷⁹ Vai, kā pauda Lorda Eburija (Lord Ebury) vadītā lobija grupa “Asociācija Lūgšanu grāmatas revīzijas veicināšanai” – jau tas vien, ka oksfordieši var izmantot Lūgšanu grāmatu, lai apelētu pie tās ar savām pretenzijām, norāda uz to, ka Lūgšanu grāmata ar steigu jārevidē.¹⁸⁰

Draudzības simbolika tiešā veidā parādās Kībla dzejā, kur visbiežāk tā ir saistīta ar ticīgo grupu vai kopienu. Tā, piemēram, dzejas krājumā *Kristīgais gads* pestīšana tiek iezīmēta kā ceļš caur cilvēci pie Dieva. Tādēļ tas, kuram nepiemīt mīlestība pret cilvēkiem,

¹⁷⁷ I. Williams, “On Reserve in Communicating Religious Knowledge,” in *Tracts for the Times*, Members of the University of Oxford Vol. IV:80 (London: J.G.&F. Rivington, 1837), 3.

¹⁷⁸ J.H. Newman, *The Arians*, 41-42.

¹⁷⁹ R.C.D. Jasper, *The Development of the Anglican Liturgy*, 44.

¹⁸⁰ E. Wingfield Stratford, *This Was a Man* (London: Hale, 1949), 133.

nespēs arī pacelties līdz Dievam.¹⁸¹ Taču no otras puses dzejas rindās atrodams arī aicinājums garīdzniekiem mācīt vispirms mīlestību pret draugiem, un tad mīlestību pret Dievu.¹⁸² Šī ideja vēlāk atbalsosies arī Nūmena sprediķī par mīlestību pret draugu kā sava veida treniņu vēlākai Dieva un vispārējai cilvēces mīlestībai.

Savukārt, dzejolī *Svētā komūnija* (Holy Communion) drauga lomu ieņem pats Kristus, kurš steidzas pie sava labākā drauga, lai glābtu viņu no kārtējā grēka sekām:

That, dearest of Thy bosom Friends,
Into the wavering heart descends: -
“What fallen again? yet cheerful rise.
Thine Intercessors never dies.”¹⁸³

(Tuvākais no taviem draugiem,
Tavā trīsojošā sirdī tveras
“Atkal pakriti? Tad priekā celies,
Tavs aizstāvis nekad nav miris.)

Nemot vērā lielo lomu, kādu Oksfordas kustībā spēlēja Kībla dzeja, ir svarīgi atzīmēt emocionālo nozīmi, kādu viņš pats tai piešķīra. Kīblam dzeja primāri nozīmēja ļoti spēcīgas emocijas. Tās ir “pāri plūstošas”, pārņemošas, visaptverošas – dzeja kļūst par vietu, kur izjust tās lietas un to sagādātās emocijas, kuras tiešā veidā sajust nav atļauts.¹⁸⁴ Līdz ar to var uzskatīt, ka kopiena, kas lasa šo dzeju, caur šādu estētisko pārdzīvojumu kļūst par vienotu emociju kopienu.

Katrā gadījumā, pats Kībls daudzkārt uzsver savas dzejas (un dzejas vispārīgi) reliģisko aspektu un nozīmību.¹⁸⁵ Viņam dzeja kļūst par iekšējā konflikta sadursmes vietu – dzejā sastopas savstarpēji pretrunīgās psihe tendences.¹⁸⁶ Tas nozīmē, ka konflikts caur dzeju ieņem centrālu lomu tās kopienas dzīvē, kas šo dzeju lasa. Konflikti, ko šī kopiena nevar vai nedrīkst izpaust atklāti, tiek izpausti dzejas “ritma plīvura aizsegā”¹⁸⁷. Šie konfliktējošie spēki draugu kopienā, šķiet, sasaucas ar Nīčes izstrādāto draudzības modeli kā pretēju spēku savstarpēju mijiedarbību ceļā pie atklāsmes vai pilnības.

¹⁸¹ Walter Lock, *John Keble*, 68.

¹⁸² *Ibid.*, 68.

¹⁸³ John Keble, *The Christian Year* (London: Cassel & Company, 1887), 348.

¹⁸⁴ Gregory H. Goodwin, “Keble and Newman,” 476.

¹⁸⁵ *Ibid.*, 477.

¹⁸⁶ *Ibid.*, 477.

¹⁸⁷ Gregory H. Goodwin, “Keble and Newman,” 477.

Oksfordas kustības dzimšanā lielu lomu spēlēja arī telpa. Emocionālo kopienu veidoja universitātes arhitektūra, kas radīja kopīgu noskaņu, jo sevišķi izceļama Oriela koledža, kas gluži fiziskā nozīmē vienoja draugus kopīgā reliģiskās dzīves pārdzīvojumā. Šo telpiski vienojošo lomu traktariāņiem galvenokārt pildīja Oriela viesistaba. Lai arī pati koledža nebija no arhitektoniski skaistākajām Oksfordas celtnēm un ne tuvu ne tik iespaidīga kā Kristus baznīcas koledža, tomēr tā bija vieta, kur studenti varēja piedzīvot intelektuālu dzīvīgumu atmosfērā, kuru šķietami nebija skāruši industrializācijas efekti.¹⁸⁸ Šādā kontekstā zīmīgi, ka Oksfordas kustība kļuva par pēdējo Oksfordas paaudzi, pirms šajā pilsētā tika izbūvēta dzelzceļa satiksme. Lēnais temps, nesteidzīgums tādējādi kļūst par daļu no kopējās traktariāņu pieredzes, liekot pētniekiem aprakstīt Oriela koledžu kā vietu, kur laiks šķietami bija apstājies.¹⁸⁹

Tomēr arhitektūra kopumā ir tā teoloģiskās estētikas sfēra, kurā traktariāņiem tiešā veidā nebija zīmīgas ietekmes – šo nozari aizņēma kustība no Kembridžas universitātes *Cambridge Camden Society*. Nosaukta antikvārista Viljama Kemdena vārdā (*William Camden*), kustība promotēja vēsturiskajā izpētē balstītu baznīcu atjaunošanu, lai tajās būtu iespējams noturēt atjaunoto liturģiju, kļūstot par galveno Gotiskās atjaunotnes dzinēj spēku.¹⁹⁰ Protams, pati atjaunotā liturģija, kura iederējās viduslaiku gotiskajā katedrāļu arhitektūrā, lielā mērā bija traktariāņu radīta, taču kopumā Kembridžā arhitektūrai pievērsa daudz lielāku nozīmi un vērību nekā Oksfordā. Turklāt Kemdenas kustības izdots arhitektūrai veltītais žurnāls *Ecclesiologist* pat izsmēja oksfordiešus par, viņuprāt, pārlieko piesardzību, ar kādu oksfordieši izturējās pret ideju par Gotisko baznīcu atjaunotni.¹⁹¹

Oksfordas kustības saiknē ar gotisko atjaunotni gan ir kāds elements, kas līdz šim nav īpaši pētīts – tā ir saistība ar britu mākslas kritiķi Džonu Raskinu (John Ruskin). Raskina 1849. gadā publicētais darbs *Seven Lamps of Architecture* ir starp būtiskākajiem literārajiem darbiem, kuri ietekmēja Gotisko atjaunotni un radīja tās teorētisko bāzi.¹⁹² Tā ir taisnība, ka laikā, kad Orielas koledžā dzimušās Oksfordas kustības aktivitāte bija vislielākā, Raskins studēja Kristus baznīcas koledžā. Pētnieki uzskata, ka būdams no skotu kalvinistu ģimenes,

¹⁸⁸ Brad C. Faught, *The Oxford Movement*, 74.

¹⁸⁹ Ibid. 74.

¹⁹⁰ “Cambridge Camden Society” in *The Oxford Dictionary of Architecture*, James Stevens Curl and Susan, ed., 3rd. ed. (Oxford: Oxford University Press, 2015). [skatīts: 04.05.2016] Pieejams tiešsaitē: <http://datubazes.lanet.lv:2148/view/10.1093/acref/9780199674985.001.0001/acref-9780199674985-e-6361?rskey=DRdWAS&result=2>

¹⁹¹ Susan Foister, *Cardinal Newman. A Centenary Exhibition* (London: National Portrait Gallery Publications, 1990), 27.

¹⁹² Susan Foister, *Cardinal Newman*, 27.

Raskins nenonāca traktariāņu ietekmes zonā.¹⁹³ Tomēr šāds uzskats neņem vērā Raskina ciešās draudzības saites ar savu privāto mentoru.

Būdams Oksfordas students, Raskins neizjuta simpātijas ne pret universitāti, ne arī pret tās mācībspēkiem vai studentiem. Izņēmums bija viņa labi dokumentētā draudzība ar Seru Henriju Aklandu (Sir Henru Acland), kurš atjaunoja Oksfordā arheoloģijas un mākslas studijas, un mazāk zināmā draudzība ar privāto mentoru Lūkasu Braunu (Lucas Brown), kurš bija vienīgais, kas Raskinam izsauca gan simpātijas, gan intelektuālu cieņu.¹⁹⁴ Ņemot vērā, ka Raskinam draudzības nodibināšana sagādāja pamatīgas grūtības, ir pamatoti secināt, ka tās retās saites, kas tomēr izveidojās, atstāja uz viņu ievērojamu ietekmi.¹⁹⁵ Zīmīgi, ka par Raskina gandrīz vienīgo draugu kļuva viņa privātais mentors – kā to Oksfordas kustības dalībnieki, atjaunojot privāto mentoru sistēmu, arī bija paredzējuši. Tādējādi draudzība kļuva par vienojošo saikni, kas vieno Raskinu ar Oksfordas kustību, un līdz ar viņu - Oksfordas kustību ar visu Gotisko atjaunotni.

3.3. Draudzība sprediķos

Sprediķu estētisko dimensiju pirmais aprakstīja Augustīns, no kura izdalītajām trīs sprediķa funkcijām divas ir saistītas ar estētisku pieredzes faktu: iepatīkties jeb “šarmēt” un pārlicināt jeb “pieskarties” klausītājam.¹⁹⁶ Tādējādi oksfordiešu sprediķi, bieži vien rakstīti un teikti šaurā draugu un paziņu lokā, savā ziņā kļuva par “pieskārieniem” draugam. Taču šādu estētisku sprediķa interpretāciju varētu attiecināt uz jebkuru tuvākām saitēm vienotu draudzi. Kas padara oksfordiešu sprediķus atšķirīgus, ir lielā loma, kādu tie piešķir draudzībai un kopīgajam pārdzīvojumam.

Draudzības fundamentālā loma oksfordiešu reliģiskajā dzīvē izvērsti atklājas Ņūmena sprediķī, kuru viņš veltījis draudzības tematikai. Šo sprediķi Ņūmens iesāk ar divām atziņām:

- 1) Jēzus mīlēja dažus savus sekotājus vairāk par citiem;
- 2) Mīlēt visu cilvēci vienādi nav iespējams.

Ņūmens uzskaita lietas, kuras ticīgie var attīstīt draudzībā: pielāgošanos draugu vēlmēm, kuras ir pretējas mūsējām, viņu trūkumu piecieszanu, neveiklību pārvarēšanu, labo

¹⁹³ Susan Foister, *Cardinal Newman*, 27.

¹⁹⁴ Alexander Bradley, “Ruskin at Oxford: Pupil and Master,” *Studies in English Literature* 32.4 (1992): 747, MasterFILE Premier, EBSCOhost.

¹⁹⁵ Alexander Bradley, “Ruskin at Oxford,” 747.

¹⁹⁶ Augustine, “De Doctrina Christiana, IV, 17,” in *Theology and the Arts. Encountering God through Musics, Art and Rhetoric*, Richard Viladesau (New York: Paulist Press, 2000), 179.

īpašību pārņemšanu – visu to, kas novirza fokusu no sava labuma un sastopas ar otru cilvēku nepārvaramajā, taču abiem kopīgajā distancē. Tas aizved atpakaļ pie Akvīnas Toma brīdinājuma, ka ne katra mīlestība sev līdzī atved arī draudzību, bet gan tikai tāda, kas otram partnerim vēl labu viņa paša dēļ, un tādējādi nostājas pretim cilvēka dabiskajai tieksmei pēc sevis paša labuma meklēšanas¹⁹⁷.

Taču draudzības izšķirošo lomu reliģiskajā pieredzē Ņūmens atvedina no otrā punkta – *Mīlēt visu cilvēci vienādi nav iespējams*. Tam Ņūmens rod veiklu risinājumu – mums visi cilvēki arī nav *jāmīl*, un tas pat nav iespējams. Taču ir jābūt gataviem rīkoties, ja tāda vajadzība rastos, *it kā mēs viņus mīlētu*. Pēc tam Ņūmens izvirza savu galveno tēzi – mīlestība ir iespējama tikai darbībā. Mīlestība ir *habits* jeb ieradums, bet, lai šo ieradumu sevī izkoptu, ir nepieciešams to praktizēt. “Īstai cilvēkmīlestībai ir jābalstās praksē, un tādēļ tā jāskā vingrināt uz saviem draugiem, citādāk tā nekad neradīsies,” secina Ņūmens.¹⁹⁸ Tātad kristīgā ticība, savā pilnīgajā izpausmē būdama mīlestība, Ņūmena skaidrojumā ir darbības un šo darbību pieredzēšana jeb estētiskie fakti, kas norisinās draudzības kontekstā.

Viens no šādiem estētiskajiem faktiem jeb reliģiskajiem pārdzīvojumiem, kas izpaužas draudzības pieredzē, ir saistīts ar gaidīšanu. Dublinas Universitātes baznīcā nolasītajā gavēņa laika sprediķī, Ņūmens atgādina par ikviena ticīgā uzdevumu gaidīt Kristus parādīšanos - bez piesaistes pasaulei, tās gaidām un vēlmēm, kristīgā dzīve ir pacietīga gaidīšana uz Kristus atnākšanu¹⁹⁹. Ilustrējot šo apgalvojumu ar Jaunās Derības stāstu par Marijas un Martas dažādajiem Jēzus uzņemšanas veidiem, Ņūmens atsaucas uz draudzības pieredzi. Gaidīt Jēzu nozīmē būt sajūtās, kādas pārņem, gaidot draugu, kurš kavējas nākt.²⁰⁰

Vēl lielāka nozīme draugu kopienai tiek atvēlēta 1832. gada 22. janvāra Oksfordas universitātes sprediķī. Šī sprediķa tēma ir personas loma ticības sludināšanā – atgādinot par vajadzību ticībā paļauties uz Dieva darbību, Ņūmens piedāvā arī apskatīt veidus, kādā šī darbība izpaužas praktiskajā dzīvē.²⁰¹ Viņš norāda, ka ticīgie ir “izkaisīti un apslēpti” pasaulē, bieži vien pazīstot viens otru tikai pavisam nepilnīgi.²⁰² Tas nozīmē, ka ticīgo draudzība kļūst par evaņģēlisku mērķi – tikai atrodot vienam otru caur draudzības saitēm, tie var apvienoties kopīgai reliģiskai praksei un sludināšanai.

¹⁹⁷ Evan Lenow, *The Forgotten Virtue of Friendship: Thomistic Friendship and Contemporary Christian Ethic*. [skatīts 20.09.2015]. Pieejams tiešsaitē: <http://ow.ly/SvZp3>

¹⁹⁸ John Henry Newman, *Love of Relations and Friends. Sermon 5*. [skatīts 10.09.2015]. Pieejams tiešsaitē: www.newmanreader.org/works/parochial/volume2/sermon5.html

¹⁹⁹ John H. Newman, *Sermons Preached on Various Occasions* (London: Longmans, Green, and Co, 1894), 30.

²⁰⁰ John H. Newman, *Sermons Preached on Various Occasions*, 35.

²⁰¹ John H. Newman. *Fifteen Sermons Preached Before the University of Oxford* (London: Rivingtons, 1872), 76.

²⁰² John H. Newman. *Fifteen Sermons*, 77.

Taču centrālā tēma, kuru Nūmens risina šajā sprediķī, ir saistīta ar patiesības klātesamību un ietekmes spēku sabiedrībā. It īpaši – kā iespējama patiesības un morālās taisnības pastāvēšana pasaulē, kas ir vērsta un darbojas pret to. Vispirms tiek noraidīta iespēja, ka patiesība varētu tikt uzturēta racionālas izpratnes dēļ, pie kuras cilvēki, būdami racionālas būtnes, laika gaitā nonākuši. Tāpat arī Nūmens noraida hipotēzi, ka patiesības un morālās taisnības uzturēšana varētu būt leģitīma sabiedrības vairākuma funkcija.²⁰³ Tā vietā Nūmens piedāvā savu redzējumu, kurā Patiesības ietekme pasaulē darbojas caur personisko ietekmi, tātad šīs personas attiecībām ar citu personu. Līdzīgi kā vēlāk Makmurijam, persona un attiecības starp šīm personām Nūmenam tādējādi kļūst par reliģiskās dzīves centrālo faktu.

Zīmīgi, ka par vienu no svarīgākajām šādu attiecību iezīmēm Nūmens uzskata prieku. Viņa interpretācijā tieši prieka klātbūtne ļauj piedzīvot estētiskos fenomenus, kas šīs attiecības tad arī padara par kristīgās dzīves apliecinājumu un nākamās dzīves priekšvēstnesi. Šie draudzības pārdzīvojumi izpaužas kā miers, maigums, pieķeršanās, patika, tuvība un pieskaršanās otrai dvēselei.²⁰⁴ Tomēr jāņem vērā, ka šīs sajūtas pašas par sevi vēl neliecina par ticību. Īsta ticība, kā norāda Nūmens citā sprediķī, nav emocionālais stāvoklis vai jušanās labi, tā ir šī stāvokļa izpaušana darbībā.²⁰⁵ Draudzība līdz ar to kļūst par vietu, kur izpausties šai darbībai, kas ļautu emocijām un jūtām kļūt par ticību patiesībā.

Jāpiezīmē, ka šī patiesības ienākšana dzīvē caur personu nav tas pats process, kas norisinās draudzes attiecībās ar mācītāju. Draudzes ganiem Nūmens piešķir pavisam citas funkcijas un nozīmi nekā draugiem. Tas atklājas 15. traktātā ar nosaukumu “Par Anglijas baznīcas apustulisko pēctecību”. Gan mācītājs, gan draugi var pamācīt un izlabot cits citu. Taču draugu izšķirīgā iezīme ir tā, ka šis process norisinās vienīgi ar abu piekrišanu.²⁰⁶ Šis aspekts draudzību ierindo citā kategorijā nekā attiecības, kas varētu būt starp mācītāju un ticīgo.

Draudzības pieredzes izcelšana traktariāņu teoloģiskajā domā zināmā mērā varētu būt saistāma ar milzīgo lomu, kādu tie piešķir katrai individuālajai dvēselei. Kā to norāda Nūmens vienā no saviem sprediķiem, ikviena mazākā, šķietami nepamanāmākā cilvēka esības dzīlēs slēpjas “bezgalīgs eksistences bezdibenis”.²⁰⁷ Viņš tālāk aicina uz refleksiju par neiedomājamo skaitu jau aizgājušo cilvēku, kuri pateicoties savai dvēselei šobrīd var “eksistēt

²⁰³ John H. Newman. *Fifteen Sermons*, 79.

²⁰⁴ J.H. Newman, “The Apostolic Christian” in *Sermons Bearing on Subjects of the Day* (London: Rivington, 1843), 323 - 324.

²⁰⁵ J.H. Newman, *Parochial and Plain Sermons* Vol. 1 (London: Rivington, 1834-42), 197 - 199.

²⁰⁶ Members of the University of Oxford, *Tracts for the Times* (London: J.G. & F. Rivington, 1834), 122.

²⁰⁷ J.H. Newman, “The Individuality of the Soul 1838,” in *Parochial and Plain Sermons* Vol. 4 (London: Rivington, 1877), 82.

visi kopā”.²⁰⁸ Tādējādi eksistence aiz nāves kļūst par sava veida kopību un vienošanos kopējā nebeidzamās eksistences pieredzē.

²⁰⁸ J.H.Newman, “The Individuality of the Soul,” 83.

REZULTĀTI UN DISKUSIJA

Ar Oksfordas Universitātes akadēmiķa Džona Kībla (John Keble) 1833. gada 14. jūlijā nolasīto sprediķi aizsākās jauna kustība Anglijas baznīcas vēsturē, kas atstāja paliekošu ieguldījumu gan liturģiskajā dzīvē, gan teoloģijā. Šis sprediķis²⁰⁹ bija veltīts Britu impērijas iekšpolitikas, liberālisma un katoļu emancipācijas kritikai, un nedaudz vēlāk piedzīvoja izdošanu pamfleta formātā kā traktāts. Turpmāko gadu laikā tam pievienojās vairāki desmiti citu traktātu, kurus rakstīja Kībla Oksfordas Universitātes līdzgaitnieki, visi kā viens saistīti ar Oriela koledžu: izcilais akadēmiķis Edvards Pjūzijijs, skandaloza un harizmātiskais Ričards Froids un intelektuālais teologs, kura sprediķi pulcēja lielu skaitu studentu klausītāju – Džons Henrijs Ņūmens. Šie teoloģiskie pārspriedumi, apvienoti izdevumā “Mūsu laika traktāti”, tad arī veidoja jaunās kustības galveno teorētisko kodolu.²¹⁰

Kustības lielākā aktivitāte norisinājās vien pavisam neilgā laika periodā, tādēļ traktariāņu ietekme, kas satricināja un izmainīja visu Anglikāņu pasauli, šķiet īpašas uzmanības vērtā. Jau pēc 12 gadiem Ņūmens bija pārgājis katolicismā, Froids miris, Kībls aizbēdzis vientulībā uz lauku draudzi.²¹¹ Viņu darbības laiks sakrita ar lielām pārmaiņām sabiedrībā un politikā, tādēļ ne vienmēr ir viegli izšķirt tieši traktariāņu iniciētos jaunievedumus. Tāpat arī bieži novērojama tendence asociēt Oksfordas kustību ar augstbaznīcas rituālismu, taču jāņem vērā, ka šīs grupas sākotnējā cīņa nebija par rituālu, bet gan par Anglijas baznīcas vietu un neatkarību no valsts pārvaldes.²¹²

Traktariāņi mēģināja rast jaunus, stingrus un nesatricināmus pamatus Baznīcai, ko, viņuprāt, apdraudēja apostāzē kritusī valsts vara un liberālās tendences. Ņūmena interpretācijā Anglijas baznīca kļuva par *via media* starp katoļiem un protestantiem, vienu no trim vēsturiskās Baznīcas atzariem, līdzās Romas un Pareizticīgo baznīcām. No 17. gadsimta Anglijas baznīcas augstbaznīcas spārna tradīcijas oksfordieši pārmantoja liturģiskos un sakramentālos uzsvarus, bet teoloģisko patiesību meklējumos atgriezās pie baznīctēvu darbiem.²¹³ Visas šīs komponentes radīja neparastas tendences Baznīcas dzīvē – Oksfordas kustība piedāvāja intelektuāli un liturģiski izsmalcinātu Baznīcas tradīcijā balstītu kristietības tulkojumu.

²⁰⁹ Raymond Chapman, *Firmly I Believe*, 1-15.

²¹⁰ Brad C. Faught, *The Oxford Movement*, ix.

²¹¹ Raymond Chapman, *Firmly I Believe*, 13.

²¹² *Ibid.*, 174.

²¹³ Raymond Chapman, *Firmly I Believe*, 34-36.

Lai arī pētnieki norāda, ka Oksfordas kustība drīzāk ir vairāku, reizēm pat pretrunīgu, kustību apvienojums, tomēr tajā ir viena kopīga iezīme, kas kļuva par centrālo tēmu šīs kustības izpausmēs – draudzības pieredze. Emocionālās, manierīgās, intelektuālās un konservatīvās tendences sastapās Oriela koledžas kamīntelpā, kur studenti un pasniedzēji pulcējās tuvā draugu lokā garām, kaismīgām debatēm par politikas, teoloģijas un filozofijas tematiem.²¹⁴ Šajā telpā dzima oksfordiešu īpašā ticības prakse, kuras viens no centrālajiem un nereti kontroversālajiem aspektiem bija ciešā draudzība, kas vienoja šīs kustības dalībniekus.

Saiknes, kas vienoja traktariāņus, bija ciešas, intensīvas un bezgala lojālas. Tās bija būvētas pēc Dāvida un Jonatāna bibliskā parauga – pilnīga uzticēšanās draugam un kaislīga emocionalitāte bija divas šīs draudzības komponentes. Draudzība saturēja kopā oksfordiešus no Oriela koledžas, kuri savu pārliecību dēļ bija nonākuši margināļu lomā un bieži tika uzlūkoti ar neslēptām aizdomām vai pat izsmieklu. Tā sniedza brālības izjūtu un spēka apziņu, gluži kā antīkajiem varoņiem, kas plecu pie pleca ar saviem mīļotajiem varēja būt neuzvarami²¹⁵.

Novērotāji šīs attiecības nereti interpretēja arī citos, ne vienmēr glaimojošos veidos. Kā norāda Daulinga, Ņūmens iemiesoja viktoriāņu jutīgumu un manierību, ko 19. gadsimta industrializētā un krietni maskulanizētā Anglija vairs neatzina.²¹⁶ Jāatzīst gan, ka arī daži no pašiem oksfordiešiem nebija tikai tenku un nomelnošanas upuri. Kā rāda Džeinesa pētījums, oksfordiešu mantojums ir pilns literārām, poētiskām un vizuālām liecībām par gluži miesiskām, ne tikai draudzīgām saitēm starp vecākiem un jaunākiem vīriešiem.²¹⁷

Taču Makartija, pētot Morisa biogrāfiju viņa Oksfordas posmā, kas norisinājās drīz pēc traktariāņu norieta, nonāk pie līdzīgiem secinājumiem kā Daulinga. Viņa norāda, ka oksfordieši savā ziņā dzīvoja viktoriānisma un industriālisma pārejas punktā. Ieturēdami viktoriāņu tradīcijas un izturēšanās veidus, viņi riskēja izskatīties nepieņemami jaunā laikmeta tendencēs. Kā spilgtu piemēru Makartija izceļ intīmās tuvības izpausmes vīriešu starpā, kas viktoriāņu kontekstā tika uzskatītas par ciešas draudzības zīmi, bet 19. gadsimta vidū un beigās, īpaši Oskara Vailda tiesas procesa saistībā, ieguva seksuālu un nosodāmu nokrāsu.

Makartija uzskata, ka ciešās draudzības varēja rasties pateicoties īpašai 19. gadsimta romantiskajai atvērtībai, kuras pēdējie tradīcijas glabātāji bija konservatīvie oksfordieši.²¹⁸ Šī darba kontekstā *romantiskā atvērtība* tad arī veido to emocionālo gaisotni, kurā varēja piedzimt Oksfordas grupa kā draudzībā balstīta emocionālā kopiena. Kā darba gaitā kļuva

²¹⁴ Brad C. Faught, *The Oxford Movement*, 73.

²¹⁵ Ibid., 73-75.

²¹⁶ Linda Dowling, *Hellenism & Homosexuality in Victorian*, 32-38.

²¹⁷ Dominic Janes, *Visions of Queer Martyrdom*, 86.

²¹⁸ Fiona MacCarthy, *William Morris* (London: Faber and Faber, 1995), 57-68.

redzams, draudzība oksfordiešiem bija temats, kam apzināti tika piešķirta nozīmīga lomu viņu teoloģijā un sprediķos. Tāpat draudzības ieņēma centrālu lomu arī viņu dzīves pieredzēs, tostarp arī pašā Oksfordas kustības dzimšanā un attīstībā. Tas ļauj secināt, ka darba tēzi ir izdevies pierādīt un draudzībai tik tiešām ir centrāla nozīme Oksfordas kustībā.

Kā ļāva ieraudzīt darbā izklāstītais vēsturiski salīdzinošais pārskats, oksfordiešu draudzība turpināja draudzības tradīciju, kas kristietībā ienāca no antīkās kultūras un kam kristīgu kontekstu piešķīra baznīctēvu darbi. Var pat secināt, ka oksfordiešu mēģinājums atgriezties gan pie antīkajiem ideāliem, gan baznīctēviem visspilgtāk realizējās tieši caur draudzības centrālo lomu. Savukārt, Oksfordas kustības radītie darbi, kas piešķir draudzības pieredzei teoloģisku nozīmi, ir atgriešanās pie tradīcijas, kas baznīcā uzplauka viduslaikos līdz ar klosteru un mūku ordeņu uzplaukumu. Šīs tradīcijas iezīme ir ētiskas dimensijas piešķiršana draudzībai, to asociējot ar labo un skaisto. Tādējādi kultivēt draudzību nozīmē kultivēt labo, kas, attiecīgi, tiek traktēts arī estētiskos terminos – draudzība kļūst par skaistā pārdzīvojumu liturģijā.²¹⁹

Šī darba gaitā kļuva redzams, ka arī Oksfordas kustība vienu no savām spilgtākajām izpausmēm rada liturģiskajā dzīvē. Tas ļauj izteikt pieņēmumu, ka oksfordiešu iedvesmotās liturģiskās reformas kļuva par draudzības estētiskās dimensijas izpausmi. Šeit arī jāatzīmē darba gaitā noskaidrotais, ka oksfordiešu ietekme uz arhitektūras reformu un neogotikas atjaunotni bija mazāka nekā sākotnēji tika pieņemts. Kā noskaidrojās, arhitektūras sfēra oksfordiešiem nešķita īpaši svarīga, par ko viņi izpelnījās Kembridžas arhitektu izsmieku.²²⁰ Tas apliecina arī darba nodaļā par sociālpolitisko kontekstu izcelto apgalvojumu, ka oksfordiešus primāri nodarbināja eklezioloģiski, nevis liturģiski jautājumi – viņu saistīšana galvenokārt ar liturģisko un arhitektonisko reformu ir vēlāku laiku interpretācijas uzslāņojums, nevis vēsturiskā realitāte. Toties par īpaši vērtīgu šī darba gaitā gūto atradumu kļuva Raskina lomas iezīmēšana starp oksfordiešiem un Kemdenas biedrības aizsākto neogotisko atjaunotni.

Papildus draudzības lomas iezīmēšanai Oksfordas kustībā un Anglijas baznīcas teloģijā, šis darbs paver arī ceļu tālākiem pētījumiem šobrīd sabiedrībā un zinātnē īpaši aktuālā laukā. Kā draudzības jēdzienam veltītajā darba nodaļā minēts, pateicoties tādām iniciatīvām kā Hārvarda longitudinālais pētījums, draudzība ir nonākusi īpašā uzmanības lokā. Salīdzinoši nesen arī sekulārā zinātne ir sākusi gūt apstiprinājumus draudzības zīmīgajai

²¹⁹ Romanus Cessario, "Love, Friendship, And Beauty: On the Twenty-fifth Anniversary of a Magisterial Document about Religious Life and the Apostolate," *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture* 11:4 (Fall, 2008): 147 – 160.

²²⁰ Susan Foister, *Cardinal Newman*, 27.

ietekmei uz dažādākajām cilvēka dzīves jomām – no veselības līdz ekonomikai.²²¹ Jau šobrīd pieejamie secinājumi par ciešu draudzību tiešo ietekmi uz laimes un apmierinājuma novērtējumu, ļauj domāt, ka pavisam drīz postmodernā sabiedrībā atzīs draudzības centrālo lomu indivīda un sabiedrības dzīvē. 19.gadsimta Oksfordas kustības pieredze, kuras centrā atradās draudzības pārdzīvojums, tādējādi var izrādīties īpaši noderīgs izpētes objekts.

Līdzvērtīgi nozīmīga oksfordiešu pieredze var izrādīties pētot modernās reliģiskās izpausmes. Draudzības centrālo lomu postmodernajā diskursā atklāj ne tikai sekulārie laimes pētnieki, bet arī reliģiskās kopienas. Viens piemērs ir šī darba nodaļā par draudzības reliģiskajām izpausmēm aprakstītais pētījums, kurā draudzības pieredze izrādās centrālais vienojošais elements jauniešu reliģiskajā dzīvē.²²² Noderīgs turpmākais pētniecības virziens anglikāņu pastorālajā teoloģijā tādējādi būtu oksfordiešu pieredzes un atziņu izmantošana evaņģelizācijā. Dieva pieredzes saistīšana ar draudzības pārdzīvojumu var izrādīties auglīga teoloģija modernajā sekularizētajā sabiedrībā. Pētniecībai apstiprinot draudzības centrālo lomu cilvēka dzīves fundamentālajās sfērās, tai ir potenciāls kļūt par kopīgu, vienojošu vērtību visdažādākajām kristīgajām un sabiedrības grupām. Savukārt, būdama daļa no cilvēka dzīves pieredzes, draudzības pārdzīvojums ir atpazīstams un viegli komunicējams jēdziens sabiedrībā, kurai teoloģiskā termonoloģija izklausās atsvešināti. Draudzībai ir viss potenciāls kļūt par kopīgo dzīves pieredzi, kas ļautu baznīcas vēstij ienākt modernās pasaules cilvēka dzīvē – izvirzot draudzību par treniņu laukumu debesu valstības meklētājiem, un sludinot Dieva pieredzi draudzības pārdzīvojumā. Līdzīgi, kā ap draudzības pārdzīvojumu veidojot emocionālo kopienu, to 19. gadsimtā demonstrēja oksfordieši.

Noslēdzot šo darbu, jāatzīst, ka Oksfordas kustības dzīves centrā bija garīga draudzība. Taču tā nebija abstrakta garīgā draudzība starp askētiski dievbijīgām, asexuālām un androgīnām būtnēm. Tā nebija arī homoseksuāla vīriešu iekāre, kas paslēpusies zem ekleziāliem tērpiem. Tā ir draudzība savā dziļākajā, pilnīgākajā nozīmē, kādā tā vijas cauri Vakareiropas vēsturei kopš grieķiskajiem pirmsākumiem līdz Deridā *Vorliebe*. Tā ir iemiesota draudzība, reizē garīga un miesiska. Garīga, jo primārais fokuss ir vērsts prom no sevis – uz to, kurš ir *citāds*. Tā ir miesiska, jo šīs attiecības risinās starp divām ķermeniskām būtnēm, kuras ir gaidošas, cerīgas, mirstīgas un iekārīgas. Šāda draudzība un būšana intīmā kopībā ar savu draugu tad arī radīja to emocionālo noskaņu, kurā oksfordieši atpazīna Dieva klātbūtni. Kā to aprakstīja Pūzijs vienā no saviem sprediķiem, šīs sajūtas ir “pilnas

²²¹ Pedro Conceicao, Romina Bandura, *Measuring Subjective Wellbeing*, 5-9.

²²² Robert C. Dykstra, Allan Hugh Cole Jr. and Donald Capps, *The Faith and Friendships of Teenage Boys*, 21.

mierinājuma un aizraujoša prieka”. Viņš norāda, ka būt kopā ar Dievu iespējams arī vienatnē – taču reliģiskās izjūtas, kas pārņem ticīgo, līdzinās kopābūšanai ar draugu.²²³

²²³ Edward Bouverie Pusey, *Selections from the Writings of Edward Bouverie Pusey*, 2nd ed. (Rivingtons: London, 1885), 259.

IZMANTOTĀ LITERATŪRA UN AVOTI

Avoti

Aristotelis. *Nikomaha ētika*. Tulk. I. Ķemere. Rīga: Zvaigzne, 1985.

Bībele. Tulk. Uldis Bērziņš, Laila Čakare, Enoks Neilands, Knuts Skujenieks, Ilmārs Zvirgzds, Aleksandrs Bite, Dainis Zeps. Rīga: Latvijas Bībeles biedrība, 2012

Bowden, J.W. "Christian Liberty: or Why should we Belong to the Church of England?" In Members of the University of Oxford. *Tracts for the Times*. VI Volumes. London: J.G.&F. Rivington, 1834.

Froude, Richard Hurrel. *Remains of the late Reverend Richard Hurrell Froude, Fellow of Oriel College, Oxford*. London: J. G. and F. Rivington, 1838.

Guiney, Louise Imogen. *Hurrel Froude. Memoranda and Comments*. New York: E.P. Dutton & Co, 1905.

Homer. *The Odyssey of Homer*. Trans. and ed. Butcher and Lang. New York: Biblio&Tannen Publishers, 2000.

Hooker, Richard. *The Works of that Learned and Judicious Divine Mr. Richard Hooker with an Account of His Life and Death by Isaac Walton*. Arr. by the Rev. John Keble MA. Very Rev. R.W. Church and the Rev. F. Paget, ed. 7th ed. 3 Volumes. Oxford: Clarendon Press, 1888.

Keble, John. "National Apostasy." In *Sermons Academical and Occasional*. London: Parker, 1848.

Keble, John. *The Christian Year*. London: Cassel & Company, 1887.

Liddon, Henry Parry. *Life of Edward Bouverie Pusey*. London: Longman, Green, and Co, 1894.

Lock, Walter. *John Keble*. London: Methuen & Co, 1895.

Newman, J.H. *Parochial and Plain Sermons*. 8 Volumes. London: Rivington, 1834-42.

- Newman, J.H. *Parochial and Plain Sermons*. 8 Volumes. London: Rivington, 1877.
- Newman, J.H. "The Apostolic Christian." In *Sermons Bearing on Subjects of the Day*. London: Rivington, 1843.
- Newman, J.H. *The Arians of the Fourth Century*. London: Rivington, 1833.
- Newman, J.H. "The Catholic Church." In Members of the University of Oxford. *Tracts for the Times*. VI Volumes. London: J.G.&F. Rivington, 1834.
- Newman, J.H. *The Letters and Diaries of John Henry Newman*. Ian Ker and Thomas Gornall, ed. 32 Volumes. Oxford: Clarendon Press, 1979.
- Newman, J.H. "Via Media." In Members of the University of Oxford. *Tracts for the Times*. VI Volumes. London: J.G.&F. Rivington, 1834.
- Newman, John Henry. *Apologia Pro Vita Sue*. London: J.M. Dent & Sons, 1912.
- Newman, John Henry Cardinal. *Verses on Various Occasions*. London: Longman, Greens, and Co, 1889.
- Newman, John Henry. *Lyra Apostolica*. London: Rivingtons, 1879.
- Newman, John H. *Fifteen Sermons Preached Before the University of Oxford*. London: Rivingtons, 1872.
- Newman, John H. *Sermons Preached on Various Occasions*. London: Longmans, Green, and Co, 1894.
- Nīče, Frīdrihs. *Tā runāja Zaratustra*. Tulk. V. Plūdonis. Rīga: Zvaigzne ABC, 2001.
- Pusey, Edward Bouverie. *Selections from the Writings of Edward Bouverie Pusey*. 2nd ed. Rivingtons: London, 1885.
- Super, Robert H., ed. *The Complete Prose Works of Matthew Arnold*. XI Volumes. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- Williams, I. "On Reserve in Communicating Religious Knowledge." In Members of the University of Oxford. *Tracts for the Times*. VI Volumes. London: J.G.&F. Rivington, 1837.

Avoti – interneta resursi

Newman, John Henry. *Love of Relations and Friends. Sermon 5* [skatīts 10.09.2015].
Pieejams tiešsaitē: www.newmanreader.org/works/parochial/volume2/sermon5.html

Sekundārā literatūra

Augustine. “De Doctrina Christiana, IV, 17.” In Richard Viladesau. *Theology and the Arts. Encountering God through Musics, Art and Rhetoric*. New York: Paulist Press, 2000.

Bradley, Alexander. “Ruskin at Oxford: Pupil and Master.” *Studies in English Literature* 32.4 (1992): 747-764.

Brendon, Piers. *Hurrel Froid and the Oxford Movement*. London: Elek Books, 1974.

Carmichael, Liz. *Friendship: Interpreting Christian Love*. London: T&T Clark International, 2004.

Chapman, Raymond. *Firmly I Believe. An Oxford Movement Reader*. Norwich: Canterbury Press, 2006.

Cessario, Romanus. “Love, Friendship, And Beauty: On the Twenty-fifth Anniversary of a Magisterial Document about Religious Life and the Apostolate.” *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture* 11:4 (Fall, 2008): 147-163.

Cole, Suzanne. “‘Popery, Palestrina, and Plain-tune’: The Oxford Movement, the Reformation and the Anglican Choral Revival.” *Bulletin of the John Rylands Library* 90.1 (Spring 2014): 345-368.

Derrida, Jacques. “Politics of Friendship.” *American Imago* 50.3 (Fall, 1993): 353-391.

Dowling, Linda. *Hellenism and Homosexuality in Victorian Oxford*. New York: Cornell Univeristy Press, 1996.

Drabble, Margaret, Jenny Stringer and Daniel Hahn, ed. *The Concise Oxford Companion to English Literature*. 3rd ed. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Durkheim, Emile. *The Elementary Forms of Religious Life*. Trans. Karen Fields. New York: Free Press, 1995.

Dykstra, Robert C., Allan Hugh Cole Jr., Donald Capps. *Losers, Loners, and Rebels: The Spiritual Struggle of Boys Boys*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2007.

Dykstra, Robert C., Allan Hugh Cole Jr., Donald Capps. *The Faith and Friendships of Teenage Boys*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2009.

Faber, Geoffrey. *Oxford Apostles: A Character Study of the Oxford Movement*. London: Faber and Faber, 1933.

Faught, Brad C. *The Oxford Movement: A Thematic history of the Tractarians and their Times*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2003.

Foister, Susan. *Cardinal Newman. A Centenary Exhibition*. London: National Portrait Gallery Publications, 1990.

Freijs, Alb. "Pieredzējumi un pārdomas." *Ceļš* 5 (01.09.1939.): 307.

Furey, Constance M. "Body, Society, and Subjectivity in Religious Studies." *Journal of the American Academy of Religion* 80.1 (March, 2012): 7-33.

Goodwin, Gregory H. "Keble and Newman: Tractarian Aesthetics and the Romantic Tradition." *Victorian Studies* 30.4 (Summer, 1987): 475-494.

Hallier, Amédée. *The Monastic Theology of Aelred of Rievaulx: An Experiential Theology*. Shannon: Irish University Press, 1969.

Harris, Daniel. "Friendship as Shared Joy in Nietzsche." *Symposium: The Canadian Journal of Continental Philosophy* 19.11 (Spring, 2015): 199-221.

Hruschka, Daniel J. *Friendship: Development, Ecology, and Evolution of a Relationship*. Berkeley: University of California Press, 2010.

Janes, Dominic. *Visions of Queer Martyrdom. From John Henry Newman to Derek Jarman*. Chicago: The University of Chicago Press, 2015.

Jasper, R.C.D. *The Development of the Anglican Liturgy 1662-1980*. London: SPCK, 1989.

Karant-Nunn, Susan C. *The Reformation of Feeling. Shaping the Religious Emotions in Early Modern Germany*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

Kelle, Harold H., E. Berscheid, A. Christensen, H.J. Harvey, T.L. Huston, G. Levinger, E. McClintock, L.A. Peplau, D. Peterson. *Close relationships*. New York: W.H. Freeman, 1983.

Kinsella, Ryan C. *Nietzsche's Concept of Friendship (Master of Philosophy (MPhil))*. Australia: University of Notre Dame, 2007.

Knitter, Paul F. *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*. Maryknoll: Orbis Books, 1985.

Konstantinovs, Nils Sakss. "Oksfordas kustība: vīriešu draudzība kā reliģiska prakse." // Sast. Deniss Hanovs, Ilze Jansone, Kārlis Vērdiņš. *Dzimtes konstruēšana III*. Rīga, Avens un partneri, 2016.

Lefler, Nathan. *Theologizing Friendship. How Amicitia in the Thought of Aelred and Aquinas Inscriptures the Scholastic Turn*. Oregon: Pickwick Publications, 2014.

Lewis, Thomas. *A General Theory of Love*. New York: Random House, 2000.

Lysaker, John. "Friendship at the End of Metaphysics. Soundings." *An Interdisciplinary Journal* 79.3/4 (Fall/Winter, 1996): 511-540.

MacCarthy, Fiona. *William Morris*. London: Faber and Faber, 1995.

MacCulloch, Diarmaid. *A History of Christianity*. London: Penguin Books, 2010.

McNamara, M. A. *Friends and Friendship for St Augustine*. New York: Alba House 1964.

Meyer, Birgit. "Religious Sensations. Why Media, Aesthetics, and Power Matter in the Study of Contemporary Religion." In Hent de Vries, ed. *Religion. Beyond a Concept*. New York: Fordham University Press, 2008.

Miner, Robert C. "Nietzsche on Friendship." *The Journal of Nietzsche Studies* 40 (Autumn, 2010): 47-69.

Moore, Brenna. "Friendship and the Cultivation of Religious Sensibilities." *Journal of the American Academy of Religion* 83.2 (June, 2015): 437-463.

Otto, Rudolf. *The Idea of the Holy*. Trans. John W. Harvey. Oxford: Oxford University Press, 1923.

Riis, Ole and Linda Woodhead. *A Sociology of Religious Emotion*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

Rozenbergs, P. "Oikumenisma problemas." *Ceļš* 6 (1.11.1939): 305.

Small, Mario Luis, Vontrese Deeds Pamphile, Peter MacMahan. "How Sable is the Core Discussion Network?" *Social Networks* 40 (2015): 90-102.

Smith, Mark. "'Ethos' and the Oxford Movement: At the Heart of Tractarianism." *The Journal of Theological Studies* 61.1 (April, 2010): 441-442.

Stratford, E. Wingfield. *This Was a Man*. London: Hale, 1949.

Strong, Rowan and Carol Engelhardt Herringer, ed. *Edward Bouverie Pusey and the Oxford Movement*. London: Anthem Press, 2012.

Summers, Steve. *Friendship. Exploring its Implications for the Church in Postmodernity*. London: T&T Clark, 2009.

Tēraudkalns, Valdis. „Dzimtes identitāšu loma Anglijas baznīcas krīzē mūsdienās.” // *Sast. Deniss Hanovs, Ilze Jansone, Kārlis Vērdiņš. Dzimtes konstruēšana II*. Rīga: Avens un partneri, 2014.

Valentin, J.P. *The Latest Phase of the Oxford Movement*. London: Catholic Truth Society, 1914.

Verkerk, Willow. "Nietzsche's Cruel Offerings: Friendship, Solitude, and the Bestowing Virtue in Thus Spoke Zarathustra." In Horst Hutter, Eli Friedland, ed. *Nietzsche's Therapeutic Teaching: For Individuals and Culture*. London: Bloomsbury Publishing, 2013.

Yates, Nigel. *Buildings, Faith, And Worship. The Liturgical Arrangement of Anglican Churches 1600-1900*. Rev.ed. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Sekundārā literatūra – interneta resursi

Burns, Catherine A. *A study of the poetry of John Henry Newman*, 1922. [skatīts: 04.05.2016]. Pieejams tiešsaitē: <http://ir.uiowa.edu/etd/4283>

“Cambridge Camden Society.” In *The Oxford Dictionary of Architecture*. James Stevens Curl and Susan, ed. 3rd. ed. Oxford: Oxford University Press, 2015. [skatīts: 04.05.2016]. Pieejams tiešsaitē:
<http://datubazes.lanet.lv:2148/view/10.1093/acref/9780199674985.001.0001/acref-9780199674985-e-6361?rskey=DRdWAS&result=2>

“Close reading.” In Merriam-Webster Dictionary. [skatīts: 04.05.2016]. Pieejams tiešsaitē: <http://www.merriam-webster.com/dictionary/close%20reading>

Conceicao, Pedro, Romina Bandura, *Measuring Subjective Wellbeing: A Summary Review of the Literature*, (May, 2008). [skatīts: 04.05.2016]. Pieejams tiešsaitē: http://web.undp.org/developmentstudies/docs/subjective_wellbeing_conceicao_bandura.pdf

Gudrais, Elisabeth. “Virtual Friendship, for Real.” *Harvard Magazine* (May-June 2010). [skatīts 14.05.2016]. Pieejams tiešsaitē: <http://harvardmagazine.com/2010/05/virtual-friendship-for-real>

Ivereigh, Austen. *Cardinal Newman Body Shock*. [skatīts 23.09.2015]. Pieejams tiešsaitē; <http://americamagazine.org/content/all-things/cardinal-newman-body-shock>

Jay, Elisabeth. *The Oxford Movement*. *Oxford Bibliographies Online*, 2011. [skatīts: 04.05.2016]. Pieejams tiešsaitē:
<http://oxfordindex.oup.com/view/10.1093/obo/9780199799558-0049>

Lenow, Evan. *The Forgotten Virtue of Friendship: Thomistic Friendship and Contemporary Christian Ethic*. [skatīts 20.09.2015]. Pieejams tiešsaitē: <http://ow.ly/SvZp3>

Piers, Brendon. “Newman, Keble and Froude's Remains.” *The English Historical Review* 87.345 (October, 1972): 697-716. [skatīts: 04.05.2016]. Pieejams tiešsaitē: <http://www.jstor.org/stable/562197>

“Richard Hurrell Froude.” In *Encyclopædia Britannica Online*. [skatīts 16.05.2016]. Pieejams tiešsaitē <http://www.britannica.com/biography/Richard-Hurrell-Froude>

Valentine, Daniel Rosall. *The Antecedents and Parochial Impact of the Oxford Movement* 2014: 3. [skatīts: 04.05.2016]. Pieejams tiešsaitē:
https://www.academia.edu/6653103/The_Antecedents_and_Parochial_Impact_of_the_Oxford_Movement

Maģistra darbs „Draudzība kā reliģisks pārdzīvojums: Oksfordas kustības pieredze”
izstrādāts LU Teoloģijas fakultātē.

Ar savu parakstu apliecinu, ka pētījums veikts patstāvīgi, izmantoti tikai tajā norādītie
informācijas avoti un iesniegtā darba elektroniskā kopija atbilst izdrukai.

Autors: Nils Konstantinovs

27.05.2016.

Rekomendēju darbu aizstāvēšanai

Vadītājs: profesors Dr. phil. Valdis Tēraudkalns

27.05.2016.

Recenzents: doc. Dr. theol. Juris Cālītis

Darbs iesniegts Teoloģijas fakultātē 27.05.2016.

Dekānes pilnvarotā persona:

Darbs aizstāvēts maģistra gala pārbaudījuma komisijas sēdē

___ . ___.2016. prot. Nr. _____ , vērtējums

Komisijas sekretāre: