

LATVIJAS UNIVERSITĀTE
VĒSTURES UN FILOZOFIJAS FAKULTĀTE
ARHEOLOĢIJAS UN VĒSTURES PALĪGZINĀTŅU KATEDRA

Vēstures bakalaura studiju programma
3. kursa students
Kristaps Rāvičs
Stud.apl.Nr. 08120

**SOCIĀLPOLITISKĀS IDEJAS MILĀNAS AMBROZIJA
UN JĀŅA HRIZOSTOMA DARBOS
BAKALaura DARBS**

Darba zinātniskais vadītājs
Dr. hist., asociētais profesors
Harijs Tumans

RĪGA 2011

Anotācija

Šī bakalaura darba mērķis ir izpētīt un salīdzināt divu ievērojamu vēlā antīkā laikmeta bīskapu - Milānas Ambrozija un Jāņa Hrizostoma sociālās un politiskās idejas. Caur salīdzinājumu tiks dots padziļināts ieskats kristīgajā sociālajā un politiskajā domā laikā, kad antīkā politiskā doma lēnām transformējās kristīgajā un veidojās sabiedrības modelis un idejas, kas bija pamatā vēlākajai viduslaiku sabiedrībai un politiskajai domai. Darbā, ņemot vērā vēsturisko kontekstu, tiek salīdzinātas abu bīskapu darbos atrodamās vispārējās politiskās idejas par valsts nepieciešamību un izcelsmi, kā arī uzskati par sociālo problemātiku un Baznīcas – valsts attiecībām. Rezultātā tiek pārbaudīts, vai pieņēmums, ka jau šo bīskapu laikā bija vērojamas atšķirības Rietumu un Austrumu kristīgās baznīcas pārstāvju politiskajā domā, ir patiess.

Annotation

The main aim of the bachelor's paper is to explore and compare the social and political ideas of two remarkable bishops of late antiquity - Ambrose of Milan and John Chrysostom. Through a comparison, an advanced insight is given into Christian social and political thought of the time, when the antique political thought was slowly transformed into Christian one, which developed new model of society, as well as ideas, that served as a basis for the society and thought of the Middle Ages. Considering the historical context, the paper compares general political ideas about the necessity and origin of the State, found in both bishops' works, as well as their opinions about social problematics, and Church - State relationships. As a result it is being verified if it is correct to assume that it is possible to see the differences in the political thought of Western and Eastern Christian Church representatives already in the age of these bishops.

SATURA RĀDĪTĀJS

IEVADS.....	5
AVOTU UN LITERATŪRAS APSKATS	11
1. Avotu apskats.....	11
1.1. Milānas Ambrozija darbi	12
1.2. Jāņa Hrizostoma darbi	15
1.3. Izmantotie izdevumi oriģinālvalodās, tulkošana un izmantotie tulkojumi.....	18
2. Literatūras apskats.....	19
1. MILĀNAS AMBROZIJA UN JĀŅA HRIZOSTOMA VISPĀRĪGĀS	
POLITISKĀS IDEJAS.....	23
1. Milānas Ambrozija vispārīgās politiskās idejas.....	24
1.1.1. Dabiskais likums, tikumi un to loma sabiedrības organizācijā	24
1.1.2. Dabiskā valsts un nedabiskā valsts.....	26
1.1.3. "Taisnais" cilvēks un rakstītais un nerakstītais likums.....	29
1.2. Jāņa Hrizostoma vispārīgās politiskās idejas.....	31
1.2.1. Dabiskais likums	31
1.2.2. Dabiskā un nedabiskā valsts.....	32
1.2.3. "Taisnais" cilvēks un αὐτεξούσια.....	34
1.3. Secinājumi	37
2. UZSKATI PAR SOCIĀLAJIEM JAUTĀJUMIEM MILĀNAS AMBROZIJA	
UN JĀŅA HRIZOSTOMA DARBOS	39
2.1. Bagātība, nabadzība un labdarība Milānas Ambrozija darbos	39
2.2. Bagātība, nabadzība un labdarība Jāņa Hrizostoma darbos.....	43
2.3. Milānas Ambrozija un Jāņa Hrizostoma darbos attēlotā apustuliskā sabiedrības ideāla	
nozīme	48
2.4. Verdzības problemātika Milānas Ambrozija un Jāņa Hrizostoma darbos	50
2.5. Secinājumi	53
3. VALSTS UN BAZNĪCAS SFĒRU NODALĪJUMS MILĀNAS	
AMBROZIJA UN JĀŅA HRIZOSTOMA DARBOS	55
3.1. Baznīcas un valsts nodalījums Milānas Ambrozija darbos	55
3.2. Kristīgais imperators un Baznīca Milānas Ambrozija darbos	59
3.3. Baznīcas un valsts varas dalījums Jāņa Hrizostoma darbos.....	61
3.4. Secinājumi	64
SECINĀJUMI.....	67
IZMANTOTO AVOTU UN LITERATŪRAS SARAKSTS	71
1. Izmantotie avoti.....	71
1.1. Izmantotie avoti oriģinālvalodās	71
1.1.2. Izmantotie tulkojumi.....	72
2. Izmantotā literatūra	75

Izmantoto saīsinājumu rādītājs

Bībeles grāmatu saīsinājumi

- 1. Moz.- 1. Mozus grāmata
- 2. Sam. – 2. Samuēla grāmata
- 1. Ķēn. – 1. Ķēniņu grāmata
- 2. Laiku – 2. Laiku grāmata
- Jes. – Jesajas grāmata
- Tob. – Tobija grāmata
- Mat. – Mateja evaņģēlijs
- Lūk. – Lūkas evaņģēlijs
- Jņ. – Jāņa evaņģēlijs
- Rom. – Pāvila vēstule romiešiem
- 2. Kor. – Pāvila 2. vēstule korintiešiem
- Galat. – Pāvila vēstule galatiešiem
- Kol. – Pāvila vēstule kolosiešiem
- 1. Tim. – Pāvila 1. vēstule Timotejam
- 1. Pēt. – Pētera 1. vēstule

Milānas Ambrozija darbu saīsinājumi

- Amb. – Ambrosius Mediolanensis
- Apol. – Apologia Prophetae David*
- De Nab. – De Nabuthe Jezraelita*
- De Ob. Val. - De Obitu Valentiniani*
- De Off. Min – De Officiis Ministrorum*
- De Parad. – De Paradisio*
- Ep. – Epistolae*
- Expos. Psalmi – In Psalmum David*
- CXVIII Expositio*
- Hex. – Hexaameron*
- In Ep. ad Philip. - In epistolam beati Pauli ad Philippenses commentarius*

Jāņa Hrizostoma darbu saīsinājumi

- Chrys. – Ioannes Chrysostomus
- Ad Pop. Antioch. – Ad populum Antiochaenum*
- Comp. regis – Comparatio Regis et Monachi*
- De Bab. – De Babyla*
- De capt. Eutr. – De capto Eutropio*
- De Laz. – De Lazaro et Divite*
- De sacerdot. – De Sacerdotio*

- Hom. in I Cor. – Homiliae in epistolam I ad Corinthios*
- Hom. in II Tess. – Homiliae in epistolam II ad Thessalonicenses*
- Hom. In Eph. – Homiliae in epistolam ad Ephesios*
- Hom. in Gen. - Homiliae LXVII in Genesim*
- Hom. in Ioann. – Homiliae in Ioannem*
- Ecl. ex div. hom. - Eclogae ex diversiis homiliis*
- In Acta Hom. – Homiliae in Acta Apostolorum*
- In Col. Hom.- Homiliae in epistolam ad Colossenses*
- In Ep. Ad Philippenses – Homiliae in epistolam ad Philippenses*
- In Ep. ad Rom. Hom. – In epistolam ad Romanos Homiliae*
- In Gen. Serm. - Sermones VIII in Genesim*
- In Matt. hom. – Homiliae in Matthaеum*
- In Pecc. Fratrum – In Peccata Fratrum non Evulganda*

Citu autoru darbu saīsinājumi

- Paulinus, *Vita Amb.* – Paulinus Mediolanensis, *Vita Ambrosii*
- Bas., *Hex.* – Basilius Magnus, *Hexaameron*
- Cic. *De Off.* – Cicero, *De Officiis*
- Socr. *Hist. Ecc.* – Socrates, *Historia Ecclesiastica*
- Soz. *Hist. Ecc.* – Sozomenus, *Historia Ecclesiastica*

Citi saīsinājumi

- PL – Patrologia Latina Cursus Completus* (ed. Migne)
- PG – Patrologia Graeca Cursus Completus* (ed. Migne)
- CSEL - Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*
- NPNF – Library of Nicene and Post-Nicene Fathers* (ed. P. Schaff)

IEVADS

Pirmā atklāti kristīgā Romas imperatora – Konstantīna I laiks (vald. pār visu impēriju 324-337. g.) nenoliedzami ir viens no būtiskākajiem pagriezieniem Eiropas vēsturē. Šajā laikā sākās ceļš uz kristīgu sabiedrību, un ceļā veidojās jauns pasaules redzējums, kurš ar laiku tā nostiprinājās, ka veidoja telpas, ko sauc par Eiropu, idejisko pamatu. Rietumu kristietība bija viens no galvenajiem vēsturiskajiem faktoriem mūsdienu Eiropas veidošanā – visu viduslaiku gaitā tā uzturēja šīs telpas vienotību garīgā līmenī.¹

Tomēr, Konstantīna laiks bija tikai pirmais solis uz kristīgās sabiedrības veidošanos. Savukārt, palūkojoties uz ceturta gadsimta beigām – Teodosija laiku (vald. pār visu impēriju 392-395), redzams, ka stāvoklis ir savādāks. Sāka veidoties kristīgā impērija, taču izmaiņas vairāk izpaudās pat ne tik daudz valsts varas oficiālajos dekrētos, kā pašā sabiedrībā. Tajā arvien lielāku lomu spēlēja jauna figūra – kristīgais bīskaps. Bīskapi, salīdzinājumā ar Konstantīna laiku, daudzviet kļuva arvien neatkarīgāki no valsts varas arī politiskā ziņā, izraisot dažādas konfrontācijas. Blakus politiskās lomas pieaugumam, bīskapi centās palielināt kristietības idejisko ietekmi sabiedrībā. Viņi centās sabiedrībā nostiprināt jaunu pasaules izpratni, kura balstījās antīkās tradīcijas pakāpeniskā transformācijā. Viņi piedāvāja arvien vairāk un smalkāk izstrādātas alternatīvas vecajiem, pagāniskajiem pasaules uzskatiem, tādējādi izplatot jaunu, kristīgu pasaules uzskatu.

Šis bakalaura darbs pievērsīsies tam, kāds bija šis pasaules uzskats kristīgajiem bīskapiem ap ceturta un piektā gadsimta miju, kad kristietība bija izgājusi cauri ceturta gadsimta pieredzei, un tās piedāvātās alternatīvas pagāniskajam pasaules uzskatam kļuva arvien nopietnākas. Uzmanība tiks pievērsta politiskās domas aspektiem, taču vairāk pirmatnējā, antīkā (Aristoteļa) πολιτικός nozīmē, kur ‘politika’ ietvēra visus polis pilsoņu dzīves aspektus.² Tas izpaužas tādā veidā, ka ‘politiskās’ idejas to mūsdienu nozīmē ir apvienojumā ar ‘sociālajām’ to mūsdienu nozīmē – tādēļ darba nosaukumā ir vārdkopa ‘sociālpolitiskās idejas’.

Vēsturnieks-teologs Berkhofs (Berkhof) laikā ap ceturta un piektā gadsimta miju saskata vēl vienu aspektu, kas ir nozīmīgs politisko ideju vēsturē. Tieši šajā laikā, pēc viņa domām, redzama nošķiršanās divu dažādu šī jaunā, kristīgā pasaules uzskata novirzienu

¹ Brown, P., *The Rise of Western Christendom: triumph and Diversity, A.D. 200-1000.*, 2nd. ed., Blackwell Publishing, 2003., p. 5.

² Rowe, C., Schofield, M., (eds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge University Press, 2000, p. 4.

starpā.³ Viņš runā par Rietumu kristietības politisko uzskatu sistēmu kā "teokrātiju", un Austrumu kristietības politisko uzskatu "bizantīnismu". Berkhofa lietotie termini var šķist neskaidri, īpaši, ja aplūko citus autorus, kuri Bizantisko domu sauc par "cēzaropapismu" jeb "teokrātiju".⁴

Pēc šī darba autora domām, jēdziens "teokrātija" būtu attiecināms gan uz Austrumu, gan Rietumu sistēmām, jo abās valsts varas leģitimitāti pamatoja ar dievišķo mandātu – pasaules un labas sabiedriskās un reliģiskās kārtības patiesais valdnieks ir Dievs, kurš valda caur saviem "vēstniekiem". Atšķirība ir tajā, kas tiek uzskatīts par galveno "vēstnieku" sabiedriskās un reliģiskās kārtības nodrošināšanā. Rietumos politiskā doma, pretēji "cēzaropapisma" "simfonijai" starp garīgo un laicīgo varu, pamatoja divus vienlīdzīgus, patiesībā konkurējošus spēkus – valsti, kas nodalīta no Baznīcas. Lai gan tika nodalītas valsts un Baznīcas atbildības sfēras, Baznīca, un valsts puse konkurēja savā starpā. Atkarībā no situācijas Baznīcas un valsts puse centās vai nu aizstāvēt savas autoritātes robežas, vai arī pretendēt uz otru piederošu "teritoriju".

Šajā bakalaura darbā tiks savienoti šie divi aspekti – pirmkārt, kristīgās sociopolitiskās domas noformulēšanās kā tāda, un otrkārt – Berkhofa tēzes par atšķirībām Rietumu un Austrumu politiskās domā, pārbaudīšana. Lai to paveiktu, tiks veikts salīdzinājums starp divu bīskapu sociālpolitiskajām idejām. Salīdzinājums nāks par labu abiem minētajiem aspektiem. Attiecībā uz pirmo aspektu, tas ļaus izcelt to, kas ir kopīgs kristīgajai sociopolitiskajai domai vispār ceturtā gadsimta beigās, no otras, ļaus saskatīt arī to, kas ir atšķirīgs. Otrajā aspektā ietilps ne tikai šaura uzskatu par imperatoru salīdzināšana, bet vispārējas sociālpolitiskās domas salīdzinājums, lai pateiktu, cik dziļas ir Austrumu un Rietumu atšķirības.

Šis bakalaura darbs seko vācu vēsturnieces K. Grosas – Albenhauzenas (Groß-Albenhausen) darbam, "Imperator christianissimus" divu salīdzināmo kristiešu bīskapu izvēlē.

Pirmais – Rietumu pārstāvis pilnīgi noteikti ir Milānas Ambrozijs (339-397), tādēļ, ka tieši viņu Berkhofs uzskata par šo "ūdensšķirtni", ar kuru saskatāma Rietumu un Austrumu nodalīšanās.⁵

Šis, pēc Berkhofa uzskata svarīgais Rietumu bīskaps tiek salīdzināts ar Austrumu pārstāvi – Jāni Hrizostomu (347-407). Ar šāda salīdzinājuma veikšanu ir iespējams pateikt, vai pastāv būtiskas atšķirības Austrumu un Rietumu pārstāvju politiskajām idejām ceturtā

³ Groß-Albenhausen, K., *Imperator christianissimus. Der christliche Kaiser bei Ambrosius und Johannes Chrysostomus*. Frankfurter Althistorische Beiträge, Band 3. Frankfurt am Main: Marthe Clauss, 1999., S. 13.

⁴ Dagron, G., *Emperor and Priest: the Imperial Office in Byzantium*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003., p. 282.

⁵ Groß-Albenhausen, K., *Imperator christianissimus*, S. 13.

gadsimta beigās. To, kādēļ izvēlēts tieši Hrizostoms, viegli pateikt, īsi iepazīstoties ar abu bīskapu biogrāfijām.

Milānas Ambrozijs bija nācis no ģimenes ar visai augstu statusu – viņa tēvs, Ambrozijs, bija pretorija prefekts Gallijas provincē. Ambrozijs ieguva klasisku izglītību Romā, ‘brīvājās zinātnēs’ (*liberalibus disciplinis*), pēc tam kalpoja kā padomnieks (*ad consilio*) pretorija prefektam Petronijam Probam, vēlāk darbojās kā Ligurijas un Emīlijas (*Liguriae Aemiliaeque*) provinču pārvaldnieks (*Paulinus, Vita Amb.*, 5.). Pēc negaidītas ievēlēšanas par Milānas bīskapa bīskaps Auksencija mantinieku, viņš kristījās (iepriekš viņš bija tikai katehumens).⁶ Savas bīskapa karjeras laikā Ambrozijs, izmantojot iepriekšējo pierdzi, spēja darboties kā ļoti veiksmīgs baznīcpolitiķis. Savos darbos viņš attēlo īpašu tuvumu imperatoriem – Graciānam, Valentiniānam II, Teodosijam. Šajos darbos, no kuriem daudzi ir tiešas vēstules imperatoriem, Ambrozijs izceļas ar savu politisko argumentāciju. Īpaši ievērojams Baznīcas vēsturē viņš ir ar to, ka, nonākot dažādās konfliktsituācijās ar valsts varu, viņš spēja piespiest imperatorus pakļauties viņa spiedienam vai vismaz meklēt kompromisu ar Baznīcu. Viens piemērs būtu t.s. ‘baziliku konflikts’ 385-386. gadā, kad viņam veiksmīgi izdevās pretoties imperatora Valentiniāna II pavēlei pieskirt baziliku Milānā cita kristietības novirziena pārstāvju lietošanai.⁷ Otrs piemērs ir viņa attiecības ar Teodosiju – pēc civiliedzīvotāju slaktiņa Tesalonikā, viņam izdevās imperatoru pierunāt uz grēknožēlu.⁸

Arī Hrizostoms bija samērā augstas izcelsmes. Izglītību viņš ieguva Antiohijā, pie slavenā retorika Libānija. Pēc četrus gadus ilgā askēzes perioda Hrizostoms ilgstoši darbojās Antiohijā kā garīdznieks bīskapa Flaviāna pakļautībā (Antiohijas periods kopumā ilga no 378-398. g.)⁹, līdz negaidot 398. gadā kļuva par Konstantinopoles bīskapu. Šajā amatā īpaši izcēlās viņa nesamiernieciskā politika un nesaudzīgā pie varas esošo cilvēku netikumu kritika, pie kuras piederēja nebeidzami aicinājumi uz sociālu labdarību un bagāto cilvēku noniecināšana. Hrizostoma karjeras iznākums bija gluži pretējs Ambrozijam – imperatoram Arkādijam, viņa sievai Eudoksijai, un Aleksandrijas bīskapam Teofilam sadarbojoties pret Hrizostomu, 403. gadā tika rīkota prāva, un pēc imperatora Arkādija iniciatīvas, Hrizostoms nākošajā gadā tika izraidīts no Konstantinopoles, un izsūtījumā pēc trīs gadiem mira.

Hrizostoms ar Ambroziju dzīvoja apmēram vienā laikā, abi bija ieguvuši labu izglītību, bija samērā augstas izcelsmes – tas nozīmē, ka no viņu abu darbiem var sagaidīt augstas kvalitātes sociālpolitisko domu, ar labu argumentāciju. Turklāt, interesanti, ka abiem bija

⁶ Ambrozijs tai laikā nebija pat kristīts. Šādai situācijai ir ļoti maz analogu Baznīcas vēsturē. Sk. Ramsey, B., *Ambrose*, London, New York: Routledge, 1997, p. 20-21.

⁷ Sīkāk sk. šī darba 3. nodaļā, 56-57. lpp.

⁸ Sīkāk sk. turpat, 60. lpp.

⁹ Kelly, J. N. D. *Golden Mouth: The Story of John Chrysostom – Ascetic, Preacher, Bishop*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1995, p. 36.

diametrāli pretēji iznākumi konfliktiem ar imperatoriem – Ambrozijs no tiem iznāca kā uzvarētājs, Hrizostoms, kā uzskata Grosa –Albenhauzena, pakļāvās imperatora spiedienam.¹⁰

Izejot no tā, Grosa – Albenhauzena savā darbā cenšas noskaidrot, vai bīskapi varētu tikt uztverti kā tipiski Austrumu un Rietumu politiskās domas nodalījuma ‘attēli’. Taču tas tiek risināts visai šaurā nozīmē – tiek skatītas tikai bīskapu idejas par baznīcas attiecībām ar valsti, patiesībā pat vēl šaurāk – imperatoru, un nav dziļāk analizētas bīskapu vispārīgās sociopolitiskās idejas.

Šī bakalaura darba pieeja, kā jau tika parādīts, ir savādāka – tiek veikts daudz plašāks salīdzinājums, ietverot vairākus πολιτικός aspektus – darba autors uzskata, ka ir svarīgi iegūt kopējo ainu, pirmkārt, lai izprastu idejas par baznīcu un valsti plašākas ideju sistēmas kontekstā, un otrkārt, lai gūtu maksimālu labumu no salīdzinājuma – saprastu ne tikai, kas ir atšķirīgs, bet arī, kas ir kopīgs.

Bakalaura darba mērķis ir izpētīt un un salīdzināt Milānas Ambrozija un Jāņa Hrizostoma sociālajās un politiskajās idejās. Caur šo divu bīskapu piemēru tiks veikta ceturta gadsimta beigu kristīgā pasaules uzskata sociopolitiskās puses analīze, kā arī pārbaudīts uzskats, ka jau ceturta gadsimta beigās ir redzama atšķirība Rietumu un Austrumu baznīcas pārstāvju politiskajā domā.

Atšķirības tiks meklētas, pirmkārt, vispārējās idejās par valsti un sabiedrību, otrkārt, uzskatos par Baznīcas un valsts attiecībām. Kā norāda Rollingers (Rollinger), Grosa – Albenhauzena savā grāmatā uz jautājumu par to, vai Berkhofa tēze ir ticama, tomēr neatbild.¹¹ Izrietot no tā, pētījuma rezultātā vajadzētu tikt dotai atbildei uz jautājumu – vai Milānas Ambrozija un Jāņa Hrizostoma sociālpolitiskajā domā ir redzamas atšķirības šajos trīs aspektos: vispārējās politiskās idejas, sociālās idejas un idejas par baznīcas un valsts attiecībām. Ja atšķirības ir atrodamas, tad svarīgi būtu izvērtēt, no kā tās izriet. Lai mērķi piepildītu, nepieciešamie uzdevumi ir:

- 1) Veikt Milānas Ambrozija un Jāņa Hrizostoma darbu un pasāžu darbos, kuros šīs idejas paustas, atlasi un analīzi.
- 2) Katra bīskapa sociālās un politiskās idejas izprast un interpretēt viņu laikmeta kontekstā, izprast lietotos jēdzienus, to vēsturi, kā arī saprast bīskapu domas iekšējo sistēmu, ‘loģiku’.
- 3) Izklāstīt bīskapu idejas saistītā, sakarīgā veidā, izejot no apskatāmajiem jautājumiem un problēmām, ņemot vērā iepriekšējo divu paveikto uzdevumu rezultātus.

¹⁰ Groß-Albenhausen, K., *Imperator christianissimus*, S. 206-207.

¹¹ Rollinger, R., *Bryn Mawr Classical Review*, 2002.10.28. Rec. par grām.: Groß-Albenhausen, K., *Imperator christianissimus. Der christliche Kaiser bei Ambrosius und Johannes Chrysostomus*. Pieejams: <http://bmc.bryn.mawr.edu/2002/2002-10-28.html#n6> (skatīts 21.03.2010.)

4) Veikt ideju salīdzinājumu.

Šis bakalaura darbs principā ir avotpētniecisks, taču avotu inerpretācijā tiek izmantotas dažādas nostādnes literatūrā, kas parāda idejisko fonu Ambrozija un Hrizostoma idejām, norāda uz akadēmisko diskusiju par attiecīgajiem jautājumiem, vai arī palīdz avotu atlasē un analizē.

Pētījums dos arī ieskatu kristīgajā politiskajā domā tā saucamajā patristikas ‘zelta laikmetā’, jo gan Ambrozijs, gan Hrizostoms ir vieni no tā spilgtākajiem pārstāvjiem. Pētījuma nepieciešamību pamato tas, ka bīskapu sociālpolitiskās idejas ir salīdzinoši maz pētītas. Historiogrāfijā dominējošie, vispārīgie darbi par Ambroziju vai Hrizostomu pārsvarā ir par bīskapu politisko praksi, kuri neveic ideju analīzi.¹² Savukārt vispārīgie darbi, kuri fokusējas arī uz bīskapu idejām, pievēršas pārsvarā teoloģijai, nepietiekoši daudz analizējot sociālās, un īpaši – vispārīgās politiskās idejas.¹³ Turklāt, autoram nav informācijas par analītiskiem pētījumiem par Ambroziju vai Hrizostomu latviešu valodā, kur tiktu apskatītas šīs idejas. Darba autors uzskata, ka Latvijas akadēmiskajā vidē būtu nepieciešams pievērst vairāk uzmanības Vēlā Antīkā laikmeta pētniecībai, kura pēdējos gados ļoti strauji attīstās¹⁴, bet šīs attīstības ‘atbassis’ Latvijā ir jūtamas salīdzinoši maz.

Svarīgi piebilst, ka abiem autoriem ir īpaša nozīme arī mūsdienu Rietumu un Austrumu Baznīcas tradīcijās. Romas katoļu baznīca pieskaita Ambroziju pie četriem nozīmīgākajiem latīņu baznīctēviem (*doctores latini*), līdzās Hieronīmam, Hiponas Augustīnam un pāvestam Gregoram I, savukārt Jānis Hrizostoms, līdzās Cēzarejas Bazīlijam, Nacianzas Gregoram un Aleksandrijas Atanasijam tiek pieskaitīts četriem svarīgākajiem grieķu tēviem (*doctores graeci*). Hrizostoms Austrumu Baznīcas tradīcijā tiek pieskaitīts pie Trīs Hierarhiem (Οι Τρεῖς Ἱεράρχες). Tas parāda, ka šiem autoriem ir ne tikai vēsturiska nozīme, bet viņi ir aktuāli daudziem arī šodien.

Darbs, izejot no trīs galvenajiem pētāmajiem sociopolitisko ideju aspektiem ir sadalīts trīs daļās. Pirmā daļa dod ‘pamatu’ – tā pievēršas sociālpolitisko ideju vispārējam kontekstam. Būtībā, šajā nodaļā tiek pētīti bīskapu uzskati par politiskās problemātikas pamatjautājumiem – kādi ir pareizi cilvēku sabiedriskās kopības pamati, kāpēc ir vajadzīga valsts, un kādas ir indivīda attiecības un pienākumi pret to. Bīskapu refleksija par šiem

¹² No jaunākajiem un fundamentālākajiem darbiem par Hrizostomu būtu minams Kelly, J. N. D., *Golden Mouth: The Story of John Chrysostom – Ascetic, Preacher, Bishop*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1995., par Ambroziju – McLynn, N., *Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian Capital*, Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1994.

¹³ Autoram bijuši pieejami šādi darbi par Ambroziju - Ramsey, B., *Ambrose*, London, New York: Routledge, 1997., Homes Dudden, F., *The Life and Times of St. Ambrose*, Vol II, Oxford: Clarendon Press, 1935.

¹⁴ Brown, P. *The Rise of Western Christendom*, p. 1.

jautājumiem balstās Svēto Rakstu skaidrojumā (ekseģēzē), tāpēc nav brīnums, ka atbildes uz šiem jautājumiem bīskapi sniegs caur teoloģisku un morāli – ētisku prizmu.

Otrā daļa pievēršas uzskatiem par sociālajiem jautājumiem. Bieži vien tiek akcentēta kristietības sociālā loma vēlajā antīkajā laikmetā, tās pievēršanās nabadzības-bagātības problemātikai. Šajā nodaļā tiks meklēts kopīgais un atšķirīgais bīskapu uzskatos par nabadzību, bagātību, pētīts bīskapu sabiedrības ideāls, kā arī skatīts nozīmīgais jautājums par verdzību.

Trešā daļa pievēršas bīskapu uzskatiem par valsts un Baznīcas attiecībām. Hrizostoma un Ambrozija idejas šajos jautājumos tika izteiktas atšķirīgā literārā veidā – Ambrozijam vairāk vēstulēs, bet Hrizostomam vairāk ekseģētiskos vai hagiogrāfiskos darbos. Tāpēc, izrietot no šī darba mērķiem, uzmanība tiks pievērsta Ambrozija vēstulēs redzamās retorikas idejiskajiem pamatiem, kas arī atvieglos uzskatu salīdzināšanu ar Hrizostomu.

Katrā nodaļā būs neliels ievads, kurā izklāstīta apskatāmās problemātikas būtība un/vai priekšvēsture. Katras nodaļas ‘galvenajā daļā’ tiks atsevišķi izklāstītas un analizētas Ambrozija un Hrizostoma idejas attiecīgajos jautājumos, savukārt nobeigumā visas idejas tiks apkopotas un parādītas galvenās atšķirības tajās, kā arī izvirzīti galvenie secinājumi.

AVOTU UN LITERATŪRAS APSKATS

1. Avotu apskats

Runājot par baznīcēvu literatūru, parasti tiek nodalīti trīs galvenie žanri, kuros pasustas viņu idejas. Pirmkārt, homīlijas, otrkārt, vēstules un treškārt, traktāti, kas uzskatāmi kā hibrīds starp pirmajiem diviem.¹⁵ Protams, pastāvēja arī citi žanri, piemēram, runas (*oratio*) vai hagiogrāfiski darbi (*vita*), taču tās šajā darbā netiks izmantotas kā galvenais materiāls. Kopumā, šo žanru robežas ir neskaidras un ļoti aptuvenas, jo traktāti varēja tapt uz homīliju pamata, vēstules varēja būt pārveidoti sprediķi, un tamlīdzīgi. Taču, jāņem vērā katra avotu veida specifika.

Pirmkārt, homīlijās izteiktās idejas lielā mērā piemērojās skaidrojamai rakstu vietai, kā arī kontekstam, kurā tā tiek lasīta. Liela nozīme ir katra autora eksegēzes stilam. Ceturtajā gadsimtā bija divas svarīgas eksegēzes skolas - Aleksandrijas un Antiohijas skola. Aleksandrijas skolas tradīcijas pamatus lielā mērā lika Aleksandrijas Origenis (ap 185-254.) – tā balstījās uz t.s. alegorisko Rakstu skaidrojumu. Saskaņoties ar grūti izskaidrojamām Rakstu vietām, īpaši Vecajā Derībā, šīs skolas pārstāvji centās saskatīt īpašu, alegorisku nozīmi ikkatri rakstu pasāžai, tēmai, līdz pat ļoti sīkām niansēm, kas varēja parādīt ‘īsto’ nozīmi. Šāda interpretācija, īpaši Vecajai Derībai, radās lielā mērā jūdu domātāja Aleksandrijas Filona ietekmē. Savukārt Antiohijas skolu dibināja Lukiāns no Samostatas, 312. gadā, izrietot no neapmierinātības ar Aleksandrijas skolas bieži vien fantastiskajām alegorijām.¹⁶ Tā balstījās uz racionālu, vēsturisku un gramatisku Rakstu izpēti, pievēršot uzmanību uzskatāmajām, nevis apslēptajām nozīmēm.¹⁷

Šī darba kontekstā ir ļoti svarīgi atzīmēt, ka, tāpat kā Hrizostoms tiek uzskatīts par vienu no izcilākajiem Antiohijas skolas pārstāvjiem¹⁸, Ambrozijs skatāms kā interesantākais Aleksandriskās eksegēzes pārstāvis latīņu kristietībā.¹⁹ Tas pētījumā tiks ņemts vērā, un, iespējams, spēlēs zināmu lomu secinājumos.

Par traktātiem runājot, to specifiku viegli pateikt, pamanot neskaitāmās *Contra...* vēlā antīkā laikmeta bīskapa traktātu nosaukumos. Vēlajā antīkajā kristietībā ir maz sistemātisku, apkopojošu *Summa...* tipa darbu, jo kristiešu bīskapi atradās nepārtrauktā polemikā gan ar

¹⁵ Allen, P., Neil, B., Mayer, W., *Reading the Texts: A Methodology of Approach to Genre*// Allen, P., Neil, B., Mayer, W., *Preaching Poverty in Late Antiquity: Perceptions and Realities*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2009., p. 35.

¹⁶ Quasten, J., *Patrology*, Vol. II, Westminster, Maryland: Christian Classics, 1986., p. 121.

¹⁷ *Ibid.*, p. 121-122.

¹⁸ Kannengiesser, C., *Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity*, Vol. II, Leiden, Boston: Brill, 2004., p. 783.

¹⁹ *Ibid.*, 1045-1046.

pagānisko reliģiju, gan ar iekšējām herēzēm. Taču, skatoties uz Hrizostomu un Ambroziju, redzams, pirmkārt, ka Hrizostoma darbu kopuma pamatu veido ārkārtīgi daudzās homīlijas, nevis traktāti. Taču, šīs contra... ir manāmas tajos traktātos, kas Hrizostomam ir (piemēram, "Pret jūdiem"), kā arī homīliju saturā. Savukārt Ambrozijam redzams, ka viņš no šāda veida idejiskas konfrontācijas gan ar herētiķiem, gan ar pagāniem izvairījās. Tam iemesls varētu būt atrodams viņa Milānas bīskapa pozīcijā. Tā kā iepriekšējais bīskaps – Auksentijs, kā Ambrozijs viņu apzīmēja, bija "ariānis" (mūsdienu vēstures literatūrā lieto terminu "homoīāni", no viņu kristoloģiskajā formulā lietotā ὁμοιοσ vai ὁμοιοουσιος),²⁰ pilsētā bija liels ariāņu īpatsvars, un Ambrozijs, iespējams, vēlējās diplomātiski izvairīties no šādas, asas konfrontācijas. Iespējams, kā norāda Maklinns (McLynn), viņš nejutās drošs teoloģijā.²¹

Runājot par vēstulēm, šajā darbā tiks izmantotas tikai Ambrozija vēstules, jo Hrizostoma vēstules pārsvarā nāk no izsūtījuma perioda, viņš tajās nepievērsās politiskajām idejām. Ambrozija vēstuļu specifika tiks iztirzāta sekojošajā apakšnodaļā.

1.1. Milānas Ambrozija darbi

Darbs "Par Baznīcas kalpotāju pienākumiem" (*De Officiis Ministrorum*) ir viens no nozīmīgākajiem un vislabāk pazīstamajiem Ambrozija darbiem. Diemžēl, pētnieku vidū nav vienota viedokļa par to, kad darbs varētu būt radies – katrā ziņā, tas varētu būt agrākais, ap 377. gadu, un vēlākais, Ambrozija dzīves nobeigumā – ap 391. gadu.²² Šis darbs pieskaitāms pie traktātu žanra, bet darba pamats radies no homīlijām, taču arī par to nav vienota viedokļa.²³ Darbs veltīts vispirms garīdzniekiem, pēc tam – visiem ticīgajiem²⁴, Tā struktūra un problemātika balstās uz Cicerona darba "Par pienākumiem" (jeb "Par amatiem", *De Officiis*), un tāpat kā Cicerona darbs, tas ir sadalīts trīs daļās – pirmā runā par to, kas ir tikumīgs, otrā – par tikuma praktizēšanu, trešā – par to, kas ir pretējs tikumam un tā praktizēšanai.²⁵ Taču stoiskā ētika un romiešu tikumi transformējas kristīgajā ētikā un tikumos, ar pilnīgi jaunu nozīmi. Par labas praktizēšanas piemēriem kļūst piemēri no

²⁰ Tie, kurus Ambrozijs sauc par , patiesībā nav tieši saistāmi ar Aleksandrijas Ārija mācību. Ambrozija laikā pastāvēja t.s. anomiāni (no viņu kristoloģiskajā formulā lietotā vārda ἁνόμοιοις), kuri pārstāvēja strikti ariānistiskos, *homoūisionam* pilnīgi pretējus uzskatus, bet tie, ar kuriem bija saskarsme Ambrozijam, bija homoīāni. Homoīāni pārstāvēja teoloģiskos uzskatus, kas izteikti Seleikas un Arimīnas dubultkoncilos 359. g., kuri tika sasaukti pēc Konstancija II iniciatīvas. Pie homoīāniem piederēja, piemēram, gotu misionārs Ulfila (Ulphila), kā arī Milānas Auksencijs (Auxentius), Ambrozija priekštecis Milānas bīskapa amatā. Sk. Heather, Peter; Matthews, John, *The Goths in the Fourth Century*, Liverpool University press, 2004., p. 128., Liebeschuetz, J., *Ambrose of Milan: Political Letters and Speeches*, p. 7-10.

²¹ McLynn, N., *Ambrose of Milan*, p. 53-60.

²² Ramsey, B., *Ambrose*, p. 60.

²³ Ibid.

²⁴ Kannengiesser, C., *Handbook of Patristic Exegesis*, Vol. II, p. 1052.; Grazia Mara, M., *Ambrose of Milan, Ambrosiaster and Nicetas// Bernardino, A., Patrology*, Vol IV (trans. Solari, P.), Allen, TX: Christian Classics, 1983., p. 166.

²⁵ Kannengiesser, C., *ibid.*, p. 1052., Grazia Mara, M., *ibid.*, p. 166.

Svētajiem Rakstiem. Darba mērķis varētu tikts skatīts kā līdzīgs vēlākajam Augustīna "Par Dieva pilsētu" (*De Civitate Dei*), kurš bija domāts, lai kristietību ievirzītu vispārējā, klasiskajā intelektuālajā vidē, izmantojot tā laika izglītotajiem cilvēkiem saprotamus jēdzienus un struktūru.²⁶ Ambrozija darbs nav asi vērsts pret pagānismu, kā Augustīna, bet tajā ir redzama tāda pati vēlme intelektualizēt kristietību, caur Cicerona struktūru un jēdzieniem padarīt to tuvāku tā laika inteliģencei. Tāpat kā Augustīns, Ambrozijs savā darbā skaidroja savu, kristīgās vēstures naratīvu, kurš konkurē ar klasisko. Šajā pētījumā būs svarīgi vairāki šī darba aspekti – pirmkārt, par vispārīgo teoriju par valsti, kur Ambrozijs savā "gaumē" pasniedz Cicerona tikumu teoriju, daži citi teorētiski aspekti, kā arī svarīgas ir dažas autobiogrāfiskas nianšes šajā darbā.

"Heksamerons" (*Hexaameron*) bija Ambrozija populārākais darbs velaja antīkajā laikmetā – sešas grāmatas, kuras veltītas Pasaules radīšanas sešām dienām. Ambrozija laikā gan Rietumos, gan Austrumos bija pierasts Klusajā nedēļā lasīt homīlijas par 1. Mozus grāmatu – īpaši par Pasaules radīšanas stāstu. Pētnieki uzskata, ka šajās sešās grāmatās ir apkopotas deviņas sākotnēji nolasītas homīlijas, un darbs tapis ap 386-390. gadu.²⁷ Ambrozijs šai grāmatā lasītājiem izklāsta ļoti daudz ko no antīkās dabaszinātnes, sākot no astronomijas līdz zooloģijai, bieži dabas likumsakarības izmantodams morālām pamācībām. Mūsdienu pētniekiem "Heksamerons" ir interesants arī kā vēlā antīkā laikmeta populārās zinātnes izklāsts.²⁸ Šajā pētījumā nozīmīgas būs idejas par valsts izcelšanos un tās pamatiem, kas attēlotas caur interesantiem salīdzinājumiem ar dzīvnieku "sabiedrību". Jāņem vērā, ka šajā darbā ļoti daudzas idejas ir pārņemtas no Bazīlija sešām homīlijām par šo pašu tēmu (*Hexaameron*), un šajā pētījumā tiks ņemtas vērā iespējamās Bazīlija ietekmes uz Ambrozija idejām.

Darbs "Par Nabotu" (*De Nabuthe*), tapšanas laiks varētu būt ceturta gadsimta astoņdesmito gadu beigās, ar iespējamām piecu gadu novirzēm uz vienu vai otru pusi.²⁹ Svarīgi, ka Ambrozijs šo darbu ir sacerējis, lielā mērā pārņemot domu un tekstu no Cēzarejas Bazīlija divām homīlijām – Par Alkatību (*De Avaritia*) un Pret alkatīgajiem bagātniekiem (*Contra Divites Avaros*).³⁰ Šis darbs ir nozīmīgākais Ambrozija darbs par sociāliem jautājumiem, un tiks izmantots šajā pētījumā, lai izprastu Ambrozija sociālās idejas. Šī darba un tajā pausto ideju konteksts tiks apskatīts attiecīgajā nodaļā.

²⁶ Brown, P., *Augustine of Hippo: A Biography, New Edition With an Epilogue*, University of California Press, 2000., p. 297-311.

²⁷ Grazia Mara, M., *Ambrose of Milan, Ambrosiaster and Nicetas*, p. 153-154.

²⁸ Ramsey, B. *Ambrose*, p. 56.

²⁹ Ramsey, B. *ibid.*, p. 117., Grazia Mara, M., *Ambrose of Milan, Ambrosiaster and Nicetas*, p. 160.

³⁰ Ramsey, B. *ibid.*

Ambrozija ideju izpēte nebūtu veiksmīga, ja netiktu ņemtas vērā viņa vēstulēs izteiktie spriedumi. Tās ir viens no labākajiem lieciekiem par Ambrozija dzīvi, laiku un uzskatiem. Kopumā līdz mūsdienām saglabājusies deviņdesmit viena Ambrozija vēstule. Protams, tās nebūtu jāuzskata par privātiem dokumentiem – Ambrozijs pats veicināja to izdošanu, un, balstoties uz Plīnija modeli, tās tika izdotas kā “Krājums” (*Collectio*), kas pēc vēstuļu tematiem sadalīta no desmit grāmatām.³¹ Balstoties uz to, Ambrozijs bieži tiek saukts par “kristiešu Plīniju”.³²

Pirmās deviņas grāmatas, tāpat kā Plīnijam, veltītas draugiem un “kolēģiem” – garīdzniekiem, taču to pamatā, atšķirībā no Plīnija, nav draugu izcilības vai sociālā statusa pasvītrosana, bet, kā norāda Lībšvecs, tā drīzāk ir “kolekcija” – Ambrozija domas un uzskati par visdažādākajiem jautājumiem. No šīm pirmajām deviņām grāmatām darbā tiks citētas četras vēstules. Divas (Ep. 73[63], Ep. 64[40])³³ ir adresētas Irēnejam, lajam, kuram Ambrozijs sūtīja vairāk vēstules, nekā jebkurš cits - kopumā divpadsmit. Šajās divās Ambrozijs pievēršas verdzības/brīvības un dabiskā/dievišķā likuma tēmai, skaidrojot Pāvila vēstuli romiešiem. Trešās vēstules adresāts ir Simplicijam (Ep.37[7]), par kuru zināms, ka viņš bijis prezbiteris Milānā, vecāks kā Ambrozijs, un kļuva par Milānas bīskapu pēc Ambrozija nāves.³⁴ Ceturta vēstule (Ep.25[50]) ir adresēta Studijam, acīmredzot valsts tiesu varas pārstāvim, un Ambrozijs tajā atbild uz jautājumu par kristīgās dzīves savietojamību ar soģa amatu.

Piecas citas citētās vēstules ir iekļautas *Collectio* desmitajā grāmatā, kurā atrodamas vēstules imperatoram Graciānam, Valentiniānam II, un Teodosijam I, gluži tāpat, kā Plīnija vēstuļu desmitajā grāmatā ievietotas vēstules imperatoram Trajānam.³⁵ Trīs vēstules (Ep.21a[75a], Ep.20[76], Ep.21[75]) ir saistītas ar t.s. “baziliku konfliktu” Milānā 385-386. gadā starp imperatoru Valentiniānu II un viņa māti Justīnu vienā pusē, un Ambroziju otrā. Šajās vēstulēs izteiktas, pēc darba autora domām, būstiskākās Ambrozija idejas par Baznīcas un valsts nodalījumu. Sīkāk par vēstulēm tiks paskaidrots attiecīgajā nodaļā, tikai jāpiebilst, ka Ep. Ep.21a[75a] nemaz nav vēstule, bet sprediķis, nolasīts 386. gada Pūpolsvētdienā. Pārējām divām vēstulēm no desmitās grāmatas šai darbā ir epizodiska loma, lai gan tās ir ļoti nozīmīgas historiogrāfijā. Viena (Ep.18.[73], 384. gads) ir formāla atbilde Romas prefekta Simmaha “Memorandum” (*Relatio*), kas tika adresēts Valentiniānam II, ar mērķi panākt no

³¹ Liebeschuetz, J. H. W. G. *Ambrose of Milan: Political Letters and Speeches*, Liverpool: Liverpool University Press, 2005., p. 27-32.

³² McLynn, N., *Ambrose of Milan*, p. xvii

³³ Ambrozija vēstulēm ir divas dažādas numerācijas – viena ir t.s. “mauriskā”, kuru lieto PL, otra ir ieviesta ar CSEL izdevumiem. Ārpus kvadrātiekāvām norādīts mauriskais numurs, kvadrātiekāvās – CSEL numurs.

³⁴ McLynn, N., *Ambrose of Milan*, p. 36, 54., 367.

³⁵ Liebeschuetz, J. H. W. G. *Ambrose of Milan: Political Letters and Speeches*, p. 36.

Romas Senāta pārvietotā Uzvaras altāra atgriešanu vecajā vietā. Tā ir īpaši nozīmīga pagānisma un kristietības attiecību pētīšanā, bet šī darba kontekstā – tikai epizodiski. Otra (Ep. 74[40], 388/389. gads) ir Ambrozija vēstule Teodosijam I, kurā viņš cenšas pārliecināt imperatoru nesodīt mūkus, kuri pastrādājuši noziegumus Mezopotāmijā ir interesanta, skatot idejas par garīgās varas priekšrocību pār valsti. Cita vēstule Teodosijam (Ep. 51[ex. Coll. 11], 390. gads), radusies sakarā ar Tesalonikas slaktiņu (sīkāk par to attiecīgajā nodaļā), un ir ļoti svarīga, lai izprastu Ambrozija uzskatus par pareizām kristīgās Baznīcas un imperatora attiecībām. Tā netika iekļauta Ambrozija vēstuļu *Collectio* tādēļ, ka viņš šī notikuma atstāstījumu iekļāva Teodosija I bēru runā (*De Obitu Theodosii*), kas atrodas šajā *Collectio*.³⁶

1.2. Jāņa Hrizostoma darbi

Atšķirībā no Ambrozija, Hrizostoma darbi pārsvarā ir Homīlijas, kuras nav pārstrādātas traktātos. Šajā pētījumā svarīgs ir Hrizostoma divdesmit viena homīlija ‘‘Antiohijas tautai’’ (*Ad Populum Antiochenum*). Tās tapšanas apstākļi tiks paskaidroti pirmajā nodaļā. Homīlijas tapa Antiohijā, 387. gadā, un tajā jūtams Hrizostoma mērķis izvest antiohiešus cauri grūtam un sarežģītam laikam – kad pēc sacelšanās pilsētā draudēja imperatora Teodosija I sods. Hrizostoms beigās prezentē imperatora apžēlošanās kā Antiohijas bīskapa Flaviāna nopelnu. Kopumā, šajās homīlijās ir ļoti daudz Hrizostoma ideju par valsts varas dabu, tās nepieciešamību, par likumiem un citiem jautājumiem.

Pētījumā tiks izmantoti divi Hrizostoma darbi par pirmo Mozus grāmatu. Vissvarīgākās ir ‘‘Astoņas homīlijas par 1. Mozus grāmatu’’ (*Sermones VIII in Genesim*). Tās Hrizostoms sniedza īsi pēc savas ordinācijas priesteru kārtā, Gavēņa laikā, 386. gadā.³⁷ Visticamāk, Hrizostoms šai laikā nolasīja³⁸ vairāk homīliju, taču tās nav saglabājušās.³⁹ Šeit ir svarīga tieši ceturtā homīlija, kur Hrizostoms skaidro trīs ‘‘verdzības’’, kuras radās kā grēka sekas – sievietes subordinācija vīrietim, cilvēku verdzība un valsts vara. Līdzīgi principi atrodami sešdesmit septiņās ‘‘Homīlijās par Mozus grāmatu’’. To izcelsmes laiks nav gluži skaidrs – iespējams variants ir 388./389. gads⁴⁰ – katrā ziņā, tā nāk no Antiohijas laika, kad Hrizostoms jau bija nostabilizējies.⁴¹ Šīs homīlijas skaidro 1. Mozus grāmatu no sākuma līdz beigām, taču, attiecībā uz pirmajām nodaļām, teksts bieži ir ļoti līdzīgs vai sakrīt ar *Sermones VIII in Genesim*.

³⁶ Liebeschuetz, J. H. W. G. *Ambrose of Milan: Political Letters and Speeches.*, p. 263.

³⁷ Kelly, J., *Golden Mouth*, p. 55, 58.

³⁸ ‘‘Nolasīja’’ gan nebūtu gluži pareizais vārds. Hrizostoms bija pazīstams ar to, ka neizmantoja nekādas rakstiskas piezīmes, runājot baznīcā.

³⁹ Kelly, J., *Golden Mouth*, p. 58.

⁴⁰ Ibid., p. 89., Quasten, *Patrology*, Vol. III, Westminster, Maryland: Christian Classics, 1986., p. 434.

⁴¹ Kelly, J., *ibid.*, p. 89-90.

Attiecībā uz sociālajiem jautājumiem, interesants ir apustuliskā sabiedrības ideāla attēlojums Hrizostoma "Homīlijās par Apustuļu Darbiem" (*Homiliae in Acta Apostolorum*). Šīs, kopumā piecdesmit piecas homīlijas Hrizostoms lasīja Konstantinopolē, sākot no laika pēc 400. gada 12. Jūlija līdz 401. gada sākumam.⁴² Tas ir vienīgais pilnīgais Apustuļu Darbu komentārs, kas tapis līdz 10. gs., kurš ir saglabājies līdz mūsdienām.⁴³ Arī citas homīlijas, kurās atrodami interesanti, pat provokatīvi izteicieni attiecībā uz sociālajiem jautājumiem (*In Col. hom., Hom. in II Thess., De Capt. Eutr., In Ep. ad Philippenses*), tiek datētas ar Konstantinopoles periodu.⁴⁴ Tas pierāda to, kādā mērā Hrizostoma sociālā retorika pastiprinājās, viņam esot Konstantinopolē, un tādā veidā viņš, radīja nepatiku agstākajos sabiedrības slāņos. Savukārt, divi šajā darbā izmantotie evaņģēliju skaidrojumi (*In Ioann., In Matt.*) nāk no Antiohijas perioda.⁴⁵

Tālāk, būtu nepieciešams precīzi datēt darbus, kas tiek izmantoti nodaļā par baznīcas un valsts varas attiecībām. Darba "Valdnieka un mūka salīdzinājums" (*Comparatio Regis et Monachi*) autentiskums ir dažreiz ticis apšaubīts, jo tam nav Hrizostomam raksturīgā, noslīpētā stila, taču to iespējams skaidrot arī ar Hrizostoma nelielo pieredzi laikā, kad darbs tapa. Kellijs (Kelly) uzskata, ka tas bija viņa puscenobītiskā monasticisma perioda laikā (368-371. g.)⁴⁶, kamēr citur, jaunākā literatūrā tiek norādīts pavisam savādāks datējums – tūlīt pēc imperatora Valensa nāves Adrianopoles kaujā (378. g., darbs tapis 379. g.).⁴⁷ Šī darba autors pieņem datējumu ar 379. gadu. Līdz ar to, mainās iespējamā darba interpretācija. Pirmajā gadījumā darbs būtu jauna un nepieredzējuša mūka sacerējums par mūka dzīves labumu, otrajā - darbam būtu netiešs politisks zemteksts, kurš varētu būt vērstas arī pret nesenu mirušo, "arianizējošo" kristiešu novirzienu atbalstītāju Valensu.

Savukārt, runājot par Hrizostoma homīliju "Par valdību, varenību un godību" (*De Imperio, Potestate et Gloria*), kas Miņja izdevumā ietilpst "Izvilkumos no dažādām homīlijām" (*Eclogae ex Diversiis Homiliis*) kā XXI homīlija, tās datējums nav zināms vispār.⁴⁸ Šķiet, ka Grosas – Albenhauzenas apgalvojums, ka tas iederētos laikā, sākot no ceturtā gadsimta astoņdesmito gadu vidus, jo tad Hrizostoms vairāk saskārās ar valsts amatpersonām, nebūtu pieņemams, jo tas balstās šīs pašas autores argumentācijā par to, ka Hrizostoma politiskie uzskati, vairāk saskaroties ar valsts varas pārstāvjiem, laika gaitā

⁴² Kelly, J., *Golden Mouth.*, p. 132.

⁴³ Quasten, J., *Patrology* Vol. III, p. 440.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 447-449.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 437, 439., 442.

⁴⁶ Kelly, *Golden Mouth*, p. 20-22.

⁴⁷ McLynn, N., *The Transformation of Imperial Churchgoing in the Fourth Century*// Swain, S., Edwards, M., *Approaching Late Antiquity: The Transformation from Early to Late Empire*, Oxford University Press, 2004., p. 256.

⁴⁸ Groß-Albenhausen, K., *Imperator Christianissimus*, S. 158.

mainījās. Problēma ir tāda, ka šī argumentācija nav gluži pārliecinoša. Pirmkārt, arī citu darbu datējumi, pēc kuriem varētu fiksēt šīs izmaiņas, kā redzams piemērā ar *Comparatio Regis et Monachi*, iespējams, neatbilst Grosas-Albenhauzenas pieņemtajiem (vai arī nav precīzi zināmi, kā ar Homīliju Pāvila vēstulei Romiešiem⁴⁹). Otrkārt, pašas šīs izmaiņas tiek fiksētas, analizējot dažādus darbus, rakstītus ar dažādiem mērķiem (homīlija par Pāvila vēstuli Romiešiem, homīlija par ķēniņu Vecajā derībā, apoloģētisks traktāts pret pagānismu, "Statuju homīlijas" draudīgajā krīzes laikā), tāpēc būtu riskanti pieņemt, ka dažādie veidi, kā tiek atspoguļota valsts vara izriet no Hrizostoma uzskatu izmaiņām hipotētisku "varas pārstāvju" ietekmē, ja tās var tikt skaidrotas ar žanru un apskatāmo Rakstu vietu dažādību. Pret Grosas Albenhauzenas uzskatu, ka Hrizostoma uzskati laika gaitā mainījās, pārliecinoši tiek argumentēti arī literatūrā.⁵⁰ Tāpēc, šajā darbā netiks mēģināts mākslīgi konstatēt kādu "evolūciju" Hrizostoma uzskatos, bet darbi tiks skatīti kā viens veselums, meklējot dažādu Rakstu vietu ekseģēzēs un traktātos kopīgo pamatu.

Kā tika norādīts iepriekš, Hrizostoma "Homīlijas par Pāvila vēstuli Romiešiem" (*In Epistulam ad Romanos*) datējums nav skaidri zināms, skaidrs ir tikai tas, ka tā datējama ar Antiohijas laiku (378-398).⁵¹ Runājot par "Homīlijām Par Oziju" (*Homiliae in Oziam*), ir pierādīts, ka tās nav sacerētas kā vienots darbs, un ir šaubas par to, vai šajā pētījumā izmantotā ceturrtā homīlija ir Hrizostoma roku darbs un sastādīta vēlāk.⁵² Taču, citi pētnieki ir centušies pierādīt tā autentiskumu⁵³, turklāt, ja arī tas nebija Hrizostoma izdots darbs, tā pamatā izmantots materiāls pilnībā nācis no Hrizostoma homīlijām.⁵⁴

Savukārt, par darbu "Par Bābilu" (*De Babyla*) ir skaidrs, ka ta ir Hrizostoma darbs, un tas visticamāk tapis 379. gadā.⁵⁵ Tas ir traktāts, kurš vērsts pret pagāniem, un īpaši mirušo imperatoru Juliānu, un tajā stāstīts par brīnumiem kurus paveikuši 3. gs. vidū dzīvojušā Antiohijas bīskapa Bābila, kurš mira kā martīrs, pīšļi. Šeit ir svarīgs Bābila mocekļa nāves attēlojums – Hrizostoms, salīdzinot Bābilu ar bagātu, vārdā nenosauktu, bet kristīgu imperatoru, nosoda viņu par slepkavību, un neielaiž viņu baznīcā, tādējādi nolemjot sevi mocekļa nāvei.

⁴⁹ Quasten, J., *Patrology*, Vol III, p. 442.

⁵⁰ Stephens, J. *Ecclesiastical and Imperial Authority in the Writings of John Chrysostom: Dissertation*, University of California, Santa Barbara, 2001., p. 168.

⁵¹ Quasten, J., *Patrology*, Vol III.

⁵² Groß-Albenhausen, K., *Imperator Christianissimus*, S. 164.

⁵³ Anders Augustin, P., La pérennité de l'Eglise selon Jean Chrysostome et l'authenticité de la I^{ve} Homélie « Sur Ozias » // *Recherches Augustiniennes*, 28, 1995, p. 95-144., citēts : Groß-Albenhausen, K., *Imperator Christianissimus*, S. 164n.29.

⁵⁴ O'Donovan, O., O'Donovan, J. L. *From Irenaeus to Grotius: A Sourcebook of Christian Political Thought*, Grand Rapids, MI, Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publ., 1999., p. 90.

⁵⁵ Kelly, J., *Golden Mouth*, p. 41.

1.3. Izmantotie izdevumi oriģinālvalodās, tulkošana un izmantotie tulkojumi

Runājot par darba autora darba metodi, jāsaprot, ka pētāmie avoti un pasāžas tajos tika vispirms atlasīti pēc norādēm literatūrā, tad lasīti tulkojumos angļu vai krievu valodās, un citējamās vietas, kur vien iespējams, tika tulkotas no oriģinālās sengrieķu vai latīņu valodas. Ja vien nav norādīts savādāk, visi citāti ir šī darba autora tulkojums. Jāpiebilst, ka dažiem izmantotajiem Ambrozija darbiem (*De Fuga Saeculi*, *Hex.*, *De Parad.*) nebija pieejami tulkojumi modernajās valodās, tāpēc tie lasīti latīņu valodā. Vajadzība tulkot pašam citātus radusies no vēlmes izprast svarīgākos jēdzienus oriģinālvalodās, kā arī no tā faktora, ka izmantotie tulkojumi pārsvarā ir novecojuši – no 19. gs. beigām vai 20. gs. sākuma. Attiecīgi, angļu valodā tulkojumi ir no Filipa Šafa rediģētās, 1886 -1900. g. izdotās NPNF sērijas,⁵⁶ krievu valodā izmantoti Hrizostoma darbu tulkojumi.⁵⁷ Pilns izmantoto tulkojumu saraksts dots avotu un literatūras sarakstā.

Attiecībā uz Ambroziju, par visautoritatīvākajiem viņa darbu izdevumiem oriģinālvalodā tiek uzskatīti tie, kas izdoti CSEL sērijā, kuru izdod Austrijas zinātņu akadēmija. Atšķirībā no PL sērijas, tā izdod daudz nopietnākus izdevumus no tekstu kritikas viedokļa. Tomēr, CSEL (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*) sērijā izdota tikai daļa no Ambrozija darbiem.⁵⁸ Diemžēl, autoram arī tie nav bijuši pieejami. Tādēļ Ambrozija darbiem autors izmantojis Ž. Miņja (Migne) PL (*Patrologia Latina*, 1844-1855. gads) izdevumus, kur Ambrozija darbi ievietoti no 14. līdz 17. sējumam.⁵⁹ Miņjs PL tur ievietoja jau iepriekš – 1686. un 1690. gadā Parīzē izdotos mauristu sagatavotos Ambrozija darbu izdevumus.⁶⁰ Hrizostoma darbi pārsvarā izdoti tikai Miņja PG sērijā (*Patrologia Graeca*, 1857-1866. gads), kur tie izvietoti no 47-64. sējumam.⁶¹ Attiecībā uz Hrizostomu, Miņjs PG

⁵⁶ Ambrose, *The Principal Works of Ambrose* (trans. de Romestin, H.), NPNF, Vol. X, series -2., Edinburgh: T&T Clark, 1890., Pieejams: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf210.i.html>, St. Chrysostom, [dažādi izdevumi], (ed. Schaff, P.) NPNF, Vols. 9-14., Edinburgh: T&T Clark, pieejams: <http://www.ccel.org/ccel/chrysostom?show=worksBy>

⁵⁷ *Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе*, т.1-12, СПб.: Санкт-Петербургская Духовная академия, 1895-1906., pieejams: <http://www.ispovednik.ru/zlatoust/index.htm>, kā arī: *Иже во святых отца нашего Иоанна Златоустого архиепископа Константинопольского избранные творения : беседы на книгу Бытия*, т. 1-2., Москва : Издательский отдел Московского Патриархата, 1993.

⁵⁸ Izdoto darbu saraksts redzams: http://www.oeaw.ac.at/kvk/kv01_1.htm, aplūkots 15.05.11.

⁵⁹ Pieejams: http://www.documentacatholicaomnia.eu/20_40_0339-0397-Ambrosius_Mediolanensis,_Sanctus.html

⁶⁰ Loughlin, James. "St. Ambrose." *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 1. New York: Robert Appleton Company, 1907., pieejams: <http://www.newadvent.org/cathen/01383c.htm>

⁶¹ Pieejams: http://www.documentacatholicaomnia.eu/20_30_0345-0407-Iohannes_Chrysostomus,_Sanctus.html, kā arī:

http://kharzarar.skeptik.net/pgm/PG_Migne/John%20Chrysostom_PG%2047-64/

pilnībā ievietoja Monfokona (Montfaucon) rediģētos Hrizostoma darbu izdevumus, kuri tika izdoti no 1718-1738. gadam.⁶²

Citējot tekstu no PL, autors centies nelietot viduslaiku latīņu valodas ortogrāfijas pazīmes, kas parādās PL tekstā, piemēram –j- aizvietojo ar –i-, -oe-, kur nepieciešams, ar -ae-, utt. Diemžēl, kvalitatīvāk sagatavot tulkojumus no sengrieķu valodas traucējis tas, ka vēl joprojām nav izdota laba sengrieķu-latviešu valodas vārdnīca, tāpēc nācies paļauties uz vārdnīcām citās valodās. Darba autoram grūtības sagādāja arī dažu bizantisku neoloģismu tulkošana no sengrieķu valodas, tāpēc tulkojot Hrizostomu, vairāk tika ņemti palīgā tulkojumi modernajās valodās.

2. Literatūras apskats

Pirmkārt, attiecībā uz abiem bīskapiem ir nepieciešama laba literatūra, kas dotu vēsturisko kontekstu viņu izteiktajām idejām, kā arī dotu ieskatu viņu pašu darbībā. Šī darba autors ir izmantojis divus autoritatīvus izdevumus – Kellija darbu par Hrizostomu un Maklinna (McLynn) darbu par Milānas Ambroziju.⁶³ Abi darbi pēc savas koncepcijas atšķiras. Kamēr Kellija darbs ir klasiska biogrāfija, kurā tiek apskatīti visdažādākie Hrizostoma dzīves aspekti, sākot no pastorālās darbības un teoloģijas līdz politikai, Maklinna darbs tāds nav. Lai arī Maklinna darbs vairāk vai mazāk izskata visu Ambrozija dzīves gājumu, tas galvenokārt ir vērsts uz dziļāku Ambrozija politiskās darbības izpēti. Ambrozija teoloģija un vispārējs dzīves apraksts, kas ir vērsts ne tikai uz šauri politisku darbību, atrodams citos darbos.⁶⁴

Kellijs ir pazīstams arī ar izcilu Hieronīma biogrāfiju⁶⁵, ir viens no vadošajiem antīkās kristietības pētniekiem. Darbam par Hrizostomu ir ne tikai vērtība kā biogrāfijai, tas arī veic avotu kritiku, izvērtējot datējumu dažādiem Hrizostoma darbiem.⁶⁶ Savukārt, Maklinna darbs par Ambroziju ir visai ‘‘revizionistisks’’, vērsts uz ‘‘fundamentālu avotu sniegto liecību pārvērtēšanu’’.⁶⁷ Maklinns cenšas izvairīties no Ambrozija darbos radītā paštēla nekritiskas uztveršanas, taču bieži vien tas nozīmē pilnīgu tā inversiju, kas, lai gan izraisa pozitīvas diskusijas, tomēr šķiet mazliet tendencioza. Neskatoties uz to, Maklinna pētījums ir ļoti

⁶² Amirav, H., *Rhetoric and Tradition: John Chrysostom on Noah and the Flood*, *Traditio Exegetica Graeca*, Louvain: Peeters, 2003., p. 56.

⁶³ Kelly, J. N. D., *Golden Mouth: The Story of John Chrysostom – Ascetic, Preacher, Bishop*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1995., McLynn, N. *Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian Capital*, Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1994.

⁶⁴ Ramsey, B. *Ambrose*, London, New York: Routledge, 1997., Homes Dudden, F., *The Life and Times of St. Ambrose*, Vol II, Oxford: Clarendon Press, 1935.

⁶⁵ Jaunākais izdevums - Kelly, J. N. D. *Jerome: His Life, Writings and Controversy*, Hendrickson Publishers, 1998.

⁶⁶ Kellija darba *Golden Mouth* recenzijas: Wilken, R. L. *The American Historical Review*, Vol. 102(5), 1997., p. 1460-1461, Ettliger, G. H. *The Catholic Historical Review*, Vol. 83(2), 1997., p. 296-298.

⁶⁷ McLynn, N. *Ambrose of Milan*, p. xxii

analītisks, visi argumenti ir prasmīgi izstrādāti un tiem ir ļoti laba teorētiskā bāze.⁶⁸ Lai papildinātu Maklinna doto materiālu, attiecībā uz Ambroziju šajā darbā tiek izmantots arī pazīstamā Vēlā Antīkā laikmeta vēsturnieka Lībšveca (Liebeschuetz) Ambrozija politisko vēstuļu un runu tulkojums, kurā ir ļoti daudz laba, jauna materiāla par šo darbu vēsturisko fonu.⁶⁹

Tālāk ir jāpievēršas darbiem, kuros sniegts bīskapu vispārējo politisko ideju raksturojums. Diemžēl, šajā virzienā pētījumu ir ļoti maz. Ja Ambrozijs ir vairāk pētīts, kas redzams piemēram, Kembridžas "Viduslaiku politiskās domas vēstures" izdevumā atrodamajā viņa vispārējās domas apskatā,⁷⁰ tad par Hrizostomu pētījumu šajā jomā nav gandrīz nemaz. Historiogrāfijā ir bijis plaši izplatīts uzskats, ka Hrizostoms bija "apolitisks" bīskaps, un līdz ar to, nevarētu runāt par viņa politisko domu.⁷¹ Pret šo uzskatu pārliecinoši vēršas Stīvensa (Stephens) doktora disertācija (Kalifornijas Universitāte, Santa Barbara), parādot, ka Hrizostomam bija konsistenta politiska doma, kas noteica viņa politisko darbību.⁷² Kopējā koncepcijā, kas ir šī bakalaura darba pamatā, Stīvensa secinājums ir ļoti svarīgs. Diemžēl, Stīvensa darbā netiek pietiekoši dziļi analizētas Hrizostoma vispārējās politiskās idejas. No tā izriet, ka arī idejas par baznīcas un valsts attiecībām tajā netiek attēlotas uzskatāmā, veiksmīgā veidā. Hrizostoma eksegēzes sasaisti ar konsekvencēm politiskajā domā lieliski pasvīturo Peidželsas (Pagels) raksts, kura idejas tiks paskaidrotas pirmajā nodaļā.⁷³

Interesantu un vērtīgu Ambrozija politiskās domas analīzi ir veicis pētnieks Fīlds (Field).⁷⁴ Savā darbā viņš apskata Rietumu viduslaiku politisko teoriju – "divu zobenu" jeb valsts un Baznīcas varas duālisma teorijas pamatus patristikā (hronoloģiski, 180-398. gads). Darbā izteiktie spriedumi balstās uz ļoti nopietnu teorētisko pamatu, uz ko norāda arī bibliogrāfijas un vēru kvantitatīvais īpatsvars – tas aizņem apmēram pusi no darba aptuveni piecsimt lappusēm. Jāatzīst, ka šī darba autora izvirzītā koncepcija zināmā mērā ir ietekmējusies no Fīlda, jo arī viņš Baznīcas – valsts teoriju neskata norobežoti, bet meklējot dziļākus pamatus idejās par brīvību, verdzību, valsts varu utt.

⁶⁸ Šī darba recenzijas: Bonner, G. *The Catholic Historical Review*, Vol. 82(3), 1996, p. 499-500, Harries, J. *The Journal of Roman Studies*, Vol. 86., 1996., p. 241., Rousseau, P. *The English Historical Review*, Vol 110. (439.), 1995., p. 1207-1209.

⁶⁹ Liebeschuetz, J. H. W. G. *Ambrose of Milan: Political Letters and Speeches*, Liverpool: Liverpool University Press, 2005.

⁷⁰ Markus, R. A. *The Latin Fathers* // Burns, J. H. (ed.) *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, Cambridge, ...[etc.]: Cambridge University Press, 1988., p. 92-122.

⁷¹ Stephens, J. *Ecclesiastical and Imperial Authority in the Writings of John Chrysostom*, p. 9-14.

⁷² Stephens, J. *Ecclesiastical and Imperial Authority in the Writings of John Chrysostom: Dissertation*, University of California, Santa Barbara, 2001.

⁷³ Pagels, E. Augustine's Exegesis of Genesis 1-3 versus That of John Chrysostom// *The Harvard Theological Review*, Vol. 78(1), p. 67-99.

⁷⁴ Field, L. L. *Liberty, Dominion and the Two Swords: On the Origins of Western Political Theory*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1998.

Attiecībā uz nodaļu par Baznīcas un valsts salīdzinājumu, ļoti nozīmīgs ir Grosas – Albenhauzenas darbs ‘Imperator Christianissimus’. Ja citur literatūrā salīdzinājumi starp Ambroziju un Hrizostomu ir fragmentāri, tad šis ir vienīgais darba autoram zināmais, kas pilnībā veltīts tam. Šajā Grosas-Albenhauzenas darbā risinātie jautājumi jau tika parādīti ievadā, kā arī tika norādītas dažādas atšķirības šī darba pieejā – šajā bakalaura darbā tiek ņemtas vērā sociālās un vispārīgās politiskās idejas. Izrietot no atšķirīgās pieejas, atšķiras arī šī darba struktūra – autors ir centies, lai salīdzinājums ‘ietu cauri’ visam darbam, kamēr Grosas-Albenhauzenas darbs ir sadalīts divās lielās daļās – viena Ambrozijam, otra Hrizostomam, un tiešs salīdzinājums ir rodams tikai četrās lappusēs darba beigās.⁷⁵ Šie secinājumi gluži neatbild uz grāmatas sākumā norādītajiem jautājumiem⁷⁶, taču ir viennozīmīgi interesanti. Tiek secināts, ka bīskapu teorijā ir paralēles un kopīgas lietas, taču Ambrozija uzskati par baznīcas un valsts attiecībām ir daudz stingrāki, kā arī viņš vairāk uzsvēra Baznīcas interešu preferenci pār valsti, kamēr Hrizostoms šādas pretenzijas tik asi neizvirzīja.⁷⁷ Atšķirības galvenokārt tiek norādītas tajā, kā bīskapi izturējās, izrietot no viņu personības – Ambrozijs spēja veiksmīgi pretoties imperatora gribai, savukārt Hrizostoms pakļāvas tai, kaut arī viņa pusē bija tauta.⁷⁸ Grosa- Albenhauzena uzskata, ka, ja Ambrozijs būtu Hrizostoma vietā, viņš imperatora prasībām nepakļautos.⁷⁹

Pret šo uzskatu argumentē Stīvenss, norādot, ka Hrizostoms patiesībā nepakļāvās no laba prāta imperatora Arkādija lēmumam viņu izsūtīt.⁸⁰ Tas izriet no jau iepriekš parādītā viņa secinājuma par to, ka Hrizostomam bija stabila politiskā filozofija, pēc kuras viņš arī vadījās.

Runājot specifiski par Ambrozija idejām par valsti un baznīcu, šajā darbā blakus Fīldam un citiem autoriem ļoti nozīmīgs ir minimālistisks (četras lappuses) Lenoksa-Koningema raksts, kurā pasvītroti daži ļoti būtiski punkti sakarā ar Ambrozija argumentāciju ‘baziliku konflikta’ laikā.⁸¹

Šī darba sadaļā par Ambrozija sociālajām idejām pētījums bija balstīts tikai uz avotiem, jo darba autoram nebija pieejama literatūra, kura vērstos uz šī jautājuma apskatīšanu Ambrozija domā. Taču, lai iegūtu izpratni par kontekstu, ņemti vērā viedokļi Maklinna darbā par Ambroziju, kā arī pazīstamā vēsturnieka P. Brauna (Brown) darbā, kurā iztirzāts

⁷⁵ Groß-Albenhausen, K., *Imperator Christianissimus*, S. 204-207., Darba recenzents uz šo salīdzinājumu norāda kā ‘novēlojušos’, belated’, Drijvers, J. W. *The Journal of Roman Studies*, Vol 91, 2001., p. 267. Rec. par grām: Groß-Albenhausen, K. *Imperator christianissimus. Der christliche Kaiser bei Ambrosius und Johannes Chrysostomus*. Frankfurter Althistorische Beiträge, Band 3. Frankfurt am Main: Marthe Clauss, 1999.

⁷⁶ Rollinger, R. *Bryn Mawr Classical Review*, 2002.10.28.

⁷⁷ Groß-Albenhausen, K., *Imperator Christianissimus*, S. 206-207

⁷⁸ Ibid., S. 207.

⁷⁹ Ibid., S 206.

⁸⁰ Stephens, J. *Ecclesiastical and Imperial Authority in the Writings of John Chrysostom*, p. 166.

⁸¹ Lenox-Conyngham, A. *Juristic and Religious Aspects of the Basilica conflict of AD 386*// Livingstone, E. A. (ed.) *Studia Patristica XVIII*, Vol. 1., Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1985., p. 55-58.

jautājums par nabadzību un varu.⁸² Savukārt, aprakstot Hrizostoma sociālās idejas, svarīgs ir Hrizostoma pētnieces Majeres (Mayer) darbs, kurš zināmā mērā argumentē pret Brauna un citu pētnieku nostādnēm.⁸³ Tomēr, Majeres interpretācijas pārņemšanas vietā darba autors attīstījis savu izpratni par Hrizostoma sociālajām idejām.

⁸² Brown, P. *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*, Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1992.

⁸³ Mayer, W. *John Chrysostom on Poverty*// Allen, P., Neill B., Mayer W. *Preaching Poverty in Late Antiquity: Perceptions and Realities*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2009., p. 69-118.

1. MILĀNAS AMBROZIJA UN JĀŅA HRIZOSTOMA VISPĀRĪGĀS POLITISKĀS IDEJAS

Nenoliedzami, politisko ideju veidošanā ļoti svarīga loma ir abu baznīctēvu Bībeles eksegēzei. Viņiem abiem kā kristīgiem bīskapiem ir dots viens izejas punkts – Svētie Raksti, taču katra viedoklis par sabiedrību un valsti var izrādīties atšķirīgs. Īpaša nozīme, izejot no šī teoloģiskā konteksta ir tam, kā tiek interpretētas pašas pirmās Bībeles nodaļas 1. Mozus grāmatā, kas stāsta par pasaules un cilvēka radīšanu, cilvēka atkrišanu no Dieva un atkrišanas sekām. Ambrozija un Hrizostoma eksegēze un teoloģija daudz ko varētu pateikt par to, kāds, viņuprāt, varētu būt ideālais sabiedrības stāvoklis pirms grēkā krišanas, vai cilvēkiem (vismaz dažiem no tiem) pēc tās ir iespējama ‘pašpārvaldība’, vai arī pilnīgi visai grēkā kritušajai cilvēcei neizbēgami nepieciešama koercīva vara, kas liktu darīt labo. Kristīgo domātāju kontekstā šie minētie jautājumi ir galvenie politiskajās idejās – caur tiem šie bīskapi pamato valsts nepieciešamību, indivīda attiecības ar to, kā arī labas valsts pamatus.

Šī darba autors labi apzinās, ka bīskapu idejās noteikti redzama liela antīko domātāju ietekme, taču, šajā darbā netiks lietota metode, kur tiktu izskaidrota antīkā filozofiskā doma un meklētas pazīmes bīskapu darbos, bet tiks skaidrota bīskapu vispārīgā politiskā teoloģija, un papildus atzīmētas dažas galvenās ietekmes. Pārāk liela uzmanības pievēršana antīko autoru ideju iezīmēm novērstu uzmanību no darba uzdevuma - paša Milānas Ambrozija un Jāņa Hrizostoma ideju izpētes un salīdzināšanas.

Tas, kādā mērā ir nozīme bīskapu Bībeles eksegēzei, īpaši 1. Mozus grāmatai, tiek akcentēts, piemēram, E. Peidželsas (Pagels) rakstā *The Politics of Paradise*⁸⁴, kurā tiek salīdzināts Jāņa Hrizostoma un Hiponas Augustīna skatījums uz pirmajām trim 1. Mozus grāmatas nodaļām. Autore uzskata, ka šo divu baznīctēvu uzskatos redzama pāreja no agrīno kristiešu uzskata, ka cilvēkiem arī pēc grēkā krišanas piemīt αὐτεξούσια – spēja pārvaldīt pašam sevi.⁸⁵ Tā rezultātā, uz īsteniem kristiešiem neattiecas pasaulīgā likuma prasības, kas būtu redzams, piemēram piektā gadsimta sākuma ēģiptiešu mūka Šenūta sacītajā ‘Nav nozieguma tam, kam ir Kristus’.⁸⁶ No otras puses, kā norāda Peidželsa, Augustīns uzskatīja, ka Ādama grēka izraisītās sekas ir tik postošas, neviens cilvēks vairs nav spējīgs uz αὐτεξούσια, un pārvaldība, pat tirāniska ir vajadzīga, lai ierobežotu grēka postošās sekas.⁸⁷

⁸⁴ Pagels, Elaine, Augustine's Exegesis of Genesis 1-3 versus That of John Chrysostom// *The Harvard Theological Review*, Vol. 78:1/2, p. 67-99.

⁸⁵ Ibid., p. 68.

⁸⁶ Gaddis, Michael, *There Is No Crime for Those Who Have Christ*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2005., p. 1.

⁸⁷ Pagels, Elaine, Augustine's Exegesis of Genesis 1-3 versus That of John Chrysostom, p. 85.

Tas parāda, cik svarīga politiskajā domā kristīgā sabiedrībā var būt Bībeles eksegēze, kas izriet no noteiktām vispārējām filozofiskām koncepcijām. Šajā nodaļā tās skatītas saistībā ar sociālpolitiskajām, sabiedrības organizācijas tēmām. Mazliet sīkākā plānā, tiks skatīts, kā Ambrozijs un Hrizostoms caur eksegēzi skaidro cilvēka šī brīža stāvokli, kā arī to, kāds bija cilvēces ideālais stāvoklis, un ja valsts vara cilvēcei ir neizbēgami nepieciešama, tad kāpēc. Katra bīskapa retorika ir nedaudz atšķirīga, un, secinājumos tiks dotas galvenās idejiskās atšķirības un dažādie uzsvāri.

1. Milānas Ambrozija vispārīgās politiskās idejas

1.1.1. Dabiskais likums, tikumi un to loma sabiedrības organizācijā

Dabiskais likums (*νόμος φύσεως*, *lex naturae*) ir jēdziens, kas izstrādātā veidā, pamatā tādā, kā to lieto vēl šodien, tika ieviests ar stoiskās domas pārstāvi Ciceronu un jūdu filozofu Aleksandrijas Filonu.⁸⁸ Cicerons uzskata, ka likums ir augstākais princips, kurš ir ievietots dabā, kura saknes ir dabā un tas ir pašas dabas spēks (*De Legibus*, I, 18-20). Arī Ambrozijs tam piekrīt, sakot, ka tikumīga dzīve ir dzīve saskaņā ar dabu, jo Dievs visu ko radīja, radīja labu (*De Off. Min.* 3.4.28.). Ambrozijs arī nošķir dabisko likumu no rakstītā likuma: ‘‘Ir divējādi likumi – dabiskais un rakstītais. Dabiskais ir sirdī⁸⁹, rakstītais – dokumentos. Tātad, visi ir zem likuma – dabiskā likuma.’’ (*De Fuga Saeculi*, 15.)⁹⁰ Dabiskais likums ir iedzimts (*inascitur*), ‘‘izplūdis no dabas avota, izplūst katrā, un cilvēku iedzimtā daba (*ingeniis*) no tā dzer’’ (*Ep.* 73.3.)⁹¹ Lai arī cilvēkiem ir daudz un dažādi likumi, tas nenozīmē, ka nav viena, kopīga, transcendentā dabas likuma.⁹² Dabiskais likums ‘‘ir svēts, bez viltības, bez blēdības, taisnīguma brālis, brīvs no negodīguma’’ (ibid.).⁹³ Darbā ‘‘Heksamerons’’ Ambrozijs izsaka to pašu domu, tikai Pāvila vēstulē romiešiem lietotās ‘‘sirds’’ vietā lietojot vārdu ‘‘tikumi’’, (*mores*, *Hex.* 5.20.68.), kuros ir iespiests dabiskais likums.⁹⁴ Tikumi vispārīgākā plāksnē (*virtutes*) Ambrozijam nozīmē klasiskos četrus kardināltikumus, taču viņš tos ievirza savādākā plāksnē, piešķirot tiem reliģisku nozīmi. Interesants piemērs ir redzams darbā *De Paradisio*, kur Ambrozijs sev raksturīgajā alegoriskajā eksegēzes stilā skaidro, ka četras Ēdenes dārza upes tiek atdarināti (*exprimuntur*) četri kardināltikumi. (*De Parad.* 18.) Ambrozijs akcentē arī dažādus citus īpašus, kristīgajā domā sakņotus tikumus, ārpus četriem

⁸⁸Martens, J. W., *One God, One Law: Philo of Alexandria on the Mosaic and Greco-Roman Law*, Boston: Brill, 2003., p. 14.

⁸⁹Sal. Rom. 2:14.

⁹⁰Lex autem gemina est, naturalis, et scripta. Naturalis in corde: scripta in tabulis. Omnes ergo sub lege, sed naturali.

⁹¹[...] profluo quodam naturae fonte in singulis exprimitur, et humanis ingeniis hauritur.

⁹²Sal., Martens, *One God, One Law*, p. 20.

⁹³[E]st enim sancta, sine versutia, sine fraude, consors iustitiae, expers iniquitatis.

⁹⁴Sunt enim leges naturae non scriptae litteris, sed impressae moribus. *Mores* var būt tulkojams gan kā ‘‘paražas’’, gan kā ‘‘tikumi’’.

kardināltikumiem, piemēram, dievišķo mīlestību (*charitas*), jaunavību (*virginitas*), pazemību (*humilitas*) un citus.⁹⁵

Attiecībā uz cilvēku sabiedrību, sociālpolitiskajām attiecībām, Ambrozijs piekrīt Ciceronam, ka princips, kas satur labu sabiedrību kopā, sastāv no divām daļām, respektīvi, diviem tikumiem – taisnīguma (*iustitia*) un savstarpējas laba darīšanas jeb labdarības (*beneficentia*) (Amb. *De Off. Min.*, 1.28.130., Cic. *De Off.*, 1.20.[7.]). Šos sociālpolitiski nozīmīgākos tikumus, pēc šī darba autora domām, būtu vērts aplūkot mazliet sīkāk.

Iustitia, kuras analogs ir grieķu *dikaiosynē*, ir daudz plašāks jēdziens nekā mūsu lietotais "taisnīgums" – tam var būt vismaz trīs nozīmes, kuras lieliski paskaidrojusi Džoana Lokvuda O'Donovana:

"No vienas puses tas attiecas uz vienlīdzīgu kopienas organizāciju, godīgas labumu sadales un atalgojuma taisnīgumu (*justice*). Vēl tas arī attiecas uz dvēseles (*mind*) stāvokli, kurš rada šādu sociālu kārtību, to indivīdu "godīgumu" (*fairness*), kuri pieder sabiedrībai. Un treškārt, tas kalpo kā vispārējs termins individuālā labuma kopsūmai, tam patiesīgumam (*righteousness*), kas padara cilvēku Dievam pieņemamu."⁹⁶ *Iustitia*, viens no četriem kardināltikumiem, Ambrozijam ir dievišķās kārtības pamats, tas ir mērs (*mensura*), ar ko nostiprināti Zemes pamati tās radīšanā (*Hex.* 1.6.22.). Taču šim jēdzienam tiek pievienota arī specifiski reliģiska nozīme - tā ir tikums ikviena ticīgā glābšanā (*De Parad.*, 22.). Līdzīgi stoīkiem, piemēram, Ciceronam, Ambrozijs uskata, ka *iustitia* ir "nevis daļa, bet kā māte" pārējiem kardināltikumiem (*Ibid.*, 18.).

Tā kā šī *iustitia* ir vajadzīga savstarpējai saskaņai, kādam jābūt cilvēku dvēseles stāvoklim, lai *iustitia* varētu izpausties cilvēku attiecībās? Šajā ziņā Ambrozijs pārņem Cicerona izteikumu, ka *iustitia* pamatā ir *fides* – (uz)ticība (Amb., *De Off. Min.*, 1.29.142.; Cic., *De Off.*, 1.7.23.).⁹⁷ *Fides* Ambrozijam, atšķirībā no Cicerona, nav *bona fides* (labticība), kura izriet no stoiskā ideāla par visas cilvēces solidaritāti, brālību⁹⁸, bet gan tieši reliģiska ticība Kristum – Dievam. Par šādu domas pavērsienu Cicerons pilnīgi noteikti būtu pārsteigts.⁹⁹ Atšķirībā no Cicerona, kurš uzsver *iustitia* nozīmi laicīgās *res publica* veidošanā, Ambrozijam tā ir svarīgs uz reliģiskas bāzes veidotas kristīgās kopības - Baznīcas (*ecclesia*) jeb Dieva pilsēta/valsts (*civitas dei*, sk. *Expos. psalmi*, 15.12) pamats.¹⁰⁰ Šādi no stoicisma,

⁹⁵ Homes Dudden, F. *The Life and Times of St. Ambrose*, Vol II, p. 530.

⁹⁶ O'Donovan, O., O'Donovan, J.L. *From Irenaeus to Grotius*, p. 47., sk. Ambrosius, *De off. min.* 1.28.136.

⁹⁷ Fundamentum est ergo iustitiae fides. Sal.- Cicero, *De Officiis* 1.7.23. – Fundamentum autem est iustitiae fides.

⁹⁸ Markus, R. A. *The Latin Fathers*, p. 98.

⁹⁹ Gaffney, J. Comparative Religious Ethics in the Service of Historical Interpretation: Ambrose's Use of Cicero//

The Journal of Religious Ethics, Vol. 9, No. 1., 1981, p. 42.

¹⁰⁰ "Civitas dei ecclesia est, ecclesia corpus est Christi." Sk. arī Markus, R. A. *The Latin Fathers.*, p. 97-98.

īpaši Cicerona, nākušās idejas iekļāvās Ambrozija politiskajā domā, tomēr izejot cauri visai būtisku pārvērtību procesam.¹⁰¹

Beneficentia Ambrozijam ir nesavtīga mīlestība, altruisms, kurš paša interešu vieta nostāda to, kas dod labumu visiem. Tās pretstats ir *avaritia* – alkatība.¹⁰² *Beneficentia* pati sastāv no divām daļām – laipnības vai augstsirdības (*liberalitas*) un labvēlības (*benignitas*) (*De Off. Min.*, 1.28.130.). *Liberalitas* apzīmē laba došanas aspektu, *benignitas* – laba vēlēšanas aspektu (ibid., 1.30.143.), šai ziņā *benignitas* ir *liberalitas* pamats, ja nav nepieciešamo līdzekļu, situācijas, lai dotu labu.¹⁰³ Šīs vērtības Ambrozijs darbā *De Officiis* apskata specifisku labdarības aktu (pret nabadzīgajiem, bāreņiem, atraitnēm utt.) sakarā, un būtu apskatāmas nedaudz vēlāk, saistībā ar sociālajām idejām.

1.1.2. Dabiskā valsts un nedabiskā valsts

“Heksameronā” redzami ļoti daudzi vērojumi dabā, kuru mērķis ir sniegt kādu morāli ētisku mācību par pareizu un labu kristīgu dzīvi. Dabiskā likuma sakarā ļoti interesanta ir Ambrozija doma par “dabisko valsti” – pirmā, visdabiskākā valsts forma, viņaprāt, bija republika. Lai aprakstītu seno republiku, viņš izmanto dzērvju piemēru dabā: “Starp šiem [putniem] ir noteikta, dabiska valsts un armija (*politia et militia naturalis*), kas pie mums [cilvēkiem] ir piespiedu kārtā un verdziska” (*Hex.* 5.15.50.).¹⁰⁴ Ambrozijs apbrīno, cik “brīvprātīgi un bez spaidiem” (*iniusso et voluntario usu*) dzērves naktī izpilda sardzes pienākumus (Ibid.), īpaši uzteicot dzērvju “rosīgo degsmi”, ar ko tās veic savu darbu. Ambrozijs uzskata, ka šai dabiskajā stāvoklī amati tiek pieņemti lozes kārtībā, un pamācoši ir tas, ka dzērves savus pienākumus uzņemas nekurnot tā, kā cilvēki (Ibid.) “Tādēļ tur nav nekādas dezertēšanas, jo ir dabiska ziedošanās (*devotio*), tādēļ tur ir droša apsardzība, jo ir brīva griba” (Ibid.).¹⁰⁵

Jāpiezīmē, ka arī šī doma nav gluži Ambrozija jaunievedums. Arī Cēzarejas Bazīlija “Heksameronā” ir redzams šis “dzērvju sardzes” motīvs ar dažiem līdzīgiem aprakstošajiem epitetiem (Basilus, *Hex.*, 8.5.)¹⁰⁶, taču, lai arī Ambrozijs pārņēma šo motīvu, viņš to izvērta daudz dziļāk, ar nozīmīgu politiskās domas izversērsumu.

¹⁰¹ Markus, R. A. *The Latin Fathers.*, p. 98. Par šo Ambrozija veikto sintēzi sīkāk sk. Gaffney, J. *Comparative Religious Ethics in the Service of Historical Explanation: Ambrose's Use of Cicero*, p. 35-47.; par *De Officiis Ministrorum* radīšanas intelektuālo kontekstu sk: Davidson, I. J., *Ambrose's De Officiis and the Intellectual Climate of Late Fourth Century// Vigilae Christianae*, Vol. 9., No.4., 1995., p. 313-333.

¹⁰² Homes Dudden, F., *The Life and Times of St. Ambrose*, Vol II, p. 525.

¹⁰³ Ibid.

¹⁰⁴ Ab his igitur ordiamur quae nostro se usui imitationem dederunt. in illis enim politia quaedam et militia naturalis, in nobis coacta atque seruilis.

¹⁰⁵ Ideo nulla desertio, quia devotio naturalis, ideo tuta custodia, quia voluntas libera.

¹⁰⁶ Tālākas šī motīva saknes redzamas Aristoteles, *Historia Animalium* 9.10.614b (pēc Saint Basil (trans. Way, Agnes C.), *Exegetic Homilies*, Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1963. p. 125.n.18.).

Ambrozijs uzskata, ka pēc ‘putnu valsts’ (*avium politiam*) piemēra arī tika veidota visnenākā, vislabākā cilvēku valsts – senā republika (*respublica antiqua*), kas bija brīvās pilsētas ‘attēls’ (*instar liberae civitatis*, *ibid.*, 5.15.52.). Šajā valsts formā ‘gan pakalpiņa, gan vadība tiktu dalīta starp visiem, neviens nebūtu bez dalības godā, neviens nebūtu atbrīvots no darba’ (*ibid.*).¹⁰⁷ Taču, šo dabisko valsti izjauca ‘valdīšanas iekāre’ (*dominandi libido*). Ambrozijs salīdzina starp dabisko stāvokli ar stāvokli pēc atkrišanas: ‘[K]ad valdīšanas iekāre (*dominandi libido*) sāka celt prasību pēc tā, kas nepienākas, un [cilvēki] negribēja atlaist iegūtās spēka pozīcijas (*indeptas potestates*), kad militāri pienākumi nebija vairs kopīga lieta (*ius commune*), bet kalpiņa, kad par varas pārņemšanas principu kļuva nevis rindas kārtība, bet gan alkas pieprasīt [varu], tad pati darba veikšana sāka grūtāk vesties’ (*ibid.*).¹⁰⁸

Tas, ka ‘darbi sāka grūtāk vesties’ nozīmēja zināma haosa draudus sabiedrībā. Lai darbi vestos, kļuva nepieciešama piespiešana caur sodiem un valsts varas autoritāti (*ibid.*). Precīzāk izsakoties, Ambrozijs šajā vietā argumentē, ka no cilvēku nevēlēšanās darīt lietas kopīgam labumam, ir zudusi izpildes kvalitāte, un, tā kā šie, piemēram, sardzes pienākumi ir neizbēgami vajadzīgi, cilvēki to uzticēja valdnieka padomam (*regali praeceptione*) (*ibid.*), kas var apzīmēt arī valsts koercīvo varu vispār.

Šī cilvēku sabiedrības atkrišana no labā un tikumiskā sabiedrības modeļa ļoti labi atbilst antīkajā domā dziļi iesakņotajam principam, ko sauc par tikumu krišanas teoriju. Šīs teorijas pamati redzami jau no Hēsioda, kurš ‘Teogonijā’ atspoguļoja ‘četrus laikmetus’, no kuriem katrā nākošajā ir redzama arvien lielāka sabiedrības degradācija. Šī teorija parādās latīņu darbos jau no Polībija (ap 200-120 p.m.ē.), kurš par pagrimuma galvenajiem iemesliem uzskatīja varaskāri un nicinājumu pret pieticību.¹⁰⁹ Tas vēlreiz pierāda Ambrozija domas ‘klasicizējošo’ raksturu, kas īpaši izceļas, salīdzinot ar citiem bīskapiem, arī, kā vēlāk būs redzams, Hrizostomu.

Citu ‘dabiskās valsts’ modeli dzīvnieku pasaulē Ambrozijam piedāva bites (*Amb. Hex. 5.21.66.-72*). Šajā gadījumā Ambrozijs ir mazliet vairāk ‘aizņēmijs’ no citiem autoriem – tā paša Bazīlija (*Hex. 8.4.*) un Vergīlija (*Georgicon, 4.154-227*).¹¹⁰ Ambrozijs savā interpretācijā par tēmu pastiprina noteiktu faktoru attēlojumu, kas ļauj spriest, kas šīs tēmas

¹⁰⁷ [O]bsequia imperiaque dividerent, nemo esset honoris exsors, nullus immunis laboris.

¹⁰⁸ [P]ostquam dominandi libido vindicare coepit indebitas, et indeptas nolle deponere potestates: posteaquam militiae non jus commune coepit esse, sed servitus: posteaquam non ordo factus est suscipiendae potentiae, sed studium vindicandae, coepit etiam ipsa laboris functio durius sustineri

¹⁰⁹ Tumans, H., Par Tacitu un viņa laiku, daļradi un ‘Ģermāniju’// Tacits, *Ģermānija*, Rīga: Vēstures izpētes un popularizēšanas biedrība, 2011., 57. lpp.

¹¹⁰ Interesanti, ka ir pamanāmas atsevišķas līdzības arī starp Bazīlija un Vergīlija stāstījumiem. Pastāv trīs skaidrojuma iespējas. Pirmā - Bazīlijs tieši vai netieši iepazīties ar Vergīlija darbu, otrā - Bazīlijs un Vergīlijs ietekmējušies no līdzīgiem autoriem, piemēram, Aristoteļa, trešā, kas ir apvienojama ar otro - abi autori (un arī Ambrozijs) ir balstījušies uz antīkajā laikmetā izplatītiem kopīgiem priekšstatiem par dabu.

sakarā viņam bija svarīgs. Pirmkārt, Ambrozija retoriku izceļ vārda *liberus* lietojums. Ja arī Bazīlijs atzīmē bišu valsti kā tādu, kas pakļaujas nerakstītajam dabiskajam likumam – kaut arī tai ir valdnieks, viņš ir pēc dabas pazemīgs, jo tam ir dzelonis, kuru tas vismazāk lieto no visām bitēm (Basilus, *ibid.*). Ambrozijs to pašu domu atkārtoti, taču zīmīgs ir teikums, ko citur nevar atrast – ‘‘tās pašas sev iecel valdnieku, pašas rada [vai veido] tautu, un, lai arī ir pakļautas zem valdnieka, tomēr ir brīvas’’ (Amb., *ibid.* 5.21.68.).¹¹¹ Brīva izvēle jau tika parādīts kā faktors, ko Ambrozijs akcentēja, stāstot par dzērvēm. Valdnieka institūts pie bitēm, kas atšķir šo gadījumu, arī nav iecelts, piemēram, caur lozēm, mantojumu vai citādi, bet rodas no īpašībām, kas dotas no dabas (*ibid.*). Var tikt uzstādīts jautājums, vai bišu ‘‘valsts’’ būtu skatāma kā zemākas pakāpes, nekā dzērvju, jo tajā pastāv valdnieka ‘‘dzelonis’’, kas varētu norādīt uz zināmu piespiešanu (*coercitio*), kuras nav dzērvju ‘‘valstī’’. Turklāt, būtu jāņem vērā Ambrozija alegoriskais pasaules uztveres veids, kur katram jēdzienam var būt sava simbolika. L. Fīlds uzskata, ka tā tas nav, Ambrozijs centās pierādīt, ka dabiskā republika un dabiskā monarhija ir vienlīdz brīvas.¹¹² Galu galā, Ambrozijs norāda, ka dabiskajā monarhijā valdnieks ir vismiermīlīgākais tādā mērā, ka šķietami nepaklausīgie galu galā paši sevi soda, ievainojot sevi ar savu pašu dzeloni (*ibid.*)¹¹³ – tas varētu liecināt arī par to, kādā mērā dabiskajā monarhijā ir iesakņojies paklausības tikums.

Nav nekādu šaubu, ka Ambrozijs nesaskata dabisko valsti cilvēku sabiedrībā, kurā viņš dzīvo. Kādā no savām vēstulēm viņš šādā prizmā arī parāda savu skatījumu uz koercīvās varas realitāti un šīs varas nepieciešamību: ‘‘Starp pieredzējušiem ļaudīm ir gudri vīri, kuri arī tiek aicināti kā vadoņi. Ar savu pašu sparū viņi kontrolē tautas muļķību, tā, ka viņi var valdīt ar spēka izrādīšanu, ar ko viņi pakļauj pat negribošos (*invitos*) sava spēka autoritātei, lai viņi paklausītu saprātīgākajiem (*prudentialibus*), un klausītu likumiem’’ (*Ep.* 37[7].8.).¹¹⁴ Redzams, ka Ambrozijs, uzskata šādu – koercīvu valsti par mazāk cildenu, taču nepieciešamu. Galvenā problēma, kāpēc tā būtu nepieciešama ir šie ‘‘negribošie’’ jeb ‘‘nepakļāvīgie’’. Acīmredzot, tiem kuri pakļaujas dabas likumam (kas, protams, Ambrozija uztverē ir saskaņā ar Dieva likumu) šāda piespiešana nav vajadzīga, taču, loģiski, ka, ja šī vara spiež uz lietām, kas ir saskaņā ar šo likumu, tai pakļauties ir ‘‘dabiski’’.

Interesanti, ka, pēc Ambrozija domām, ne visa veida dzīvnieku sabiedrības piemēri izriet no dabiskā likuma. Tāpat, kā dabā atrodas atdarināšanas vērti piemēri, tajā ir arī

¹¹¹ Ipsae sibi regem ordinant, ipsae populos creant et licet positae sub rege, sunt tamen liberae.

¹¹² Field, L. L. *Liberty, Dominion and the Two Swords*, p. 382-383., n.6.

¹¹³ Sed etiam illae, quae non obtemperaverint legibus regis paenitenti condemnatione se multant, ut inmoriantur aculei sui vulneri.

¹¹⁴ [...] inconsultis populis sapientes quique adhibentur rectores, qui plebeiam insipientiam vigore proprio regant, ut potentiae specie dominantur, quo vel invites auctoritate potestatis subjiciant ad obediendum prudentioribus et obsequiendum legibus.

paralēles cilvēku netikumiem un grēkiem. Tas izpaužas, viņam spilgti parādot zivju savstarpējo sadzīvošanu. No vienas puses, Ambrozijs jautā – kā zivis zina savu nārsta vietu un laiku? Tas notiek itin kā vadoties pēc kāda dabiska likuma, un imperators (*imperator*), kas tām dod šos likumus un priekšrakstus, ir Dievs. Tas tiek izmantots morālai mācībai - lai pasvītrotu, ka zivis klausā dievišķajam likumam (*divinae legi*), bet cilvēki nē. (*Hex.* 5.10.29.). Taču, pāris nodaļas agrāk, viņš apraksta zivju sabiedrību, kurā blakus miermīlīgajām, ir arī pret vājākajām nežēlīgas zivis, un visa viņu sabiedrība pastāv nežēlīgā, anarhistiskā “izdzīvo stiprākais” cīņā.¹¹⁵ Bet, kas ir vēl interesantāk: “[T]ām no pašu gribas stiprāk pieaug netaisnība, kas, tāpat kā mums ne no dabas nāk, bet no alkatības”¹¹⁶ (*ibid.*, 5.5.13.). Šīs nedabiskās zivju attiecības Ambrozijs uzskata par dabā dotu piemēru, kas domāts, lai cilvēki izdarītu secinājumus par to attiecībā uz savām dzīvēm un tikumiem (*ibid.*). Jāpiezīmē gan, ka arī šis salīdzinājums ar zivīm lielā mērā ir aizņemts no Bazīlija “Heksamerona”.¹¹⁷

1.1.3. “Taisnais” cilvēks un rakstītais un nerakstītais likums

Lai vēl pilnīgāk izprastu Ambrozija domu par cilvēces nepakļaušanās dabiskajam jeb Dieva likumam saistību ar cilvēka paša alkām, nepieciešams uzzināt, kā viņš šai sakarā skaidro Ādama grēkā krišanu. Dabas likums bija pirmais likums, ko Dievs pēc radīšanas bija ielicis Ādamā. Kad šis likums bija cilvēku “krūtīs”, cilvēce atradās bērnības stāvoklī, bez alkatības, alkām, viltības, niknuma, augstprātības (*Ep.* 73.4.). Tieši Ādama grēkā krišana izraisīja šīs iedzimtās nevainības (*ingenitae innocentiae*) un dabas priekšrocības (*praerogativa naturae*) zaudēšanu, kas tālāk attiecās arī uz Ādama pēcnācējiem (*ibid.*, 5.). Krišanas iemesls bija augstprātība vai lepnums, un nepaklausība - Ādams vēlējās piesavināties to, ko nebija saņēmis, tiecās pēc dievišķā goda (*ibid.*). Interesanti, ka Ambrozijs uzskata, ka šis lepnuma grēks cēlās no pašas “nevainības priekšrocības” (*praerogativa innocentiae*, *ibid.*). Šo domu ir visai grūti izprast. Iespējams, ka Ambrozijs uzskatīja, ka “nevainības priekšrocība” deva cilvēkam īpašu stāvokli, ko viegli varēja samaitāt ar lepnumu.

Nākošais Dieva dotais – rakstītais (Mozus) likums deva grēkatziņu, un pie reizes apstiprināja cilvēka pakļautību Dievam (*ibid.*, 73.5.; 10.). Dabiskais likums tika gandrīz izskausts no cilvēku “krūtīm” (*ibid.*, 11.), un rakstiskais (Mozus) likums palielināja vainas apziņu, kas bija vajadzīgs, lai mazinātu pirmatnējā grēka iemeslu – lepnumu (*ibid.*, 9.). Rakstītais (Mozus) likums visus dara par grēciniekiem Dieva priekšā (*ibid.*, 10.), taču Kristus

¹¹⁵ Šajā aprakstā redzamas paralēles ar netiešu norādi Bībelē - Habakuka grāmatā 1:13-14.

¹¹⁶[I]ipsis sponte forte haec accrevit injuria, sicut in nobis non ex natura coepit, sed ex avaritia

¹¹⁷Basilius, *Hex.*, 7.3-4.

atnākšana izdzēs “apsūdzības rakstu” (Kol. 2:14) pret cilvēkiem ar dievišķo žēlastību (ibid.,11.). Tāda, ārkārtīgi vienkāršojot, ir Ambrozija “pestīšanas ekonomija”.

Jautājums ir – kas notiek tālāk? Kādā stāvoklī ir pestītais cilvēks, patiesais kristietis? Ja kristietis ir “piedzimis no augšas” (Jņ. 3:3;7), viņš ir “jauns radījums Kristū” (2. Kor. 5:17), nonāk stāvoklī, kas ir pielīdzināms Ādama pirmatnējam stāvoklim. Protams, Ambrozijs apzinājās, ka kristietis grēko, un lielu nozīmi savā teoloģijā piešķīra grēknožēlas aspektiem, taču, viņš izmanto arī kristīgā “gudrā” (*[vir] sapiens*) vai “taisnā” (*[vir] iustus*) jēdzienu, kas saistās ar “svētīgu dzīvi” (*vita beata*). Šāds “gudrais” ir īpašs izņēmums cilvēku starpā, bet sastopams, kaut vai Svēto Rakstu piemēros (īpaši patriarhi - Noass, Ābrahams, Lats Jāzebs, Jēkaba dēls).

“Gudrais” vai “taisnais” ir brīvs iekšēji (pats sevī), brīvs pēc dabas likumiem (Ep. 37[7].17.). Kā Ambrozijs pats norāda, tas saskan ar filozofu (precīzāk - stoiķu) mācību, taču uzskata, ka senākais pamats tam ir bijis ebreju kultūrā (ibid., 4-5.;9.). Kristīgā kontekstā “gudrais” vai “taisnais” ir tas, kurš ieguvis savu brīvību, jo ir izpirkts no iedzimtās grēka verdzības ar Kristus upuri.¹¹⁸ Šī brīvība nāk no grēku atzīšanas (*confessio*), savukārt uz brīvības balstās taisnā cilvēka taisnīgums (Ep. 37[7].45.). “Gudrā” pretstats ir “muļķi” (*insepientes*), kuru nezināšanas ierobežošanai vajadzīgi “iemaukti un laužņi”, lai ierobežotu to muļķību (*imprudencia*) (ibid., 41¹¹⁹), likums domāts netaisniem un nepaklausīgiem, nevis taisnajam (ibid., 18.)¹²⁰. Taču, “muļķu” ierobežošana ir jāīsteno, balstoties uz disciplīnu, nevis uz cietsirdību (ibid., 41.). Savukārt, “taisnais”, ja viņš vēlas darīt labo, ir likums pats sev, jo sevī nes (dievišķo) likumu (ibid., 19). Tas atbilst Platona “Likumos” izteiktajām idejām par tiem, kas “spēj pārvaldīt paši sevi” (τῶν δυναμένων ἄρχειν αὐτῶν, *Leges.*, 644b), un iespējamo iekšēji brīvo cilvēku, kurš stāv pāri likumiem un sabiedriskajai kārtībai (τάξις, ibid., 875c).

Izklāstītais teoloģiskais fons, kas ir ļoti svarīgs Ambrozija sociālpolitiskajā filozofijā, no vienas puses, pasaka ļoti daudz ko, no otras - Ambrozijs atstāj neatbildētus, vai drīzāk noklusē dažus svarīgus jautājumus. Piemēram to, kādā mērā “likumi”, no kuriem ir brīvs “taisnais” attiecas uz politiskiem likumiem. Implicējot, varētu teikt, ka, ņemot vērā koercīvas valsts nepieciešamības saistību ar grēku, kas tika izklāstīta iepriekšējā apakšnodaļā, saistība ir ļoti tieša. Kāda ir “taisnā” loma un stāvoklis tur, kur pastāv koercīva valsts un likumi? Teorētiskā plāksnē, “taisnais” atbalsta koercīvo varu, pirmkārt, jo tā ir Dieva ordinēta, otrkārt, ja tā palīdz netaisnajiem tuvoties dabiskajam, dievišķajam likumam. Taisnajam vajadzētu protestēt un nepakļauties koercīvai varai, ja tā nenotiek, piemēram, vara pāriet no

¹¹⁸1. Kor. 7:23. Ambrozijs šo rakstu vietu citē tajā pašā Ep. 37[7].4.

¹¹⁹Sal. Psal. 32:9.

¹²⁰Sal. 1. Tim. 1:9.

disciplinēšanas uz parastu cietsirdību. Vislabākais piemērs šai attieksmei ir Ambrozija vēstule Studijam, kurā viņš norāda, kā vajadzētu rīkoties kristīgam tiesnesim. Pirmkārt, ar Jēzus piemēru, kur viņš apžēlo laulības pārkāpēju, un aicina cilvēkiem, lai “met akmeni pirmais tas, kurš pats ir bez grēka”, otrkārt, ar piemēru, ka daudzi ir atgrīzušies no amatu pildīšanas provincēs neapraipot “cirvi ar asinīm”, viņš aicina tiesnesim izrādīt žēlastību, un žēlsirdību, lai pagānam dotu iespēju atgriezties no grēkiem, bet kristietim – grēku nožēlas iespēju (Ep. 25[50].3-8). Šī grēku nožēla, kas nāk no viņu pašu brīvas gribas, rada labāka veida taisnīgumu, nekā tāda, kas piespiesta no likuma (ibid.).

1.2. Jāņa Hrizostoma vispārīgās politiskās idejas

1.2.1. Dabiskais likums

Hrizostoma domā dabiskā likuma jēdziens pāriet zem plašākā, dievišķā likuma (θεῖος νόμος)¹²¹ jēdziena, kurš apvieno gan visu Sv. Rakstu mācību kopumā, gan atsevišķus likumus, pavēles no tiem, gan darbojas kā dabiskais likums.¹²²

Hrizostomam dabiskais likums, tāpat kā Ambrozijam ir tas, kas ielikts cilvēkā tad, kad Dievs viņu radīja. Dievs ielika sirdsapziņu, kas zināšanas par labu un ļaunu darīja “pašmācītas” (αὐτοδίδακτον, *Ad Pop. Antioch.*, 12.9.). Viņš skaidro, ka Dievam dodot pavēli “tev nebūs nokaut” netiek pievienots “jo nokaut ir slikti”, tāpēc, ka to jau iepriekš pasaka šis dabiskais likums, kas ielikts sirdsapziņā (ibid.). Dabiskais likums ir tas, pēc kā Dievs tiesās cilvēkus, kas dzīvoja pirms Moza un pagānus, kas nezināja par Mozu vai Kristu (ibid., 12.12.). Dabiskais likums Hrizostomam ir tas, kas caur to, ka dod laba un ļauna atziņu ir radījis pamatu laicīgajam likumam. Hrizostoms aicina uz to, lai cilvēka griba kļūtu par viņu pašu likumu (τὸ θέλημα σου γενέσθω νόμος), cilvēki būtu paši sev likumdevēji un tiesneši caur šo dabisko likumu, kas izpaužas dabiskā veidā – nedarot citiem to, ko ienīsti, ka dara tev (ibid., 13.7.)¹²³ Dabiskā, sirdsapziņā ierakstītā likuma “skolotāji” var būt arī pasaulīgie likumdevēji un tiesneši, kas māca atmodināt šo sirdsapziņu (ibid., 13.9.). Tādā veidā, laba sabiedriskā iekārta ir tāda, kurā tiek mudināts uz “pašmācītā” likuma atcerēšanos un to, lai cilvēki būtu likums paši sevī (tai skaitā ar pašu, piemēram, tiesnešu vai likumdevēju veiktu piemēra rādīšanu).

¹²¹Citi šī jēdziena izmantotie varianti – Dieva likums (θεός νόμος), Kristus likums (Χριστός νόμος), Likums (νόμος), svētie likumi (ἱεροί νόμοι). Stephens, J., *Ecclesiastical and Imperial Authority in the Writings of John Chrysostom*, p. 83.n.3.

¹²²Ibid., p. 84-88.

¹²³Šeit Hrizostoms citē Tob. 4:16.

1.2.2. Dabiskā un nedabiskā valsts

Hzristostoms, līdzīgi Ambrozijam, nodala "dabisko" no "nedabiskās" valsts, tikai viņa gadījumā šis nodalījums ir daudz asāk pasvītrots. Pirmkārt, viņš skaidro Svēto Rakstu vārdus "Darīsim cilvēku pēc mūsu tēla un pēc mūsu līdzības" (1. Moz. 1:26), pamatojoties uz tālāko šī panta daļu, ka šī Dieva līdzība cilvēkam izpaudās tajā, ka viņam deva Dieva "valdīšanas attēlu" (τῆς ἀρχῆς εἰκόνα) – tāpat, kā debesīs nav neviena augstāka par Dievu, uz zemes nav neviena augstāka par cilvēku (Chrys., *Ad. Pop. Antioch.*, 7.3.).¹²⁴ Līdzīgi, kā šī dabiskā cilvēku vara pār zvēriem, putniem un citu radību, kas tika vēlāk pazaudēta, pastāv dažāda veida citas dabiskās varas, kas tiek pretstatītas elektīvām, ievēlētām (χειροτονηται, *ibid.*). Hzristostoms paskaidro: "[Dabiskā vara] ir kā lauvas vara pār četrkājjiem vai ērgļa vara pār putniem, bet ievēlētās varas – kā imperatora (του βασιλέως) vara pār mums, jo tas nav dabiskā ceļā pārāks pār tiem, kas līdz ar viņu pakļauti (ὁμοδούλων¹²⁵), un tādēļ viņš bieži pazaudē varu. Tādas lietas, kas nav dabiski pievienotas, viegli pieņem pārmaiņas un pārgrozības"¹²⁶(*ibid.*). Pretēji tam, dabiska vara nav atņemama, piemēram, lauvas vara pār četrkājjiem tam nekad nav bijusi atņemta (*ibid.*)¹²⁷. Hzristostoms nerunā par to, vai šāda neatņemama vara ir bijusi kādam cilvēkam cilvēku "sugas" starpā, kā arī, atšķirībā no Ambrozija, nerunā arī par kādu starpposmu, cilvēku mēģinājumu veidot "dabisko valsti". Viņa retorikā koercīvas valsts izcelsme ir tiešas grēka sekas, bez tādas gradācijas kā Ambrozijam.

To, kādā ziņā koercīvā vara ir grēka sekas, Hzristostoms norāda vienā no savām homīlijām par 1. Mozus grāmatu (*In genesim sermones VIII*, 4.). Viņš skaidro, ka līdzās varai pār zvēriem, Dievs cilvēkiem atņēma arī cita veida godu, un ar savu mandātu ieviesa trīs dažādus pakļautības (burt. verdzība - δουλεία) veidus, kas saistīja cilvēka dabu ar daudzveidīgām kundzībām (*In Gen. Serm.*, 4.1.). Pirmā veida pakļautība ir sievas subordinācija vīram, kas nebija paredzēta lietu dabiskajā stāvoklī, otrā – cilvēku pakļautība citiem cilvēkiem jeb verdzība, trešā – pakļautība varām un valdniekiem, kas ir vissmagākā no visām (*ibid.*, 4.2.). "Visur ir redzami uzasināti zobeni, bendes, sodi, spīdzināšanas,

¹²⁴ Šādam uzskatam piekristu lielākā daļa kristīgo apoloģētu no 1. -4. gs. (Pagels, E., *The Politics of Paradise*, p. 67.)

¹²⁵ Iespējams, Hzristostoms ar šo vārdu domāja to, ka visi cilvēki līdz ar imperatoru ir pakļauti (burt. "līdzvergi") zem Dieva un viņa likumiem.

¹²⁶ [...] ὡς ἡ τοῦ λέοντος ἐπὶ τῶν τετραπόδων, ὡς ἐπὶ τῶν ὀρνίθων ἢ τοῦ ἀετοῦ· χειροτονηται δὲ ὡς ἡ τοῦ βασιλέως τοῦ καθ' ἡμᾶς. οὗτος γὰρ οὐχὶ φύσει κρατεῖ τῶν ὁμοδούλων. διὸ καὶ ἀποβάλλει πολλάκις τὴν ἀρχήν. Τοιαῦτα γὰρ τὰ μὴ φύσει προσόντα· ῥαδίαν δέχεται τὴν μεταβολὴν καὶ τὴν μετάπτωσιν

¹²⁷ Šai ziņā Hzristostoms, iespējams, ir nekonsistents – ja dabiskā vara nav atņemama, kāpēc cilvēki vairs nebauda kādreizējo īpaši privilīģēto stāvokli pār dzīvniekiem, bet baidās no tiem? Uz šo jautājumu Hzristostoms atbild *In Gen. Serm.*, 3.2. un *In Gen.* 9.3. – šo varu atņēma nevis Dievs, bet cilvēks pats, kīrtot grēkā, zaudēja savu *parrēsia*, kas iepriekš ļāva bez bailēm valdīt pār zvēriem. Taču, no otras puses, Hzristostoms *In. Gen. Serm.* 4.1. norāda, ka Dievs bija tas, kurš kā augstākais valdnieks atņēma cilvēkiem varu viņu nepaklausības dēļ.

mocīšanas, līdz varai pār dzīvību un nāvi”¹²⁸ (ibid.) – tik skarbi varas realitāti redz Hrizostoms. Līdzīgi, kā Ambrozijs, arī Hrizostoms, pamatojoties uz Rom. 13:3-4. uzskata, ka šī vara nepieciešama tikai netaisnajam, šajā Rakstu vietā arī redzams, ka tā izriet no grēka sekām. Līdzīgi, kā vecāki, kuri nodod bērņus, kuri ļauni pielieto vecāku mīlestību, Dievs cilvēkus ir nodevis valdītājiem (τοῖς ἄρχουσιν), lai tie cilvēkus izlabotu no vieglprātības, lai cilvēki “neaprītu viens otru kā zivis jūrā”¹²⁹ vai nebūtu kā “rāpuļi, kas nepazīst valdnieka” (ibid.)¹³⁰. “[Dievs] pats ir apbruņojis valdniekus, lai tie biedētu izvirtušos (τοὺς ἀσελγαίνοντας, *Ad. Pop. Antioch.*, 6.1.)”¹³¹

Lai arī Hrizostoms valsts varas realitāti neizpušķo un uzskata par “verdžību”, tomēr tā ir neizbēgami vajadzīga. Hrizostoms īpaši daudz uzmanības valsts varas problemātikai pievērta tā saukto “Statuju nemieru” laikā, kad Antiohijas iedzīvotāju pūlis¹³², protestējot pret jaunu nodokli, bija aizvainojuši imperatora varu, nogāžot no pjedestāliem imperatora un imperatores statujas, un velkot tās pa ielām.¹³³ Antiohijas iedzīvotāji baidījās, ka viņu pilsētu skars imperatora atreibības sods, kurš izpaustos vai nu kā slaktiņš, pilsētas izpostīšana, klīda valodas, ka pat visu pilsētu varētu nolīdzināt līdz ar zemi.¹³⁴ Viņš uzrunā draudzi, norādot, ka dažu iedzīvotāju neprāts (μηνία) ir izraisījis to, ka “visi stāv bailēs no kuģa grimšanas”¹³⁵, par spīti tam, ka pilsētā atradās pārvaldnieki un karaspēks (ibid., 6.2.). Šo norādi viņš izmanto, lai pasvītrotu to haosa iespējamību, kas rastos, ja noņemtu arī šo drošības saglabāšanas līdzekli - “Ja atņemtu tiesas (δικαστήρια), būtu atņemta visa kārtība mūsu dzīvēs” (ibid.)¹³⁶ Hrizostoma argumentācijā jūtamas bailes no anarhijas, kas iestātos, ja atņemtu valsts varu – tā ir kā sijas mājām, kuras noņemot, viss – mājsaimniecības, pilsētas, valstis sabruktu (ibid.). Pēc viņa domām, tas, kas dara valsts varu derīgu, ir bailes, kas no tās izriet. Viss sabruktu, ja nebūtu neviena, ko nospiest (κατέχοντος), atturēt (ἀνακρουομένου), vai pārliecināt nomierināties (ἀναπείθοντος ἡσυχάζειν) ar bailēm no soda (ibid.). Tā kā šīs bailes noņem cilvēku vieglprātību, un liek domāt par nopietnām lietām, tās ir jāuzskata par

¹²⁸ Ἐίφη γὰρ ἔστιν ἰδεῖν ἠκονημένα πανταχοῦ, δημίους, κολάσεις, βασανιστήρια, τιμωρίας, τὴν μέχρι θανάτου καὶ ζωῆς ἐξουσίαν. Tulkojums: *Иже во святых отца нашего Иоанна Златоустого архиепископа Константинопольского избранные творения : беседы на книгу Бытия*, Москва : Издательский отдел Московского Патриархата, 1993., том 2., с. 746.

¹²⁹ Redzama interesanta paralēle ar augstāk minēto Ambrozija zivju “sabiedrības” aprakstu.

¹³⁰ Pēc Habakuka grām. 1:13-14.

¹³¹ Καὶ γὰρ τοὺς ἄρχοντας αὐτὸς ὥπλισεν, ἵνα φοβῶσι τοὺς ἀσελγαίνοντας

¹³² Hrizostoms gan nemieru galvenos vaininiekus sauc par “svešiniekiem un ārzemniekiem”, saistot tos ar kādu politiski motivētu “teātra grupu”. (*Ad pop. Antioch.*, 2.3.; 3.1., Kelly, *Golden Mouth*, p. 73.)

¹³³ Brown, P., *Power and Persuasion in Late Antiquity*, p. 105.

¹³⁴ Ibid., p. 106., Kelly, *Golden Mouth*, p. 74.

¹³⁵ περὶ ναυαγίας δεδοικέναι ἐποίησεν ἅπαντας

¹³⁶ Ἐὰν γὰρ τὰ δικαστήρια ἀνέλθῃς, πᾶσαν τῆς ζωῆς ἡμῶν ἀνεῖλες τὴν εὐταξίαν. Tulkojums no angļu valodas: NPNF, Volume IX, pieejams: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf109.xix.viii.html>.

Dieva svētību (ibid., 6.3.). Bailes ir labas ne tikai netaisno apspiešanai - arī draudzes ļaudīm tās liek kļūt nopietnākiem, piedienīgākiem, rūpīgākiem un uzmanīgākiem (ibid.).¹³⁷

Tomēr, Hrizostoms saredz to, ka valsts vara nebūt nesaskan ar dabisko/dievišķo likumu. Stīvenss (Stephens) iet pat vēl tālāk - viņš uzskata, ka pēc Hrizostoma domām, imperatora likumiem pat nevajadzētu būt dievišķo likumu atspoguļojumam.¹³⁸ Šāds uzskats gan būtu pārspīlējums. Hrizostoms, tāpat kā Ambrozijš uzskatīja, ka laicīgie likumi ir vajadzīgi, lai pamudinātu cilvēkiem un sabiedrībai kopumā būt tuvākiem dievišķajam (Ambrozija gadījumā – dabas) likumam. Piemērs jau augstāk, tajā, ka viņš atsaucās uz “tiesnešiem un likumdevējiem” kā dabiskā likuma likuma “skolotājiem”, kuri var arī piespiest pakļauties dabiskajam likumam to, kas to nevēlas (ibid., 13.9.). Tāpat, viņš saskata pirmatnēju dabiskā likuma pirmsākumu laicīgajiem likumiem un paražām (ibid., 12.11.).

Lai nu kā, Hrizostoms savos darbos neizvairās no dažu šo dievišķā un laicīgā likuma nesaderību akcentēšanas. Hrizostoms uzskata, ka viņam redzami pasaulīgie likumi lielākoties ir “samaitāti, nederīgi, un smieklīgi” (*Hom. in I Cor. 12.9*).¹³⁹ Viņaprāt, ir slikti, ka laicīgie likumi, piemēram, nesoda par ārlaulības attiecībām starp brīvo vīrieti un verdzeni, prostitūtu, vai citu brīvu sievieti (ibid., 12.10.)¹⁴⁰. Mēģinājums tiesāties par šādu jautājumu tiktu skatīts vienkārši kā smieklīgs. Hrizostoms uzskata, ka šai gadījumā vainīgo nesoda laicīgais, bet dievišķais likums.¹⁴¹ Šis būtu uzskatāms jautājums, kurā Hrizostoms norāda uz atšķirībām starp dievišķo un laicīgo likumu. Turklāt, loģisks šķiet secinājums, ka nav nekādu iemeslu uzskatīt, ka Hrizostoms nedomāja, ka šādas, dievišķajam likumam tuvākas normas būtu labi ieviest laicīgajā likumā.

1.2.3. “Taisnais” cilvēks un ἀτεξούσια

Tagad jāpievēršas jautājumam, kurš arī jau tika apskatīts Ambrozija sakarā – valsts varas, laicīgā likuma attiecības ar kristīgo “taisno”. Šajā jautājumā Hrizostoms pasaka daudz ko no tā, ko Ambrozijš noklusē – par tiešo saistību starp kristīgo “taisno” un valsts likumiem. Šeit arī tiks pārbaudīta Peidželsas tēze par Hrizostoma uzskatu, ka cilvēki pēc grēkā krišanas ir spējīgi uz sevis pārvaldīšanu (ἀτεξούσια). Peidželsa izmanto Hrizostomu kā piemēru kristīgajai domai līdz Augustīnam šajā jautājumā, un ir saprotams, kāpēc – Hrizostoma doma visai labi izsaka to tradīciju, kas bija pirms viņa, tā kļūst izteiktāka tieši

¹³⁷ σεμνότεροι, ἐπιεικέστεροι, σπουδαιότεροι, προσεκτικώτεροι. Jāpiebilst, ka Hrizostoma retorika šai jautājumā nav nošķirama no konteksta, kādā viņš runāja – bija nepieciešams nomierināt satraukto tautu, kuru savā varā pārņēma tieši šīs bailes no imperatora varas.

¹³⁸ Stephens, J. *Ecclesiastical and Imperial Authority in the Writings of John Chrysostom.*, p. 91.

¹³⁹ Tulkots no angļu valodas: Pagels, Elaine, *Augustine's Exegesis of Genesis 1-3 versus That of John Chrysostom*, p. 72.

¹⁴⁰ Ibid.

¹⁴¹ Ibid.

Hrizostoma retorikā. Tajā pašā homīlijā Antiohijas tautai, kur Hrizostoms apliecina valsts varas nepieciešamību, viņš saka: “No tiem, kuri dzīvo dievbijīgi, netiek prasīta šāda audzināšana, jo, ir teikts: “Bauslība nav dota taisnajiem, bet netaisnajiem” (*Ad. Pop. Antioch.*, 6.2.)¹⁴² Sprediķī par 1. Mozus grāmatu viņš skaidro, ka tam, kas dzīvo ar labo (ὁ συζῶν ἀρετῆ) nav nepieciešama šī pārvaldība (*In Gen. Serm.*, 4.2.).¹⁴³ Tiek aptuveni citēta Pāvila Vēstule romiešiem (13:3): “Jo no valdītājiem nav jābīstas, kad dara labu, bet vienīgi, kad ļaunu. [...] Dari, kas ir labs, un tu saņemsi no [virsvaras] uzslavu!” Hrizostoms uzskata, ka tiem, kas nododas gudrības mīlestībai (οἱ φιλοσοφίαν διώκοντες) un tiecas pēc lielākā un augstākā, nav nepieciešams valdnieks, jo viņiem nav vajadzīgs (laicīgais) likums, zem kura atrodas pats šis valdnieks (*In Gen. Serm.*, 4.2.).¹⁴⁴ Šeit atkal nojaušams, divu likumu nodalījums – dievišķā un laicīgā. Taisnais dzīvo pēc dievišķā likuma, tam nav vajadzīgs laicīgais un tāpat – arī no tā izrietošā valdnieka vara, kura ir derīga tādā ziņā, ka, ja tā ir no Dieva, tad, pamudina un uzslavē par labu un pareizu rīcību. Tāpat, kā Ambrozijam, arī Hrizostomam ir manāma līdzība ar Platona “Likumos” izteiktajām idejām.

Kas Hrizostomam ir “tie, kas nododas gudrības mīlestībai”? Šeit atkal varam atgriezties pie trauksmainajām dienām pēc nemieriem Antiohijā. Vienā no homīlijām, kas nolasīta pēc labo ziņu par imperatora apžēlošanas saņemšanu, Hrizostoms attēlo notikumus, kuros “kalnos mītošie mūki” nolaižas “kā enģeļi” pilsētā un iejaucas notikumos, kas saistīti ar vainīgo tiesāšanu, aicinot tiesnešus nepārsteigties ar spriedumu, pirms nav zināms imperatora lēmums (*Ad Pop. Antioch.*, 17.3.). Mūki ar savu “patieso filozofiju” (ἀληθῶς τὴν φιλοσοφίαν) tiek pretstatīti “šīs pasaules filozofiem” (οἱ τῶν ἔξωθεν φιλόσοφοι), kuriem patiesībā rūp tikai vēdera labums. (ibid., 17.5.). Tieši mūki Hrizostomam iemieso patiesas filozofiskas dzīves ideālu, Hrizostomam viņi ir Sokrata “patiesie bērni”.¹⁴⁵ Nenoliedzami, askētiska dzīve ir vistuvākā Hrizostoma “taisnā” ideālam, taču arī viņš daudzus darbos norāda, ka ne jau tikai mūki var būt patiesi kristieši. Par piemēru izmantots, piemēram Lats, kurš palika taisns, dzīvodams grēcīgā pilsētā, pretēji mūku norobežotībai no “pilsētas” (*Hom. in Gen.*, 43.1.).¹⁴⁶ Šāda dzīve pat ir labāka tādā ziņā, ka rāda piemēru citiem pilsētā un aicina kļūt citiem par kristiešiem (ibid.), mūku izvēle ir tikai viens no “ceļiem”, taču tajā ir daudz vieglāk sasniegt patiesu ticību un praksi – viņu starpā ir daudz vairāk

¹⁴²[...] οἱ μὲν γὰρ εὐλαβεῖα συζῶντες οὐδὲν δέονται τῆς τούτων παιδαγωγίας· Δικαίῳ γὰρ νόμος οὐ κεῖται, φησίν. Hrizostoms, tāpat kā Ambrozijš (*Ep.* 37[7].18.) citē 1. Tim. 1:9.

¹⁴³[...] ὁ συζῶν ἀρετῆ τῆς ἐκεῖθεν ἐπιστασίας οὐ δεῖται

¹⁴⁴ Protams, šis antīkās filozofijas termins – “tie, kas nododas gudrības mīlestībai” jeb “filozofi” tiek lietots ar kristianizētu nozīmi – tie, kuri vada īsti kristīgu dzīvi. (*Иже во святых отца нашего Иоанна Златоустого архиепископа Константинопольского избранные творения : беседы на книгу Бытия, с. 747., сн. 3.*). Šajā argumentā Hrizostoms atkal citē 1. Tim. 1:9.

¹⁴⁵ Mayer, W., John Chrysostom on Poverty, p. 96.

¹⁴⁶ Citēts: Maxwell, J. L., *Christianization and Communication in Late Antiquity: John Chrysostom and his Congregation in Antioch*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006., p. 130-131.

“taisno” piemēru (*In Matt. hom.*, 68.3.).¹⁴⁷ Mūki kā “taisnie” arī nenozīmē visu mūku glorificēšanu, bet gan bargu mūku vērtēšanu pēc šī Hrizostoma monastiskā ideāla.¹⁴⁸

Peidželsa šos “taisnos” apzīmē kā “uz autonomu pašpārvaldību spējīgos” (*capable of autonomous self-rule*).¹⁴⁹ Lai gan termins izklausās pārāk neiederīgs baznīctēvu valodā, taču būtībā izsaka galvenās īpašības, kas nodala šos “taisnos” no pārējiem.¹⁵⁰ Galvenā starpība, tāpat kā Ambrozijam, ir starp personas piespiešanu uz labu rīcību un laba darīšanu no brīvas gribas.¹⁵¹

Izrietot no šī principa, Hrizostoms secina, ka arī uz pašu “brīvo izvēli darīt labu” nedrīkst piespiest. Tas nozīmē, ka taisnie nedrīkst izmantot laicīgo koerciju, lai labotu grēciniekus (*De sacerdot.*, 2.3.), no ticības atkritušos atgriezties var panākt arī tikai izrietot no viņu pašu brīvas gribas izvēles, un ieroči ir tikai pacietīga, neatlaidīga pārliecināšana (*ibid.*).¹⁵² “Taisnie” nekādi nevar pavēlēt ticēt, izrietot no laicīgas autoritātes, viņi drīzāk ir kā padomnieki cilvēka lēmuma pieņemšanā (*Hom. In Eph.* 11.15-16.).¹⁵³

Ir saprotams, kādēļ Peidželsa par šī ἀυτεξούσια virziena kristietībā reprezentētāju izvēlējās tieši Hrizostomu, nevis Ambroziju. Lai arī kopumā redzams, ka Ambrozija doma ir līdzīga, ko īpaši izceļ vārda *libertas* ārkārtīgi plašs un daudznozīmīgs lietojums viņa darbos. Termins *libertas* tiek lietots gan teoloģiskās (eshatoloģiskās) brīvības, gan brīvības no likuma, kas būtu ciešāk saistīts ar ἀυτεξούσια Hrizostomam, gan bīskapa runas brīvības (παρρησία), ticības un reliģisko brīvību kontekstā.¹⁵⁴ Lai arī *libertas* ir zinamas paralēles ar ἀυτεξούσια, taču Hrizostoms šo ideju par brīvību no likuma izsaka daudz skaidrāk. Iespējams, tas izriet no Hrizostoma daudz burtiskākā eksegēzes stila, kamēr Ambrozija alegoriskajā eksegēzē vārdu nozīmēm ir tik daudz iespējamo variantu, ka bieži vien to, ko Ambrozijs ar savām bagātīgajām alegorijām varētu būt domājis, var saprast (drīzāk sajust) tikai intuitīvi, zinot domāšanas virzienu un kopējo kontekstu. Tādēļ arī Hrizostoma doma lielākoties ir skaidrāka.

¹⁴⁷ Citēts: Maxwell, J. L., *Christianization and Communication in Late Antiquity.*, p. 131.

¹⁴⁸ Mayer, W., *John Chrysostom on Poverty.*, p. 97.

¹⁴⁹ Pagels, Elaine, *Augustine's Exegesis of Genesis 1-3 versus That of John Chrysostom*, p. 73.

¹⁵⁰ *Ibid.*

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² Citēts *ibid.*, p. 73-74.

¹⁵³ Citēts *ibid.*, p. 74.

¹⁵⁴ Field, L. L., *Liberty, Dominion and the Two Swords*, p. 190-199.

1.3. Secinājumi

Pirmkārt, abiem bīskapiem ir kopīga transcendentā likuma likuma jēdziena izmantošana, kurš tiek saskatīts kā labas sabiedrības pamats. Klasiskais ‘‘dabiskā likuma’’ jēdziens abu bīskapu domā tomēr iegūst vairākas teoloģiskas nianšes – kā likums, kas bija dots pirms Mozus likuma, likums, pēc kura tiesā pagānus. Taču, politiskā, sabiedrības organizācijas kontekstā tas lielā mērā tiek izmantots klasiskajā nozīmē.

Ambrozija domai, atšķirībā no Hrizostoma, raksturīga sabiedriskās organizācijas saistīšana ar kristianizētu, īpašā plāksnē pagrieztu antīko tikumu shēmu – tiek uzsvērtā taisnīguma (*iustitia*) kā tikuma nozīme sabiedrības veidošanā. Tas izriet no Cicerona un citu antīko domātāju salīdzinoši lielās ietekmes uz Ambrozija domu.

Izrietot no dabiskā likuma jēdziena, abi bīskapi nodala dabisko valsti/varu/autoritāti no nedabiskās valsts/varas/autoritātes. Atšķirība ir tajā, ka vienā pakļaušanās un visa organizācija notiek no brīvas gribas, otrā, piespiedu ceļā. Ambrozijs sīkāk apraksta dabiskās valsts piemērus un tās organizācijas mēģinājumu arī cilvēku vidū, par ko Hrizostoms klusē. Kādēļ šāda atšķirība? Iemesli varētu būt vairāki, bet vispārliciecinātāk runā Ambrozija darba ‘‘Heksamerons’’ formāts pats par sevi – tas ir radīts pēc Bazīlija parauga, no kura idejas par šīm pasāžām ir aizņemtas. Tomēr, kādēļ tieši šīs pasāžas, un kādēļ tās Ambrozijam ir daudz vairāk, ‘‘politiskāk’’ izstrādātas, nekā Bazīlijam? Tam iemesls varētu būt paša Ambrozija ‘‘politiskākā’’ ievirze, kas radusies viņa iepriekšējās nodarbošanās – provinces pārvaldnieka amata dēļ. Savas iepriekšējās nodarbošanās ietekmi uz saviem darbiem Ambrozijs atzina arī pats.¹⁵⁵

Ambrozijam ‘‘nedabiskā’’, koercīvā valsts radusies kā netikuma – valdīšanas iekāres (*dominandi libido*) sekas, kas var būt saistīta ar antīko tikumu krišanas teoriju. Savukārt, Hrizostoma domā par nedabisko valsti ir mazāk antīkās filozofijas ietekmes - kā nedabiskās valsts iemesls tiek uzskatīts grēks kā tāds. Abi bīskapi viņu laikmeta kontekstā saskata nedabisko valsti kā neizbēgami nepieciešamu, tā ir vajadzīga, lai censtos saglabāt vismaz kaut kādu kārtību, lai savaldītu grēkā kritušos, ‘‘negudros’’ cilvēkus.

Ambrozija un Hrizostoma teoloģijā svarīga ir brīvība, ko iegūst ‘‘gudrais’’ vai ‘‘taisnais’’, ‘‘gudrības mīlētājs’’ kristīgajā kontekstā – cilvēks, kurš vada īsteni kristīgo dzīvi. Hrizostoms visai skaidri parāda arī šādas patiesās ‘‘filozofijas’’ piemēru – mūkus (ne kā konkrētu ‘‘šķiru’’, bet drīzāk to askētisko ideālu). Ambrozijs mazliet neskaidri, bet Hrizostoms daudz skaidrāk norāda uz to, ka šim kristīgajam ‘‘gudrajam’’ nav vajadzīgi ‘‘nedabiskie’’

¹⁵⁵Lenox-Conyngham, A., *Juristic and Religious Aspects of the Basilica conflict of AD 386*, p. 56.

likumi, jo viņš dzīvo pēc dabiskā likuma, kas ir viņos pašos, un to dara no brīvas gribas. Uz abu bīskapu domu varētu būt attiecināms teiciens: "Nav nozieguma tam, kam ir Kristus".

"Gudrais" gan nav pret valsts varu, viņš saskata tās nepieciešamību pasaulē, kur cilvēki nav brīvi. Jāpasvītro Hrizostoma izteikums, ka "gudrie", atšķirībā no valsts varas nevis piespiež, bet paši aicina citus cilvēkus kļūt brīviem no grēka verdzības. To var salīdzināt ar Ambrozija aicinājumu kristiešu tiesnešiem rīkoties žēlsirdīgi, lai cilvēku grēknožēla nāktu no viņu brīvās gribas, nevis no likuma piespiešanas

Implicējot, varētu teikt, ka abi bīskapi uzskata, ka laba valsts ir tāda, kas tā mudina uz dabisko/dievišķo likumu, kura pildīšanas priekšnoteikums ir brīva griba. Valstij jābūt žēlsirdīgai un mērenai, lai šo brīvo gribu darīt labu veicinātu, un "zobens" jālieto tikai tad, ja savādāka izeja nav iespējama.

Abu bīskapu uzskatos nenoliedzami redzama liela stoiskās filozofijas ietekme. Taču, ārkārtīgi interesants ir veids, kādā šī doma izpaužas kristīgā eksegēzē un literatūrā, kā tā šķietami saglabā savus stoiskos jēdzienus un formu, taču iziet cauri būtiskām pārmaiņām, ieejot kristīgajā, reliģiskajā pasaules uzskatā.

Redzams, ka kopumā Hrizostoma un Ambrozija vispārīgajās politiskajās idejās ir ļoti maz atšķirību. Atšķirības izpaužas pirmkārt, Ambrozija tikumu teorijā, kas radusies Cicerona ietekmē, un nav Hrizostomam. Otrkārt, Ambrozija idejā par "brīvo republiku" un "brīvo karalisti", kā arī cilvēku neveiksmīgo mēģinājumu veidot to kuras piemērs ir dzīvnieku valstī. Tā radusies, kombinējot Cēzarejas Bazīlija ietekmi ar antīkajām idejām, piemēram, "tikumu krišanas" teoriju. Ambrozija vispārējās politiskās idejas ir daudz labāk izstrādātas, kā Hrizostomam, kuram tās kalpo galvenokārt pastorālos nolūkos. Taču, šīs atšķirības ir visai nebūtiskas un norāda vienkārši uz lielāku klasisko ideju ietekmi uz Ambroziju.

2. UZSKATI PAR SOCIĀLAJEM JAUTĀJUMIEM MILĀNAS AMBROZIJA UN JĀŅA HRIZOSTOMA DARBOS

Kā tika parādīts pirmajā nodaļā, bīskapu vispārējais pasaules uzskats par brīvību/verdzību, dabisko likumu un no tā izrietošā doma par sabiedrības organizāciju ļoti atgādina citas antīkajā filozofijā izteiktās idejas. Savukārt šajā nodaļā tiks apskatīts jautājums, kur vēlā antīkā laikmeta kristīgā doma ievērojami atšķīrās no citiem antīkajiem pasaules uzskatiem – tas ir sociālais jautājums. Šajā nodaļā tiks pievērsta uzmanība ļoti interesantam un neviennozīmīgi interpretētam jautājumam – kāds bija vēlā antīkā laikmeta bīskapu, šajā gadījumā, Ambrozija un Hrizostoma uzskats par sociālo taisnīgumu, kā tas būtu panākams, un kāda, viņuprāt, ir kristīgās Baznīcas loma tajā. Hrizostoms ir visai plaši pazīstams ar savu aso retoriku pret bagātajiem un pasaulīgo mantu, kā arī iestāšanos par labdarību. Milānas Ambrozija uzskati šajā jomā ir daudz mazāk zināmi. Šajā nodaļā tāpat, tiks analizēti un salīdzināti abu bīskapu darbos paustie uzskati par bagātību, nabadzību, un labdarību, un nobeigumā, par verdzības sociālo lomu.

2.1. Bagātība, nabadzība un labdarība Milānas Ambrozija darbos

Ambrozijs savas sociālās idejas visspilgtāk pauž darbā *De Nabuthe*, kas ir homīlija Vecās Derības stāstam par kādu nabaga vīru – Nabotu, kuru vajā bagātais ķēniņš Ahabs (1. Ķēn. 21).¹⁵⁶ Ambrozija izejas punkts ir sākotnējais, dabiskais stāvoklis, kādā viss tika radīts – “zeme ir radīta kopīga visiem, tiklab bagātiem, kā nabagiem.” (*De Nab.*, 1.2.)¹⁵⁷ Viņš piemin ideālo kārtību, kāda esot debesīs, kur eņģeļi taču nedalot visu savā starpā, kā cilvēki uz zemes (*ibid.*, 3.11.). Ideālā sociālā kārtība Ambrozijam ir līdzīga tai “debesu valstības” kārtībai, kas valdīja pirmo apustuļu starpā (Ap. d. 2.44, 4.32). Neils Maklinns arī Ambrozija ieviesto draudzes dziedāšanas praksi saista ar vienlīdzības ideālu – kopīga dziedāšana radīja “pūļa saskaņu” (*plebis concordia*), kurā vienlīdzīgs bija gan bagātais ar nabago, gan jaunais ar veco, un pavalstnieks ar imperatoru.¹⁵⁸ Šī pirmatnējās sabiedrības veida loma vispārējā kontekstā tiks apskatīta nodaļas beigās.

¹⁵⁶ Ambrozijs izmantoja stāstu par Nabotu arī saistībā ar imperatora varmācību t.s. baziliku konflikta laikā, sk. Ambrosius, *Ep.* 21a[75a].17-18.

¹⁵⁷ In commune omnibus, divitibus atque pauperibus, terra fundata est.

¹⁵⁸ McLynn, N. *Ambrose of Milan*, p. 225.

Darbā *De Nabuthe* īpaši asi redzama vēršanās pret bagāto (*dives*) – tā kā zeme visiem ir dota kopīga, tikai bagātais piesavinās (*usurpat*) kopīgo īpašumu (*De Nab.* 12.53.)¹⁵⁹. Jāpiebilst, ka *usurpare* vēlākajā antīkajā kontekstā ir īpaši aizvainojošs vārds, kas attiecas uz nelikumīgu piesavināšanos, būtībā, zagšanu. Ambrozija izteiksme dažviet kļūst pavisam asa, kas īpaši pārsteidz, ņemot vērā to, ka darbs ir radīts uz sprediķa pamata, tātad, uzskatāma kā vēršanās pret konkrētiem bagātiem cilvēkiem draudzē. Ambrozijs, piemēram, izsaucas: “Tu, bagātais, iesvaidies ar eļļu, un tomēr smirdi!” (ibid., 1.3.)¹⁶⁰ Tāpat, runājot par iepriekšējā nodaļā pieminēto nežēlīgo un bezjēdzīgo alkatību zivju “sabiedrībā”, kura tiek pieminēta darbā “Heksamerons”, Ambrozijs saka: “Arī tu, kurš uzbrūc cita miesai, esi zivs, kura pakļauj vājo, kura to, kas nepretojas, vajā līdz dzelmei!” (*Hex.*, 5.5.14.)¹⁶¹ Bagātnieks ir tāds pats plēsoņa, kuram nekad nepietiek, un viņš aprij citus - par netaisno netaisnāks, par negodīgo negodīgāks un alkatīgo alkatīgāks (ibid.).

Viņaprāt, katra bagātība nes sev līdzīgu ciešanas – bagātnieki var būt bagāti tikai tāpēc, ka kaut vai netieši viņi ir izmantojuši nabagos, tā ir būvēta uz asinīm. Tomēr viņš aicina nevis noliegt naudu (*pecunia*), bet gan izlietot to pareizajiem mērķiem, piemēram - dot nabagiem. Ambrozijs vērtē bagātā ķēniņa Ahaba rīcību kā tādu, kas ir pretim labas sabiedrības ideālam, pasaules pamatos ieliktajam dievišķajam taisnīgumam (*divina iustitia*, *De Nab.* 11.48.). Atdodot mantu nabagiem, pasaulīgo mantu var pārvērst par mūžīgo. Doto vērtību – naudu nevar izmantot baudkāres papildīšanai. Ambrozijs, piemēram, aizliedz pārdot savu tēvu īpašumu, ja tas tiek darīts baudkāres labad (ibid., 3.13.)¹⁶²

Asā vēršanās pret bagātajiem uzdod vairākus jautājumus – Pīters Brauns uzskata Ambrozija radikālismu par “grāmatas izteicieniem, kuri nav realitātes attīrīti”.¹⁶³ Tāpat argumentē arī Neils Maklinns, kurš norāda, ka Ambrozijs sabiedrību sev apkārt redzēja simboliski, nabadzīgie Ambrozija draudzē bija kā “Kristus atspulgs”, un labdarība ir nozīmīga tikai kā simbolisks apliecinājums dvēseles glābšanai – tāpat, kā Dievs ir devis piedošanu cilvēkiem, kuri izstiepuši rokas pēc tās bez priekšnosacījumiem, tāpat pienāktos dot nabagam, kurš izstiepis roku pēc ziedojuma.¹⁶⁴ Izrietot no tā, Ambrozija retorika nenozīmē vēlmi pēkšņi mainīt sabiedrības kārtību, atgriezties pie apustuliskā ideāla, kur viss ir kopīgs.

¹⁵⁹ Tā ir uzruna bagātajam - Quod enim commune est in omnium usum datum, tu solus usurpas. Omnium est terra, non divitum.

¹⁶⁰ Unguentum accipis, dives et fetidus es.

¹⁶¹ Et tu piscis es, qui viscera invadis aliena, qui demergis infirmum, qui cedentem persequeris usque in profundum.

¹⁶² Ambrozijs tā skaidro 1. Ķēn. 21:3 - “Bet Nabots sacīja Ahabam: “Lai tas Kungs mani no tā pasargā, ka es tev atstātu savu tēvu mantojumu!”

¹⁶³ Textbook dictum unrefined by reality. Brown, P. *Religion and Society in the Age of St. Augustine*, 1972, p. 333-334., citēts: McLynn, N., *Ambrose of Milan*, p. 247 n.106.

¹⁶⁴ McLynn, N., ibid., p. 249., Brown, P. *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity*, p. 69.

Taču, no otras puses – kristīgā draudze kā koncepts jau parādīja kādas izmaiņas sociālajā kārtībā. Atšķirībā no daudziem citiem kultiem ('brālībām') vai organizācijām, tajā tika aicināts jebkurš, neskatoties uz kārtas, amata vai 'šķiras', kā arī uz dzimuma piederību.¹⁶⁵ Īpašs aspekts ir aicinājumi uz labdarību. Ambrozijam tā ietilpst vispārējā tikumu shēmā, kas nepieciešami sabiedrības pastāvēšanai – kā nepieciešama *liberalitas* un *benignitas* daļa. Labdarības centralitāti Ambrozijs pasvītro vēstulē imperatoram Valentiniānam: "Baznīcai pašai, izņemot ticību, nepieder nekā. [...] Baznīcas īpašums ir tas, kas izdots nabadzīgajiem." (Ep. 18[73].16)¹⁶⁶

Pīters Brauns izklāsta savu viedokli par to, kāda viņaprāt, bija "nabagu" jēdziena nozīme vēlajā antīkajā kristietībā. "Nabagi" bija tie, kuri nepiederēja pie "tautas" (δημος), svešinieki, bēgļi vai laucinieki ne no pilsētas, bez mājām palikušie, kuriem antīkā labdarība nepievērsa uzmanību.¹⁶⁷ Lai arī absolūts vairākums šo svešinieku tiešām bija mantiski nabadzīgi, taču "nabagie" kā jēdziens nebija balstīts tikai uz mantisku bagātību vai nabadzību, drīzāk to attiecināja uz beztiesiskajiem iedzīvotāju slāņiem, tiem, kas stāvēja ārpus pilsoniskajām drošības garantijām. Pilsētas pilsoņa (πολίτης, *cives*) kategorija būtībā antīkajā laikmetā bija galvenā ekonomiskās klasifikācijas kategorija.

Kā argumentē Brauns, bīskapi sevi nostādīja kā "nabagu mīlētājus", un neizslēdza šos "nabagus" no baznīcas kopības, kamēr iepriekš viņiem kā "nepilsoņiem" nebija pieejama valsts vai pilsētas veiktā labdarība, izņemot dažus privātas labdarības gadījumus.¹⁶⁸

Izrietot no Brauna uzstādījuma, Maklinns norāda, ka šāds dalījums svešiniekos un pilsoņos nebūtu īsti attiecināms uz kosmopolītisko Milānu.¹⁶⁹ Milāna bija jauna pilsēta, ieguvusi savu nozīmīgumu imperatora galma klātbūtnes dēļ, tai nebija tādā mērā raksturīgs dalījums "savējos" un "svešajos". Taču, Maklinna argumentācija, lai gan balstās uz patiesiem faktiem, nepārliecina kā arguments tam, ka Ambrozija aicinājumiem uz labdarību nebija būtiskas nozīmes. Ja tomēr Milānā nebija šādas pretnostatīšanas, tas galu galā neizslēdz to, ka viņš aicināja ziedot ekonomiski trūcīgajiem, šim aicinājumam vienkārši nebija tik būtisks šis "nepilsoņu" aspekts. Taču, antīkās kristietības labdarība īpašu uzmanību pievērsa arī grūtībās nonākušajiem "pilsoniskajiem" iedzīvotāju slāņiem. Lai arī bīskapu uzmanība "nepilsoņiem" tiešām bija kas jauns, viņiem tas nebija nabadzīgo atpazīšanas princips. Viņi aicināja uz ziedošanu invalīdiem, "sezonāliem ubagiem" vai amatniekiem, kuri nespēj sevi uzturēt gan no pilsētas pilsoņu vidus, gan svešiniekiem, kā arī īpaši pievērsa uzmanību

¹⁶⁵ Brown, P. *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity*, p. 64.

¹⁶⁶ Nihil Ecclesia sibi, nisi fidem possidet. [...] Possessio Ecclesiae sumptus est egenorum.

¹⁶⁷ Brown, P. *Power and Persuasion in Late Antiquity*, p. 91- 92.

¹⁶⁸ Ibid.

¹⁶⁹ McLynn, N. *Ambrose of Milan*, p. 250.

bāreņiem un atraitnēm to sociālās neaizsargātības dēļ.¹⁷⁰ Turklāt, lai arī nav iespējams noteikt, vai Ambrozijs atsaucās tieši uz Milānu, viņš vērsās arī pret tai laikā izplatīto praksi bada vai neražas laikos izraidīt svešiniekus (*peregrini*) no pilsētas (*De Off. Min.* 3.7.45-48). Tātad, Ambrozijs, lai arī, iespējams, nerunāja par problēmām Milānā, tomēr atbalstīja pilnīgi reālu šo ‘svešinieku’ aizstāvību.

Tomēr, šaubas par to, vai Ambrozija darbā *De Nabuthe* un citur paustās domas atspoguļo viņa paša viedokli un vēlmi nosodīt konkrētus mantkārīgus bagātņiekus un just līdzī nabagiem rada daudzās no Cēzarejas Bazīlija pārņemtās atsaucēs, visspilgtāk – pārņemts stāstījums pirmajā personā, kurš sākas ar vārdiem ‘Es pats esmu redzējis nabadzīgu vīru [...]’, un apraksta šī vīra ģimenes katastrofu (*De Nab.* 5.21-5.25.), ir pārņemts no Bazīlija *De Avaritia* (Περί Πλεονεξίας).¹⁷¹ Lai arī iespējams, ka Ambrozijs redzējis līdzīgu situāciju savā apkārtējā vidē un tāpēc pārņēmis šo konkrēto atstāstu, tas ir mazāk ticams, nekā tas, ka viņš vienkārši ir iztulkojis Bazīliju un iekļāvis savā darbā retorikas paspilgtināšanai. Arī visai aizvainojošā bagātņieku salīdzināšana ar alkatīgajām, netaisnajām un negodīgajām zivīm ir tieši pārņemta no Bazīlija.¹⁷² Šāda ‘aizņemšanās’ liek domāt, ka Ambrozija sprediķos sociālo jautājumu ziņā bija ļoti maz dzīves realitātes. Maklinns turklāt norāda uz Ambrozija draudzību ar vairākām bagātām un ietekmīgām personībām, uz kurām, viņaprāt, būtu ļoti tieši attiecināms mantkārības netikums, piemēram, ar Sekstu Petroniju Probu (Sextus Petronius Probus).¹⁷³ Pēc Maklinna domām, šāda draudzība norāda uz to, ka Ambrozija sprediķi pret alkatību nebija vērsti pret konkrētiem bagātņiekiem, jo draudze šos izteikumus varēja salīdzināt ar šīm viņa personiskajām attiecībām, un draudze uztvēra viņa retoriku pret bagātņiekiem kā tālu, alegorisku runu.¹⁷⁴

Tomēr, atsevišķas iezīmes Ambrozija paša rīcība norāda uz pieturēšanos pie kopīgajiem antīkā laikmeta kristīgo bīskapu labdarības ideāliem, nevis alegoriski runājot, bet arī praktiski darbojoties. Piemēram, pieņemot bīskapa amatu, un pārliccinoties, ka viņa māsa būs nodrošināta, Ambrozijs atteicās no savas mantas un atdeva to nabagiem (*V. Amb.*, 38.). Šai Ambrozija biogrāfa Paulīna atstāstītajai epizodei nav pamata neticēt. Citā vietā, no Ambrozija paša piezīmes ir redzams, ka viņš, lai izpirktu no verdzības romiešus, kurus sagūstījuši barbari, ir pārdevis baznīcas svētos traukus – arī tam nav iemesla neticēt (*De Off. Min.*, 2.28.136-143.). Runājot par atraitnēm – viņš šai sociāli neaizsargātajai grupai veltīja vienu no saviem pirmajiem darbiem (*De Viduis*), kas liecina par viņa īpašo uzmanības pievēršanu atraitnēm.

¹⁷⁰ Mayer, W. John Chrysostom on Poverty, p. 87.

¹⁷¹ *De Avaritia*, 4-5.

¹⁷² Sal. Basilius, *Hex.*, 7.3.

¹⁷³ McLynn, N. *Ambrose of Milan*, p. 245-246.

¹⁷⁴ *Ibid.*

Nav noliedzams tas, ka arī idejiskā plāksnē Ambrozijs cenšas iekļauties tā laika vispārīgajā kristīgajā sociālajā retorikā – vienalga, vai caur savām paša vai ‘aizņemtām’ idejām. Traucējošais apstāklis varētu būt tas, ka Ambrozijs, salīdzinājumā ar lielāko daļu tā laika bīskapiem, bija ieņēmis labāku stāvokli gan pēc izcelšanās, gan pēc amata, kas viņu daudz vairāk kā citus bīskapus tuvināja sabiedrības bagātājiem slāņiem.¹⁷⁵ No vienas puses, tas viņa ‘baznīcpolitikā’ bija liels pluss, no otras, viņš kā gudrs politiķis neuzdrošinājās riskēt sabojāt šo ietekmi un attiecības ar asu sociālo retoriku. Taču, kristīgās tradīcijas ietekme ir redzama, salīdzinot, piemēram, Ambrozija sociālekonomiskās idejas ar paraugu, kuru viņš ļoti bieži atdarināja – Ciceronu. Kā norāda pētnieks Gafnijs (Gaffney) – kamēr Cicerons sliecas uz to, ko mūsdienās sauktu par ‘kapitālismu un militarismu’, Ambrozijs, pilnīgi pretēji, vairāk sliecas uz ‘sociālismu un pacifismu’.¹⁷⁶ Ja Cicerons vairāk nekā citi stoīki aizstāvēja privātīpašuma tiesības¹⁷⁷, Ambrozija sabiedrības ideāls, lai arī, kā tiks parādīts vēlāk, netika uzskatīts par piepildāmu, bija apustuļu ‘komūnistiskā’ (no *commune*) kopība – sabiedrība, kurā viss ir kopīgs, un nav sociālas stratifikācijas. Šo būtisko atšķirību starp Ambrozija un Cicerona domu rada tieši Ambrozija kristīgā ticība.

Tomēr, spriedumi par Ambroziju būs daudz pilnīgāki, ja tiks izdarīts salīdzinājums. Turklāt, attiecībā uz Hrizostoma sociālajām idejām, iespējams izmantot nesen izdotu darbu, kas izaicina šobrīd historiogrāfijā dominējošo Pītera Brauna skatījumu uz nabadzības un kristīgās baznīcas attiecībām vēlajā antīkajā laikmetā, un caur šo prizmu, ļaus arī ko vairāk secināt par Ambroziju, no citas perspektīvas.¹⁷⁸

2.2. Bagātība, nabadzība un labdarība Jāņa Hrizostoma darbos

Hrizostoms ir bīskaps, kurš ir īpaši zināms ar savu neatlaidīgo aicināšanu uz labdarību, ziedošanu nabagiem. Viņš pat pazīstams ar epitetu - Labdarības Jānis (ὁ τῆς ἐλεημοσύνης).¹⁷⁹ Kā nabadzīgo bezpajumtnieku ‘vēstnieks’ viņš bija pazīstams jau Antiohijā¹⁸⁰, vēlāk šī Hrizostoma puse īpaši izpaudās, kamēr viņš bija Konstantinopoles bīskaps. Pirmie viņa veiktie pasākumi, kļūstot par Konstantinopoles bīskapu bija baznīcas izšķērdīgo augsto viesu uzņemšanas izmaksu ierobežošana, iegūtos līdzekļus veltot ‘hospitālim’, kā arī, izveidojot ārpus pilsētas lepras slimnieku hospitāli – tās ir labdarības prakses, kas šādās

¹⁷⁵ McLynn, N. *Ambrose of Milan*, p. 31-32.

¹⁷⁶ Gaffney, J., *Comparative Religious Ethics in the Service of Historical Interpretation: Ambrose's Use of Cicero*, p. 40.

¹⁷⁷ Ibid.

¹⁷⁸ Allen, P., Bronwen, N., Mayer, W., *Preaching Poverty in Late Antiquity: Perceptions and Realities*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2009.

¹⁷⁹ Mayer, W., *John Chrysostom on Poverty*, p. 69.

¹⁸⁰ Ibid.

izpaušmēs sāka ieviesties tikai sākot ar kapadoķiešu tēviem – Cēzarejas Bazīliju un Nazianzas Gregoru.¹⁸¹

Salīdzinot ar Ambroziju, Hrizostoma retorika ir daudz tuvāka ikdienas realitātei. Īpaši spilgts ir viens no diviem sprediķiem par Eitropiju, ārkārtīgi ietekmīgu galma galveno pārvaldnieku, einuhu, kurš bija kritis imperatora nežēlastībā, un, baidoties par savu dzīvību, izmantoja iespēju patverties baznīcā.¹⁸² Nākošajā dienā, Eitropijam pašam slēpjoties pie altāra, visu acu priekšā, Hrizostoms vadīja dievkalpojumu, kura sprediķa (*In Eutropium*) galvenā tēma bija pasaulīgās bagātības un varas zūdīgā daba.¹⁸³ Viņš, atšķirībā no Ambrozija, nevairījās no konkrētu personu patiesas aizvainošanas. Maklinns salīdzina, viņaprāt, Ambrozija ‘augsto’, no ikdienas tālo sprediķošanas stilu ar Hrizostomu, kura *parrhēsisko* sprediķu laikā draudzes ļaudis ‘pagrieza skatienus’ pret tiem, kuru izšķērdību un mantkārību viņš minēja.¹⁸⁴ Tam pamatā bija arī tas, ka, atšķirībā no Ambrozija, Hrizostoms izvairījās no attiecībām ar bagātņiem, par kuru tikumību bija aizdomas.¹⁸⁵ Hrizostoma izcelsme bija pietiekoši augsta (Socr. *Hist. Ecc.* 6.3.), taču mazliet zemāka, nekā Ambrozijam. Taču tas, ka viņš bija mācījies retoriku pie Libānija (ibid.), liecina par salīdzinoši labu sākotnējo stāvokli laicīgajā sabiedrībā. Visticamāk, savas askētiskās mūka – vientuļnieka pieredzes un monasticisma ideoloģijas dēļ viņš lielā mērā norobežoja sevi no elites. Īpaši labi tas parādās Konstantinopolē, kur viņš bija ienācējs, un būtībā viņa ievēlēšanu bīskapa amatā neviens negaidīja. Turklāt, galvaspilsētas bagātņiem dzīves greznība bija daudz lielāka, nekā Antiohijā.¹⁸⁶ Tādēļ viņa vēršanās pret sociālo netaisnību ir daudz asāka – Sozomens raksta, ka viņa ‘skaidrā runa (παρρησία) patika masām (τοῖς πολλοῖς)¹⁸⁷, bet sarūgtināja bagātos un varenos, kuri bija vainīgi netikumus, kurus viņš atmaskoja’ (*Hist. Ecc.* 8.2.).

Viņš, līdzīgi kā Ambrozijs, nosodīja alkatību un bagāto vardarbību pret nabagajiem, taču daudz plašākā mērā. Hrizostoma sprediķos, atšķirība no Ambrozija šī retorika ir pilnīgi ‘sataustāma’. ‘Vai šeit ir ienācis bagāts vīrs vai sieva? Viņa nedomā, par to, kā klausīties Dieva vārdos, bet drīzāk, kā parādīt sevi, kā pat viņas sēdēšanas veids var būt lielīšanās un gods. [...] Tāpat ienāk bagātais vīrs, parādot sevi nabadzīgajam vīram. [...] Patiešām, [viņš] uzskata, ka ir pagodinājis mūs un ļaudis, un pat Dievu ar to, ka ir atnācis uz baznīcu.’ (*Hom.*

¹⁸¹ Kelly, J. N. D., *Golden Mouth*, p. 118-120.

¹⁸² Ironiskā kārtā pats Eutropijs īsu laiku pirms tam bija aizstāvējis likumu, kas atņēma šīs tiesības – baznīcā patverties un saglabāt dzīvību sodāmajiem, kamēr viņi tur atrodas. Sk. Socrates, *Hist. Ecc.*, 6.5., Kelly, *Golden Mouth*, p. 147.

¹⁸³ Kelly, ibid., p. 147-148.

¹⁸⁴ McLynn, N., *Ambrose of Milan*, p. 245.

¹⁸⁵ Ibid.

¹⁸⁶ Kelly, *Golden Mouth*, p. 135.

¹⁸⁷ Interesanti, ka Sozomens nelieto vārdu δῆμος, bet πολός, kas norāda uz ‘ļaužu daudzumu’, neatkarīgi no piederības pie δῆμος.

in *II Tess.*, 3.3.).¹⁸⁸ Citā homīlijā, Konstantinopolē esot, viņš vēršas pret bagātām sievietēm, norādot, ka viņām pat atejas piederumi ir no sudraba, kamēr nabagiem nav vispār nekā : “Viens pat izkārns sudraba traukā, kamēr otram nav [pat] maizes gabaliņa!”¹⁸⁹ (*In Col. hom.*, 7.4-5). Šādas remarkas acīredzot bija tādā mērā aizvainojošas draudzes bagātajiem cilvēkiem, ka Hrizostomam nākošajā homīlijā nācās atvainoties par nepieklājību.¹⁹⁰ Tik asi izteikumi nebūtu iedomājami Ambrozija sprediķos – tas liecina par dažādo nozīmes pakāpi šiem jautājumiem katra bīskapa darbos, kā arī dažādajām attiecībām ar pilsētas iedzīvotāju bagātajiem slāņiem.

Sociālā problemātika redzama ļoti daudz Hrizostoma darbos, taču interesants, salīdzinājumā ar Ambrozija darbu *De Nabuthe* ir Hrizostoma darbs “Par Lācaru un bagāto vīru” (*De Lazaro*), kurš skaidro Jēzus līdzību, kurā attēloti bagātā un nabagā vīra pretējie stāvokļi pirms, un pēc nāves (Lūk. 16:19-31). Salīdzinājumā ar Ambrozija *De Nabuthe*, Hrizostoms savā darbā pievēršas daudz arī citiem jautājumiem, taču, arī tajā jautājums par bagāto un nabago ir viens no centrālajiem. Tiek ļoti akcentēta labdarības nepieciešamība dvēseles glābšanai – nedalīšanos ar citiem Hrizostoms pat uzskata par laupīšanu (*De Laz.*, 2.4.). Būtībā, jebkurš, kurš nepareizi izmanto varu, ir laupītājs (*Ecl. ex div. hom.*, 21.).

Citā darbā, sprediķī, (*De capto Eutropio*) kurš tika nolasīts pēc *In Eutropium*, kad Eitropijs tika tomēr sagūstīts, ārpus baznīcas esot, lai gan mazāk pievēršas personālijām, ir svarīgs dažu svarīgu Hrizostoma domu par vispārējām bagātības un nabadzības attiecībām, pasvītrosānai. Šajā homīlijā Hrizostoms norāda, ka nevis mantiska nabadzība vai bagātība pati par sevi ir laba vai slikta, bet pašas par sevi sliktas lietas ir alkātība un mantkārība. Gan bagātie, gan nabagie ir vienlīdz “bīskapa bērni” (*De capt. Eutr.*, 3.). Ja kādam ir laimējies būt bagātam, tad viņš to drīkst izbaudīt, tikai bez grēkošanas (*ibid.*). Nabadzība pati par sevi nav tikums, bet tikumīga ir šī stāvokļa pareiza “izmantošana” (*In Pecc. Fratrum*, 2.). Hrizostoms vēršas nevis pret pašu bagātību vai nabadzību, bet tiem, kuri nevēlas (οὐκ ἐθέλοντας) to izmantot tikumīgi (*ibid.*, 3.). Vendija Maijere (Mayer) uzsver, ka tas norāda uz to, ka Hrizostoma domai tuvs bija stoiķu uzskats par bagātību un nabadzību kā indiferentu lietu.¹⁹¹ Hrizostoms pārliedz uzsvāru uz “patieso” bagātību, kas slēpjās nevis mantā, bet tajā, ka cilvēks nevēlas būt bagāts, kuram nekā nevajag (*In Ep. Ad Philippenses*, 2.).¹⁹² Savukārt, “patiesā” nabadzība pastāv tajā, ka cilvēks nevēlas būt nabags un alkst pēc daudzām lietām. (*ibid.*) Tādēļ viņš vēršas arī pret “relatīvi” nabagajiem, kuri uzskata, ka viņiem nekad

¹⁸⁸ Tulkots no angļu valodas: Leyerle, B., John Chrysostom on Almsgiving and the Use of Money// *Harvard Theological Review*, Vol. 87., No.1, 1994. p. 41.

¹⁸⁹[...] ὁ μὲν καὶ ἐν ἀργύρῳ ἀποπατεῖ, ὁ δὲ οὐδὲ ἄρτου μετέχει. Pēc Kelly, *Golden Mouth*, p. 136.

¹⁹⁰ Kelly, *ibid.*

¹⁹¹ Mayer, W. John Chrysostom on Poverty, p. 85.

¹⁹² *Ibid.*, p. 93.

nepietiek, un domā, ka atrodas nabadzībā, kaut gan patiesībā viņiem visa ir pietiekoši, bet viņus vada skaudība uz bagāto izšķērdīgo dzīvi.¹⁹³ Lai parādītu, ka no nabadzības nav jābaidās, Hrizostoms apgalvo, ka bada, nosalšanas un tamlīdzīgi draudi nav biedējoši, jo Dievs ir apsolījis, ka nodrošinās tik daudz, cik nepieciešams (ibid.).¹⁹⁴ Hrizostoma aicinājumus atteikties no bagātības nevajadzētu uztvert kā aicinājumu nolaisties līdz ubagu līmenim, bet drīzāk kā aicinājumu atteikties no visa, kas nav būtiski nepieciešams.¹⁹⁵

Maijere iedala Hrizostoma diskursu par nabadzību trīs kategorijās – pirmā attiecas tieši uz socioekonomisko (mantisko) nabadzību, otrā – garīgā nabadzība, kas ir saistīta ar individuālo vērtību sistēmu, trešā kategorija ir brīvprātīgā nabadzība, kas ir askētiska prakse.¹⁹⁶ Šāds dalījums, lai gan arī tā kategoriju robežas ir visai izplūdušas, ļauj palūkoties uz Hrizostoma idejām mazliet sistemātiskāk. Socioekonomiskās nabadzības izpausmes ir reāli redzami ubagi uz ielām, kā arī atraītnes un citas iedzīvotāju grupas, kurām Hrizostoms aicina ziedot. Garīgā nabadzība ir saistīta ar alkatību – kas vairāk grib iegūt, tas ir garīgi nabadzīgāks.

Brīvprātīgā nabadzība ir kategorija, kas galvenokārt attiecināma uz mūkiem, kuri atsakās no pasaulīgiem labumiem, lai iegūtu “garīgo bagātību”. Mūki jau iepriekšējā nodaļā Hrizostoma domā tika parādīti kā kristīgās “gudrības mīlestības” iemiesotāji, un tā tas ir domāts arī šajā ziņā. Uz brīvprātīgo nabadzību jeb askētisko dzīvi Hrizostoms būtībā attiecina tos pašus principus, uz kuriem aicina lajus. Pirmkārt, pašpietiekamība tādā ziņā, ka mūkam priekš sevis jābūt tikai tik daudz labumiem, lai varētu nodrošināt savu eksistenci.¹⁹⁷ Hrizostoms pieļauj, ka mūkiem drīkst būt arī vairāk mantas, jo tā nav slikta pati par sevi, taču tā ir jālieto tikai citu, nevis savam labumam.¹⁹⁸ Tomēr, īpaši Hrizostoms uzteic tādus mūkus, kuriem nav nekā pašam sava, kā ubagiem (socioekonomiskajā nabadzībā), un kurus baro citi. Vispārīgā plāksnē runājot, Hrizostoms uzskata, ka cilvēks kā tāds ir radīts ar eksistenciālām vajadzībām, lai caur to varētu tikt kopta savstarpēja laba darīšana un mīlestība (*Hom. in Ioann.*, 19.1.).¹⁹⁹

¹⁹³ Mayer, W. John Chrysostom on Poverty, p. 93-94.

¹⁹⁴ Hrizostoms pat apgalvo, ka nav iespējams norādīt uz kādu, kurš ir miris no bada un aukstuma. Tas runā pretīm daudzām citām norādēm Hrizostoma homīlijās par nabagiem, kas no izmisuma ēd zābaku zoles un dzen naglas galvā, lai iegūtu ziedojumus (*Hom in I Cor.*, 21.5-6.). Maijere norāda, ka šī nav būtiska pretruna Hrizostoma domā, tā ir nekonsekvence atbalsta argumentos (supporting arguments) dažādām idejām (Mayer, W. ibid., p. 94.n.159.). Nekonsekvence varētu rasties arī no dažādajiem mērķiem homīlijās – vienā, kurā Hrizostoms mēģina pārliecināt vairāk ziedot nabagiem, viņš parāda viņu drausmīgo sāvokli, citā, kā šī, kur viņš cenšas pierādīt, ka jāsamierinās ar to, kas dots, viņš šādi cenšas pierādīt, ka no nabadzības nav jābaidās.

¹⁹⁵ Sal. homīliju *De Capto Eutropio*. Pēc Mayer, W., ibid., p. 94.n.157.

¹⁹⁶ Mayer, W. John Chrysostom on Poverty., p. 82.

¹⁹⁷ Ibid., p. 99.

¹⁹⁸ Ibid., p. 98.

¹⁹⁹ Darbs citēts: Leyerle, B., John Chrysostom on Almsgiving and the Use of Money, p. 43.

Kopienu, kur viss pastāv tikai aiz savstarpējas labdarības, Hrizostoms apraksta kā dzīvi pēc apustuliskā ideāla.²⁰⁰ Šis ideāls redzams arī Hrizostoma Mateja evaņģēlija homīlijā, kurā viņš skaidro piecu tūkstošu ļaužu paēdināšanas brīnumu (Mat. 14:13-21), ar kuru, pēc Hrizostoma domām, Jēzus citu tikumu starpā māca arī turēt visas lietas kopīgas (*In Matt. hom.*, 49.3.). Apustuliskais ideāls pastāv uz brīvprātīgās nabadzības principa – svarīgs jēdziens tajā ir ἀκτημοσύνη, kas ir tulkojams kā “nabadzība”, bet Hrizostoma kontekstā – “brīvprātīgā nabadzība”²⁰¹, kas savukārt balstās dievišķīgajā mīlestībā (ἀγάπη, sk. *In Acta hom.*, 11.1.). Hrizostomam tuvais Jānis Kasiāns (Cassianus) ἀκτημοσύνη tulko kā “materiālu lietu nicināšana un atbrīvošanās no tām” (*Collationes*, 3.19.9).²⁰²

Viennozīmīgi, sociāla stratifikācija ir grēka sekas, taču ir jautājums – vai tā, līdzīgi kā verdzība, valsts un sievietes pakļautība vīrietim ir vajadzīga un neizbēgama pēc grēkā krišanas (sk. *In Gen. serm.*, 4.2.)? Te jāpiezīmē, ka Hrizostoms nabadzībai pievieno daudz lielāku nozīmi pestīšanas kontekstā, nekā, piemēram, paklausīšanā varām – nabagi ir kā “pārdevēji”, caur kuriem Dievs pret cilvēku labdarību maina pestīšanas cerību (*In Matt. hom.*, 78.1.). Izrietot no tā, Hrizostoms secina, ka, ja nebūtu nabadzīgo, tiktu atņemta liela daļa pestīšanas cerības (*ibid.*, 78.2.). Iespējamās dažādas interpretācijas šai remarkai, šeit tiks atzīmētas trīs historiogrāfijā redzamās. Pirmā, pie kuras pieturas V. Maijere uzskata ka Hrizostoms apustuliskās dzīves ideālu uzskatīja par neiespējamu, un nabagu lielā nozīme izriet no viņu providenciālās, teoloģiskās lomas – t.i. jādod nabagiem, lai glābtu dvēseles.²⁰³ Otrās interpretācijas piekritēji ir pētnieki, kuri uzskata, ka Hrizostoms aicināja uz utopiskas sabiedrības ideāla reālu ieviešanu sabiedrībā, neņemot vērā šo remarku, kas redzama *In Matt. hom.* 78.1.²⁰⁴ Citi pētnieki, lai arī atzīst lomu, ko nabagi Hrizostomam spēlēja “pestīšanas ekonomijā”, Hrizostoms drīzāk deva priekšroku aicinājumam uz apustuliskā ideāla sabiedrību.²⁰⁵

Lai noskaidrotu, kam vairāk varētu piekrist, nepieciešama Hrizostoma apustuliskās sabiedrības apraksta analīze. Vienpadsmitajā homīlijā par Apustuļu darbiem Hrizostoms ne

²⁰⁰ Mayer, W., John Chrysostom on Poverty., p. 99.

²⁰¹ Krieviskajā tulkojumā ἀκτημοσύνη tulkots kā *нестяжание*, angļiskajā – vienkārši *poverty* (*Творения Иоанна Златоуста*, том. 9, кн. 1., pieejams: http://www.ispovednik.ru/zlatoust/Z09_1/Z09_1_11.htm; NPNF, Volume 11., pieejams: <http://www.ccel.org/ccel/cassian/conferences.iv.iii.ix.html>).

²⁰²[C]ontemptum ac privatio[nem] materialium rerum. Jānis Kasiāns bija diakons Konstantīnopolē, kamēr Hrizostoms tur bija bīskaps. (Kelly, *Golden Mouth*, p. 252.)

²⁰³ Mayer, W., John Chrysostom on Poverty, p. 101.

²⁰⁴Pasquato, O., *I laici in Giovanni Crisostomo. Tra Chiesa, famiglia e citta*, Biblioteca di scienze religiose 144., ed.3., Roma, 2006., p. 175-185., Brändle, R., “This sweetest passage”: Matthew 25:31-46 and assistance to the poor in the homilies of John Chrysostom// Holman, S. R., (ed.), *Wealth and Poverty in Early Church and Society*, Grand Rapids, MI, 2008, p. 127-139. Darbi citēti: Mayer, *ibid.*, p. 100.,n.200.

²⁰⁵Gordon, B., The problem of scarcity and the Christian Fathers: John Chrysostom and some contemporaries//Livingstone, E. A. (ed.), *Studia Patristica* 22, 1989., p. 118-119., Ritter, A. M., Between ‘theocracy’ and ‘simple life’: Dio Chrysostom, John Chrysostom and the problem of humanising society// *Ibid.*, p. 176-177., 180. Darbi citēti: Mayer, *ibid.*, p. 101.,n.203.

tikai apraksta, bet arī aicina uz šo sabiedrību. Hrizostoms stāsta, ka apustuļi ‘‘no sava vidus izdzina nevienlīdzību un dzīvoja lielā pārpilnībā’’ (*In Acta hom.*, 11.3.).²⁰⁶ Hrizostoms draudzei tiešā un konkrētā veidā aicina iedomāties šādu, apustulisku sabiedrību, kurā visi pārdod visu, kas viņiem ir un sadala iegūto zeltu savā starpā²⁰⁷, liekot padomāt, cik daudz zelta tā tiktu sakrāts pa visu pilsētu. Tā kā pavisam nabadzīgo skaitu sabiedrībā Hrizostoms novērtē kā nelielu, bagātie sadalot visu vienlīdzīgi, nekļūs nabadzīgi, bet visiem visa būtu pietiekoši (*ibid.*). Hrizostoms jautā: ‘‘Vai tādā veidā mēs nepadarītu zemi par debesīm?’’ (*ibid.*).²⁰⁸ Tīri praktiski, Hrizostoms to salīdzina ar namu, kurā visi sēž pie viena galda, nevis visiem desmit bērniem ir katram sava māja – ja viss ir kopīgs, ir daudz mazāk izdevumu, un sabiedrība ir ilgtspējīga, nevienam arī nedraudētu bada nāve (*ibid.*). Taču, galvenais ir jautājums, cik tāda sabiedrība ir iespējama? Ierobežotā līmenī – Hrizostoms norāda, ka tādā sabiedrībā jau tagad dzīvo mūki (*ibid.*). Taču plašākā mērogā Hrizostoms aicina iedomāties stāvokli, kurā šādi rīkotos pilnīgi visi kristieši, un šīs apbrīnojamās rīcības rezultātā visi neticīgie arī sāktu ticēt (*ibid.*). Attiecībā uz to, Hrizostoms saka: ‘‘Noticiet man, un pēc tādas kārtības sakārtosim lietas. Ja Dievs dos dzīvi, ticu, ka drīz vien mēs dzīvosim šādā sabiedrībā (*τὴν πολιτείαν, ibid.*).’’²⁰⁹ Vai tas nozīmētu, ka Hrizostoms uzskata par pilnīgi iespējamu šādu realitāti plašā mērogā? Šīs pasāžas sākumā Hrizostoms aicina: ‘‘Ja vēlaties, iedomāsimies to [apustulisko sabiedrību] vārdos, un no tā vien iegūsim baudu, kamēr darbos jūs to nevēlaties [darīt].’’ (*ibid.*).²¹⁰ Būtībā, plašākās apustuliskās sabiedrības attēlojums, kas ir pēc iespējas pietuvināts realitātei, ir retorisks līdzeklis, lai pārliecinātu draudzi par to, ka šāds ‘‘komūnistisks’’ (no *commune*) sabiedrības ideāls ir labs un pareizs, nesagaidot no tās pēkšņu piekrišanu tam. Par to, ka paša Hrizostoma sprediķa laikā domas draudzē par privātīpašuma anulēšanas iespēju stipri dalījās, liecina īsā remarka: ‘‘[Tikai] vārdos, es saku! Gan bagātais, gan nabagais – neviens netrokšņojiet!’’ (*ibid.*).²¹¹

2.3. Milānas Ambrozija un Jāņa Hrizostoma darbos attēlotā apustuliskā sabiedrības ideāla nozīme

Ir pētnieki, kas saskatījuši arī Ambrozija darbos attēlotajām Hrizostoma idejām līdzīgas, idejas par tādas, utopiskas, pēc apustuliskā ideāla dzīvojošas sabiedrības ideālu, kur

²⁰⁶ Τὴν ἀνωμαλίαν ἐκ μέσου ἐξήγαγον, καὶ ἐν ἀφθονίᾳ ἔζων πολλῆ.

²⁰⁷ Burtiski – ‘‘ienes vidū’’ (φερέτωσαν εἰς μέσον).

²⁰⁸ Τί δέ; οὐκ ἂν οὐρανὸν ἐποιήσαμεν τὴν γῆν;

²⁰⁹ Πείσθητέ μοι μόνον, καὶ κατὰ τάξιν κατορθώσομεν τὰ πράγματα, ἂν ὁ Θεὸς ζῶν δῶ, πιστεύω, ὅτι ταχέως εἰς ταύτην ἡμᾶς ἄξομεν τὴν πολιτείαν.

²¹⁰ Καὶ εἰ βούλει, τέως ὑπογράψωμεν αὐτὸ τῷ λόγῳ, καὶ ταύτη καρπωσώμεθα τὴν ἡδονὴν, ἐπειδὴ ἐν ἔργοις οὐ βούλεσθε.

²¹¹ τῷ λόγῳ λέγω. μηδεὶς θορυβείσθω, μήτε πλούσιος, μήτε πένης.

ir sociāla vienlīdzība un viss ir kopīgs – šis ideāls ir “komūnistisks”, tajā nepastāvētu sociāla stratifikācija.²¹² Ambrozijs šīs idejas neizvērs tādā mērā, kā Hrizostoms, un ne tik uzstājīgi atgādināja par to savos sprediķos, nevar noliegt, ka šāda ideāla pazīmes ir redzamas darbā *De Nabuthe*. Tādēļ, abiem bīskapiem iespējams adresēt jautājumu – kādā veidā šis ideāls iekļaujas vispārējā sociālpolitisko ideju sistēmā? Vai šis ideāls nozīmēja, to, ka jāmaina sociālā kārtība? Šeit ļoti palīdzēs iepriekšējā nodaļā veiktā analīze, jo ir redzamas vairākas paralēles. Viennozīmīgi, pastāv saistība starp apustulisko “kopības” sabiedrību un ētisko “taisnā” jēdzienu. Šī saistība Hrizostomam īpaši labi redzama caur mūku piemēru – mūku kopiena ir gan “taisno”, gan apustuliskas sabiedrības piemērs.

Tāpat kā valsts vara, arī sociālā stratifikācija ir grēka sekas, taču sociālajai stratifikācijai nav dievišķā mandāta. Pēc Hrizostoma, tā izriet no mantas pārlietas piesavināšanās grēka, nevis ir Dieva ordinēta kalpība, kā valsts. Pēc Hrizostoma, kā jau tika norādīts, manta, tāpat kā valsts, pati par sevi nav ne laba, ne slikta – slikta valsts gadījumā ir varaskāre, mantas gadījumā – mantkārtība. Protams, ka abi bīskapi uzskata, ka “taisnie” nekalpo šīm kārtībām. Tāpat, tiek norādīts, ka pastāv arī pozitīvais aspekts katrā lietā, jo gan valsts, gan manta ir nepieciešama sabiedrības uzturēšanā – viena kārtībai un drošībai, otra elementārai izdzīvošanai un labklājībai. Šeit svarīgs “taisnajiem” ir brīvprātības aspekts. Pirmajā tā ir brīvprātīga pakļaušanās valsts varai, kurai ir dievišķais mandāts, otrajā gadījumā tā ir brīvprātīgā “atbrīvošanās” no mantas un tās nicināšana (ἀκτημοσύνη), kurai ir apustuliskais piemērs, kam sekot. Tāpat kā “dabiskā valsts”, arī apustuļu “komūnisms” ir dabiskais stāvoklis, ideja, kuras izcelsme meklējama jau antīkā laikmeta vissenāko domātāju “četrus laikmetus” idejās. Protams, abi bīskapi vēlējas, lai visi cilvēki kļūtu ētiskā ziņā “taisni”, un no tā izriet viņu skarbā retorika pret mantkārtību un aicinājumi ziedot, taču paradokss slēpjas tajā, ka no abu bīskapu Bībeles ekseģēzes viedokļa būtu pat nebibliski uzskatīt, ka pilnīgi visi uz pasaules kādu dienu kļūs par “taisnajiem” – pilnīga “taisno” sabiedrība ir gaidāma tikai nākamajā pasaulē, debesīs, un patiesie kristieši veido tās attēlu uz šīs zemes. Pretstats šiem uzskatiem būtu meklējams, piemēram, Ļeva Tolstoja uzskatos. Atšķirību pamats ir nevis politisks, bet teoloģisks – tā ir pavisam savādāka eshatoloģija. Ļeva Tolstoja gadījumā cerības uz nākamo pasauli tiek pārnestas uz “šeit un tagad” rīcību, lai debesu valstību iedibinātu uz šīs zemes.²¹³ Lai arī ir redzams, ka Hrizostoms mēdz iezīmēt šo apustuliskas sabiedrības sociālā ideāla ideju, tas ir uzskatāms par retorisku līdzekli sabiedrības attieksmes uzlabošanā. Ir grūti saprast, kā ir iespējams aicināt uz ko tādu, par ko ir labi zināms, ka tas neizdosies, taču jāņem vērā, ka baznīctēvu darbības pamatā bija

²¹²Vasey, V. R., *The Social ideas in the Works of St. Ambrose: A study on De Nabuthe*, Roma: Institutum Patristicum “Augustinianum”, 1982., p. 126-136. , Citēts: McLynn, *Ambrose of Milan*, p. 246.n.102..

²¹³ Skatīt Ļeva Tolstoja vēlinos darbus, piemēram, *Царство Божие внутри вас, В чём моя вера*, un citus.

nevis globāla emancipācija, bet cilvēka kā indivīda pestīšana. Attiecībā uz sabiedrību kopumā – bīskapi centās darīt visu iespējamo, lai kaut kādā mērā tuvinātos šim apustuliskajam ideālam – tas bija pozitīvais sabiedrības modelis, pēc kura iespējams tikai tiecties, bet tas realizēsies tikai nākamajā pasaulē.

Tagad būtu nepieciešams atzīmēt atšķirības Ambrozija un Hrizostoma uzskatos. Pirmkārt, redzams, ka abu bīskapu uzskatu pamati ir līdzīgi – lielā mērā dēļ Ambrozija plašās ideju un citātu ‘‘aizņemšanās’’ no kapadoķiešu tēviem, kuru ietekmes uz Hrizostomu ir jūtamas viņa idejās un darbībā. Tās ir – pirmatnējā ‘‘komūnistiskā’’ un apustuliskā ideāla pastāvēšana, asā retorika pret mantkārīgajiem un vājāko ekspluatējošiem, simpatizēšana nabagajiem un aicināšana uz ziedošanu. Taču, lai arī šīs idejas ir redzamas abu bīskapu darbos, to procentuālais īpatsvars Hrizostoma darbos ir vairākkārt lielāks, nekā Ambrozijam. Šīs atšķirības izriet no šo ideju saistības ar bīskapu situāciju. Abi bija nākuši no salīdzinoši augstiem sabiedrības slāņiem, taču Hrizostoms, atšķirībā no Ambrozija, sarāva attiecības ar tiem, pavadot četrus gadus puscenobītiskā mūku kopienā un divus - kā vientuļnieks.²¹⁴ Arī pēc tam Hrizostoms izvairījās no saistības ar cilvēkiem no elites, ja bija aizdomas par konkrētu personu tikumību. Tādēļ Hrizostoms varēja atļauties daudz vairāk uzmanības pievērst sociālai retorikai un nosodīt ‘‘mantkārīgos’’ daudz personiskākā veidā. Ambrozijs nokļuva bīskapa amatā tieši no provinces pārvaldnieka krēsla, lai arī viņš piekopa askēzi, viņam nebija norobežošanās posma, un viņš saglabāja vecos kontaktus, piemēram, Petroniju Probu. Tas noderēja viņa pozīciju nostiprināšanā, īpaši pret imperatoru, taču neļāva par sociālajiem jautājumiem izteikties tik asi un konkrēti, kā to darīja Hrizostoms. Lai arī teorijas pamati abiem bīskapiem bija kopīgi, Ambrozijam, izņemot atsevišķas, norobežotas izpausmes tā palika tikai teorija, kamēr Hrizostomam teorija ļoti cieši saistījās ar viņa reālo praksi.

2.4. Verdzības problemātika Milānas Ambrozija un Jāņa Hrizostoma darbos

Ir nepieciešams īsumā apskatīt vēl vienu aspektu, kas tiek parasti saistīts ar sociālajiem jautājumiem – tā ir verdzība. No vienas puses, Pāvils savās vēstulēs apgalvoja, ka Kristū nav ‘‘ne verga, ne brīvā’’ (Galat. 3:28), taču citas rakstu vietas aicina vergiem²¹⁵: ‘‘pakļaujieties visā bijībā saviem kungiem’’ (1. Pēt. 2:18).²¹⁶ Ir iespējams dažādi interpretēt šīs rakstu vietas – tas, ka bija arī kristiešu bīskapi, kuri aicināja uz verdzības atcelšanu, pamatojoties uz

²¹⁴ Kopiena, kurā Hrizostoms pavadīja pirmos četrus gadus varētu tikt salīdzināta ar mūsdienu kartūziešiem – tā bija cenobītiskas un vientuļnieku prakses kombinācija, būtībā ‘‘vientuļnieku kopiena’’. Divu gadu vientuļnieku praksi pārtrauca viņa veselības problēmas. (Kelly, *Golden Mouth*, p. 30-35.)

²¹⁵ Vulgata – *servi* (vergi), 1965. gada revidētais latviešu tulkojums – *kalpi*, jaunā tulkojuma 2007. gada izdevums – *nama ļaudis*.

²¹⁶ Sk. arī Ef. 6:5, Kol. 3:22,

Svētajiem Rakstiem, ir redzams 355. gada Gangras (Paplagonijā) koncilā izteiktajā anatēmā tiem, kas uz reliģiskiem pamatiem aicina vergiem atbrīvoties no verdzības.²¹⁷

Taču jāatzīmē, ka antīkās pasaules domātāji verdzību pārsvarē neuzskatīja par "institūciju" tādā nozīmē, kādā to lieto mūsdienās (koloniālās verdzības iespaidā), tā bija daļa no plašākām pakļautības attiecībām – sākot jau ar patriarhālajām attiecībām ģimenē – lietu dabiskās kārtības, kura bieži vien nemaz nebija iedomājama kā savādāka.²¹⁸

Ambrozijs šajā ziņā lielā mērā pārņem stoiķu idejas, visticamāk, Aleksandrijas Filona ietekmē,²¹⁹ pievienojot arī dabiskā likuma teoriju. Īpaši spilgts ir šis citāts – "ne jau tikai tas ir brīvs, kurš nepacieš kā kungu to, kurš ir [vairāk] solījis izolē, vai neredz paceltu pirkstu, bet vairāk brīvs ir tas, kurš ir brīvs pats sevī, pēc dabas likumiem" (Ep. 37[7].17).²²⁰ Kopumā, patiesā brīvība arī verdzības kontekstā saskan ar pirmajā nodaļā izklāstīto koncepciju, ka brīvs ir tikai "gudrais" jeb "taisnais". Ambrozijs izsakās: "Nevis daba dara par vergu, bet muļķība, [un] ne (materiālā) verga atbrīvošana (*manumissio*) dara brīvu, bet disciplīna" (ibid., 9).²²¹ No šiem citātiem noprotams, ka Ambrozija domā būtu jānodala "materiālā" un "garīgā" verdzība. Materiālā verdzība ir sociālā sabiedrības izpausme, kamēr garīgā verdzība ir vergošana baudām, grēkam.

Tāpat kā stoiķi, gan Ambrozijs, gan Hrizostoms neuzskata, ka materiālā verdzība būtu radusies dabiski, pretēji, piemēram, Aristotelim, kurš uzskatīja, ka daļa cilvēku no dabas ir vergi (*Politica*, 1.1252a).²²² Tomēr, ir pētnieki, kas analizējot Epiktētu, norāda, ka stoiķiem verdzība ir dabiska tādā ziņā, ka tā ir sabiedrības (*κοινωνία*), kas ir dabiskā cilvēku vide, sastāvdaļa.²²³ Lomas, kas katram iedalītas šai vidē (tēvs, valdnieks, vergs utt.), stoiķi uzskatīja par apriorām un negrozāmām, kur galvenais ir atbilstīgi pildīt savai lomai paredzētos "labos" uzdevumus.²²⁴

Šai ziņā Ambrozija un Hrizostoma doma ir salīdzināma ar stoicisma (Epiktēta) izpratni – materiālās verdzības izcelsme ir pilnībā nedabiska, jo tās nebija Dieva sākotnēji radītajā pasaulē. Ambrozijs norāda vēsturisko pirmsākumu tam - Noasa dēla Hama necieņu pret tēva kailumu – viņš uzsver, ka verdzība ir radusies no Hama *muļķības* (Amb., Ep. 37[7].6-8). Taču Hrizostoms šo domu izvērš savādākā veidā, uzsverot, ka materiālā verdzība ir radusies no Hama *grēka*, tātad, tā, tāpat kā valsts vara un sievas pakļaušanās vīram ir grēka

²¹⁷ Kelly, J., *Golden Mouth*, p. 99.

²¹⁸ O'Donovan, O., O'Donovan, J.L. *From Irenaeus to Grotius*, p. 69.

²¹⁹ Ibid., p. 70.

²²⁰ Sed non ille solum liber, qui dominum licitorem non pertulit, aut tollentem digitum non vidit, sed ille magis liber, qui intra se liber est, qui legibus naturae liber est.

²²¹ Non igitur natura servum fecit, sed insipientia, nec manumissio liberum, sed disciplina.

²²² Sk. Garret, J., *Did the Stoics Regard Slavery Natural?*, pieejams:

<http://www.wku.edu/~jan.garrett/stoa/stoislina.htm> (aplūkots: 16.05.11.)

²²³ Ibid.

²²⁴ Ibid.

sekas, bet, tāpat kā pārējās divas, Dieva akceptēta nepieciešamība grēcīgajā sabiedrībā (*In Gen. serm.*, 4.2.). Ideja, ka materiālā verdzība ir grēka sekas Ambrozija darbos ir pasacīta tikai netieši, lai paskaidrotu alegoriju par Kristus iemiesošanos (*Comm. In Ep. ad Philip.*, 2.225A).²²⁵ Lai arī Gernsija (Garnsey) darbā Augustīns ir attēlots kā pirmais kristīgais domātājs vispār, kuram ir šādi uzskati²²⁶, kā redzams no Hrizostoma piemēra, Austrumu kristietībā šāds uzskats jau pastāvēja pirms viņa. Augustīns, visticamāk, bija pirmais domātājs Rietumu kristietībā, kuram bija šādi uzskati.

Attiecībā uz to, kā ir pareizi rīkoties, ja "taisnais" ir vergs (materiālā ziņā), Ambrozija un Hrizostoma izpratne ir līdzīga stoīkiem – jādara viss tikumīgais, kas nepieciešams šajā stāvoklī, nealkstot pēc šī stāvokļa maiņas. Hrizostoms skaidro, ka, ja cilvēkam ir ticība, tad materiālā verdzība pēc tam, kad ir nācis Kristus, ir "tikai nosaukums", tāpat kā nāve patiesībā tikai nes nāves vārdu (*In Gen. hom.*, 29.7.). Hrizostoms, tāpat kā runājot par "patieso" bagātību un nabadzību, saka, ka "patiesais" (garīgais) vergs ir tas, kurš dara grēku (*ibid.*). Kā pozitīvais piemērs pacietībai un pareizai rīcībai materiālās verdzības stāvoklī abiem bīskapiem ir Jāzeps (*Amb., Ep. 37[7].7, Chrys., ibid., 62.3.*).

Taču, Hrizostoms iet vēl tālāk – viņš aicina visiem būt citu vergiem, tādējādi pašu vergošanas statusu paaugstinot līdz tikumam (*In Ep. ad Rom. hom.*, 17.) Šajā gadījumā vārds "vergošana" nozīme būtu pielīdzināma Pāvila aicinājumam "Kalpojiet cits citam mīlestībā" (*Gal. 5:13*), un labi vergi ir piemērs šim aicinājumam. Arī Ambrozijs norāda uz vergu biežo garīgo pārākumu pār saviem kungiem – "Vergi aizdos garīgas mantas saviem kungiem" (*De Nab.*, 14.60.).²²⁷

Vai šie bīskapi aizstāveja materiālās verdzības "atcelšanu"? Savā apustuliskā ideāla sabiedrības vīzijā Hrizostoms norāda, ka, ja apustuļiem tai laikā būtu bijuši vergi, viņi, protams tiktu atbrīvoti (*In Acta hom.*, 11.3.) – tātad, tā ir apustuliskā sabiedrības ideāla pazīme. No otras puses, viņš uzskata šo verdzības sodu, ko Noass uzlika Hamam par "tēvišķu" (*Hom. in Gen.*, 29.7). Verdzība ir minēta pie grēka sekām, kam ir dievišķs mandāts, "pareizā" izpildījumā tā atbalsta tikumu – kalpot tuvākajam. Bet, svarīgi ir uzsvērt, ka tas nebūt nenozīmē, ka verdzība un kalpošana tuvākajam ir sinonīmi, verdzība ir kā *vieta*, kur tikumam izpausties, līdzās daudzām citām, tāpēc nav būtiski nepieciešama. Izrietot no tā, neatliek nekas cits, kā secināt, ka, ja "taisnajam" pieder vergi, Hrizostoms uzskata, ka viņi ir jāatļauj brīvībā.

²²⁵ Citēts: Garnsey, P., *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge University Press, 1999., p. 204.-205

²²⁶ *Ibid.*, p. 213-219..

²²⁷ *Servi dominis spiritalia fenerabunt.*

Taču, ir svarīgi, lai verdzības Hrizostomam tiktu skatīts kopā ar nabadzības un sociālās stratifikācijas jautājumu. Tāpat kā mūkiem, kas ir Hrizostoma ‘’taisno’’ piemērs, tiek aicināts dzīvot bez laulības, kaut gan tai pašai par sevi ir Dieva mandāts un tā ir ‘’laba’’, mūki atsakās arī no citām Dieva nenosodītām lietām, kuras radušās grēka seku rezultātā – līdz ar visu mantu (kas arī pati par sevi nav slikta) mūki, protams, atsakās no vergiem. Verdzība nav savienojama ar apustulisko sabiedrību, taču, kā jau tika paskaidrots par nabadzību, tas nenozīmē, ka Hrizostoms aicinātu uz vispārēju sociālās iekārtas maiņu

Runājot par Ambroziju, viņš kā vienu no *liberalitas* izpausmēm min gūstekņu, kuri nokļuvuši verdzībā, izpirkšanu, (*De Off. Min.*, 2.15.17.). Šādu rīcību, kā jau augstāk minēts, viņš parādīja, par pārdoto baznīcas trauku naudu atpirkdams sagūstītos karavīrus no verdzības pie barbariem (*ibid.*, 2.28.136-143). Taču, Ambrozijs savos darbos nemin neko par ‘’parastajiem’’ vergiem, un vergu brīvlaišanu.

2.5. Secinājumi

Secināms, ka galvenā atšķirība Hrizostoma un Ambrozija sociālajās idejās ir tā, kādu nozīmi un lomu šīs idejas spēlēja katra bīskapa darbībā. Ja Ambrozijam kā sociālo ideju paudējs galvenokārt ir darbs *De Nabuthe* un idejas redzamas tikai fragmentāri citos darbos, Hrizostoms šiem jautājumiem pievēršas ārkārtīgi bieži, visdažādākajos darbos un situācijās – gan uzrunājot cilvēkus draudzē, gan skaidrojot Rakstu vietas kā uz labdarību un novēršanos no mantas aicinošas. Hrizostomam daudz konkrētāk, nekā Ambrozijam ir attēlots sabiedrības ideāls un tā iezīmes.

Abu bīskapu darbos redzami kopīgi teorētiski pamati - retorika pret alkatīgo ‘’bagātnieku’’ un simpatizēšana ‘’nabagiem’’, kā arī neatlaidīgi aicinājumi ziedot nabagiem. Šī ziedošana interesantā veidā ietilpa ‘’pestīšanas ekonomijā’’, kā svarīga lieta, dvēseles glābšanā. Taču, atšķirībā no Hrizostoma, ir aizdomas par Ambrozija retorikas pret ‘’bagātajiem’’ tiešumu un attiecībām ar reālo dzīvi. Spilgtākās pasāžas ir ‘’aizņemtas’’ no citiem autoriem, kā arī aizdomas rada viņa draudzība ar bagātajiem, kuru izpausmes viņš teorētiski darbos nosodīja. No otras puses, ir atsevišķi redzamas citas iezīmes – viņš pats atteicās no visas savas mantas, nebaidījās spert pretrunīgus soļus, lai palīdzētu grūtībās nonakušajiem. Visticamāk, viņa atšķirīgā retorikas saistība ar realitāti ir skaidrojama ar viņa saglabātajām saitēm ar sabiedrības eliti, kamēr Hrizostoms sarāva tās ar savu monasticisma periodu, un pēc tā necentās šīs saites atjaunot. Tādēļ Ambrozijam sociālie jautājumi tika vairāk izteikti idejiski, nevis darbos.

Šajā teorijā abiem bīskapiem (Ambrozijam tikai iezīmju veidā) pastāvēja apustuliskās sabiedrības ideāls, kurā viss bija "kopīgs". Hrizostoms šo ideālu izstrādā negaidīti sīki, parādot sabiedrības ideāla priekšnoteikumus, un liekot draudzei pat iedomāties veidu, kādā šī sabiedrība varētu tikt realizēta. Tajā ietilpa atteikšanās no privātīpašuma, visa "turēšana" par kopīgu, tas, ko varētu saukt par "vienlīdzīgu resursu sadali", kā arī, kas ir ļoti interesanti – vergu brīvlaišana. Tomēr, šī sabiedrība iespējama tikai "taisno" starpā, un tās realizācija globālā mērogā netika uzskatīta par iespējamu – globālā mērogā tā bija utopija, kas iespējama tikai nākošajā pasaulē. Taču, šīs ideālās sabiedrības atspulgs, pēc Hrizostoma domām, šai pasaulē bija redzams "pareizā" monasticismā. Tādējādi parādās viens no būtiskākajiem iemesliem monasticisma ārkārtīgajai popularitātei vēlajā antīkajā laikmetā – pēc idejas, tam vajadzēja likvidēt visas sociālās barjeras.

Turklāt, ar šīm Hrizostoma idejām, pēc šī darba autora domām, tiek tiek sperts būtisks solis ceļā uz verdzības kā "institūcijas" apzināšanos un nosodījumu. Tas parādās arī tādā veidā, ka Hrizostoms parāda verdzību kā vajadzīgu grēcīgā pasaulē, bet tomēr – kā grēka sekas.

3. VALSTS UN BAZNĪCAS SFĒRU NODALĪJUMS MILĀNAS AMBROZIJA UN JĀŅA HRIZOSTOMA DARBOS

Šajā nodaļā uzmanība tiks pievērsta ārkartīgi svarīgajam baznīcas un valsts varas attiecību jautājumam abu bīskapu darbos. Īpaši Ambrozijs bieži vien tiek uzskatīts par baznīcas un valsts varas nodalījuma tādā veidā, kādā tas pastāvēja līdz reformācijai, pamatlicēju.²²⁸ Ja attiecībā uz sociālajām idejām vairāk visparzināmas ir Hrizostoma darbos paustās idejas, bet Ambrozija idejas mazāk, tad attiecībā uz baznīcas un valsts attiecību teoriju ir otrādi – Hrizostoma idejas šajos jautājumos ir diezgan maz pazīstamas. Vēl viena problēma ir tā, ko Grosa - Allenhauzena pozicionē sava darba ievadā – kādā ziņā Ambrozijs un Hrizostoms būtu uzskatāmi par tipiskas Rietumu un Austrumu baznīcas domas (respektīvi, baznīcas neatkarības no valsts ideja un ‘‘cēzaropapisms’’) pārstāvjiem?²²⁹ Šis jautājums ir visvairāk attiecināms uz Hrizostomu, jo par Ambroziju ir visai maz šaubu, ka viņš varētu nepārstāvēt kādu virzienu tajā, ko uzskata par Rietumu viduslaiku domu attiecībā uz baznīcas un valsts nodalījumu. Taču, arī Ambrozija doma ietver tikai aizmetņus tām idejām, kas attīstījās vēlāk, un kuras noformulēja viduslaiku domātāji.

3.1. Baznīcas un valsts nodalījums Milānas Ambrozija darbos

Ceturtajā gadsimta laikā kristīgu imperatoru parādīšanās un kristīgās baznīcas nostiprināšanās rezultātā radās konflikts starp valsti un baznīcu.²³⁰ R. Boversoks (Bowersock) argumentē, ka jau pirmais kristīgais imperators – Konstantīns I pārstāvēja imperatora kā ‘‘baznīcas galvas’’ ideju.²³¹ Šī ideja attēlo to, ko sauc par Austrumu jeb Bizantisko valsts – baznīcas attiecību domu, kura gan pilnībā nostiprinājās tikai 5.-6. gadsimtā. Konstantīna piemērs gan ir mazliet atšķirīgs – būtībā, Konstantīns vienkārši pārņēma iepriekš pastāvējušo reliģijas un valsts līdzāspastāvēšanas modeli, kurā imperators bija *pontifex maximus* – augstākais virspriesteris. Būtībā, impērijas vadošā reliģija mainījās, taču izpratne par valsts un kulta attiecībām palika tā pati vecā, ar vienu būtisku atšķirību - pats imperators vairs netika uzskatīts par dievu.²³² Šīs attiecības tika ‘‘pārtulkotas’’ kristīgajā diskursā – galvenais Konstantīna ‘‘ideologs’’ šajā ziņā bija Cēzarejas Eisēbijs. Viņš attēlo Konstantīnu kā

²²⁸ Frend, W. H. C., *The Rise of Christianity*, Philadelphia: Fortress Press, 1986., p. 623.

²²⁹ Groß-Albenhausen, K. *Imperator christianissimus*, S. 21.

²³⁰ Bowersock, G. W. The Self-Conscious Transformation of Political Power in the Fourth Century A.D.// *Classical Philology*, Vol. 81, No. 4., 1986., p. 298.

²³¹ Ibid., p. 302.

²³² Ibid., p. 299.

Baznīcas nesaskaņu samierinātāju: “Viņš kā Dieva iecelts universāls bīskaps sasauca Dieva kalpu koncilus.” (Eus., *Vita Constantini*, 1.44.).²³³ Vairāk pazīstams ir teiciens, ko Eisēbijs ieliek paša Konstantīna mutē: “Jūs esat bīskapi tiem, kas ir iekš Baznīcas, bet es lai esmu Dieva iecelts bīskaps tiem, kas ārpusē.” (ibid., 4.24.)²³⁴ Redzams, ka Konstantīns tiek attēlots nevis kā atsevišķi no Baznīcas stāvošas varas pārstāvis, bet kā īpaša statusa garīdznieks. Taču, jau sākot ar Konstantīnu, imperatoriem atbalstot kādu kristiešu grupu vairāk nekā citas, šim viedoklim radās liela pretestība. Īpaši tas redzams, nākot pie varas Konstancijam II, kurš atbalstīja nobīdes no klasiskās Nīkajas koncila kristoloģijas jeb *homoūSIONA*. Stingrās Nīkajas koncila *homoūSIONA* interpretācijas piekritēji sāka protestēt pret iejaukšanos Baznīcas lietās. Piemēram Hozijs (Hosius) no Kordovas rakstīja Konstancijam II: “Atceries, ka tu esi mirstīgs cilvēks! [...] Neiesaisties baznīcas lietās un nedod mums pavēles sakarībā ar tām, bet mācies šīs lietas no mums. Dievs Tavās rokās ielicis valsti, mums viņš ir uzticējis savas Baznīcas lietas. Tāpat kā tas, kurš uzurpētu no tevis impēriju, būtu pretojies Dieva pavēlei, tāpat baidies no savas puses, jo, uzņemoties Baznīcas pārvaldību, Tu kļūsti vainīgs lielā noziegumā.” (Athanasius, *Historia Arianorum*, 6.44.)²³⁵

Boversoks uzskata, ka Ambrozijš ir kā ūdensšķirtne, pēc kura uzskati par Baznīcas neatkarību no valsts nostiprinājās.²³⁶ Ambrozijš, līdzīgi Kordovas Hozijam, pielietoja šo argumentāciju, saskaroties ar valsts varu, kura atbalstīja “nīkajiešiem” naidīgos “ariāņus”, jeb, precīzāk, homoīāņus. Visspilgtāk Ambrozija uzskati šajos jautājumos ir artikulēti vēstulēs un sprediķī, kas saistās ar “Baziliku konfliktu” ar tobrīd piecpadsmit gadus veco²³⁷ imperatoru Valentiniānu un viņa māti Justīnu. Milāna pirms Ambrozija, bīskapa Auksentija laikā bija homoīāņu pilsēta ar nelielu “nīkajiešu” minoritāti, un aktīvais Ambrozijš, lai gan sākumā visticamāk tika ievēlēts kā kompromisa figūra²³⁸, radīja Justīnai, kura atbalstīja homoīāņus, lielu nepatiku. No 385.-386. gadam notika konfliktu sērija, kuras laikā tika mēģināts mazināt Ambrozija ietekmi Milānā vai arī vispār tikt no viņa vaļā.²³⁹ Konfliktā jau 385. gadā tika pieprasīta bazilika īpašiem gadījumiem, kuros imperators varētu piedalīties

²³³ [...] οἷά τις κοινὸς ἐπίσκοπος ἐκ θεοῦ καθεσταμένος συνόδους τῶν τοῦ θεοῦ λειτουργῶν συνεκρότει.
Izmantotais tulkojums: Eusebius, *Life of Constantine*, Cameron, A., Hall, S. (trans.), Oxford: Clarendon Press, 1999.

²³⁴ ἄλλ' ὑμεῖς μὲν τῶν εἶσω τῆς ἐκκλησίας, ἐγὼ δὲ τῶν ἐκτὸς ὑπὸ θεοῦ καθεσταμένος ἐπίσκοπος ἂν εἶην.
Izmantotais tulkojums: ibid., p. 161.

²³⁵ Hozija vēstule ir saglabāta tikai Atanasija darbā, savādākā veidā tā nav saglabājusies līdz mūsdienām. Tulkots no angļu valodas – Athanasius, *History of Arians*, NPNE, Vol. 4.- second series (eds. Schaff, P., Wace, H.), pieejams: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf204.xx.ii.vi.html?>

²³⁶ Bowersock, G. W., *The Self-Conscious Transformation of Political Power in the Fourth Century A.D.*, p. 306-307.

²³⁷ Liebeschuetz, J. *Ambrose of Milan: Political Letters and Speeches*, p. 137.n.5.

²³⁸ Sk. Liebeschuetz, J. ibid., p. 10., McLynn, N., *Ambrose of Milan*, p. 43-44.

²³⁹ Liebeschuetz, J. ibid., 124-125.

homoiāņu dievkalpojumā.²⁴⁰ Ap 386. gada Lieldienu laiku notika konflikts par divām Milānas bazilikām, kuras tika pieprasītas homoiāņu draudzes lietošanai, pamatojoties uz agrāk tai pašā gadā izdoto likumu par pulcēšanās brīvību homoiāņiem (*Codex Theodosianus*, 16.1.4.).²⁴¹ Šai laikā bazilikas aplenca karaspēks, taču Ambrozijs nepakļāvās spiedienam, kamēr draudze palika ar viņu baznīcā, un, kā stāsta aculiecinieks Hiponas Augustīns, tieši šai laikā Ambrozijs ieviesa Rietumu Baznīcā “himnu un psalmu dziedāšanu pēc Austrumu Baznīcas paražas” (*Confessiones*, 9.7.15.).²⁴²

No politisko ideju viedokļa ir svarīgi, ka Ambrozijs vēstulēs²⁴³, kas saistās ar šiem konfliktiem akcentē Baznīcas un valsts dalījumu. Pirmkārt, konflikts pēc dabas bija juridisks. No vienas puses, imperators bija izdevis likumu, kas atļāva homoiāņiem pulcēšanās brīvību. Tomēr, tas automātiski nenozīmē, ka Ambrozijam būtu jāatdod bazilika. Taču, to pieprasīja pats imperators. Romas impērijas laikā arvien vairāk no hellēnisma tika pārņemtas monarhistiskās idejas, kurās pats imperators bija νόμος ἔμψυχος/ *lex animata* – iedzīvinātais likums. Šo ideju izteica arī Romas impērijas laika juristi Gajs (Gaius, dzīv. ap 130-180.) un Ulpiāns (Ulpianus, dzīv. ap 170-223.). Gajs darbā *Institutes* (1.4-5.) norāda, ka imperators ieņem likuma vietu (*legis vicem obtinet*), savukārt Ulpiāns norāda, ka jebkurai imperatora gribai ir likuma spēks (*Digesta Iustiniani*, 1.4.1.), no kā izriet, ka arī pats imperators ir likums.²⁴⁴ Lai gan vēsturnieki uzskata, ka šie juristu izteicieni, visticamāk, ir izņemti no konteksta un neattiecas uz pilnīgi visiem likumiem, tie varēja kalpot kā attaisnojums imperatora rīcībai.²⁴⁵ Arī Ambrozijs atzīst šī argumenta zināmu validitāti: “Ja no manis tiktu kaut kas prasīts, lai tas būtu īpašums vai nams, vai sudrabs, vai zelts, to, kas ir tiesiski mans (*mei iuris esset*), es no brīva prāta (*libenter*) dotu.” (Ep.21.a[75a].5.)²⁴⁶ Citā vēstulē Ambrozijs norāda skaidrāk, ka tie bija galma vīri un tribūni (*comites, tribuni*), kuri esot norādījuši, ka imperatora, kuram pieder it viss, prasība ir tiesiski pareiza, un Ambrozijs esot atbildējis ar līdzīgu atbildi: “Ja no manis prasītu to, kas ir mans [...], es to nenoliegtu.” (Ep. 20.[76].8.) Šajā sakarā kā zināmā mērā kontrastējošs ar šiem izteicieniem varētu būt veids, kādā Ambrozijs atsauca uz stāstu par Nabotu, kurā ķēniņš pieprasa Nabotam atdot viņa dārzu, taču Nabots atsakās (1. Ķēn 21:2.). Ambrozijs stāsta, ka “ķēniņš bija dusmīgs, ka pēc

²⁴⁰ Izmantota Lībšveca interpretācija, pretēji versijai, ka baznīca tika pieprasīta homoiāņu draudzes vispārējām vajadzībām. Sk. Liebeschuetz, J. *Ambrose of Milan: Political Letters and Speeches.*, p. 129.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 135.

²⁴² Tulkojums: Augustīns, *Atzīšanās* (tulk. Hansone, L.), Rīga: Liepnieks un Rītups, 2008., 287. lpp.

²⁴³ Vēstules – Ep. 21[75], adresēta imperatoram Valentiniānam, Ep.21a[75a], kas patiesībā ir sprediķis Milānas draudzei, bet Ambrozija *Collectio* tika izdots kā vēstule imperatoram Valentiniānam, un Ep. 20.[76] adresēta Ambrozija mātai Marcellīnai.

²⁴⁴ Pēc Martens, J. *One God, One Law*, p. 52.

²⁴⁵ *Ibid.*

²⁴⁶ Me, si de meis aliquid posceretur, aut fundus, aut domus, aut aurum, aut argentum, id, quod mei iuris esset, libenter offerre.

pilnīgi tiesiska noraidījuma (*relatione iusta*) viņam noliedza (*esset negatum*) to, kas citam tiesiski pieder (*alienum ius*).” (Ep. 21a[75a].17.). Var šķist, ka Ambrozijs ir nekonsekvents, nosaucot šo noraidījumu par tiesisku, ja, kā jau iepriekš tika norādīts, viņš atzīst, ka imperators drīkst piesavināties privātu īpašumu. Taču, pēc šī darba autora domām, ir jāņem vērā, ka šajā gadījumā tā ir ekseģēze Ambrozija alegoriskajā stilā. Lai arī tas nav pateikts tiešā veidā, taču kontekstā ir noprotams, ka Ambrozijs Nabota “vīna dārzu” uzskatīja par alegoriju Baznīcai.²⁴⁷

Kādas ir šīs “tiesības”, uz kurām balstoties, pretestība imperatoram ir tiesiski pamatota? Ambrozijs kā pieredzējis jurists varēja paļauties uz romiešu tiesībās doto aizsardzību reliģiskām vietām. Tās bija *locus sacer*, kurās aizliegts iejaukties (*Digesta Iustiniani*, 43.6.1.).²⁴⁸ Tomēr, Ambrozijs savā argumentācijā neizmanto klasiskās romiešu tiesības. Kādēļ? Kā norāda Lenokss- Koningems (Lenox-Conyngham), lai arī imperatori kopš 386. gada vairs netika uzskatīti par *pontifex maximus* – augstākajiem virspriesteriem, kas dotu viņiem augstāko varu arī pār reliģiskām lietām²⁴⁹, juridiskais stāvoklis reliģisko īpašumu un institūciju attiecībās ar imperatoru šai laikā bija ārkārtīgi neskaidrs.²⁵⁰ Ambrozija tiesiskā argumentācija varētu nostrādāt pret viņu, jo izmantojot romiešu tiesību aizsardzību, kas dota pagāniskajām reliģiskajām ēkām, viņa pretinieki varētu tam pretī nostādīt likumus, kas dod imperatoram virsvaru pār pagānisko kultu.²⁵¹

Tā vietā Ambrozijs diskutēja uz pavisam citiem pamatiem. Viņš vienā no saviem darbiem atsaucas uz ķēniņu Dāvidu, kurš, lai gan bija brīvs no pasaulīgajiem likumiem, bija pakļauts Dievam (Ep. 37[7].26.). Citā darbā – “Pravieša Dāvida apoloģija” Tiek aprakstīta Dāvida grēknožēla pravieša Nātana priekšā pēc kāda vīra - Ūrijas - sievas Betšebas iekārošanas un Ūrijas sūtīšanas nāvē (2. Sam 11-12.), atzīdams, ka “ķēniņš [...] pats nekādus likumus netur tāpēc, ka valdnieki ir brīvi no vainas ķēdēm” (*Apol.* 10.51.)²⁵², taču Dāvids kā valdnieka piemērs “tomēr dievbijībā un ticībā bija pakļauts Dievam, un, atzīdams sevi par pakļautu zem Viņa Likuma, nespēja noliegt savu grēku” (*ibid.*)²⁵³ Atgriežoties pie baziliku konflikta, Ambrozija argumentācijā redzama šī Dieva (vai dabiskā) likuma pretnostatīšana pasaulīgajiem likumiem. Ambrozijs uzskata, ka taisnīguma pamatā ir ticība Kristum, nevis (pasaulīgais) likums, un tikai tā dara cilvēku par “taisno” (Ep. 21a[75a].24). Šai sakarā viņš

²⁴⁷ Arī bibliiski šāda alegorija ir visai pamatota, sk. norādes Vecajā Derībā – Jes. 5:7 – Israēls ir Dieva vīna dārzs, sk. arī Jes. 27:2, Jer. 12:10., kā arī Jēzus vīna dārza līdziību Mat. 20:1-16, kur debesu valstība tiek pielīdzināta vīna dārzam.

²⁴⁸ Citēts: Lenox-Conyngham, A. *Juristic and Religious Aspects of the Basilica conflict of AD 386*, p. 58.

²⁴⁹ *Pontifex Maximus* titulu vēlāk pārņēma Romas bīskapi, un tas vēl šodien ir viens no Romas pāvesta tituliem.

²⁵⁰ Lenox-Conyngham, A. *Juristic and Religious Aspects of the Basilica conflict of AD 386*, p. 57.

²⁵¹ *Ibid.*

²⁵² Rex [...] nullis ipse legibus tenebatur, quia liberi sunt reges a vinculis delictorum.

²⁵³ [...] devotione tamen ac fide erat Deo subditus: et legi eius subiectum se esse cognoscens, peccatum suum negare non poterat.

atsaucas uz Jēzus Kristus likumu, caur ko viņa draudze “ir mirusi pasaulīgajam likumam , kurš imperatora Valentiniāna personā atbalsta ķecerību (ibid.).

Ambrozijs noliedz imperatora tiesības pārņemt Milānas baznīcas tikai un vienīgi pamatojoties uz šo Jēzus Kristus (Dieva, dabisko) likumu. Izrietot no tā, viņa “tiesiskais pamats” balstās uz Jēzus pavēli Mat. 22:21 – “Dodiet cēzaram, kas cēzaram pieder, un Dievam, kas Dievam pieder.” Ambrozija galvenais arguments, izrietot no tā ir – Baznīca pieder Dievam (ibid., 35., Ep. 20[76].8., 19.). Un viņš attēlo savu atbildi imperatoram: “Imperator, neapgrūtiņi sevi ar domu, ka tev ir kādas impēriskas tiesības attiecībā uz to, kas ir dievišķs. Nepaaugstini sevi, un ja gribi vēl turpināt valdīt, esi pakļauts Dievam. Tev ir uzticēta tiesiska vara (*ius commissum*) pār sabiedriskām (*publicorum*) nevis svētām (*sacrorum*) ēkām.” (Ep. 20[76].19.)²⁵⁴ Tādējādi, kā norāda Lenokss- Koningems, Ambrozijs radīja jauna veida nodalījumu starp *ius sacrum* un *ius publicum*.²⁵⁵ Paradoksāli, ka Ambrozijs, cenšoties izvairīties no juridiskas argumentācijas, lielā mērā radīja precedentu un argumentācijas paraugu vēlākajam juridiskajam baznīcas un valsts nodalījumam. Viņš *ius sacrum* pārvietoja no agrākās pakļautības *ius publicum* un nostādīja *ius sacrum* līdzās *ius publicum* kā neatkarīgu no tās. Taču, šāds nodalījums jau iedīglī paredzēja garīgās un laicīgās varas attiecību problēmas, kuras turpinājās visus viduslaikus – jau Ambrozijs ar savu argumentāciju liek noprast, ka dievišķais likums ir uzskatāms augstāks par laicīgo. Ar šādām pretenzijām ir skaidrs, ka pastāv potenciāls konflikts par garīgās un laicīgās sfēras robežām. Lai arī viņš šo dalījumu radīja kā aizsardzības taktiku, no viņa vēstules redzams, ka Valentiniāns viņu pat pielīdzināja uzurpatoram (ibid., 27.) – tā, pirmkārt, bija klaja pretošanās imperatoram un līdzšinējo uzskatu par viņa varu pārskatīšana.

3.2. Kristīgais imperators un Baznīca Milānas Ambrozija darbos

Ambrozija idejas par baznīcas un valsts attiecībām deva nāvējošu triecienu arī Konstantīna laikmeta uzskatam par “pareizi ticoša” kristīga imperatora attiecībām ar Baznīcu. Uz Valentiniāna prasību: “Man arī pienākas viena baznīca”, Ambrozijs atbild: “Nav ļauts, ka tev viņa būtu.” (ibid., 19.). Ja Konstantīna laikmeta izpratne par imperatoru kā “bīskapu tiem, kas ārpus” pieļautu to, ka imperatoram kā sava veida bīskapam pieder baznīca, tad Ambrozijs šādu iespēju pilnīgi noliedz. Salīdzinājumā ar Konstantīna laiku, kristīgie imperatori ceturtā gadsimta gaitā arvien vairāk sāka iekļauties Baznīcas iekšējā

²⁵⁴ Noli te gravare, Imperator, ut putes te in ea, quae divina sunt, imperiali aliquod ius habere. Noli te extollere, sed si vis diutius imperare, esto Deo subditus. [...] Publicorum tibi moenium ius commissum est, non sacrorum.

²⁵⁵ Lenox-Conyngham, A. Juristic and Religious Aspects of the Basilica conflict of AD 386, p. 57.

sistēmā, arī tīri burtiskā veidā – apmeklējot dievkalpojumus nevis atsevišķi pilī, bet svinīgos gadījumos vai dažreiz pat katru svētdienu kopā ar pārējo draudzi.²⁵⁶ Tas lielā mērā paskaidro Valentiniānam II veltīto Ambrozija remarku: “Kas gan ir vēl pagodinošāk imperatoram kā tikt sauktam par Baznīcas dēlu (*filius Ecclesiae*)? [...] Baznīcā esošs imperators nav virs Baznīcas. Jo labs imperators meklē Baznīcas palīdzību, viņš to nenoraida.”²⁵⁷ (*Ep.* 75a[20a].36). No bīskapa vai pat “trīspadsmitā apustuļa”, kāds bija Konstantīns, imperators kļuva par “Baznīcas dēlu”, kuram bija nepieciešams sadarboties ar to. Šādas sadarbības piemērs ir slavenā imperatora Teodosija grēknožēla. 390. gadā Tesalonikā pēc tam, kad pūlis bija noslepkavojis militāru vadoni, Buteriku, imperatora pavēles kārtības nodrošināšanai tika pārprastas, un tika noslepkavoti vairāki tūkstoši civiliedzīvotāju.²⁵⁸ Lai arī imperators pie notikušā nebija tieši vainojams, tas ievērojami iedragāja viņa reputāciju. Ambrozijs uzrakstīja imperatoram vēstuli (*Ep.* 51[ex. coll. 11]), kurā viņš, netieši sevi pielīdzinot pravietim Nātanam, un Teodosiju ķēniņam Dāvidam, aicināja imperatoru uz grēknožēlu,²⁵⁹ ar vārdiem: “Tu esi cilvēks un tev uznācis kārdinājums, uzvari to! Grēku nevar pārvarēt savādāk, kā ar asarām un grēknožēlu.”²⁶⁰ (*ibid.*) Galu galā, Teodosijs pakļāvās, un Ambrozijs uz grēknožēlas laiku ekskomunicēja Teodosiju. Imperators šai laikā nevalkāja imperatora varas zīmes (diadēmu, purpura apģērbu), un pēc grēknožēlas laika izciešanas, atgriezās Baznīcā.²⁶¹ Tādējādi Teodosijs bija pat uzlabojis savu reputāciju kristiešu pavalstnieku acīs, parādot sevi kā patiesu *filius Ecclesiae*, un kļūstot par piemēru kristīgiem valdniekiem pēc viņa. Savukārt, no Ambrozija puses tas nozīmēja, ka pat imperatoram un ietekmīgām laicīgām personām jāpakļaujas priesterim (*sacerdotium*) morālā sfērā, tāpat, kā visi pakļaujas *imperium* un likumiem “pasaulīgajā” sfērā. To, ka robeža starp to, kur beidzas “relīģijas lieta” (*causa religionis*) un kur sākas “kārtības nodrošināšana” (*ratio disciplinae*), ir visai netverama, parāda Ambrozija vēstule Teodosijam, kurā viņš lūdz nesodīt mūkus Mezopotāmijā, kuri nodedzinājuši ebreju sinagogu, sakot, ka “disciplīnai vajadzētu dot ceļu dievbijībai”²⁶² (*Ep.* 74[40].11.). Šai vēstulē Ambrozijs norāda, ka *causa religionis* ir svarīgāka par *ratio disciplinae*, tādā veidā būtībā aicinot mīkstināt sodu par laicīgā likuma pārkāpumu, vadoties

²⁵⁶ Šī procesa gaita un nianse atspoguļotas Maklinna rakstā: McLynn, N. *The Transformation of Imperial Churchgoing in the Fourth Century*, p. 235-270.

²⁵⁷ Quid enim honorificentius quam ut imperator Ecclesiae filius dicatur? [...] Imperator enim intra Ecclesiam non super Ecclesiam est; bonus enim imperator quaerit auxilium Ecclesiae, non refutat. Atveidojot tekstu no PL, ņemts vērā M. Celceres (Zelzer) redakcionālais labojums (pēc Field, L. L. *Liberty, Dominion and the Two Swords*, p. 403-404, n.40.)

²⁵⁸ McLynn, N., *Ambrose of Milan*, p. 315-323.

²⁵⁹ Sal. 2. Sam. 12:1-14.

²⁶⁰ Homo es, et tibi venit tentatio: vince eam. Peccatum non tollitur nisi lacrymis et poenitentia. Par epizodi sk. arī: Бойцов, М. А. Покаяние императора: Феодосии I и Амвросий Медиоланский// *Вестник древней истории*, № 2, 2009, с. 21-48.

²⁶¹ McLynn, N., *Ambrose of Milan*, p. 327-328.

²⁶² Cedat oportet censura devotioni.

no reliģiskiem iemesliem (ibid.). Šī epizode norāda uz to, ka, pēc Ambrozija domām, "reliģijas lietai" vajadzētu valdīt "laicīgākā" mērā pār laicīgām norisēm.

3.3. Baznīcas un valsts varas dalījums Jāņa Hrizostoma darbos

Baznīcas un valsts varas dalījums Hrizostomam balstās uz pavisam citiem pamatiem, nekā Ambrozijam – šo uzskati ir redzami Hrizostoma darbos, kuru lielākā daļa tika sarakstīta viņa dzīves agrākajā posmā – neilgi pēc viņa mūka dzīves, Antiohijā. Tie ir teorētiski darbi, un nav radīti kādu īpašu ārēju notikumu iespaidā. Taču, skatot šos darbus, kas lielākoties ir tapuši Hrizostoma karjeras sākumposmā Antiohijā, ir svarīgi paturēt prātā, ka Antiohija bija imperatora Valensa rezidence no 372-377. gadam – šo imperatoru konservatīvie "nīkajieši" uzskatīja par ķeceru atbalstītāju, un šāda, "ļauna" imperatora tēla netieša klātbūtne ir jūtama Hrizostoma darbos.²⁶³

Hrizostoms darbos "Valdnieka un mūka salīdzinājums", kā arī "Izvilkums [no homīlijas] par varu, spēku un slavu" veic klasisku "filozofiskā valdnieka" un "tirāna" kontrastu, filozofa vietu ieņemot mūkam un tirāna vietu – valdniekam.²⁶⁴ Šī salīdzinājuma starp "filozofu" un "tirānu" pamats redzams Platona "Valsts" devītajā grāmatā.²⁶⁵ "Patiess valdnieks ir tas, kurš uzvar dusmas, skaudību un baudkāri, un visu pakļauj zem Dieva likumiem, un neļauj dvēselei tikt pakļautai zem baudu virsvaras." (*Comp. regis*, 2.).²⁶⁶ Katrā ziņā, mūka dzīve tiek attēlota kā daudz pārāka par valdnieka dzīvi, bet valdnieks – tirāns kā vergs savām baudām. Valdnieka institūts kā tāds netiek noniecināts, taču Hrizostoms apgalvo, ka varai piemīt sava īpatnība – lai baudītu varu un reizē būtu tikumīgs, vajadzīga liela vīrišķība, jo tajā cilvēks tiek pakļauts lielam kārdinājumam (*Ecl. ex div.hom.*, 21.1.). Taču, Hrizostoms uzskata, ka "priesteru vara ir augstāka par imperatoru varu, tajā, ka imperatoram paklausa ķermeņi, bet priesteriem – dvēseles." (ibid., sal. *De Sacerdot.*, 3.5.).²⁶⁷ Šis izteikums parāda, ka Hrizostoms dalīja dažādas varas – imperatora un priesteru. Taču, Hrizostoms šajā vietā nepaskaidro, cik tālu šo divu varu nodalījums iet – kur sākas imperatora un kur beidzas bīskapa vara. Tāpat kā Ambrozija gadījumā, nepieciešama konfliktsituācija, no kuras izrietot Hrizostoms veic refleksiju par šo jautājumu. Šie jautājumi netiek risināti Hrizostoma vēstulēs vai sprediķos, piemēram, laikā kad viņam bija konflikts ar imperatoru

²⁶³ McLynn, N. *The Transformation of Imperial Churchgoing in the Fourth Century*, p. 256-257.

²⁶⁴ Groß-Albenhausen, K., *Imperator christianissimus*, S. 158.

²⁶⁵ Quasten, J., *Patrology*, Vol III, p. 463.

²⁶⁶ Βασιλευς γὰρ ὡς ἀληθῶς ὁ θυμοῦ καὶ φθόνου καὶ ἡδονῆς κρατῶν, καὶ πάντα ὑπὸ τοῦς νόμους ἄγων τοῦ Θεοῦ καὶ τὸν νοῦν ἐλεύθερον τηρῶν, καὶ οὐκ ἔων ἐνδυναστεῦσαι τῇ ψυχῇ τὴν δεσποτείαν τῶν ἡδονῶν.

²⁶⁷ Μειζῶν ὄντως ἢ τῆς ἱερωσύνης ἀρχὴ τῆς ἀρχῆς τῆς βασιλικῆς, καὶ τοσοῦτον μειζῶν, ὅσον ὁ μὲν βασιλευς σώματα ἐμπεπίστευται, ὁ δὲ ἱερεὺς ψυχάς.

Arkādiju Konstantinopolē, taču ir atrodami idejiski konfliktsituāciju attēlojumi un analīze viņa agrīnajos Antiohijas posma darbos.

Nozīmīgs ir Hrizostoma darbs par trešā gadsimta Antiohijas kristīgo bīskapu – martīru Bābilu (Babylas). Stāsts ir par kādu vārdā nenosauktu imperatoru, kurš pašrocīgi noslepkavojis gūstekni – kāda cita karaļa dēlu. Šis imperators, acīmredzot, bija kristīgs, jo pēc slepkavības devās uz baznīcu (De Bab., 27.). Šo imperatoru, ‘‘pasaules lielākās daļas valdnieku un slepkavu, kura īpašumā ir daudzas tautas, daudzas pilsētas un nesaskaitāma armija’’, Bābils kā ‘‘lētu un bezvērtīgu vergu izraidīja no baznīcas’’ (ibid., 30.).²⁶⁸ Hrizostoms attēlo pretstatu starp kareivju, pārvaldnieku un galminieku aplenktu imperatoru purpura apmetnī, ar dārgakmeņiem un diadēmu un bīskapu Bābilu vienkāršā apģērbā un pazemīgu dvēselē (ibid., 32-33.). Bābilam visa šī pasaulīgā vara un godība ir ‘‘kā ēna un sapnis’’ (ὄτι σκιά καὶ ὄναρ), un viņa skats ir vērsts uz patieso ķēniņu, kuru aplenc enģeļu armija (ibid., 34.). Hrizostoms uzsver Bābila nosvērto rīcību pēc dievišķajiem likumiem – Bābils nepielieto *παρρησία* nepareizi, un, kas ir būtiski, neatņem ķēniņam viņa diadēmu vai savādāk nepazemo viņu (ibid., 36-37.), bet izraida viņu no baznīcas. Lai arī tas nav tieši pateikts, to var uztvert kā netiešu mājienu uz valsts un Baznīcas autoritātes robežām – Bābils nevēršas pret imperatora pasaulīgo varu, bet izraida viņu no savas autoritātes zonas – baznīcas.

Secināms, ka darbā ‘‘Par Bābilu’’ ir saskatāmas dažas Baznīcas un valsts varas nodalījuma iezīmes – Baznīcas vara balstās uz dievišķo likumu, uz kā pamatojoties tā var nostāties pretī laicīgajai varai. Bābils kā bīskapa politiskās izturēšanās modelis ‘‘aizstāvēja pārkāptos Dieva likumus’’, ‘‘uzlika taisnīgu [garīgu, ne politisku] sodu’’ imperatoram par nogalināto jaunekli, ‘‘parādīja lielo starpību starp priesterību un ķēniņa varu, mācīja imperatoriem nepārkāpt pāri no Dieva dotajiem varas mēriem, parādīja priesteriem, kā viņiem šo varu vajadzētu izmantot.’’ (ibid., 127.)²⁶⁹ Lai arī abi imperatori²⁷⁰, kas figurē šajā stāstā ir attēloti kā ļauni, Hrizostoms, kā jau tika norādīts pirmajā nodaļā, neuzskatīja imperatora amatu par ļaunu pašu par sevi. Arī viņam pastāvēja ‘‘filozofa – karaļa’’, tāda, kurš savalda savas tieksmes un baudas, ideāls, tikai šai gadījumā kristīgs – tas bija imperators Konstantīns (Sk. *Ecl. ex div. hom.*, 21.1.). Taču paliek neatbildēts jautājums par to, vai šāds kristīgs ‘‘filozofs-karalis’’ drīkst iejaukties Baznīcas lietās?

²⁶⁸ [...] τὸν τὸ πλεῖστον μέρος τῆς οἰκουμένης ἀπάσης κατέχοντα αὐτὸν δὴ τοῦτον τὸν ἀνδροφόνον καὶ πολλὰ μὲν ἔθνη πολλὰς δὲ πόλεις καὶ στρατιὰν ἄπειρον κεκτημένον [...] ἰὼς ἀνδράποδον εὐτελὲς καὶ οὐδενὸς ἄξιον οὕτω τῆς ἐκκλησίας ἐξέβαλε [...]. Tulkots pēc: Discourse on Saint Babylas// *Saint John Chrysostom: Apologist* (trans. Schatkin, M., Harkins, P.), Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 1985., p. 93.

²⁶⁹ [...] ἤμυνε τοῖς τοῦ Θεοῦ νόμοις ὑβριζομένοις, ἔλαβεν ὑπὲρ τοῦ τετελευτηκότος δίκην ἦν ἔδει, ἔδειξεν ὅσον ἐρωσύνης καὶ βασιλείας τὸ μέσον ἐπαίδευσε τοὺς βασιλεῖς μὴ πέρα τοῦ δοθέντος αὐτοῖς παρὰ τοῦ Θεοῦ μέτρου τὴν ἐξουσίαν προάγειν, ἔδειξε τοῖς ἱερωμένοις πῶς ταύτης προϊστασθαι τῆς ἀρχῆς δεῖ. Tulkots pēc: ibid.

²⁷⁰ Vārdā nenosauktais Bābila slepkava un pagāniskais imperators Juliāns.

Šai ziņā nozīmīga ir Hrizostoma ceturtnā homīlija tekstam ‘‘Es redzēju to Kungu.’’, kurā Hrizostoms skaidro epizodi (2. Laiku 26:16-21) kurā ķēniņš Usija pārkāpj bauslību, dedzinot vīraku templī, un par to tiek sodīts ar spītālību. Usija Hrizostoma stāstījumā savu rīcību pamato ar vārdiem ‘‘Domāju dedzināt vīraku, jo esmu taisns’’ (*In Oziam*, 4.4.).²⁷¹ Hrizostomam Usija ir taisnais, kurš diskreditē sevi, izsakot prasību, kas pārkāpj ķēniņa atbildības sfēras robežas (οἰκειῶν ὄρων). Priesterim tās ir vienas, ķēniņam citas. Lai nodalītu, Hrizostoms atkal min iepriekš jau pieminēto vispārīgo atbildības sfēru definējumu:

‘‘Kēniņam ir uzticētas miesas, priesterim – dvēseles, ķēniņš var atlaist mantiskos parādus, priesteris – grēku parādus. Pirmais piespiež, otrais iedrošina, pirmais nes fiziski sajūtamus ieročus, otrs – garīgus ieročus, pirmais karo pret barbariem, es [Hrizostoms] – pret dēmoniem. Augstāka ir priesteru vara, tādēļ ķēniņš zem priesteru rokām noliec galvu, un viscaur Vecajai Derībai priesteri iesvaidīja ķēniņus.’’(ibid., 5.).²⁷²

Uz Usijas pārkāpumu priesteris reaģē atbilstoši priesteru autoritātei – viņš var izmantot *παρρησία*, drosmīgi nostājoties ceļā ķēniņam, bet nekādā ziņā neaizturot viņu ar (fizisku) spēku, jo tas nepieder pie priesteru varas (ibid.). Taču, dieviskais likums galu galā soda šo ķēniņu, kuru Hrizostoms ironiski sauc par ‘‘dzīvo likumu’’ (νόμος ἔμψυχος) ar spītālību (ibid.).

Šādā veidā Hrizostoms kritizē nevis valdnieka varu kā tādu, bet ‘‘neprātīgu’’ atbildības sfēru pārkāpumu gadījumus. Turpinot šo loģiku, ir noprotams, ka, ja augstais priesteris būtu pārkāpis savas robežas un būtu ietekmējis ķēniņu ar fizisku spēku, Dievs arī viņu sodītu. Priesteru varas ‘‘ieroci’’ ir garīgi – viens no spēcīgākajiem ir mocekļa nāve. Hrizostoma varas izpratne tik lielā mērā ir inversa, pievēršas varas ‘‘patiesajām’’, garīgajām dimensijām, ka viņš pat uzskata, ka kristietības spēkam nenāk par labu, ja tronī ir kristīgs imperators, bet kristietība tikai kļūst spēcīgāka, ja tronī ir kristiešu vajātājs (*De Bab.*, 42.).

Lai arī Hrizostoms šādus uzskatus pauda karjeras sākumā, ir maz iemeslu uzskatīt, ka viņš no šiem uzskatiem kādā savas dzīves posmā novērsās. Maklinns un Stīvenss parāda, ka Hrizostoms savas karjeras sākumā izteiktos uzskatus saglabāja arī Konstantinopolē, esot tiešā imperatora tuvumā.²⁷³ Tomēr, zināmu izaicinājumu šim uzskatam parāda Hrizostoma homīlija Pāvila vēstulei romiešiem (*In Ep. ad Rom. hom.*, 23), kurā viņš skaidro Pāvila izteicienu ‘‘Ikviens lai ir pakļauts augstākām varām’’ (Rom. 13:1). Šajā homīlijā Hrizostoms izsakās, ka tas attiecas uz pilnīgi visiem, gan priesteriem, gan mūkiem, gan apustuļiem, gan

²⁷¹ Βούλομαι, φησί, θυμιάσαι, ἐπειδὴ δίκαιός εἰμι.

²⁷² Ὁ βασιλεὺς σώματα ἐμπιστεύεται, ὁ δὲ ἱερεὺς ψυχάς· ὁ βασιλεὺς λοιπάδας χρημάτων ἀφήσιν, ὁ δὲ ἱερεὺς λοιπάδας ἀμαρτημάτων· ἐκεῖνος ἀναγκάζει, οὗτος παρακαλεῖ· [ἐκεῖνος ἀνάγκη, οὗτος γνώμη·] ἐκεῖνος ὅπλα ἔχει αἰσθητά, οὗτος ὅπλα πνευματικά· ἐκεῖνος πολεμεῖ πρὸς βαρβάρους, ἐμοὶ πόλεμος πρὸς δαίμονας. Μείζων ἢ ἀρχὴ αὕτη· διὰ τοῦτο ὁ βασιλεὺς τὴν κεφαλὴν ὑπὸ χεῖρας τοῦ ἱερέως ἄγει καὶ πανταχοῦ ἐν τῇ Παλαιᾷ ἱερεῖς βασιλέας ἔχριον.

²⁷³ McLynn, N. *The Transformation of Imperial Churchgoing in the Fourth Century*, p. 266., Stephens, J.

evanģēlistiem, gan praviešiem (*In Ep. ad Rom. hom.*, 23). Taču, Hrizostoms norāda uz to, ka Pāvils lieto verbu Ὑποτασσέσθω (lai ir pakļauts), nevis Πειθέσθω (lai paklausa, *ibid.*), un ka tas teikts principā, nevis par katru valdnieku individuāli. Hrizostoma pieņemtā Pāvila teiciena jēga atklājas tajā, ka viņš uzskata, ka taja laikā apustuļus apvainoja, ka viņi aicina uz sacelšanos (ἐπιστάσει) un jaunām lietām (iespējams precīzāk “veikt revolūciju”, καινοτομίᾳ), un sprediķojuši, lai apgāztu kopīgos likumus (*ibid.*). Ir svarīgi saprast, ka Hrizostoms ar to šeit neatbalsta pilnīgu subordināciju valsts pārstāvjiem. Viņš valsti uzskata par labu, bet, ņemot vērā iepriekš izklāstītos viņa spriedumus par varas bīstamību tikumam, tad šīs varas apstākļos ir ļoti grūti cilvēkam būt individuāli tikumiskam. Izrietot no tā, drīkst pielietot *παρησία* pret valdnieka individuālo netikumu, taču pretošanās ceļš nedrīkst būt vardarbīgs vai uz pašas valsts institūta atcelšanu vērst, jo tas novestu līdz anarhijai. Pretošanās ideāls ir martīra nāve – pakļaušanās laicīgajā sfērā, bet, pēc Hrizostoma domām, viennozīmīga uzvara daudz svarīgākajā garīgajā sfērā.

Šī homīlija ir ārkārtīgi svarīga, lai izprastu arī iepriekšējā nodaļā aprakstīto apustuliskās sabiedrības ideālu – ņemot to vērā, ir pilnīgi neiespējami iedomāties, ka Hrizostoms aicināja uz sabiedrības pārmaiņu kādas laicīgas “revolūcijas” procesā. Hrizostoms aicināja uz tuvošanos apustuliskā ideāla sabiedrībai caur “garīgās sfēras” ceļu, katram vispirms tiekot galā ar netikumiem pašam sevī, un tādā veidā padarot arī sabiedrību labāku.

3.4. Secinājumi

Kopumā, abu bīskapu politiskās idejās par baznīcas un valsts varas dalījumu ir atrodamas līdzīgas iezīmes. Abi nodala garīgo sfēru no laicīgās varas sfēras, nostādot tās vienu pretim otrai. Abu autoru garīgās un laicīgās varas nodalījums pamatojas nevis uz juridiskām romiešu tiesību vadlīnijām vai praksēm, bet uz dievišķo likumu, kas rakstīts Svētajos Rakstos. Izrietot no tā, jaunās, kristīgās reliģijas idejas par attiecībām ar valsti no bīskapu viedokļa tika būvētas uz pavisam savādākiem pamatiem, nekā vecās - pagāniskās reliģijas un valsts attiecību idejas. Kas attiecas uz praksi, tad katram imperatoram vajadzēja izlemt, vai iekļauties bīskapu izveidotajā “ētiskās politikas” sistēmā un sadarboties, vai nē. Tieši tas ir tas, ko, pakļaujoties Ambrozija ieteikumiem, izdarīja Teodosijs, savukārt Arkādijs Hrizostoma sistēmā iekļāvās, bet ne pozitīvā ziņā. Ja salīdzina šo dzīves situāciju ar Hrizostoma stāstu par Bābilu, imperators Arkādijs nospēlēja “ļaudara” lomu, padarot bīskapu Hrizostomu par sava veida mocekli. Pēc Hrizostoma sistēmas, uzvarētājs šajā situācijā bija tieši viņš, jo tādā veidā manifestējās garīgās sfēras pārākums. Arī Ambrozijs savā “sistēmā” tik un tā izrādītos par uzvarētāju, arī, ja “baziliku konfliktā” imperators būtu

vardarbīgi pilnībā likvidējis Ambrozija pretestību. Kā izteicies Ambrozijs: “Laimīgāks ir tas bīskaps, kuru imperatori vajā, nevis mīl” (*De Ob. Val.*, 39.).²⁷⁴ Tādējādi ir redzama vēl arvien lielā mocekļu idejas ietekme uz šiem bīskapiem.

Abi bīskapi uzskatīja garīgo sfēru par pārāku, nekā laicīgā, taču atšķirīgi izpaudās tas, cik kādā veidā šis pārākums izpaudās. Hrizostomam tas vairāk bija netverams, tīri idejisks pārākums, savukārt Ambrozijam šis pārākums izpaudās arī “taustāmākā” veidā – viņš balstījās uz laicīgās sfēras pārākumu, aicinot nepielāgot laicīgā likuma mērus Kallinīkas mūkiem. Hrizostoms nekad nebūtu uz to aicinājis.

Izrietot no tā, var atbildēt uz jautājumu, kāda ir starpība Ambrozija un Hrizostoma teorijā par Baznīcas un valsts attiecībām. Redzams, ka starpība ir tieši šai nelielajā Ambrozija izteicienā: “*Cedat oportet censura devotioni*”, kur nojaušams, ka garīgās varas sfērai kā pārākai vajadzētu iesaistīties laicīgās varas sfērā. Protams, tā ir tikai epizode, radusies noteiktu apstākļu iespaidā, un Ambrozija izteicienu nevajag uzreiz uzskatīt par kādu “manifestu”. Taču ievirze, ko tā ietver, ir galvenā atšķirība, un šajā ziņā Ambrozijs redzams kā Rietumu vēlāko pāvestu priekšgājējs – arī viņiem bija raksturīgas pretenzijas uz garīgās autoritātes iesaistīšanu laicīgajā sfērā. Hrizostoms, pamatojoties uz viņa interpretāciju par Pāvila vēstuli romiešiem noteikti noraidītu šādu ideju.

No otras puses, Ambrozijs ir autors, kas daudz deva Baznīcas un valsts savstarpējas neatkarības idejas virzienā, kas vēlāk kļuva par “rietumniecisku”. Tas ir redzams viņa “baziliku” konflikta gadījumā. Taču, viņš šo nodalījumu veica uz citiem pamatiem – ja vēlāk baznīcas un valsts dalījums bija juridisks, tad Ambrozijam tas bija teoloģisks, ar nelielu juridisku “piegaršu”, kas izrietēja gan no baziliku konflikta rakstura, gan no viņa paša personības. Šajā ziņā Hrizostoma uzskati, lai gan neparādījās praksē tādā veidā kā Ambrozijam, ir pilnīgi atbilstoši, ņemot vērā darbu stilu, kuros tie tika pausti. Hrizostoms nebūt nav uzskatāms par “Austrumu” politiskās domas pārstāvi. To iespējams pateikt, kaut vai salīdzinot Hrizostoma idejas ar Eisēbija idejām Konstantīna laikmetā. Lai arī Hrizostoms uzskatīja Konstantīnu par valdnieka paraugu, tas bija domāts tīri tikumiskā plāksnē. Ja Konstantīna paša reliģiskā politika un Eisēbija veidotais Konstantīna kā “bīskapa” tēls tiek salīdzināts ar Hrizostoma idejām, tas ir absolūti nesaderīgs.

Atšķirības, protams, ir redzamas arī izteiksmes veidā – Ambrozijs tieši uzrunā reālus imperatorus, kamēr Hrizostoma darbos tiek uzrunāti iedomāti imperatori. Kas Hrizostomam liedza izmantot savas, Konstantinopoles bīskapa pozīcijas šādā veidā, ja, kā rāda sociālās problemātikas piemērs, viņam pilnīgi noteikti nebija baiļu no savu neērto uzskatu paušanas? Pēc šī darba autora domām, pamats tam nav bīskapu idejās, bet vēsturiskajā situācijā –

²⁷⁴ Felicius episcopus persequuntur imperatores, quam diligunt.

Ambrozijs bija jau nostiprinājies Milānā kā autoritāte, pirms viņš saskārās, piemēram, ar Teodosiju, savukārt Hrizostoms Konstantinopolē bija ienācējs, kura pozīcijas bija stipri par vājām, lai savas politiskās idejas realizētu praksē²⁷⁵ – Hrizostomam nekad nebija iespējas, kā Ambrozijam, nedot imperatoram sakramentu vai nelaist viņu baznīcā²⁷⁶, kaut gan Hrizostoma darbos attēlotais bīskapa Bābila piemērs to pieļauj.

Cita atšķirība ir redzama tajā, ka Ambrozija idejas ir daudz labāk izstrādātas, niansētākas, nekā Hrizostomam. Atšķirībā no Hrizostoma, viņam ir daudz labāk izstrādāta “labā imperatora” teorija, kas radusies viņam, uz Nātana un Davida līdzības pozicionējot sevi kā padomdevēju imperatoriem garīgos jautājumos. Lai arī Hrizostoma bīskapa un imperatora attiecību idejas parādīja, piemēram, augstāko priesteri, kas caur *παρρησία* pamāca ķēniņu, tomēr viņš pats nekad nenonāca tādās pozīcijās, lai, piemēram, Arkādijam varētu skaidrot to, kādam jābūt labam imperatoram.

²⁷⁵ Sk. Groß-Albenhausen, K., *Imperator christianissimus*, S. 204-207

²⁷⁶McLynn, N. *The Transformation of Imperial Churchgoing in the Fourth Century*, p. 266.

SECINĀJUMI

Runājot par vispārīgām politiskajām idejām, redzams, ka abi autori iekļaujas vispārējā tā laika tendencē piedāvāt jaunu, alternatīvu kristīgo pasaules redzējumu, transformējot un inerpretējot no antīkā laikmeta pārņemtos klasiskos jēdzienus un teorijas. Atšķirības redzamas tajā, ka Ambrozijs daudz tiešāk un proporcionāli vairāk izmanto klasiskas teorijas. Viens piemērs būtu Cicerona tikumu teorijas "kristianizēšana", otrs – tikumu pagrimuma teorijas izmantošana, runājot par cilvēku atkrišanu no "dabiskās valsts". Abi autori izmanto "kristianizētu" klasisko "dabiskā likuma" jēdzienu – tam ir nozīme gan teoloģijā, gan politiskajās idejās. "Dabiskās valsts" galvenā pazīme ir gribas brīvība (*libertas*) tajā, pildot nepieciešamos sabiedriskos pienākumus. Līdz ar konkrētu netikumu (*dominandi libido*), kā Ambrozijam vai vispārīga grēka rezultātā, kā Hrizostomam, kļuva nepieciešama "nedabiskā valsts", kura uz dabiskā likuma pildīšanu piespiež, jo cilvēki zaudēja savu brīvību (*libertas*) vai spēju valdīt pašiem pār sevi (αὐτεξούσια) – tāda ir tās valsts, kas redzama "šodien", izcelsme.

Tālāk, šī leksika saslēdzas ar abu autoru "pestīšanas ekonomiju" – caur Kristu cilvēki iegūst zaudēto brīvību (*libertas*) vai spēju valdīt pār sevi (αὐτεξούσια). Šie cilvēki ir "taisnie", "gudrie", "patiesie filozofi" – kā piemēru Hrizostoms šiem "patiesajiem filozofiem" min mūkus. Šie cilvēki dzīvo pēc dabiskā likuma, kurš atrodas viņos pašos, un būtībā viņiem nav vajadzīga valsts vara. Taču, tā kā "nedabiskā" valsts ir nepieciešama pasaulē pēc grēka, kā arī tā aicina uz labo, tad "taisnais" pret to nedrīkst sacelties. Noprotams, ka laba valsts ir tāda, kas cenšas tuvoties "dabiskajai valstij" – lieto doto "zobenu" tikai disciplīnas nodrošināšanai, nevis bezjēdzīgai vardarbībai, un tiecas uz to, lai cilvēki darītu labu no brīvas gribas, nevis piespiedu kārtā.

Kopumā, atšķirības vispārējās politiskajās idejās nav fundamentālas, tās kas ir, vairāk izriet no Ambrozija un Hrizostoma darbu sacerēšanas veida. Ambrozijs daudz aizņēmas no citiem autoriem, tajā skaitā klasiskiem, īpaši Cicerona, bet Hrizostomam, lai gan viņa idejās ir redzams antīkais fons, tas neizpaužas tik spilgti.

Sociālajās idejās abi bīskapi pamatā aicina uz vienām un tām pašām lietām, taču būtiski atšķiras tas, cik šīs idejas ir izvērstas Ambrozija un Hrizostoma domā, un tas, cik tās ir saistītas ar praksi. Ja, Berkhofs ir izteicies "Austrumnieks dzīvo domās, rietumnieks – darbos"²⁷⁷, tad šajā gadījumā teiciens būtu jāapvērš otrādi – tieši "rietumnieks" Ambrozijs ir tas, kura sociālās idejas "darbos" izpaužas salīdzinoši maz. Tā iemesls ir Ambrozija

²⁷⁷ Groß-Albenhausen, K., *Imperator christianissimus*, S. 204.

saglabātie ciešie sakari ar ietekmīgiem sabiedrības elites pārstāvjiem, neskatoties uz viņu (ne)atbilstību ‘‘sociālajiem tikumiem’’. Hrizostoms kā bijušais askēts stingri norobežojās no sabiedrības elites, kas pilnībā neatbilda šo tikumu prasībām. Taču, runājot par ‘‘domām’’, neskatoties uz dažādo to īpatsvaru katrā bīskapa darbos, to pamati ir līdzīgi. Abi bīskapi ļoti asi aicina vērsties pret alkatīgajiem bagātniekiem, ziedot lielas summas nabagiem. Baznīcas īpašuma mērķis ir šī sabiedriskā labdarība, turklāt tā vērsās ārpus klasiskās labdarības robežām. Kristīgā labdarība bija pirmā, kas aizsniedza arī tos, kas nepiederēja pie antīkās ‘‘pilsoņu’’ kategorijas. Taču, labdarībai bija primārais bija ētiskais, nevis sociālais mērķis – nabagi tika skatīti kā daļa no ‘‘cerības uz pestīšanu’’.

Kā paraugs sabiedrībai ir t.s. ‘‘apustuliskais ideāls’’, kura iezīmes ir visai aptuvenas Ambrozija darbos, bet īpaši interesanti atspoguļots Hrizostoma darbos. Tā ir sabiedrība, kur ‘‘viss ir kopīgs’’, kā parāda Hrizostoms – nebūtu privātīpašuma, notiktu vienlīdzīga resursu sadale un nepastāvētu verdzība. Hrizostoms norāda, ka šādā sabiedrībā dzīvo mūki, un ir noprotams, ka viņš uzskata, ka būtu labi, ja cilvēki tuvotos šim modelim. Taču ceļš uz to nav caur sabiedrības institūcijām, bet pilnībā ētisks - caur personisko netikumu uzveikšanu. Tāpat, kā netika uzskatīts, ka visi uz šīs pasaules reiz būs ‘‘taisnie’’, arī apustuliskās sabiedrības ideāls netika uzskatīts par globāli realizējamu šajā pasaulē, tikai nākamajā.

Attiecībā uz verdzību, abi bīskapi to, līdzīgi kā valsti, uzskatīja par grēcīgajā pasaulē nepieciešamu lietu. Par tās iemeslu Ambrozijs uzskata ‘‘muļķību’’, savukārt Hrizostoms – grēku. Kopumā, aprakstot ‘‘patiesās verdzības’’ un ‘‘brīvības’’ jautājumu, Ambrozijs un Hrizostoms balstās antīkajās teorijās šajā jautājumā, tikai kristianizētā aspektā. Tomēr, Hrizostoma apustuliskais sabiedrības ideāls, kurā nebūtu verdzības, un kuras attēls šai pasaulē ir laba un pareiza mūku kopiena, parāda tendenci uz verdzības nosodījumu.

Pārbaudot Berkhofa tēzi attiecībā uz idejām par Baznīcas un valsts varas attiecībām, redzams, ka abi bīskapi stipri atšķiras no Konstantīna laikā Eusēbija izvirzītās teorijas. Nedz Ambrozijs, nedz Hrizostoms nebūtu uzskatāmi par ‘‘bizantiskiem’’ domātājiem šajos jautājumos. Ambrozijs būtu vērtējams kā nozīmīgs Rietumu domas priekštecis, pirmkārt, radot pamatus tiesiskam baznīcas un valsts varas nošķīrumam ar argumentāciju baziliku konflikta laikā, kaut gan viņa paša argumentācija balstījās tieši uz izvairīšanos no tā laika tiesību normu piesaukšanas. Šī baznīcas un valsts teoloģiskā sfēru nošķīruma pamati viņam bija līdzīgi Hrizostoma uzskatiem, taču atšķirība bija unikālajā situācijā, kurā viņš šīs idejas izteica.

Otrkārt, Ambrozija ‘‘rietumnieciskums’’ izpaudās arī tādā ziņā, ka viņš epizodiski centās pamatot reliģiskās sfēras tiesības iejaukties laicīgās sfēras lietās, balstoties uz šīs reliģiskās sfēras pārakumu. Šī argumentācija ir kā ieskaņa vēlākajām Rietumu pāvestu un citu

garīdznieku argumentācijai. Runājot par Hrizostomu, viņa interpretācija par Baznīcas un valsts sfēru nošķirumu pilnīgi noteikti noliedza šādu ideju. Garīgajā sfērā laicīgajam bija jābūt pakļautam zem garīgā, laicīgajā sfērā – garīgajam zem laicīgā.

Izvērtējot šo pētījumu kopumā, jāsaka, ka izmantotais salīdzinošais aspekts šo divu ceturtnā gadsimta bīskapu sociālpolitiskās domas pētījumam ir nācis par labu – tas devis dziļāku katra bīskapa domas, kā arī konteksta izpratni. Protams, ir vēl daži aspekti, kuros pētījums un salīdzinājums netika veikts, bet kas būtu interesanti – viens no svarīgākajiem varētu būt idejas par “taisnīgo karu” un vardarbību.

Pētot un salīdzinot Milānas Ambrozija un Jāņa Hrizostoma idejas, tika secināts, ka vispārējās sociopolitiskajās idejās šo bīskapu starpā gandrīz nav fundamentālu atšķirību, kas izriet no idejiskiem pamatiem. Tās atšķirības, kas tika atrastas, izriet no:

1. Bīskapu eksegēzes stila, kas Ambrozijam bija alegorisks, Hrizostomam – burtisks. Tomēr, atšķirīgie eksegēzes stili neradīja fundamentālas atšķirības sociopolitiskajos uzskatos.
2. Ambrozija lielākas iespaidošanās no klasiskiem autoriem, īpaši Cicerona.
3. Bīskapu atšķirīgajām attiecībām ar sabiedrības eliti. Atšķirības izrietēja no tā, ka Hrizostoms bija nācis no monasticisma vides, un centās no “netikumīgas” sabiedrības elites norobežoties. Tas radīja dažādu sociālo jautājumu īpatsvaru bīskapu darbos, kā arī ietekmēja sociālo teoriju pielietošanu praksē.
4. Vēsturiskiem aspektiem, piemēram, Ambrozija spēcīgās bīskapa pozīcijas Milānā, turpretim Hrizostoms Konstantinopolē bija ienācējs. Jāņem vērā arī arī dažādus darbu tapšanas apstākļus, kuri ir manāmi darbos lietotajos uzsvaros uz kādiem konkrētiem aspektiem.

Viena fundamentālā atšķirība, kas ir atrodama idejās par Baznīcu un valsti, ir Ambrozija mēģinājumi polemikā ar imperatoriem pierādīt, ka “disciplīnai jādod ceļš dievbijībai” arī izpausmēs, kas kontrastē ar laicīgo likumu. Šādu ideju Hrizostoms, pamatojoties uz savu Pāvila vēstules romiešiem 13:1 interpretāciju, pilnīgi noraidīja. Jāatzīmē, ka Ambrozijam šī ideja parādījās polemikā, tāpēc nav jāuztver kā visu ideju par Baznīcas un valsts attiecībām pamats, bet kā Ambrozija pieļauta, “iespējams, ka ...” tipa inepretācija par Baznīcas un valsts varas nodalījuma teoriju, kuru viņš centās uzmantot, mēģinot pārliecināt imperatoru.

Iespējams, Hrizostoma sociālo ideju lielākā nosliece uz radikālismu arī būtu skatāma, kā fundamentāla atšķirība, bet idejiskie pamati šiem uzskatiem viņam un Ambrozijam ir līdzīgi. Hrizostoms šos pamatus vienkārši daudz vairāk konkretizē, padara par aktuālāku

problēmu, vairāk nosoda "bagātos". Hrizostoma apustuliskais sabiedrības ideāls būtu drīzāk saistāms ar viņa monastisko ievirzi, taču, nevar noliegt, ka monasticismam šajā laikā bija arī spēcīgs sociāls aspekts.

Kopumā, abas šīs atrastās spilgtākās atšķirības liecina par kristietības ieviestām visai radikālām idejām antīko ideju kontekstā. Pirmkārt, "vecajā" antīkās monarhijas un pagāniskās reliģijas attiecībās doma par reliģiskās un laicīgās sfēras neatkarību vai pat reliģiskās sfēras pārākumu nebija iedomājama. Otrkārt, zīmīgs ir Hrizostoma sabiedrības utopiskais, sociāli vienlīdzīgais ideāls, kurš izslēdza pat tādas vispārēji pierastas pakļautības formas kā verdzību. Tas ir zīmīgs tādā ziņā, ka šo ideālu mēģināja realizēt monasticisms, un tik plašā mērogā šāda kustība "vecajā" antīkajā sabiedrībā arī nebūtu iedomājama.

Kopumā, ideja par Ambroziju kā "ūdensšķirtni" starp Rietumu un Austrumu politisko domu, lai gan balstās uz dažiem pareiziem novērojumiem, ir pārāk liels vispārinājums. Kā ir parādījis šis pētījums, vienā laikā ar Ambroziju Austrumos darbojās bīskaps, kura sociālpolitiskie uzskati pamatā bija visai līdzīgi. Izrietot no šo divu bīskapu ideju salīdzinājuma, nevarētu runāt par Rietumu un Austrumu politisko ideju nodalīšanos jau Ambrozija laikā – ceturtnā un piektnā gadsimta mijā. Protams, drošāk to varētu apgalvot, ja tiktu pētītas arī citu bīskapu domas tajā pašā laikā, kā arī pirms un pēc šī posma, taču Hrizostoms un Ambrozijs kā divi spilgti piemēri šīs atšķirības nereprezentē, šie bīskapi nav uzskatāmi kā Rietumu un Austrumu politisko ideju nodalījuma "attēli". Abi bīskapi, protams, būtu jāvērtē kā interesanti domātāji, īpaši Hrizostoms sociālo ideju jomā, Ambrozijs vairāk Baznīcas un valsts attiecību jomā. Viņu idejas ir īpaši interesantas, lūkojoties uz tām antīkā mantojuma transformācijas un kristīgā pasaules uzskata veidošanās procesa kontekstā.

IZMANTOTO AVOTU UN LITERATŪRAS SARAKSTS

1. Izmantotie avoti

1.1. Izmantotie avoti oriģinālvalodās

1. Ambrosius, *Apologia Propheatae David [Ad Theodosium Augustum]*, PL Vol 14, 0851B - 0884B
 2. *De Nabuthe Jezraelita*, PL Vol 14., 0731A - 0756B
 3. *De Obitu valentiniani*, PL Vol. 16., 1357 - 1384B
 4. *De Officiis Ministrorum*, PL Vol 16., 0023B - 0184B
 5. *Epistolae prima classis*, PL Vol 16., 0875B-1050
 6. *In Psalmum David CXVIII Expositio*, PL Vol 15., 1197 - 1526A
 7. *Hexaameron*, PL. Vol 14., 0123A - 0274A
 8. *De Paradisio Liber Unus*, PL. Vol. 14., 0275-0314C
 9. *De Fuga Saeculi Liber Unus*, PL. Vol. 14., 0569B-0569B
 10. *In Epistolam Beati Pauli ad Philippenses*, PL. Vol 17., 0403-0420D
11. Cassianus Ioannes, *Collationum XXIV Collectio in Tres Partes Divisa*, PL Vol. 49., 0477-1328C
12. Cicero, *De Legibus*, pieejams:
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:2007.01.0030>
13. Eusebius, Caesariensis, *Vita Constantini*, Vol. 20, 0904-1234
14. Iohannes Chrysostomus, *Comparatio Regis et Monachi*, PG Vol. 47, 0387-0392
 15. *De Babyla*, PG Vol. 50, 533-572
 16. *Homiliae VI in Oziam*, PG Vol. 56, 0095-0140
 17. *Homiliae XXI de Statuis*, PG Vol. 49, 0015-0222
 18. *Homiliae De Lazaro et Divite*, PG Vol. 59, 591-595
 19. *Homiliae in Epistolam ad Ephesios*, PG Vol. 62, 009-174
 20. *Homilia De Capto Eutropio*, PG Vol. 52, 395-414
 21. *Homiliae in Acta Apostolorum*, PG Vol. 60, 013-384
 22. *Homiliae in Genesin*, PG Vol. 53, 0021-0386, Vol. 54, 0385-0580
 23. *Homiliae in Epistulam I ad Corinthios*, PG Vol. 61, 011-382
 24. *Homiliae in Epistolam II ad Thessalonicenses*, PG Vol 62, 062-467
 25. *Homiliae in Epistolam ad Colossenes*, PG Vol. 62, 299-392
 26. *Homiliae in Epistolam ad Philippenses*, PG Vol. 62, 173-299

27. *Homiliae in Epistolam ad Romanos*, PG Vol. 60, 391-682

28. *In Matthaenum Homiliae*, PG Vol. 57, 0013-0463, Vol 58

29. *Sermones IX in Genesim*, PG Vol. 54, 0581-0630

30. Iohannes Chrysostomus, *Eclogae ex diversiis homiliis*, pieejams :

[http://www.documentacatholicaomnia.eu/1004/1003__Ioannes_Crysostomus_010/0345-0407,_Iohannes_Chrysostomus,_Eclogae_ex_diversis_homiliis,_MGR.html#\[08262\]](http://www.documentacatholicaomnia.eu/1004/1003__Ioannes_Crysostomus_010/0345-0407,_Iohannes_Chrysostomus,_Eclogae_ex_diversis_homiliis,_MGR.html#[08262])

31. Paulinus Mediolanensis, *Vita Ambrosii*, PL Vol. 14., 0027 - 0046C

1.1.2. Izmantotie tulkojumi

1. Ambrose of Milan, [fragmenti no politiskiem darbiem], (trans: O'Donovan, O., O'Donovan, J. L)// O'Donovan, O., O'Donovan, J. L., *From Irenaeus to Grotius: A Sourcebook of Christian Political Thought*,. Grand Rapids, MI, Cambridge: Wm B Eerdmans Publ., 1999., p. 70-88.

2. Ambrose of Milan, St., *Letters* (trans. by members of English Church), Oxford: James Parker & Co., and Rivingtons, 1881., pieejams:
http://www.ccel.org/ccel/pearse/morefathers/files/ambrose_letters_00_intro.htm

3. Ambrose of Milan, *On Naboth* (trans. Ramsey, B.)// Ramsey, B. *Ambrose*, London, New York: Routledge, 1997., p. 117-144.

4. Ambrose of Milan, *Political Letters and Speeches*, Liverpool: Liverpool University Press, 2005.

5. Ambrose, *The Principal Works of Ambrose* (trans.: de Romestin, H.), NPNF, Vol. X, series -2., Edinburgh: T&T Clark, 1890., Pieejams:
<http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf210.i.html>,

6. Aristotle, *Politics*, pieejams:
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0058>

7. Athanasius, History of Arians, NPNF, Vol. 4.- series 2. (eds. Schaff, P., Wace, H.), pieejams: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf204.xx.ii.vi.html>

8. Augustīns, *Atzīšanās*,. (tulk.: Hansone, L), Rīga: Liepnieks un Rītups, 2008.

9. Basil, Saint, *Exegetic Homilies*. (trans: Way, A. C), Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1963.

10. Cicero, *De Officiis*, pieejams:
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:2007.01.0048>

11. Socrates; Sozomenus, *Ecclesiastical Histories*, (ed. Schaff, P., Wace, H.), NPNF Vol. 2- series 2., Edinburgh: T&T Clark, pieejams: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf202.html> (aplūkots 22.05.11.)
12. Eusebius, *Life of Constantine*, (trans.: Cameron, A., Hall, S.), Oxford: Clarendon Press, 1999.
13. John Chrysostom, *Discourse on Saint Babylas* (trans. Schatkin, M., Harkins, P.)// Saint John Chrysostom: *Apologist*, Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 1985., p. 75-152.
14. John Chrysostom, St., *On the Priesthood, Ascetic Treatises, Select Homilies and Letters, Homilies on Statues* (ed. Schaff, P.), NPNF, Vol. 9.- series 1. Edinburgh: T&T Clark, pieejams: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf109.html> (aplūkots 22.05.11.)
15. *Homilies on the Gospel of Saint Matthew* (ed. Schaff, P.), NPNF, Vol. 10.- series 1. Edinburgh: T&T Clark, pieejams: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf110.html> (aplūkots 22.05.11.)
16. *Homilies on the Acts of the Apostles and the Epistle to the Romans* (ed. Schaff, P.), NPNF, Vol. 11.- series 1. Edinburgh: T&T Clark, pieejams: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf111.html> (aplūkots 22.05.11.)
17. *Homilies on the Epistles of Paul to the Corinthians* (ed. Schaff, P.), NPNF, Vol. 12.- series 1. Edinburgh: T&T Clark, pieejams: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf112.html> (aplūkots 22.05.11.)
18. *Homilies on Galathians, Ephesians, Philippians, Colossians, Thessalonians, Timothy, Titus and Philemon*, (ed. Schaff, P.), NPNF, Vol. 13.- series 1. Edinburgh: T&T Clark, pieejams: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf113.html>
19. John Chrysostom, [fragmenti no politiskiem darbiem], (trans: O'Donovan, O., O'Donovan, J. L)// O'Donovan, O., O'Donovan, J. L., *From Irenaeus to Grotius: A Sourcebook of Christian Political Thought*,. Grand Rapids, MI, Cambridge: Wm B Eerdmans Publ., 1999., p. 92-103.
20. Vergilius, *Georgicon*, pieejams: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.02.0058>
21. Иоанн Златоуст, *Иже во святых отца нашего Иоанна Златоустого архиепископа Константинопольского избранные творения : беседы на книгу Бытия*, т. 1-2., Москва : Издательский отдел Московского Патриархата, 1993.
22. Иоанн Златоуст, *Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе*, т.1-12, СПб.: Санкт-

Петербургская Духовная академия, 1895-1906., риеejams:

<http://www.ispovednik.ru/zlatoust/index.htm> (aplūkots 19.05.11.)

2. Izmantotā literatūra

1. Allen, P., Neil, B., Mayer, W. *Preaching Poverty in Late Antiquity: Perceptions and Realities*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2009.
2. Amirav, H. *Rhetoric and Tradition: John Chrysostom on Noah and the Flood*, Traditio Exegetica Graeca, Louvain: Peeters, 2003
3. Bowersock, G. W., The Self-Conscious Transformation of Political Power in the Fourth Century A.D.// *Classical Philology*, Vol. 81, No. 4., 1986., p. 298-307.
4. Brown, P. *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*, Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1992.
5. Brown, P. *Augustine of Hippo: A Biography, New Edition With an Epilogue*, University of California Press, 2000.
6. Brown, P. *The Rise of Western Christendom: triumph and Diversity, A.D. 200-1000.*, 2nd. ed., Blackwell Publishing, 2003.
7. Dagron, G. *Emperor and Priest: the Imperial Office in Byzantium*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
8. Davidson, I. J. Ambrose's De Officiis and the Intellectual Climate of Late Fourth Century// *Vigiliae Christianae*, Vol. 9., No.4., 1995., p. 313-333.
9. Drijvers, J. W. *The Journal of Roman Studies*, Vol 91, 2001., p. 267. Rec. par grām: Groß-Albenhausen, K. *Imperator christianissimus. Der christliche Kaiser bei Ambrosius und Johannes Chrysostomus*. Frankfurter Althistorische Beiträge, Band 3. Frankfurt am Main: Marthe Clauss, 1999.
10. Field, L. L. *Liberty, Dominion and the Two Swords: On the Origins of Western Political Theory*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1998.
11. Frend, W. H. C., *The Rise of Christianity*, Philadelphia: Fortress Press, 1986.
12. Gaddis, M. *There Is No Crime for Those Who Have Christ*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2005.
13. Gaffney, J. Comparative Religious Ethics in the Service of Historical Interpretation: Ambrose's Use of Cicero// *The Journal of Religious Ethics*, Vol. 9, No. 1., 1981., p. 35-47.
14. Garnsey, P., *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge University Press, 1999.
15. Garret, J., *Did the Stoics Regard Slavery Natural?*, pieejams: <http://www.wku.edu/~jan.garrett/stoa/stoislna.htm> (aplūkots 15.05.11.)
16. Grazia Mara, M. Ambrose of Milan, Ambrosiaster and Nicetas// Berardino, A. (ed.) *Patrology*, Vol IV (trans. Solari, P.), Allen, TX: Christian Classics, 1983., p. 144-195.

18. Groß-Albenhausen, K. *Imperator christianissimus. Der christliche Kaiser bei Ambrosius und Johannes Chrysostomus*. Frankfurter Althistorische Beiträge, Band 3. Frankfurt am Main: Marthe Clauss, 1999.
19. Heather, P., Matthews, J. *The Goths in the Fourth Century*, Liverpool University press, 2004
20. Homes Dudden, F., *The Life and Times of St. Ambrose*, Vol II, Oxford: Clarendon Press, 1935.
21. Kelly, J. N. D., *Golden Mouth: The Story of John Chrysostom – Ascetic, Preacher, Bishop*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1995.
22. Kannengiesser, C., *Handbook of Patristic Exegesis : The Bible in Ancient Christianity*, Vol. II, Leiden, Boston: Brill, 2004.
23. Lenox-Conyngham, A. *Juristic and Religious Aspects of the Basilica conflict of AD 386*// Livingstone, E. A. (ed.) *Studia Patristica XVIII*, Vol. 1., Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1985., p. 55-58.
24. Leyerle, B., John Chrysostom on Almsgiving and the Use of Money// *Harvard Theological Review*, Vol. 87., No.1, 1994., p. 29-47.
25. Liebeschuetz, J. H. W. G. *Ambrose of Milan: Political Letters and Speeches*, Liverpool: Liverpool University Press, 2005.
26. Markus, R. A. *The Latin Fathers* // Burns, J. H. (ed.) *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, Cambridge, ...[etc.]: Cambridge University Press, 1988., p. 92-122.
27. Martens, J. W. *One God, One Law: Philo of Alexandria on the Mosaic and Greco – Roman Law*, Boston: Brill, 2003.
28. Maxwell, J. L. *Christianization and Communication in Late Antiquity: John Chrysostom and his Congregation in Antioch*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
29. Mayer, W. John Chrysostom on Poverty// Allen, P., Neill B., Mayer W *Preaching Poverty in Late Antiquity: Perceptions and Realities*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2009., p. 69-118.
30. McLynn, N. *Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian Capital*, Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1994.
31. McLynn, N. The Transformation of Imperial Churchgoing in the Fourth Century// Swain, S., Edwards, M., *Approaching Late Antiquity: The Transformation from Early to Late Empire*, Oxford University Press, 2004., p. 235-270.
32. O'Donovan, O., O'Donovan, J. L. *From Irenaeus to Grotius: A Sourcebook of Christian Political Thought*,. Grand Rapids, MI, Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publ., 1999.

33. Pagels, E. Augustine's Exegesis of Genesis 1-3 versus That of John Chrysostom// *The Harvard Theological Review*, Vol. 78(1), p. 67-99.
34. Quasten, J. *Patrology*, Vol. II, Westminster, Maryland: Christian Classics, 1986.
35. Quasten, J. *Patrology*, Vol. III, Westminster, Maryland: Christian Classics, 1986.
36. Ramsey, B. *Ambrose*, London, New York: Routledge, 1997.
37. Rollinger, R. *Bryn Mawr Classical Review*, 2002.10.28. Rec. par grām.: Groß-Albenhausen, K., *Imperator christianissimus. Der christliche Kaiser bei Ambrosius und Johannes Chrysostomus*. Pieejams: <http://bmcr.brynmawr.edu/2002/2002-10-28.html#n6> (skatīts 21.03.2010.)
38. Rowe, C., Schofield, M. (eds.) *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge University Press, 2000.
39. Stephens, J. *Ecclesiastical and Imperial Authority in the Writings of John Chrysostom: Dissertation*, University of California, Santa Barbara, 2001.
40. Tumans, H. Par Tacitu un viņa laiku, daiļradi un 'Ģermāniju'// Tacits, *Ģermānija*, Rīga: Vēstures izpētes un popularizēšanas biedrība, 2011., 25-68. lpp.
41. Бойцов, М. А. Покаяние императора: Феодосии I и Амвросий Медиоланский// *Вестник древней истории*, Nr. 2, 2009, с. 21-48.

Uzziņas:

Loughlin, James. "St. Ambrose."// *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 1. New York: Robert Appleton Company, 1907., pieejams: <http://www.newadvent.org/cathen/01383c.htm>

Bakalaura darbs ‘‘Sociālpolitiskās idejas Milānas Ambrozija un Jāņa Hrizostoma darbos’’ izstrādāts LU Vēstures un filozofijas fakultātē

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

Autors: Kristaps Rāvičš / / 23.05.2011.

Rekomendēju darbu aizstāvēšanai
Vadītājs: asoc. prof. Dr. hist. Harijs Tumans / /23.05.2011.

Recenzents: lektors Edgars Narkēvičš
Darbs iesniegts 10.05.2009.
Metodiķe:

Darbs aizstāvēts bakalaura gala pārbaudījuma komisijas sēdē

Komisijas sekretārs: