

CĒLŠ

TEOLOĢISKS UN KULTŪRVĒSTURISKS IZDEVUMS
Nr. 55, 2003-2004



KRISTIETĪBA 21. GADSIMTA IZGLĪTĪBĀ

CEĻŠ

Nr. 55
2003-2004

CEĻŠ

Latvijas Universitātes teoloģisks un kultūrvēsturisks izdevums

CEĻŠ ir Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātes un Teoloģijas fakultātes biedrības teoloģisks un kultūrvēsturisks izdevums. Tā interešu lokā ir reliģijas socioloģija, filozofija, vēsture, socioantropoloģija, kultūra un citas ar teoloģiju un reliģiju izpēti saistītas disciplīnas.

CEĻA izdošanu atbalsta
Prof. Arvida Ziedoņa fonds.

REDAKCIJAS KOLĒGIJA:

Galvenais redaktors

E. Grīslis

PhD., Prof. University of Manitoba, Canada;
Latvijas Universitāte

J. Dreifelds

PhD., Prof., Brock University, ON, Canada

I. Leitāne

Dr.Philos., Latvijas Universitāte

J. Plostnieks

PhD. Yale University, USA

A.M. Salmin

Prof., Dr.Sc.hist. President, Russian Public Policy
Center

S. Schreiner

Prof. Dr., Universität Tübingen

J. Sikstulis

Asoc.prof., Dr.philol., Latvijas Universitāte

L.G. Taivans

Prof. Dr.h.Theol., Latvijas Universitāte,

Atbildīgais par izdevumu

J.C. Wolfart

PhD., Assistant prof., University of Manitoba

A. Ziedonis

PhD., Prof. Muhlenberg College, Allentown, PA,
USA;
Latvijas Universitāte

A.B. Zoubov

Prof., Dr.Sc.hist., Russian Federation,
Institute of International Relations

E. Petrēvics

Saginavas draudzes vikārs, ELCA,
New Baltimore, MI, USA

Copyright

- © 2003, Latvijas Universitāte
- © 2003, Jānis Ešots
- © 2003, Anta Filipšone
- © 2003, Laima Geikina
- © 2003, Sandra Gintere
- © 2003, Egils Grislis
- © 2003, Paskals Marija Jerumanis
- © 2003, Justs Junkulis
- © 2003, Gatis Lidums
- © 2003, Andrejs Mūrnieks
- © 2003, Eva Sinkēviča
- © 2003, Valentina Špune
- © 2003, Leons Taivans
- © 2003, Pille Valk
- © 2003, Andrew Wright
- © 2003, Agnis Zariņš

Datorsalikums **A. Hansons**
Redaktori **L. Hansone, E. Sinkēviča**
Māksliniece **K. Taivāne-Kalsere**

LU Teoloģijas fakultātes izdevniecība **Ceļš**

Redakcijas adrese:
Raiņa bulv. 19,
LV 1586 Rīga, Latvija
Reģ. Nr. 1431

Saturs

Redakcijas lapa	7
------------------------	----------

Kristietība 21. gadsimta izglītībā

<i>Anta Filipsons</i> Konfesionālā izglītība 21. gadsimtā	9
--	---

<i>Andrejs Mūrnieks</i> Ētikas un reliģijas nozīme vispārējā izglītībā 21. gs. kultūras problēmu kontekstā	16
--	----

<i>Gatis Lidums</i> Religious Educator as a Pastoral Counselor Reflections about the Changing Role of Religious Educator in Today's Society	26
--	----

<i>Andrew Wright</i> The Consolidation of Liberal Religious Education in England & Wales	39
--	----

<i>Paskals Marija Jerumanis</i> Evaņģēlija patiesības sludināšana plurālistiskajā sabiedrībā	54
--	----

Kristietība un reliģijas

<i>Janis Eshots</i> Magnification of luminaries in Suhrawardi's philosophy	66
--	----

<i>Leons Taivans</i> Baltu reliģija: arheoloģijas un reliģiju vēstures redzējums	81
--	----

Kanoniskās tiesības

<i>Agnis Zarins</i> Baznīcas tiesību attīstības nozīmīgākās tendences IX – XIII gs.	98
--	----

Publikācijas un ziņojumi

Egils Grīslis

Zenta Mauriņa par dzīves jēgu122

Par patriotismu135

Justs Junkulis

Hermas Gana Pavēļu (*mandata*)

tulkojums un komentārs.....149

Pille Valk

Contextual Approaches to Religious Education.....190

Laima Geikina

Reliģija sociālajās zinībās Latvijā.....196

In memoriam

Eva Sinkēviča

Dr. Prof. Visvaldis Varnesis Klīve.....206

Sandra Gintere

Mācītājs Dr. Modris Kārlis Gulbis.....208

Autori210

Redakcijas lapa

Teoloģijas fakultātei bija nepieciešami vairāk par desmit gadiem, lai regulāri varētu rīkot akadēmiskās zinātniskās konferences. Pirmā konference bija veltīta islāma un kristietības – divu reliģiju un divu kultūru – sadursmei, kuras simbols bija 2001. gada 11. septembra notikumi ASV 2003. gadā notikusi konference, kura pacēla jautājumu par moderno reliģisko izglītību, pierādīja to, ka fakultātes zinātniskā darbība ir ievirzījusies regulārā gultnē un ir spējīga mobilizēt teologus regulāram pētniecības un akadēmiskās refleksijas darbam ar iepriekš nospraustiem uzdevumiem. 2004. gads atkal pulcinās teologus jaunas, ētiskās problēmas iztirzāšanai.

Kārtējā “Ceļa” laidiena uzdevums ir atspoguļot tās atziņas, kas izskanējušas 2003. gada konferencē. Reliģiskās izglītības vēsturiska refleksija un – uz vēstures fona – šodienas stāvoklis pasaulē ir atspoguļots Antas Filipsones uzstādījuma rakstā. Tajā mēs varam atklāt, ka reliģiskā izglītība vairs nav salīdzināma ar to, kuru pazina Latvijas vecākā pirmskara paaudze. Raksturīgākā mūsdienu iezīme izglītībā ir reliģiju vēsture, kristietība kļūst par vienu no reliģijām, kuru nākas mācīties, atvēlot laiku arī citu lielāko reliģiju izpētei.

Laimas Geikinas un viņas igauņu kolēģes Pille Valk pienesums raksturo esošo situāciju divās Baltijas valstīs. Laimas Geikinas raksts vairāk iezīmē Latvijas oficiālo politiku un nostādītos mērķus, bet Igaunijas situācijā labāk ir redzami sabiedrības stereotipi attiecībā pret reliģiju. Tie ir pārsteidzoši līdzīgi Latvijas ainai.

Cik tālu Latvija un Igaunija ir “atpalikusi” vai “unisonā” ar Eiropas Savienību, kuras locekļi būsīm pēc dažiem mēnešiem? Uz šo jautājumu atbildi dod Endrjū Raita raksts par reliģiskās izglītības politiku

un stāvokli Anglijā un Velsā. Viņa refleksijas liecina par to, ka valstiskā ateisma situācija Baltijas valstīs ir forsēti ieviesusi tos pašus stereotipus, kuri pazīstami Rietumeiropas sekulārajai sabiedrībai. Citiem vārdiem sakot, Baltijas valstīs nav nekādā ipasā “pārējas stāvokli”, kā kautrīgi pieņemts dēvēt atpalcību.

Andreja Mūrnieka raksts ievada mūs skolēna psiholoģiskajā un pasaules uzskata “mezā” Mūsdienu sabiedrības plurālisms izraisa ievērojamu orientācijas zudumu jaunatnē, tās tieksmi novērsties no visām konstruktīvajām izvēlēm, kuras ir pretrunīgas, neskaidras un būtībā neko nesološas. Sabiedrība rūpīgi apiet jautājumu par to, kur ir tolerances un plurālisma robežas. Sabiedrība izvairās no jautājuma, vai pastāv kādi absolūti kritēriji, kur ir robeža starp labo un ļauno. Visi šie jautājumi nostāda jaunatni smagas psiholoģiskas un vērtīborientāciju dilemmas priekšā, ko jaunpiedāvātā “plurālistiskā” reliģijas mācība nav spējīga kliedēt.

Izteikti kristīgo pozīciju piedāvā P.M. Jerumanis, rakstot par Bībeles lasīšanas filozofiju. Šā raksta kontrastējošā nostādne salīdzinājumā ar to, kura redzama reliģiskās izglītības pasaules norisēs, liecina par dziļām atšķirībām sekulārās sabiedrības un Baznīcas pozīcijās. Skaidrs, ka tāda pieeja Bībeles tekstam, par kādu raksta minētais autors, nav savienojama ar sekulārās sabiedrības sausi informatīvo pozīciju reliģiju mācīšanas procesā.

2003. gada jūlijā Grācā, Austrijā notika Eiropas Teoloģijas fakultāšu konference. Šī konference ar bazām konstatēja to, ka ir iestājies reliģiju teoloģijas laikmets. Proti, runa ir par to, ka citas reliģijas tiek pieņemtas kā reliģiskās patiesības avoti, un ar to ir teikts, ka kristietība pat Eiropā vairs nevar pretendēt uz patiesības standartu. Tā vietā teologiem ir jārisina jautājums par citu reliģiju validumu un pestīšanu caur islāmu, budismu un hinduismu. Tas viss atsauca uz teoloģisko un reliģisko izglītību visu līmeņu skolās.

2003. gada “Ceļš” satur arī virkni publikāciju, kuras nav saistītas ar izdevuma galveno tematu. No tām nozīmīgākā ir Justa Junkuļa *Hermas “Gana”* fragmenta komentēts tulkojums latviski. Šis teksts būs palīgs Baznīcas un teoloģijas vēstures studijās studentiem un visiem interesentiem. Tulkošanas gaitu pārraudzīja Teoloģijas fakultātes docētājs Dr. Dainis Zeps.

Anta Filipsons

Konfesionālā izglītība 21. gadsimtā

Šodien Latvijā publiski tiek apspriesta galvenokārt reliģiskā izglītība valsts vispārizglītojošajās skolās, savukārt jautājumam par konfesionālo izglītību un tās nākotni Latvijā tiek veltīts mazāk uzmanības. Tomēr patiesībā šim abām sarunām – par reliģisko izglītību valsts skolās un reliģisko izglītību baznīcās – būtu jāiet roku rokā un abām būtu jānotiek atklāti un publiski, jo tās lielā mērā iespaido viena otru. Piemēram, no tā, cik kvalitatīva būs reliģiskā izglītība baznīcās, būs lielā mērā atkarīgs, cik kvalitatīvs būs baznīcu pienesums lielajā dialogā par reliģisko izglītību vispārizglītojošajās skolās. Un otrādi, attīstot alternatīvas pieejas reliģiskajai izglītībai valsts skolu vajadzībām, tiek stimulēta arī pedagogiskā doma un prakse baznīcās. Līdz ar to, runājot par reliģiskās izglītības nākotni skolās, nevar ignorēt to, kas šobrīd notiek izglītības jomā baznīcās, it īpaši atceroties to, cik ļoti brīžiem šīs abas jomas pārklājas tik mazā valstī kā Latvija.

Neskatoties uz šādas diskusijas nepieciešamību, ir grūti sākt runāt par konfesionālo izglītību vispārīnāti, it īpaši jau ar pašām konfesijām. Katra konfesija vēlas, lai tīktu atzīta un cienīta tās autonomija, specifika un unikalitāte, un tādēļ visbiežāk katra konfesija vēlas runāt un nest atbildību konkrēti par sevi.

Runājot par reliģisko izglītību Romas katoļu baznīcā, termins “reliģiskā izglītība” parasti ātri vien tiek aizstāts ar terminu “katehēze” kas radies no grieķu vārda “katēheō” – “atbalsoties.” Pirmbaznīcas laikos ar šo terminu apzīmēja apmācību pirms

Kristības sakramenta pieņemšanas.¹ Šodien katoļu baznīcā to lieto, lai apzīmētu sagatavošanos arī citiem sakramentiem, piemēram, Iestiprināšanas un Laulības sakramentiem, tādējādi runājot par "sakramentālo katehēzi"² Tomēr vārdu "katehēze" var uzskatīt arī par sinonīmu vispārīgākiem jēdzieniem "ticības mācība" un "konfesionālā izglītība," jo katoļu izpratnē ticības mācības mērķis tieši ir pilna, **sakramentāla** dalība Baznīcas dzīvē. Atvasinājumi no vārda "katehēze" ir "katehēts, katehēte" – ticības mācības skolotājs vai skolotāja, "katehūmens" – cilvēks, kas saņem katehēzi jeb tiek katehizēts, un "katehisms" – ticības mācības rokasgrāmata.

20. gadsimtā ir noticis vairāk izmaiņu katehēzē nekā visos iepriekšējos gadsimtos kopš Kristus dzimšanas, kopā ņemot. Tieši šajā gadsimtā katehēze ir piedzīvojuši visstraujāko attīstību, kurā parasti izceļ vairākus posmus. Pagājušā gadsimta sākumā vēl valdīja **dogmatiskā** pieeja, kurā par galveno katehēzes uzdevumu tika uzskatīta tradicionālajos katehismus (Kanizija, Bellarmīnes, Tridenta koncila) atrodamo jautājumu un atbilžu precīza iegaumēšana un atstāstīšana. Tomēr drīz vien, pirms Otrā pasaules kara Vācijā sākās **psiholoģiskais** posms katehēzes attīstībā, kad katehēti sāka pielietot katehēzes procesā sava laika pedagogiskās un psiholoģiskās zināšanas. Pēc Otrā pasaules kara jezuitu liturgisti Jozefs Jungmans, un Johanness Hofingers aizsāka **kerigmātisko** posmu katehēzes attīstības vēsturē, izvirzot katehēzes centrā "kerigmas" jeb Kristus vēsts kodola pasludināšanu. Kerigmātiskajā posmā katehēzes mērķis bija palīdzēt katehūmeniem nevis vārds vārdā iemācīties katehismu, bet iegūt eksistenciālu izpratni par Dieva mīlošo plānu pasaules pestīšanā. Vēlāk Otrā Vatikāna koncila iespaidā iestājās **antropoloģiskais** jeb **pieredzē centrētais** posms, kuru raksturoja izmaiņas attieksmē pret katehūmenu: no pasīva apmācības saņēmēja-objekta katehūmens kļuva par aktīvu katehēzes procesa līdzdalībnieku-subjektu. Šajā posmā tika pasvitrota kristīgās vēsts "cilvēcība," kā arī garīgās izaugsmes un apmācības humānais konteksts. Nākamais, **politiskais** posms,

Elias, J. *A History of Christian Education* (Malabar: Krieger, 2002), p. 18.

Roebben, B. & De Lange, E. "Faith under Pressure: Sacramental Catechesis and the Experience of the Christian Community." *The Living Light*, 2001, Vol. 38, No. 1.

kurš sākās atbrivošanas teoloģijas ietekmē, paplašināja termina "humānais konteksts" nozīmi, ietverot tajā ne tikai individuālās personas un katehēzes procesa mikrovides īpatnības, bet arī sociālās, politiskās, ekonomiskās un kultūras makrovides ietekmi uz katehēzes norisi un izvirzītajiem uzdevumiem.³

Gadsimtu mija katehēzes attīstības vēsturē ir iezīmējusies ar **plurālistiskā** posma iestāšanos, kurā katehēzes teorija un prakse mēģina apvienot vērtīgāko no katra iepriekšējā perioda. Lidz ar to mūsdienu katehēzi raksturo formu un metožu dažādība, kā arī elastība, piemērojoties katehūmenu vecumam, kultūrai, iepriekšējai sagatavotībai un konkrētajiem apstākļiem, kuros norisinās katehēze. Šāda dažādība palīdz katehēzes procesā līdzsvarot individuālo un kolektīvo; prātu, gribu un jūtas; miesu un dvēseli; atklāsmes patiesības un personīgo pieredzi; Svētos Rakstus, tradicionālās dogmatikas un mūsdienu teoloģiju atzinumus. Galvenais princips ir palīdzēt katehūmeniem apzināt un labāk izprast savas **saknes**, izglītojot viņus Baznīcas mantojumā, kā arī iegūt **spārnus** savam personīgajam ticības lidojumam, palīdzot saskatīt Kristus atklāsmes jēgu mūsdienās.⁴

Pirmajā acumirkli varētu likties, ka šādi katehēzes formu dažādībai, elastībai metožu izvēlē un atvērtībai katehūmenu individuālajam un sociālajam kontekstam vajadzētu nodrošināt mūsdienu katehēzei vieglākus un ātrākus panākumus nekā pagātnē, kad ierobežojumi bija daudz stingrāki. Tomēr, skatoties praksē, ir jāatzīst, ka šie nebūt nav vieglākie laiki katehēzes vēsturē. Daudzi teologi un katehēzes teorētiķi atzīmē, ka Rietumos mūsdienu postmodernisma laikmetā, kuru parasti raksturo ar tādiem jēdzieniem kā plurālisms, relativisms, sekularizācija, tolerance, nenoteiktība, fragmentācija, atsvešinātība utt., Baznīca ar savu izglītojošo misiju zināmā mērā atkal atrodas līdzīgos apstākļos kā pirmo kristiešu laikos.⁵ Ari šodien vairs nevar paļauties uz viennozīmīgu apkārtējās kultūras labvēlību, izpratni un atbalstu; arī šodien Baznīca un apkārtējā kultūra bieži vien runā dažādās valodās, kaut arī atsevišķi vārdi skan līdzīgi; arī šodien katehētu darbam ir jābalstās ne tik daudz

Hofinger, J., S.J., "Looking Backward and Forward: Journey of Catechesis" – *The Living Light*, 1984, Vol. 20, No. 4. Elias, J. p. 210.

Piemēram, skat. Kalniņš, I. "Praktiskās teoloģijas loma potmodernisma laikmetā." – *Ceļš*, 2000, Nr. 52.

kvantitatē, cik kvalitātē. Līdz ar to nevar teikt, ka katehēzes attīstības rezultātā katehēta darbs būtu kļuvis vieglāks un patīkamāks, drīzāk gan grūtāks un niansētāks.

Kas tad ir dziļākais katehēzes pamats, uz kura balstās katehēti? Kas ir katehētu cerības un drosmes avots? Kas ir katehēzes nākotnes garants? Šķiet, ka katrs katoļu katehēts atbildētu, ka šis pamats, avots un garants, kas vieno visus katehētus gan 20. gadsimtā, gan 21. gadsimtā, gan visos iepriekšējos gadsimtos, ir dziļa ticība Jēzus Kristus klātbūtnei Garā. Citiem vārdiem, ja uzdodam jautājumu, kādai ir jābūt katehēzei 21. gadsimtā, tad, no vienas puses, atbilde ir ļoti vienkārša: 21. gadsimtā tāpat kā jebkurā citā laikā katehēzei ir jābūt **centrētai Kristū**. Šo atziņu atkārtoti uzsver arī pāvesta Jāņa Pāvila II darbi, piemēram, pazīstamā enciklika "Catechesi Tradendae," kas veltīta katehēzei un kurā ir viennozīmīgi teikts, ka autentiskas katehēzes pamats un galvenais saturs **vienmēr ir Kristus. Konfesionālajai izglītībai 21. gadsimtā ir jābūt centrētai Kristū**. Un šajā ziņā izmaiņas nav gaidāmas.

No otras puses, ja jautājam, kur ir gaidāmas izmaiņas, tad jāsaprot, ka "Kristū centrētas izglītības" nozīme ir padziļinājusies. Un tā turpinās padziļināties arī 21. gadsimtā. Un uz jautājumu, kādā virzienā šī izpratne turpinās padziļināties, es atbildētu, ka turpmākās izmaiņas saistīsies ar lielākas uzmanības pievēršanu saiknei starp domāšanu, iztēli, valodu, darbību un attiecībām, kura tiek veidota konfesionālās izglītības, kā arī jebkuras citas apmācības procesā. Tātad, citiem vārdiem, jautājums ir par to, kā konfesionālā izglītības procesā saistās kopā tas, ko cilvēki par Kristu domā, kā Viņu iztēlojas, ko par Viņu saka, kā uz šā pamata rikojas un kā veido attiecības ar Dievu, sevi un apkārtnējo pasauli.

Jāuzsver, ka mūsdienās ļoti svarīga loma šajā sakarā tiek atvēlēta iztēlei. Tieši emocionāli iekrāsotie tēli veido mūsu pasaules uztveri, kas tiek ietērpta vārdos. Tēliem piemītošais emocionālais lādiņš it kā spiež tos iemiesoties gan atsevišķās darbībās, gan noteiktos attiecību modeļos. Pie tam, daudzi tēli ir cieši saistīti savā starpā. Tā piemēram, Dieva tēls, kas ir iespiedies cilvēka iztēlē, ir cieši saistīts ar reālo

John Paul II, "Catechesi Tradendae." *The Catechetical Documents*, Arcdiocese of Chicago: Liturgy Training Publications, 1996.

paštēlu – kā cilvēks sevi redz šajā brīdī – un ar ideālo paštēlu jeb priekšstatu par svētumu – kāds cilvēks gribētu kļūt attiecībā ar Dievu. Šie tēli savstarpējā saistībā savukārt nosaka cilvēka uzvedību un viņa attiecību modeļus ar citiem cilvēkiem un realitāti kopumā. Praktiski tas nozīmē, ka izmaiņas cilvēka dziļākajos priekšstatos par Dievu ved pie izmaiņām reālajā un ideālajā paštēlā, uzvedībā un attiecībās. Un otrādi, dziļāka tādu problēmu analīze kā zems pašvērtējums, asociāla uzvedība, disfunkcionālas attiecības utt. bieži vien norāda uz izkroplotu Dieva tēlu cilvēka apziņā un zemapziņā.⁷

Līdz ar to konfesionālās izglītības procesā liela uzmanība jāpievērš tam, kāds Kristus tēls un – caur Kristu – kāds Dieva tēls tiek modelēts skolēnu apziņā un zemapziņā caur pedagoga vārdiem, darbībām un attieksmi, citiem vārdiem, kāda kristoloģija **reāli** darbojas nodarbībās. Ari reliģijas pedagogiem tāpat kā visiem kristiešiem šie vārdi vēlreiz liek pārdomāt, par ko tad īsti ne vien vārdos, bet sirds dziļumos viņi uzskata Jēzu Kristu, **kādā** Jēzū centrējas viņu dzīve un kāds Jēzus tēls galu galā iemiesojas šīs dzīves svarīgākajās attiecībās un pedagogiskajā praksē.

Piemēram, profesors Grislis rakstā "Starp cinismu un cerību: Jēzus Kristus personība divdesmitā gadsimta noslēgumā"⁸ parāda, cik dažādi mūsdienu ekumēnisma un teoloģiskā plurālisma laikmetā par Kristu var domāt un runāt. Ari katoļu teologs R. Heits, S.J. konstatē, ka "...kristoloģijas disciplīnu šodien var raksturot kā plurālistisku. Pastāv daudzas dažādas metodoloģiskas pieejas Jēzum Kristum un dažādi viedokļi par tēmām, kas parasti tiek apskatītas tās ietvaros."⁹ Tādējādi 21. gadsimta jautājums nav, kam ir jābūt konfesionālās izglītības centrā un pamatā. Jo tas nemainīgi ir Kristus. 21. gadsimta jautājums drīzāk ir: uz kādu Kristu tai jābūt centrētai? Kādi Kristus tēli atrodas konkrētās konfesionālās izglītības centrā un nosaka gan pedagogu, gan skolēnu istemības uztveri, uzvedību un attiecības? Vai un kā šiem Kristus tēliem būtu jāmainās?

Fischer, K. *The Inner Rainbow. The Imagination Christian Life*. – New York: Paulist Press, 1983.

Skat. Grislis E. "Starp cinismu un cerību: Jēzus Kristus personība divdesmitā gadsimta noslēgumā." – *Ceļš*, 1999, Nr. 51.

Haight, R., S.J. *Jesus. Symbol of God*. – Maryknoll: Orbis, 1999, p. 24.

Šeit vēlreiz skaidri parādās fakts, ka Kristus mācības nodošana iet roku rokā ar interpretāciju, kas savukārt sākas ar vārdu izvēli. Katram reliģijas pedagogam nākas izvēlēties, kurus vārdus, apzīmējumus un tēlus lietot attiecībā uz Kristu un kurus ne, kurus uzsvērt vairāk un kurus – mazāk. Lidz ar to katrs reliģijas pedagogs apzināti vai neapzināti funkcionē arī kā teologs – burtiski “cilvēks, kas saka vārdu par Dievu” Ne velti mūsdienās daudzi iekļauj konfesionālo reliģijas pedagogiju praktiskās teoloģijas apakšnozaru sistēmā.¹⁰ Tā tiek pasvītota nepieciešamība pēc ciešaš divpusējas saiknes starp pastāvīgo teorētisko darbu pie Dieva tēlu konstrukcijas un rekonstrukcijas un praktisko darbu pie šo tēlu iemiesošanas cilvēku valodā, domāšanā, iztēlē, uzvedībā un attiecībās. Lidz ar to reliģijas pedagogiem kopumā potenciāli varētu un vajadzētu būt lielākai lomai teoloģijā, nekā viņi paši parasti domā. Nepieciešamība “profesionāli” runāt par Dievu uzliek lielu atbildību, un šī atbildības nasta ir panesama tikai tad, ja runāšanai iet līdzī pastāvīgs vārdu atlases un interpretācijas jeb – vienā vārdā – “teologizēšanas” process. Un otrādi, lai saglabātu aktualitāti, teoloģijai, kura tiek veidota “no augšas”, nepieciešama pastāvīga saskarsme un konfrontācija ar teoloģiju, kura rodas “no apakšas”, piemēram, situācijās, kad klasē saskaras Kristus vēsts, pedagoga un konfesionālajā izglītībā iesaistīto bērnu, jauniešu un pieaugušo apvāršņi.

Tātad 21. gadsimtā turpināsies darbs pie jēdziena “Kristū centrēta konfesionālā izglītība” piepildījuma. Tas nav tikai teologu, bet arī katra reliģijas pedagoga uzdevums. Un, atgriežoties pie jautājuma par attiecībām starp konfesionālo izglītību baznicās un reliģisko izglītību valsts skolās, kas tika skarts raksta sākumā, jāpiebilst, ka šāds pastāvīgs kritiskas refleksijas process katras konfesijas ietvaros veicinās arī konstruktīvāku un radošāku sadarbību starp konfesionālajā dialogā par reliģijas pedagogijas mērķiem un formām vispārīglostošo skolu kontekstā.

Skat. diskusiju par reliģiskās izglītības un praktiskās teoloģijas attiecībām: Roebben, B. & Warren, M. (Eds.), *Religious Education as Practical Theology*. Leuven-Paris-Sterling: Peeters, 2001.

Summary

This paper focuses on a common aspect of religious education in mainline Christian churches – the concept of “Christ-centered education” – and discusses its meaning in the 21st century. Starting with an overview of the development of religious education in one particular Christian tradition – the Roman Catholic Church, the author shows that it is exactly the idea of “Christ-centeredness” of education that provides Christian educators in different communities with the sense of continuity with the past and with the hope for the future. Yet it is also argued that the images of Christ which are claimed to be central in the educational efforts of churches need to be subject to constant re-examination and re-appropriation in the light of unceasing practice of theological reflection and discussion among religious educators. A stronger emphasis on such reflection and discussion will not only foster the development of confessional education as such, but it can also, indirectly, contribute the inter-confessional discussion on the topic of religious education in state schools.

Andrejs Mūrnieks

**Ētikas un reliģijas nozīme
vispārējā izglītībā
21. gs. kultūras problēmu kontekstā**

Mūsdienu pasaule ir strauji mainīga, tajā notiek saskarsme un pastāvīga mijiedarbība starp cilvēkiem, kultūrām un vērtībām. Tā paver jaunas iespējas, bet rada arī jaunas problēmas. Oss Guinness 1983. gadā rakstīja: "Dzīve tagad līdzinās zviedru galdam. Vai nu hobiju, brīvdienu, dzīves stilu, pasaules uzskatu vai reliģiju – kaut ko sev var atrast katrs. Mēs esam sasnieguši tādu pluralizācijas pakāpi, kur izvēle vairs nav vienkārši lietu stāvoklis, bet gan apziņas stāvoklis. Pārmaiņas kļūst par pašu dzīves būtību."¹¹

Taču šajās pārmainās nav viegli pastāvēt. Autoritārisma un neiecietības vietā par problēmu pamazām kļūst visatļautība, vērtību relativisms un jauniešu dezorientācija. Padziļinās plaša starp sabiedrības eliti un tautu, starp izglītotajiem un pusizglītotajiem, starp globalizācijas procesā iekļautajiem un no tā atstumtajiem, starp masu kultūru un elitāro kultūru.

Daudzi jaunieši tajā vietā, lai izvēlētos kādu no lieliskajām izglītības, profesionālās izaugsmes vai garīgās attīstības iespējām, bieži vien neizvēlas neko. Pareizāk sakot, neizvēlas neko no tā, ko vēlas viņu vecāki un sabiedrība. Līdzīgi Buridana ēzelītim, kurš, stāvēdams starp divām pilnīgi vienādām siena kaudzēm, nomira badā, nevarēdams izšķirties, kura no tām ir lielāka, lai to pirmo sāktu ēst, tāpat arī jauniešiem bieži vien apjūk dzīves izvēļu priekšā. Liels

Citēts pēc V. Rēpers, L. Smite Ievads ideju vēsturē (Rīga: Zvaigzne ABC, 1997) 162. lpp.

skaitis ir to, kuri nespēj uzņemties atbildību par savu dzīves ceļu un izvēlēties kādu pasaules uzskatu. Viņi izšķiras aizbēgt no izvēles dilemmas pasīvā dzīves baudīšanā, rezignācijā, cinismā vai ironijā un skepsē, ko tik lieliski provocē kopējā gaisotne sabiedrībā un postmodernisma kultūra. Alkoholisms, narkomānija, dažādas atkarības un AIDS jauniešu vidū ir indikatori, kas liecina par krīzes procesu dinamiku sabiedrībā un cilvēka apziņā. Skola un ģimene arvien biežāk zaudē savas pozīcijas cīņā par ietekmi uz jauniešu vērtīborientācijām masu mediju, datorspēļu, interneta un īpašās jauniešu subkultūras vilinājumu priekšā. Tas viss nostāda mūs radikāli citādā situācijā nekā pirms 10 un 15 gadiem, kad alternatīva padomju konformismam, ikdienas pelēcībai un mietpilsoniskumam bija Atmosdas romantisms.

Izglītībai izvirzās jauni uzdevumi. Pedagogi, filozofi un kulturologi prognozē, ka viena no aktuālākajām jomām 21. gs. būs vērtībizglītība.

Vērtībizglītība atšķirībā no iepriekšējos gadsimtos ierastās audzināšanas prasa aktīvu kopdarbu un sadarbību kā no pedagoga, tā arī no jaunieša puses.

Skolēna un skolotāja mijiedarbība skolā jābalsta

- uz aktīvu, radošu, draudzīgu, bet disciplinētu un lietišķu gaisotni mācībās,
- uz daudzveidīgām darba formām (gan modernām, gan tradicionālām),
uz visu izglītības procesā iesaistīto pušu **sadarbību**, kas vērsta uz izglītības satura apguvi un skolēna personības attīstību,
- uz eksistenciālo jeb mūžīgo jautājumu iekļaušanu mācību saturā (šie jautājumi ir: kas ir cilvēks, kas ir dzīvība, kāda ir dzīves jēga, kas mūs sagaida pēc nāves, vai ir Dievs, kāds ir Dievs, kas ir sirds-apziņa, vai piedošana atšķiras no iecietības un kas tām kopīgs, vai eksistē liktenis, kāda ir patiesa mīlestība utt.).

Šie eksistenciālie jautājumi var tikt aplūkoti daudzos mācību priekšmetos, taču vistiesāk mēs tos varam risināt un apspriest **ētikas** kursā, kā arī ar reliģiju saistītos mācību priekšmetos, lai gan tiem kā centrālajai asij, manuprāt, jāiet cauri visam izglītības saturam visos mācību priekšmetos.

Pēdējā laikā, reaģējot uz pasaules pieaugošās daudzveidības tendenci, Latvijā parādās aicinājumi integrēt dažādus mācību priekšmetus (sociālās zinības, dabas zinības, kultūrizglītību utt.). Tā, dažiem

šķiet, skolēns labāk apjautis pasaules daudzveidību un dažādo jomu saistību.

Taču mācību priekšmetu integrācijas procesā jānošķir divas dažādas pieejas:

- 1) radoša saite starp priekšmetiem, kad visi skolotāji kopīgi veido skolas izglītības programmu un koordinē caurviju tēmu un līdzīgu tematu saskaņotu mācīšanu dažādos mācību priekšmetos;
- 2) totāla mācību priekšmetu integrācija, kad viens skolotājs cenšas mācīt 3–5 atšķirīgus mācību priekšmetus bez profesionālām zināšanām katrā no tiem.

Pirmais mācību priekšmetu mijiedarbības modelis paver iespējas daudzveidīgai profesionālai sadarbībai starp skolotājiem līdzīgu un saistītu tematu mācīšanā, jo katru mācību priekšmetu māca profesionālis un mācību saturs paredz starppriekšmetu aktivitātes, mijiedarbību kopīgu tematu izskatīšanā.

Otrais modelis tā praktiskajā risinājumā var novest pie neprofesionālisma un haosa mācību procesā.

Pamatskolas posmā skolai ir ne tikai jārada skolēnam priekšstats par pasaules daudzveidību, bet arī jāmaca analizēt, strukturēt un risināt problēmas. Tas īpaši attiecas uz vērtībuzglītību. Vislabākais veids, kā to izdarīt, ir: izdalīt **vienu** galveno audzinošo jeb vērtībuzglītojošo mācību priekšmetu (pēc skolēna izvēles – ētiku vai ticības mācību) un paredzēt vairākas caurviju tēmas citos mācību priekšmetos.

Svarīgi ir pieņemt pārdomātu izglītības stratēģiju un izvirzīt dažus pašus būtiskākos izglītības mērķus.

Viens no izglītības mērķiem, ko uzsver dažādi mūsdienu izglītības reformatori, ir:

- 1) "iemācīt skolēnam mācīties" (patstāvīgi un pastāvīgi), apgūstot to, kā mainīties un pielāgoties jauniem apstākļiem (ne vien daudz zināt, bet prast informāciju atrast un lietot, prast iejusties citādajā, svešajā, sadzīvot, sadarboties).

Līdztekus šim mērķim, kas pamatojas sabiedrības virzībā uz informatīvu, daudzu kultūru sabiedrību, ir arī otrs, vēl svarīgāks uzdevums. Tas ir:

- 2) saglabāt sevi, savu personību, savu patību mainīgajā pasaulē, iepazīt un apzināt "mūžīgās vērtības" (cilvēka cieņu, mīlestību, ticību, sirdsapziņu, ģimeni).

Šis uzdevums saistās ar kultūras globalizācijas un nacionālās identitātes problēmu. Modernais kosmopolitisms un masu kultūra ir pretstats patiesam multikulturālismam, kas paredz dažādu kultūru

lidzāspastāvēšanu, savstarpēju bagātināšanos un **dialogu**, nevis unifikāciju.

Lai izglītībā istenotu dialogisku¹² pieeju, nepieciešama ne tikai sadarbība starp pedagogu un skolēnu, dialogiskam jāklūst arī mācību saturam un mācību mērķiem un uzdevumiem.

Vērtībizglītībā līdztekus tradicionāliem priekšmetiem (mūzika, māksla, literatūra) priekšplānā izvīzās **ētika, reliģijas vēsture un arī kultūras vēsture**.

Kultūras vēsture māca par **atšķirībām** dažādās kultūrās un vērtību sistēmās, par katras civilizācijas īpatnībām. Savukārt ētika māca par kopīgo, kas **vieno** cilvēci, par jau minētajiem kopīgajiem eksistenciālajiem jautājumiem.

Ētika ir aicināta palīdzēt skolēnam pieņemt lēmumus, izvērtēt savu un citu cilvēku rīcību no morāles viedokļa. Ētika parāda tikumiskas rīcības piemērus vēsturē un mūsdienās. Šo ētikas dimensiju vajadzētu padziļināt, piemēram, apskatīt no ētikas viedokļa dažādas parādības arī citos mācību priekšmetos (piemēram, vardarbības un nevardarbības attiecības vēsturē, ētiskās problēmas zinātnes attīstībā un literatūrā, analizējot literāro darbu varoņu rīcību no ētikas viedokļa).

Visbeidzot, **reliģijas vēsturē** mēs varam saskatīt kultūrā sastopamo atšķirību un īpatnību dziļākos cēloņus, kas izriet no atšķirīgiem eksistenciālo jautājumu risinājumiem.

Izglītības jomā gadsimta otrajā pusē veidojušās divas pieejas. No vienas puses, turpinājusies cilvēku šauras specializācijas tendence, kas balstījusies pragmatisma idejās. No otras puses, – centieni pēc vispusīgas izglītības. No vienas puses, pieaugusi prasība pēc kvalificētiem speciālistiem, no otras, – informācijas pārbagātība un mainība. Skolai ir grūti, pat neiespējami piedāvāt apgūt visu dzīvei nepieciešamo. Tāpēc svarīgi kļuvis nevis “iekalt” gatavas zināšanas, bet prast informāciju meklēt un radoši izmantot. Tomēr vispārējā izglītībā vērojamā novēršanās no fundamentālu zināšanu un metožu apgūšanas uz sabiedrībā valdošo stereotipu apgūšanu integrētajās mācībās izglītību padarījusi seklāku un virspusējāku.

Par dialoga metodi filozofijā, kultūrā un izglītībā sk.: Buber M. "Ich un Du" – Köln, 1966; J. Jermolajevas doktora disertācijā "Dialogiskā pieeja mācībās mūsdienu skolā", LU, 1997; Mūrnieks A. "Izglītība kā dialogs" // "Datorpasaule", 1998. g. septembra numurs.

Rezultātā no skolas parasti iznāk kārtīgs pilsonis un patērētājs, kas ir apgādāts ar zināšanām un prasmēm kontrolējamu operāciju izpildīšanai. Nereti tas ir pašapmierināts un snobisks cilvēks, kas sevi uzskata par izglītotu, lai gan patiesībā viņš ir izglītots tikai tam, lai kalpotu par skrūvīti vai "speciālistu" šaurā darbības jomā.

Spāņu filozofs Ortega-i-Gasets par šo tendenci izteicies tā: "Speciālists ir spilgts "jaunā cilvēka" paraugs. Viņu nevar nosaukt par izglītotu, jo viņš ir pilnīgs nevēģa visā, kas neietilpst viņa specialitātē. Bet viņu nevar nosaukt arī par pilnīgu nevēģu, jo viņš tomēr ir "zinātnes cilvēks" un pilnībā pārzina viņam atvēlēto niecīgo Visuma stūrīti. Viņš būtu jāsauc par "mācītu nevēģu", un tas nozīmē, ka visos viņam nezināmajos jautājumos viņš rīkosies nevis kā cilvēks, kas nepārzina lietu, bet ar lielu autoritāti un ambīcijām, kas piemīt lietpratējiem un speciālistiem. [] Autoritātes neatzišana [...] – tipiska masu cilvēku iezīme – savu kulmināciju atrod tieši šajos diezgan kvalificētajos cilvēkos. Tieši šie cilvēki simbolizē un isteno masu kundzību, un viņu barbarisms ir Eiropas demoralizācijas vistiesākais cēlonis."¹³

Autoritātes neatzišana nenozīmē, ka sabiedrība iegūst lielāku brīvību, bet gan to, ka tā kļūst vieglāk ietekmējama, jo nav kritēriju, kā izvērtēt bieži vien bīstamus piedāvājumus.

Situācijā, kad no sabiedrības puses nav skaidru vērtību kritēriju un prasību, skolās ienāk deformēti "ielas standarti", izplatās narkomānija, alkoholisms, cinisms, vardarbība un nevēģība pret mācībām. Ne tieši šādu situāciju veicina neskaidri audzināšanas principi un ideāli, bales no kāda viena uzskata dominēšanas, centieni pēc iespējas izvairīties no dziļākiem patiesības meklējumiem, mēģinājumi radīt pēc iespējas pretrunīgāku pasaules kopainu, atteikties no audzēkņu vērtēšanas, nopietnu mācību darbu aizstājot ar rotaļām.

20. gs. lielās ideoloģijas ir diskreditējušas ideju par vienas universālas patiesības iespējamību. Tāpēc gadsimta pēdējā ceturksnī izplatījusies noraidoša attieksme pret jebkuriem noteiktiem apgalvojumiem un pārliecībām. Plurālajā vairāku kultūru sabiedrībā un tās reliģiju, mācību un kustību daudzveidībā kļuvis arvien grūtāk izvēlēties kaut ko noteiktu. Tas prasa

Citēts pēc Kučinska J., "No interešu kariem uz interešu harmoniju" (Jēkabpils, 2001), 237 lpp.

pārāk daudz laika, lielu piepūli un koncentrēšanos. Turklāt, pievērsoties kaut kam vienam, rodas sajūta, ka tā var pazaudēt kaut ko citu, varbūt tikpat derīgu un interesantu. Izvēļu pārbagātība arī pasaules uzskata jomā veicinājusi tādas tendences kā **neizvēlīgumu vai neizlēmību**.

Kā lai zina, kura no reliģijām, mācībām vai filozofijām ir patiesa? Nevarēdami atbildēt uz šo jautājumu, cilvēki sāk izvairīties pieņemot jebkādu noteiktu dzīves pozīciju. Viņi baidās no "vienīgās patiesības sindroma", savu neizlēmību nereti attaisnojot ar nevēlēšanos, ka atkārtotos totalitārisma vardarbības, kad vienas idejas vārdā tika vajāti pretēju uzskatu cilvēki.

Citi no visiem reliģiskajiem un filozofiskajiem piedāvājumiem izvēlas sev **patīkamākos** un ērtākos priekšstatus. Pat reliģija viņiem kļuvusi par izklaides veidu. Šos noskaņojumus labi raksturo filmu aktrises Merilinas Monro vārds, kura uz jautājumu: "Kāda ir jūsu ticība?" atbildējusi: "Es vienkārši visam ticu – pa druskai" Tā kā ticība vienai patiesībai šķiet zudusi, tad atliek vien "drošības dēļ" ņemt vērā jebkuru iespējamību – visam ticēt "pa druskai"¹⁴

Cilvēkus vairs nemulsina arī tas, ka viņu pieņemtie uzskati bieži vien ir savstarpēji izslēdzoši. Raksturīga vēlēšanās izmēģināt visu – šodien būt jogam, rit kristietim, baudīt krišnaitu virtuvi un palasīt Korānu, uzticēties zinātnei, bet sekot astroloģiskajai prognozei, laulāties baznīcā, bet neticēt Dievam utt. Svarīgi – būt kustībā arī tad, ja tā netiecas uz mērķi. Brīvi izvēlēties bez nodoma meklēt un atrast. Galvenais – pielāgoties apstākļiem, mainīties līdzīkam, modei, gadījumam. Sekojot šādai ievirzei, dzīve daudziem pārvērtusies par savdabīgu kaleidoskopu, kurā viena aina nomaina citu, kur nav noteiktas sistēmas, bet ir tikai garām slidošu iespaidu plūsma. Šāda pasaules kopaina raksturīga postmodernisma tendencēm.

Jautājums vairs nav par ticības vai idejas patiesumu, bet gan par izdevīgumu, piemērotību cilvēka noskaņojumam un iegribām. Tas, kas šķiet ērtāks, prasa mazāk piepūles vai arī sola vairāk piedzīvojumu un noslēpumu, tas arī tiek uzlūkots par patiesāko jeb, pareizāk sakot, piemērotāko. Arī reliģijas jomā cilvēks kļūvis par **patērētāju**, nevis kādu augstāku mērķu

Sk. Jermolajeva J., Jermolajevs V. Mūrnieks A., "Kultūras vēsture. 20. gadsimts" (Rīga, Raka, 2002), 288. 290. lpp.

istenotāju. Galvenais ir, vai izvēlēta reliģiskā sistēma "darbojas", cik ātri tā var dot efektu, konkrētus rezultātus, nodrošināt laimi, labu garastāvokli, izklaidēt, sniegt neparastus iespaidus.

Daži intelektuāļi dod padomus, kas akceptē jebkuru novirzi no tradicionālajām vērtībām, aizbildinot to ar plurālismu vai sabiedrības minoritāšu tiesībām un meklējot pamatojumu vērtību relativismam pat sen iznikušu civilizāciju vēsturē.

Tāpēc vēl jo aktuālāki kļūst tie mācību priekšmeti, kuri var dot jaunietim objektīvu, bet padziļinātu priekšstatu par cilvēces vēsturisko pieredzi, vienlaikus salīdzinot to ar mūsdienām. Tie ir: kultūras vēsture, reliģiju vēsture, ētika un ticības mācība.

Analizējot dažādu civilizāciju un reliģiju vērtību sistēmas un pasaules priekšstatus, kā arī saskaroties ar mūsdienu postmodernisma sabiedrībā plaukstošo vērtību relativismu (starp citu, tas cilvēces vēsturē nav nekas jauns, ja atceramies antīko sofistu, skeptiķu un epikūriešu pieredzi¹⁶), izvirzās jautājumi:

- 1) Vai patiesība ir viena vai vairākas?
- 2) Vai ētiskās prasības ir absolūtas?

Uz šiem jautājumiem lielās 20. gs. ideoloģijas un postmodernisms atbild atšķirīgi.

20. gs. ideoloģijas (marksisms, nacisms, materiālisms, psihoanalīze utt.) tomēr atzina, ka patiesība pastāv, un mēģināja izskaidrot pasauli ar dažu vienkāršotu shēmu palīdzību. Tās 1) vienkāršoja dzīves istenību līdz primitīvai shēmai (redukcionisms), 2) solīja drīzu cilvēces progresu un visu problēmu atrisinājumu (dažādas panacejas, kā komunistiskā sabiedrība, āriešu valsts vai brīvā tirgus sabiedrība, seksuālā pašrealizācija utt.).

Turpretī mūsdienās atsevišķi postmodernisma ideoloģiskie strāvojumi un sabiedrībā valdoši noskaņojumi piedāvā atteikties no jēgas meklējumiem vispār (pēc principa: "Katram sava patiesība"). Taču vai, baidoties no "vienīgās patiesības sindroma", "neiebrauksim" pretējā "grāvi"?

Modernistiski un postmodernistiski graužot vai ignorējot tradicionālās vērtības, var izrādīties, ka sagrauts demokrātijas un arī paša liberālisma pastāvēšanas nosacījums – tiesības un brīvības (pareizāk sakot, priekšstati par šīm vērtībām kā par ne-

Sk. Mūrnieks A., "Ieskats kultūras un reliģiju vēsturē. 2. daļa. Eiropas kultūras saknes" (Rīga, Raka, 2000), 107. 110. lpp.

pieciešamām, universālām). Vēsture liecina, ka pēc liberālisma periodiem parasti seko visnezēlīgākais totalitārisms (to Rietumu civilizācija piedzīvoja 20. gs. sākumā). Vai tas nav bridinājums arī 21. gs. cilvēkiem?

Tas, ka patlaban mums nav pieejama pilna patiesība, vēl nenozīmē, ka tās nav vispār. Patiesības izpratne kļūst arvien sarežģītāka. Pēc it kā zinātnisko pasaules uzskatu (materiālisms, scientisms) krīzes esam nonākuši pie pretējās galējības – antizinātniskuma (piemēram, ezotērisms *New age* stilā, kas diemžēl skāris arī daļu Latvijas sabiedrības).

Ar universālu vērtīborientāciju meklējumiem cieši saistīts ir jautājums par izglītības metodoloģiskajām ievirzēm un paradigmām.

Kuru no tām izvēlēties Latvijas apstākļos?

Līdz šim izglītības pārkārtotāju apziņā valdījusi pārsvarā pragmatiskā pieeja, kas tieši vārdos gan varbūt nav tikusi līdz galam noformulēta. Šajā pieejā galvenais izglītības mērķis – sagatavot dzīvei. Taču – kādai? Patērējoši un konformistiski vai ideālistiski, nonkonformistiski orientētai?

Izvirzās arī citi jautājumi. Kādas ir demokrātiskas un humānistiskas orientācijas attiecības ar morālo relativismu un pārprastu, līdz galējībai novestu plurālismu? **Vai plurālismam ir robežas?** Vai ir lietas, pret kurām nedrīkst izturēties iecietīgi?

Leslijs Ņūbingš pievērs uzmanību faktam, ka pat vissekularizētākās sabiedrības zināmā mērā atzīst plurālisma robežas. Piemēram, angļu skolās netiek pieļauts nedz rasisms, nedz hedonisms. Arī etniskās identitātes izjūta joprojām ir spēcīga. Leslijs Ņūbingš raksta: "Sabiedriskajā domā ir plaši izplatīts uzskats, ka viss, kas izraisa erotisku stimulu, ir labs un tam visam jābūt pieejamam. Taču pat mūsu laicīgajā sabiedrībā pastāv šaubas, vai pilnīgi brīva tirdzniecība ar pornogrāfiju nebūs pietiekami samaitājoša, lai izpostītu sabiedrību. Mēs neieklājam to skolu programmas tāpēc, ka zinām, ka nebūtu pareizi to piedāvāt bērniem kā dzīves modeli"¹⁶

Vaitfildas institūta direktors Deivids Kuks domā līdzīgi: "Praksē reāli nav iespējams būt pilnībā ārpus visām uzskatu sistēmām un iztēloties tās kā pilnīgi līdzvērtīgas. Dzīvē mēs pārstāvam to vai citu viedokli. Ļoti svarīgi ir arī atzīt, ka tolerancei ir savas robežas.

Citēts pēc V. Rēpers, L. Smite, *Ievads ideju vēsturē* (Rīga, Zvaigzne ABC, 1997), 163. lpp.

jo kā mēs varam būt toleranti pret netoleranci? Būt pilnīgi atvērtiem nozīmē būt pilnīgi iztukšotiem... Relativisms neiztur kritiku, ja apgalvo, ka nav universālu morāles vērtību. Plurālisma un relativisma apstākļos, diskutējot par morāles jautājumiem, ir kļuvis skaidrs, ka mums piemīt visiem kopīgas izjūtas par to, kas ir ētisks un kas – neētisks."¹⁷

Minētie izteikumi liek mums meklēt labākus un dziļākus orientierus skolēnu vērtībizglītībai, nekā piedāvā virspusējs pragmatisms vai līdz galējībai novests liberālisms.

Summary

Globalisation and cultural identity are two value-determining tendencies, which are in a state of mutual tension. Finding the correct balance between these two components of values-education is a guarantee for the positive development of education in the future. How can we retain our cultural, national, religious and personal identities while participating in the process of globalisation? How can we simultaneously gain awareness of our (personal) identities, cultural roots and values while becoming a part of the process of international cultural exchange, and rendering our own contribution to the development of the planet? What is true multiculturalism and how can we distinguish it from value-relativism and cosmopolitanism?

The solution to these questions can be found through the use of the dialectic in the processes of education, by the application of education of concrete methods and forms to the various aspects of values-education in both primary and secondary schools. First, is we study ethics, and later, cultural history and history of religions. When embarking on such a path it is important to preserve openness in dialog with the other. One must simultaneously retain awareness of the seriousness and necessity of the search for truth, while taking a stand against moral relativism and apathy.

In order to involve pupils in values-education it is necessary to include serious existential questions in their educational content and to work on answering

Citāts pēc *Pasaules reliģijas* (Rīga, Zvaigzne ABC, 2001), 408.–409. lpp.

these questions through the process of education. Young people must be given the opportunity to form their own opinions on these issues,- this includes fighting against opinions forced on them by mass media. The development of values-education can be a positive investment in the improvement of the social moral environment and the protection of cultural values from the totalitarianism of mass-culture.

Gatis Lidums

**Religious Educator as a Pastoral Counselor.
Reflections about the Changing Role
of the Religious Educator in Today's Society¹**

Case A:

Ms A. teaches an elective class of Christian Religion at a small vocational school in a very small town in Latvia. The town has no Church, nor has it any presence of a Christian or religious community of any kind. So, there is Ms A. – the only “religious” person in town, teaching the only class related to Religion at the local school. That qualifies her as an expert in religion in the eyes of the people in town, and the students at the local school.

Ms A has lots of stories to tell about how she has been approached as an expert of religion, and as an expert of life in general. She has been invited to speak at funerals, she has been asked to give her opinion on issues regarding religious and ethical matters, but most importantly – she is viewed as a person in whom one can confide.

Ms A is sought as a counselor by her students when they have some tough issues to deal with. Last time I spoke with Ms A, she had spent a good portion of the night listening to a girl from the school who had come to her door late in the evening asking if she could tell Ms A about her problems at home. A part of the conversation consisted of questions that I believe all of us have encountered at some time in our carriers.

This paper was first presented at the Finnish-Baltic Initiative Conference in Developing Teacher Training for Religious Education at the University of Tartu in October 2003.

What is happening to me right now? Why is it happening to me? What meaning does it have? Is there any meaning to all this at all? And last, but not least: If God really exists, where is He when I am hurting?

Ms A agreed to talk to the girl at which point she moved from the role of a classroom teacher into the role of a pastoral counselor. Is Ms A a certified pastoral counselor? She is not. However, her professional qualification as a teacher of Religion combined with the demands of the real-life situation has made her into one. Is it permissible? Is it acceptable? Is it even worth talking about? In this paper I will try to formulate some tentative answers to these and similar questions.

Case B:

Recently I had an opportunity to talk to a professional abuse counselor. She told me about a boy who was referred to her for counseling. The boy had been an eyewitness to a violent death of one of his family members. The counselor, realizing beforehand that this is going to be a tough client, had done the best preparation she possibly could. She came into the counseling situation armed with everything, starting with the technique of offering the boy unfinished sentences to complete, and ending with the most advanced projective tests she had access to.

After several sessions into therapy the boy interrupted the counselor with the most astonishing request. He simply said: "Counselor, can we pray to God together, please?" The counselor was completely flabbergasted by such a strange request. However, after interpreting this request not as an attempt to avoid something, but rather as a genuine cry for help, the counselor decided to help within the boundaries of her expertise. She brought a Roman Catholic Book of Prayer to the session, and for the next few sessions the client and the counselor were reading prayers together. When at the end of therapy the boy was asked how he felt about this, his reply was that the prayers were what really helped him.

Among other things both of these cases clearly demonstrate that when one sets out to talk about religious education and pastoral counseling, one really has to first define the terms with great care. One also has to realize that this investigation will really concentrate on exceptions and "borderline" situations of

sorts, because traditionally speaking both areas of inquiry are really operating within seemingly clearly defined boundaries. In reality, however, things are not so cut-and-dried as they seem at the first glance. The proof to this assumption is clearly demonstrated by the above cases.

I Pastoral Counseling

Speaking of the definitions of pastoral counseling, there are three terms that recently have been used somewhat interchangeably – pastoral care, pastoral counseling, and pastoral psychotherapy. Even though each of the terms has originated in a different cultural milieu, at a different time in history, and within a specific denominational framework, there are at least three things that remain constant in the process described by these terms. They are the pastoral counselor, the counselee, and the relationship between the two.

As early as 1966 Howard Clinebell in his milestone book *The Basic Types of Pastoral Counseling* has offered the following description of pastoral counseling:

Pastoral care and counseling involve the utilization of persons in ministry of one-to-one or small group relationships to enable *healing empowerment and growth* to take place within individuals and their relationships² (Italics mine – G.L.)

For the purposes of this presentation I will not follow Clinebell into the maze of elaborating on intricacies of each discipline. Instead, I would like to focus on the two key terms Clinebell has set forth – healing empowerment and growth. Interestingly enough, in almost four decades after the first printing of the *Basic Types* there has been a consensus among the pastoral counselors and care providers that these two things are essential to the pastoral counseling (care) process. In the decades following Clinebell's book there has been a very slow yet firm shift away from the purely clinical techniques in pastoral counseling toward an ever-greater emphasis on the spiritual disciplines as an indispensable component of the therapeutic

Clinebell H. J.Jr. *Basic Types of Pastoral Counseling*. (Nashville, TN: Abington Press, 1966), p. 26.

process³ The emphasis in the pastoral counseling literature today seems to be on finding a functional balance between professional counseling techniques and sensitivity towards the client's journey of faith⁴

After establishing what pastoral counseling is about, the next logical question is who is eligible to practice it. Historically it has been accepted more or less automatically that the person who practices pastoral counseling is the pastor him or herself⁵ However, starting the second half of the 20th century the traditional understanding of pastoral counseling as a meeting between the parish pastor who is the authority figure in counseling and his parishioner is beginning to be challenged. Today the number of pastoral counselors who are mental health professionals by background with later added extensive training in theology is growing rapidly⁶ This coincides with a very powerful trend in pastoral counseling discipline to define pastoral counseling as a dialogue between (*Gespräch* in German) the pastoral counselor and the counselee⁷

The concept of a dialogue has been so influential that today even the very identity of the pastoral counselor is defined in terms of a dialogue, while leaving the fact of his or her ordination increasingly in the background. The pastoral counselor is a person who in terms of his or her accountability is continually engaged into three dialogues: 1) the dialogue with his or her own faith tradition, 2) the dialogue with the ministerial role, function, and identity, and 3) the dialogue with the specific faith community⁸

Clinton T & Olschlager G "Christian Counseling and Compassionate Soul Care" in T. Clinton & G. Olschlager Eds. *Competent Christian Counseling*, Vol. 1 (Colorado Springs, CO: Waterbrook Press, 2002), pp 11-35.

Morrissey, M. Counselors Respond to Paducah Crisis. *Counseling Today*, (February 1998), p. 14, 23.

This view is extensively developed in Hiltner S., *Pastoral Counseling*, (Nashville: Abingdon, 1949).

Morrissey, p. 23.

Scharfenberg J., *Pastoral Care as Dialogue*, (Philadelphia: Fortress Press, 1987), (Originally published in German in 1980), p. 3 ff. Van Deusen Hunsinger D., *Theology & Pastoral Counseling*, (Grand Rapids, MI. Eerdmans, 1995), p. 10.

Patton J., *Pastoral Counseling, A Ministry of the Church*. (Nashville: Abington Press, 1983), p. 10 ff.

A decade after Patton's three dialogues, Van Deusen Hunsinger has taken the concept of a dialogue in pastoral counseling to yet another level. According to her there are two dialogues into which the pastoral counselor has to be constantly engaged, and which to a large extent will determine her helping competency and ability. They are the dialogue with the language of psychology and the dialogue with the language of theology⁹.

The necessity of these two dialogues is dictated by the fact that the languages of psychology and theology cannot be integrated with one another in a systematic way. It is so because these languages do not exist on the same level in that each has its own aims, subject matters, methods and linguistic conventions. At the same time Van Deusen Hunsinger draws a sharp and to my mind very helpful boundary by stating that this is true only as far as *concepts*, as opposed to *realities* are concerned. In real life the theological and psychological realities may and do come together at times (e.g. the paralytic from the gospels who is both forgiven and healed at the same time). With regards to counseling, then, the only place where the two can be integrated is in the person of the pastoral counselor while each language still remains a language in its own right. This in turn means that an effective pastoral counselor will be a person who is "**bilingual**," or equally well versed in both languages. If it is so, the pastoral counselor is qualified to serve as an **interpreter** of the counselee's life experience:

To practice pastoral counseling with bilingual fluency, therefore, would mean that one interprets the counselee's material by employing two logically diverse perspectives, the psychological and the theological. Each language would have its own integrity and make its own contribution. Neither would need casting into terms of the other in order to be made meaningful¹⁰

The pastoral counselor working within this framework would then function as an interpreter of the client's experience in both theological and psychological terms. In the course of this process of interpretation the counselor and the counselee would eventually ar-

⁹ Van Deusen Hunsinger, pp 6-10.

¹⁰ Van Deusen Hunsinger, p. 6.

rive at constructing a shared language and a set of shared meanings as they learn from each other's language world. This, in turn would greatly facilitate the aforementioned healing empowerment and growth of the counselee.

This is one of the most brilliant conceptual approaches to the enterprise of pastoral counseling I have seen in the literature on the topic released in the last decade or so. I believe it is also functionally applicable to the educational setting when it comes to Religious Education.

II Religion and Education

In speaking about the possible scenarios of the future of Religious Education in the West my point of departure will mostly be the recent article by Ronald H. Cram in *Religious Education* entitled "The Future of Christian Religious Education in an Era of Shrinking Transcendence." Is there a future for Religious Education, and/or for the religious educators? If so, what might it be like? Is there a place for pastoral counseling elements in Religious Education?

According to Cram there are three major areas or realities that will shape the future interplay of education and religion¹¹ I will briefly mention all three. Though the realities themselves come out of the North American cultural context, I believe they provide valuable and relevant insights for the situation in the Baltic countries and all of Europe as well.

1. The line between ecumenism and interreligious dialogue no longer exists.

This, according to the author, has to do with two factors in the West – globalization and post-modernism. As cultural and religious diversity in the West continues to grow, it is no longer tenable to presume that we are talking about the same God from different perspectives when we think about the ecumenical dialogue in society. More and more it begins to look that what was once understood to be an ecumenical

Cram R. H., The future of Christian Religious Education in an Era of Shrinking Transcendence. *Religious Education*, vol. 96, nr. 2., (2001), pp 164-174.

dialogue is, in fact, a multi-religious one¹² Hence, the conclusion:

If the transcendent becomes located in communities of diversity, where utopian visions of present (based on the creative self in tension between past and future) are created, communal life itself becomes an activity of interreligious dialogue¹³

In other words, if we enter a dialogue about religion in a communal context in today's Western society, we have to realize that this dialogue by definition has become an interreligious dialogue. This reality consequently is inextricably bound to the next one:

2. The traditional religious centers are failing to have public voice when, simultaneously, the promised salvation of modernity is failing as well.

This reality is as sobering as it is challenging. Essentially, Cram is saying that for better or for worse people are disillusioned with both traditional organized religion and the gurus of modernity alike. What does it mean for religious education? The education will no doubt change.

The educator of the future – who is an educator in the public, and for the public religious expressions of people who will, increasingly, have little to do with organized religion will be a **boundary blurring presence**. [...]

It could very well be that the educator concerned with things religious will tend to embody a **capacity for listening** and for **promoting conversation across boundaries**. But most of all, there will be a need to help diverse groups of people focus on common threats to community¹⁴

This quote gives us an eloquent glimpse into the profile of the future religious educator. The key terms speak for themselves: a boundary blurring presence with the capacity for listening and for promoting conversation across boundaries. With this in mind Cram introduces the third reality:

Ibid.
Ibid. p. 170.
Ibid. p.172.

3. In the recent past in the United States, such agencies as the Religious Education Association have attempted to engage in reflection and program about the role of religion in culture by means of ecumenical and interreligious conversation.

The conclusion here is that the interreligious dialogue within and between large formal organizations at least in America has shown itself to be limited when it comes to the needs of the actual people. The social role of these organizations "that have come to expect cultural power and control is in sharp and serious decline." So, what does this have to do with the education, and religious education in particular?

...formal associations that have concern with the interplay of religion and education need to focus more and more upon those social locations that are concerned passionately with issues of justice, peace, and happiness. Salvation does not come through the church alone, but through those *networks of groups* who are engaged in the renewal of the earth. These groups may include *people* from traditional religious institutions, but chances are they will not in very many cases¹⁵ (*italics mine* – G.L.)

In other words, the time of the large organizations representing clearly drawn demarcation lines and sharp boundaries in the religious dialogue (and also religious education) is coming to an end. The focus is shifting to networks, groups, and people with passion. This strongly echoes the definition of religious education given by Thomas Groome in 1980, according to which "Christian religious education is a political activity with pilgrims in time."¹⁶

The Religious Educator in this process is someone who brings to the table:

1. A boundary-blurring presence,
2. A capacity for listening,
3. An ability to promote conversation across boundaries.

Ibid. p. 173.

Quoted in D'Souza M., *Religious Particularism and Cultural Pluralism: The Possible Contribution of Religious Education to Canadian Political Identity* *Religious Education*, vol. 95, nr. 3., (2000), pp 234-249.

At least the last two of these qualifications have been identified as indispensable keys to Religious and Christian education of the future West by several authorities in the field¹⁷

If we limit ourselves to just the above three qualifications, the religious educator of the future West resembles a counselor more than an educator in the classic sense of the word. However, before jumping to premature conclusions it would be good to have a brief look at how the educators themselves are feeling. This brings me back to the two real-life cases I referred to in the beginning of this paper.

III Processes outside of the Classroom

III.1. Christian Educator's perspective

Case A demonstrates a teacher of Christian education overstepping the classic boundaries of an educator, and sliding into the role of a pastoral counselor. Case B shows a counselor overstepping the classic boundaries of a counselor and moving into the area commonly understood as the field of expertise of a spiritual director, a pastoral counselor, or perhaps even the religious educator. Most likely it is not a political activity. But it certainly is an activity "with pilgrims in time" that involves people, boundaries, conversation across boundaries, and boundary blurring to a significant degree.

Overstepping the boundaries and boundary-blurring has recently been at the forefront of the discussions about the role of religious educators and school counselors at least in the English speaking part of the world, and North America in particular.

There are numerous voices among the religious (Christian) educators who continuously and strongly emphasize that learning process is *not* just about acquisition of knowledge and skills, it is *not* just about constructing cognitive models of the world. Succinctly put: "the real goal of all education is the enhance-

Burch S.P., Christian Particularity Does Not Depend on Exclusive Truth Claims: Teaching Enthusiastic Witness in a Pluralistic World. *Religious Education*, vol. 95, nr. 3., (2000), pp 299-307.

ment of identity process in their relation to cultural processes and traditions."¹⁸ This, in turn, puts the personal development of the students at the very center of the educational process.

This process of personal development certainly requires an educator who is able to engage in a dialogue, and who at the same time has the bilingual capacity described so eloquently by Van Deusen Hunsinger. Moreover, when it comes to Religious education, in the time when the collective normative answers of the past are but a subject to re-interpretation, the key to religious education more and more becomes the educator herself. Spiritual autobiographies of the educators are what elicit renewed awareness of transcendence:

The uprooting of grand religious narratives can only be meaningful when concrete people give them shape in their own lives and speak about them to others meaningfully.¹⁹

Here again, it is formulated rather clearly. It is the personal faith journey and the personal example of the religious educator that matters in the religious education of today. The need for the educator to be an efficient and empathetic communicator in this is also strongly implied virtually every step of the way. In essence, this model is very close to the underlying principles of spiritual direction, mentoring, even discipleship. The most interesting from the standpoint of this paper, however, is that format-wise such education has a built-in tendency to move away from the classic classroom setting, and more towards a pastoral counseling setting.

III. 2. School Counselor's perspective

We would do injustice to the parties drawn into this discussion if we would just look at the arguments advanced by the Christian Educators and the theoreticians of Christian Education. If the topic concerns boundary blurring on the side of Christian Education

Wardekker W.L. and Miedema S., Denominational School Identity and the Formation of Personal Identity. *Religious Education*, vol. 96, nr. 1., (2001), p. 38.

Roebben, B., The Vulnerability of the Postmodern Educator as *Locus Theologicus*: A Study in Practical Theology *Religious Education*, vol. 96, nr. 2., (2001), p. 179.

in its classic sense, and moving the Christian Educator into the realm of (pastoral) counseling, it would be appropriate to see how such boundary-blurring would be perceived from the camp of the school counselors.

A position somewhat similar to Roebben's has been advanced by authorities in the professional counseling field. It is required that a professional counselor who works with religious issues is herself competent in the area of religion, and in certain cases able to self-disclose her own beliefs and religious views that guide her therapeutic practice (as opposed to simply referring to some theoretical concepts)²⁰ What implications does this have for school counselors and religious educators?

For instance, a recent issue of *Counseling Today* features an article written by a professional school counselor. It begins with the sentence: "I am a professional school counselor, but first and foremost I am an educator."²¹ The author continues by saying that from the day she had stepped into the public school she has identified more with the educators than with the other counselors, because she has felt that a visitor at school whose job is to be a clinician can not really connect with the students at deeper levels. She had also felt that her students can most successfully be impacted if she fulfills a variety of roles such as a leader, an advocate, a collaborator, a team-builder, a consultant, a systemic change agent, a manager of resources, a career and academic advisor, and last but not least, a didactic counselor. In essence Stone calls for recognition of the *dual role* of a school counselor. Could "dual role" be in certain contexts treated as a synonym to the Van Deusen Hunsinger's "bilinguality"? I believe it can.

The acute need, and perhaps even a trend towards "duality" and "bilinguality" of the school counselor's

Stanrad R.P., Sandhu D.S. & Painter L.C., Assessment of Spirituality in Counseling. *Journal of Counseling and Development*, vol 78 (2000), pp 204-210. This position is also strongly affirmed and further developed by Zinnbauer B.J. and Pargament K.I., Working With the Sacred: Four Approaches to Religious and Spiritual Issues in Counseling. *Journal of Counseling & Development*, vol. 78 (2001), pp 162-171.

Stone C., School Counselors: Educators first, with MH expertise. *Counseling Today*, (September 2003), p. 15.

profile has been discussed already for some time. One position that has strong advocates who themselves are school counselors postulates that school counselors can no longer be detached clinical service providers on the school grounds. Instead, they ought to become *educational leaders*²²

Such school counselors will primarily be concerned with the removing of barriers “that impede students’ academic success, thus promoting optimal achievement for all students.” The key abilities on the counselor’s part are those necessary to ensure that she or he is a *skilled facilitator* and a *communicator*²³ I think it is tenable to conclude that these are Clinebell’s key qualifications for pastoral counselor recast in the language of education. As stated previously, according to Clinebell a pastoral counselor is a person who is concerned with the healing empowerment and growth of individuals and groups.

Conclusion

Evidently, the issues I have outlined in my paper go well beyond the boundaries of just one presentation. However, even in such a short time I believe it is possible to formulate the key points about the place of pastoral counseling in religious education today.

This is the time when the universal collective truth statements of the past are no longer accepted without serious questioning. This is the time when the “salvific” promises of the post-modernity are also beginning to be questioned by more and more people. This is also the time of boundary blurring, personal experience and good, genuinely open communication.

In my paper I briefly tackled two major boundaries that are becoming somewhat blurry in today’s education in general, and religious education in particular. First is the boundary between the classic format of religious education, and pastoral counseling. Second is the boundary between the classic role of the counselor/school psychologist and that of the educator. The

Clark M.A. and Stone S., *Evolving Our Image: School Counselors as Educational Leaders. Counseling Today*, (May 2000), pp. 21-22.
Ibid. p. 21.

third boundary was not addressed explicitly, yet it has been implied throughout this paper. It has to do with the role of religion in the curriculum and in the process of education. Evidently, due to the scope and limitations of this paper I am not able to deal with it explicitly at all. Besides, this third boundary certainly deserves another paper(s) all for itself anyhow.

Now is the time to ask the utilitarian question: "So, what?" What does all this mean in the context of our work?

First, it means that not every religious educator must immediately become a pastoral counselor, and turn the classroom instruction time into a counseling session. Likewise, it means that not every school counselor should stop being a clinician, and turn into an educator instead.

At the same time it means that the issue of boundary-blurring is not just a concern for theologians and religious educators. It is also an issue for professional counselors, pastoral counselors, school counselors and educators at large. That is the good news for the educators who are willing to meet their students outside of the classroom, and to be open to bilingual interpretation of their life experiences thus becoming educational leaders through the practice of pastoral counseling.

Andrew Wright

**The Consolidation of Liberal
Religious Education in England & Wales**

Introduction

What are the prospects for religious education in the twenty-first century? The dawn of the new millennium invites a panoramic rather than parochial response to this question. For the past two thousand years religious education has involved induction into, and nurture within, specific faith traditions. At no stage was the adoption of any alternative paradigm a serious option. Consequently the establishment of liberal religious education since the mid-1970s – understood as a public search for religious understanding and literacy across religious traditions – must be seen as a revolutionary innovation.

When measured against her older confessional sister liberal religious education is still no more than an infant. Indeed many of those responsible for conceiving her in the first place – John Hull, Michael Grimmitt and others – continue to mould and shape her present progress. Though memories of her early struggles with confessional and secular antagonists still linger in the memory she has clearly survived the crucial early years of life. Given the lack of any immediate threat to her existence, her future health, I suggest, is dependent on the consolidation and development of her already considerable achievements.

What follows is the proposal of an agenda for the future consolidation of liberal religious education. It advocates three principles of development: the diversification of religious representation in the classroom; the recovery of a passion for ultimate truth; and the

adoption of a greater range of learning tools, skills and methods.

Religious Representation
The Liberal Representation of Religion

The major event in the establishment of liberal religious education was the decision to represent a range of world faiths in the classroom rather than just Christianity. This was accompanied by a transformation in educational aims, with the commitment to 'open' understanding replacing a 'closed' process of religious nurture. The representation of religious traditions, as collective modes of life presented within a common framework, quickly became the accepted norm. This phenomenological multi-faith religious education required pupils to provide an objective description of religious phenomena, and demonstrate empathetic insight into the believer's life-world. Contemporary developments in the representation of religion in the classroom are best read as variations on this basic model.

One key issue in current debate focuses on the common generic framework employed in multi-faith religious representation, and the thematic approach to curriculum design and teaching that flows from it. This approach is criticised for failing to do justice to the distinctive *sui generis* nature of specific religious traditions¹. The structure and content of the SCAA Model Syllabuses, with their emphasis on the integrity of individual traditions, appears to have been influenced by such criticism². The advice offered by SCAA is itself the subject of censure, with both the 'Third Perspective Group' and John Hull seeking to confirm the educational, theological and moral value of the generic-thematic approach³.

A second key development is to be found in the work of Bob Jackson and the 'Warwick RE Project'⁴. Jackson and his colleagues recognize the strength of concerns that phenomenological description, at least

Cooling, T, *A Christian Vision for State Education*, (London: SPCK, 1994)

Wintersgill, B, "The Case of the Missing Models: Exploding the Myths", *Resource*, (1995), 18:1, pp. 6-11.

Baumfield, V., Bowness, C., Cush, D., & Miller, J. A *Third Perspective* (Exeter: Exeter University, 1994).

Jackson, R. *Religious Education. An Interpretative Approach*, London: Hodder & Stoughton, 1997).

as practised in the classroom, tends towards superficial religious representation, encourages the reification of religion, and reduces religious learning to a bland process of listing and labelling. They have responded by developing an 'Interpretative Approach' that attempts to move beyond the insights of phenomenology via an ethnography which is capable of doing justice to the richness and complexity of religious phenomena, seeks to avoid reification by rooting religious representation in the concrete life-worlds of actual religious believers, and employs an interpretative hermeneutic that transcends mere ostensive description.

From 'Quantitative' to 'Qualitative' Pluralis

Despite their considerable importance both of these debates remain mesmerised by a modernist concern to establish the best vantage point from which to represent religion. Both are committed to the attempt to identify the most appropriate meta-narrative for religious education. The SCAA debate seeks to adjudicate between generic and *sui generis* representations, either by recognising the superiority of one over the other, or by developing a mediating position between the two.⁵ The Interpretative Approach seeks a representation grounded in mutual agreement between religious believers and 'official' religious community representatives, with the educator acting as arbiter and gate-keeper⁶. Neither explores in any depth the possibility of a plurality of perspectives. The tensions between generic and *sui generis* religious representation, and between the 'idealism' of community leaders and the 'realism' of grass roots adherents, are resolved at the stage of curriculum planning, rather than introduced as a topic for exploration in the classroom.

This ongoing search for the best possible meta-narrative reflects the failure of liberal religious education to genuinely embrace pluralism. Representing diverse religious traditions from a single vantage point

Greaves, R., "The Borders between Religions: A Challenge to the World Religions Approach to Religious Education", (*British Journal of Religious Education*, 21:1, 1998), pp. 20-31.

Everington, J., "A Question of Authenticity: The Relationship between Educators and Practitioners in the Representation of Religious Traditions", (*British Journal of Religious Education*, 18:2, 1996), pp.69-77

via a common interpretative framework (whether that be phenomenological, generic-thematic, *sui generis* or ethnographic), entails no more than a 'quantitative pluralism'. The mere fact that a greater number of religious traditions are viewed from a common standpoint does not do justice to religious pluralism.

What is needed is a shift to a 'qualitative-pluralism' that recognises the futility of the search for a privileged meta-narrative. It is not good enough merely to claim to be able to see all the major religious traditions from a single (liberal) standpoint. One must also seek to discover what the same terrain looks like when viewed from alternative (non-liberal) vantage points. Only through a plurality of perspectives can a genuinely three-dimensional picture be constructed.⁷ The ambiguity of religion demands representation through a range of contrasting, conflicting and even mutually exclusive perspectives. The tensions between these perspectives must be presented in the classroom, not smoothed over in prior curriculum planning.

This position is close to that of Denise Cush and her colleagues at Bath Spa University College. They advocate a 'positive pluralism' that "attempts to appreciate and do justice to plurality and diversity within and between traditions, not glossing over the incommensurability of different world-views in a universalistic way, nor abandoning critical judgement as in some forms of relativism, but approaching plurality positively and humbly as an opportunity to learn"⁸

An Agenda for Enhanced Religious Representation

(i) The full range of religious traditions.

This is not to ignore the importance of expanding the 'quantitative-pluralism' of religious representations. It has long been recognised that the traditional identification of the (so-called) 'Big Six' religions is something of an arbitrary approach to curriculum design. Contemporary classroom practice presents a narrow and distorted picture of the plurality of 'major' established religious traditions. In addition little is done to acknowledge the remarkable growth and expansion

Cush, D., "A Suggested Typology of Positions on Religious Diversity", *Journal of Beliefs and Values*, 1994, 15:2, pp. 18-21.

Cush, D., "'Learning from' the Concept and Concepts of a Religious Tradition: Jainism in the RE Curriculum" *Journal of Beliefs and Values*, 1999, 20:1, pp.60-74.

of 'minor' groups and sects brought about by a combination of the fragmentation of Protestant Christianity and the vitality of New Age and Pagan culture⁹ Of more fundamental concern, however, is the need to establish a 'qualitative-pluralism' of representations.

(ii) *Tensions internal to specific religious traditions.* Distinctions between radical, liberal, fundamentalist and traditionalist manifestations of the Christian tradition, for example, demand nuanced three-dimensional representation rather than two-dimensional caricature¹⁰ We need to move beyond a bland birds-eye view description and allow the various constituencies to speak for themselves. In doing so we must accept that what each constituency has to say may well come into conflict with the perspectives of alternative positions, and that common ground may be so lacking that conversation becomes impossible: Imagine a Christian Fundamentalist committed to the inerrancy of the Bible in conversation with a radical Christian committed to a non-realistic world-view.

(iii) *The interface between traditions.*

Here we cannot afford to limit the debate to an either/or battle between generic-thematic and *sui generis* perspectives. The picture is a complex one which demands a diversity of perspectives: the criteria for community membership varies (birth, sacrament, personal commitment etc.); the boundaries are drawn in different ways (contrast the standard sociological distinctions between sect, denomination and church); the nature of the identity of any given tradition is itself a variable (thus though it seems that 'Hinduism' has been inappropriately reified by western scholarship, Roman Catholicism's self-understanding appears to demand reification); movement between traditions, whether by drift or conversion, together with dual and overlapping membership of traditions, further complicates the issue. Once again the educational solution is not to give official approval to the 'best' account of how religions merge, mingle or repulse one another, but to

Cush, D., "Paganism in the Classroom", *British Journal of Religious Education*, 1997, 19:2, pp.83-94.

Braaten, C.E. & Jenson, R.W., *A Map of Twentieth Century Theology. Readings from Karl Barth to Radical Pluralism*, (Minneapolis: Fortress Press, 1995).

select an appropriate range of stories for classroom investigation.

(iv) *Non-institutionalised religiosity.*

Discussion so far, with its focus on institutionalised religion, reflects only a minor segment of British religiosity. Linda Rudge has drawn our attention to the importance of attending to the religious and spiritual reality of the 'silent majority' who cannot be adequately represented in terms of formal organised religion¹¹ The field of civic, folk and common religion, together with the phenomena of non-institutionalised spiritual experience, is difficult to pin down and describe with any accuracy. Nevertheless it is clear that the reality Davie terms 'believing without belonging' can neither be ignored, nor adequately represented within the framework of institutional religion¹² The phenomenon requires attention in its own right, and a range of descriptive, analytical, and explanatory accounts are currently available. Non-institutional religiosity is the norm for the majority of our pupils and as such demands recognition, representation and exploration in the classroom.

(v) *Traditions of secular atheism.*

Finally 'qualitative pluralism' must take on board the need to represent the prevalence of a broad range of traditions, attitudes and beliefs that may for convenience be clustered under the broad heading of 'secular atheism' This is itself a complex reality demanding careful and nuanced depiction. The question of the legitimacy of representing secular atheism in the religious education classroom ought not to lead to deep soul searching. Religion does not exist in a vacuum, and cannot possibly be understood without reference to the context in which it operates. The reality of secular atheism is without doubt one of the most important influence on religious belief in the late twentieth century. A grasp of the nature and viability of secular perspectives, and of their opposition to the

Rudge, L., "I am Nothing" - Does It Matter? A Critique of Current Religious Education Policy and Practice in England on behalf of the Silent Majority", *British Journal of Religious Education*, 1998, 20:3, pp. 155-165.

Davie, G., *Religion In Britain Since 1945. Believing Without Belonging*, (Oxford: Blackwell, 1994).

truth and legitimacy of religious belief, is an essential criteria for religious literacy.

A Passion for Truth
The Eclipse of Truth
in Liberal Religious Education

Confessional religious education was committed to advocating the 'truth' of a benign common-denominator Protestant Christianity. Liberal religious education both displaced and relocated the quest for religious truth. 'Truth' was no longer public property administered by the Christian establishment, instead it was transferred to the realm of private and optional belief. Drawing on the classical tradition of English liberalism, and in alliance with a 'scientific' hermeneutic of objective neutrality, the new religious education demanded religious tolerance and affirmed individual freedom of belief. By discouraging teachers from advocating any specific faith system religious education inadvertently came to censure the exploration of religious truth in the classroom.

With the advent of post-modernity it has been generally recognised that the modernist claims of objective scientific neutrality are untenable, and that all truth claims entail some form of prior commitment. Consequently the various *a priori* assumptions and commitments of contemporary religious educators have become increasingly transparent. We all have commitments, and liberal religious education, like any form of education, is not and cannot be neutral. All education, even the most open and tolerant, inevitably nurtures children into a particular value system.

In bracketing out the question of truth as illegitimate liberal religious education imposes by default the truth of either a liberal world-view which insists on the privacy of belief, or of a post-modern paradigm which proclaims the truth that there is no truth. Both traditions retain a fundamental commitment to truth, often expressed with an evangelical fervour, and on occasions even slipping into forms of fundamentalism. Truth is with us whether we like it or not, and religious education needs to rediscover, and indeed embrace, the central importance of the human quest for ultimate truth.

The pedagogical task is not to remain neutral, but to positively encourage pupils to appropriate the religious quest for themselves. Yet at the same time it is crucial that the confusion of teaching with advocacy be

overcome. The task of teaching religion is not to pre-determine the pupil's destination, but rather to equip them for the journey. The religious education teacher should not sit on the fence, but instil in her pupils a passion for the religious quest itself.

Dimensions of Religious Truth

(i) *Truth within individual religious traditions.*

Consider, for example, the following range of issues: a) the truth claims offered by fundamentalist, traditionalist, liberal and radical Christians; b) the broad notion of objective realistic truth entertained by the western theist traditions of Judaism, Christianity and Islam and its qualitative difference from Hindu or Buddhist approaches to 'reality'; c) the relationship between dogma and creed on the one hand, and popular piety and spirituality on the other; d) the sources, authority, coherence and verifiability of religious truth claims. To consign these issues to the private sphere, on the grounds that they cannot be resolved, or that they are potentially socially divisive, is to retreat from the educational responsibility to develop public religious literacy.

(ii) *Truth in an inter-faith context.*

It is important here to distinguish between ontological questions, and the issue of the scope of religious 'salvation'. One useful interpretative framework, though by no means the only one, distinguishes between 'exclusivism', 'inclusivism' and 'pluralism'. 'Exclusivism' locates truth and salvation within the boundaries of a single *generis* tradition. 'Inclusivism' finds truth and salvation primarily within one specific tradition, but also allows for fragments of truth and the possibility of salvation to be found elsewhere. 'Pluralism' accepts a multiplicity of paths to salvation, via a multiplicity of equally valid traditions. Alongside the questions of ontology and the scope of salvation stand hermeneutical questions of the nature, purpose and scope of inter-faith dialogue; moral questions of the validity of mission; and epistemological questions of the basis, validity and verifiability of religious truth claims.

(iii) *Post-modern I non-realistic religious truth.* Debate cannot be limited to a conversation within and between institutional religions. We must acknowledge the post-modern reality of non-institutionalised spiri-

tuality, rooted in a free-flowing interplay between rapidly metamorphosing religious perspectives, and with a strong tendency towards theological non-realism¹³ Religious truth claims can no longer be understood without reference to the contemporary deconstruction of religious meta-narratives. At the same time we must recognise that the post-modern adoption of religious themes itself constitutes an implied claim to embody a meta-narrative. The post-modern religious imagination can neither be ignored, nor simply embraced as if it were the one true perspective. Rather, like all other religious truth claims it demands critical exploration in the classroom.

(iv) *The truth of secular atheism.*

No adequate understanding of religious truth is possible without placing *sui generis* traditions, inter-faith dialogue and post-modern spirituality into the context of various varieties of secular atheism. Religious belief cannot be comprehended without a proper grasp of attempts to negate it. Atheism should be present in the classroom both in terms of its vitality, intellectual coherence and moral integrity on the one hand, and just like religion its pathological, fundamentalist and nihilistic manifestations on the other.

The question of ultimate truth cannot be avoided. The convinced atheist, devout believer, post-modern free spirit and shoulder shrugging cynic may all be located within the spectrum of ultimate beliefs. All own their fundamental convictions and live their lives on the assumption that such convictions are true. We all hover between the possibilities of ignorant contentment and a troubling struggle for meaning and truth. Every pupil enters the classroom with a belief system, with a developing 'theology' The immediate relevance of religious education lies precisely here, since their struggle for ultimate truth is already shaping the people they are becoming.

Cupitt, D., *The Long-legged Fly. A Theology of Language and Desire*, (London:SCM, 1987).

Derrida, J. & Vattimo, G. *Religion*, (London: Polity Press, 1998).

Kaufman, G.D., *In Face of Mystery. A Constructive Theology*, Cambridge, (Massachusetts: Harvard University Press, 1995).

Taylor, M.C. *Erring: A Postmodern A/theology*, (Chicago: University of Chicago Press, 1984).

It is precisely for this reason that the distinction between 'learning from' and 'learning about religion' is, I believe, so fundamentally dangerous to the well being of religious education. This dualism is rooted in a false premise. You cannot learn about religion without simultaneously learning from it, and you cannot learn from religion without also learning about it. The only reason why the distinction has been forced on liberal educators is, I suggest, precisely because 'learning about religion' has been stripped of the questions of ultimate truth that are its life blood.

Tools of the Trade

Teaching Religion through Description and Empathy

Since the mid 1970s Phenomenology has been established as the methodological foundation *par excellence* of liberal religious education. There is some debate concerning the relationship between Phenomenological religious education, the Phenomenology of Religion and the philosophical Phenomenology of Husserl and his followers. This, however, need not detain us here. The crucial issue is that from the outset liberal religious education utilised two basic hermeneutical tools. The first involved naming, labelling and sorting religious phenomena. The second called for empathetic understanding of the believer's life-world on the part of the pupil. While contemporary religious education has refined this twin hermeneutical model, it has yet to make any substantial move beyond it.

The concern to develop pupil's empathetic appreciation of religious life-worlds developed into the broad tradition of 'learning from' religion via experience. At the outset it probably had more to do with the enhancement of a general level of aesthetic sensibility than with the formal concept of eidetic vision established by Phenomenological philosophy. It functioned more to encourage mutual understanding and tolerance in a multi-cultural society rather than a means of revealing the noumenal essence of religious phenomena.

The work of David Hay represents a departure from the pretence of strict Phenomenological method, since his notion of spiritual sensibility and awareness uses a more diffuse interpretative framework¹⁴ Sig-

Hay, D., "Suspicion of the Spiritual: Teaching Religion in a World of Secular Experience", *British Journal of Religious Education*, 1985), 7:3, pp. 140-147.

nificantly the thrust of Hay's hermeneutic is away from empathetic understanding of others towards inner spiritual awareness. One of Hay's motivations was to avoid the reduction of religious education to a form of cultural studies and instead recover a sense of the transcendent (theological) source of the spiritual experience of humanity. Clive Erricker shifts Hay's concern for transcendental spiritual awareness into a post-modern framework, developing a pedagogy concerned for the enhancement of the unrestricted play of children's imagination and the creative exploration of metaphorical language without the restrictive imposition of any transcendental meta-narrative¹⁵

The concern for religious description via listing, labelling and sorting religious phenomena developed into the broad tradition of 'learning about religion' through a process of careful observation and reporting. This phenomenological learning method continues to be the subject of acute criticism, a) Mere knowledge of the 'facts' of religion is inadequate, since pure description fails to penetrate beyond the outer core of religious culture into its inner experiential core. b) It lacks an adequate model of learning progression, favouring a greater quantity of knowledge over an enhanced quality of understanding, c) The descriptive process fails to pass beyond the level of concrete operational thinking, with the inevitable boredom that results from secondary school pupils capable of abstract thinking being asked to simply repeat concrete tasks appropriate to primary school aged children.

Hay, D. & Nye, R., *The Spirit of the Child*. (London: Fount, 1998).

Hammond, J., Hay, D., et.al., *New Methods in RE Teaching*, (Harlow: Oliver and Boyd, 1990).

Erricker, C., "The Iconic Quality of the Mind" in, D. Starkings (ed.) *Religion and the Arts in Education: Dimensions of Spirituality*, (London: Hodder & Stoughton, 1993), pp. 138-147

Erricker, C. & Erricker, J., "Metaphorical awareness and the methodology of religious education", *British Journal of Religious Education*, 1994, 16:3, pp. 174-184.

Erricker, C. and Erricker, J., "Where angels fear to tread: discovering children's spirituality" in, R. Best (ed.) *Education, Spirituality and the Whole Child*, (London: Cassell, 1996), pp. 184-195.

Erricker, C., Erricker, J., et.al., *The Education of the Whole Child*, (London: Cassell, 1997).

Perhaps the most significant move in recent years has been Bob Jackson's 'Interpretative Approach'¹⁶. It is aware of the strengths and weaknesses of Phenomenological religious education as practised, and seeks to move forward through adaptation and generic development. His ethnographic method promises both a far more subtle and nuanced religious description, and combines this with a demand for a depth of experiential understanding of the life-world of the religious believer that runs far deeper than a superficial empathy.

Enriching the Learning Process

The ability to engage with ethnographic descriptions of religious believers and the possession of a capacity for spiritual sensibility are both eminently important facets of the religiously educated pupil. However these represent but two of a diverse range of approaches available for use in the classroom. The current extremely selective use of the variety of tools available to the religious educator is unlikely to enhance levels of religious literacy.

(i) *The tools of Religious Studies.*

Liberal religious education was deeply influenced by the emergence of Religious Studies as an alternative to Theology as a means of investigating religion in the academy. Indeed, they have a common architect in Ninian Smart. Religious Studies drew on the *Geisteswissenschaften*, the human as opposed to the natural sciences, that Schleiermacher, Dilthey, Husserl and others began to establish in the last century. Though Phenomenology became a dominant form of discourse within Religious Studies, it was by no means the only one. It is possible to list a whole host of alternative perspectives and methods that have enhanced our understanding of religion as an aspect of human culture: history, anthropology, sociology, psychology, ethnography, analytical philosophy, hermeneutics, critical the-

¹⁶ Jackson, R., "The Misrepresentation of Religious Education" in, Leicester, M. & Taylor, M. (ed.) *Ethics, Ethnicity and Education*, (London: Kogan Page, 1992).
 Jackson, R., "Religious Education's Representation of 'Religions' and 'Cultures'", *British Journal of Educational Studies*, 43:3, 1995. pp. 272-289.
 Jackson, R., *Religious Education. An Interpretative Approach*, (London: Hodder & Stoughton, 1997).

ory, structuralism, deconstruction, cultural criticism, literary criticism, feminism etc. There are of course fundamental questions of classification here. What, for example, is the difference between a discipline, an analytical tool and a perspective? However these should not be allowed to deflect from the basic point that – under the broad canopy of Religious Studies – a wealth of methods, perspectives, skills and approaches exist through which we strive to understand religion. Despite this, and for some apparently indiscernible reason, religious educators have elected to work with an extremely limited range of tools.

(ii) *Comparative religion revisited.*

When religious education first explored the possibility of introducing world faiths into the curriculum it experimented briefly with the notion of Comparative Study of Religion rather than Religious Studies¹⁷ The former carried with it connotations of historical attempts to compare and classify religious traditions within hierarchies in which Christianity tended to emerge at the apex. Consequently it was quickly dropped in favour of Religious Studies, which seemed a much safer option, implying both greater objectivity and an avoidance of Christian imperialism. This favoured a sharp distinction between the description of religion and its interpretative evaluation. Such a distinction is becoming increasingly untenable today as a variety of disciplines engage with questions that demand that religion is not only described but also accounted for. Religious Studies, without returning to an older imperialistic form of (Christian) Comparative Religion, increasingly grapples with questions of religious truth¹⁸

(iii) *The recovery of Theology.*

The notion of Theology as a closed fideistic activity carried out behind the closed doors of consenting believers is no longer tenable, a) Theology engages directly with secular intellectual concerns and traditions, b) The discipline offers a defence of its hermeneutical procedures and epistemological foundations in

Hinnells, J., *Comparative Religion in Education*, (Newcastle upon Tyne: Oriel Press, 1970).

Thrower, J., "Teaching Theology and Religious Studies. Is There A Problem?", *Teaching Theology & Religion*, 2:2, 1999, pp. 89-95.

the public square, c) The use of a diverse range of secondary disciplines in common with Religious Studies suggests that the distinction between the two is in places no more than an academic convention, d) Increasingly theological debate operates in the context of inter-faith, and hence public, dialogue¹⁹ e) The traditional distinctions between 'natural/philosophical' theology and 'revealed' theology are increasingly blurred. Theology is redundant as a public discourse only if one buys into the modernist ideology of the privatisation of belief. Since that issue is itself the subject of public debate it seems clear that Theology remains public and accessible to all. One does not have to be a believer to engage in theological conversation.

Both Religious Studies and Theology use a range of disciplines, tools, perspectives and approaches that religious education seems intent on systematically avoiding. These promise to support the twin tasks of authentic religious representations and the recovery of a passion for ultimate truth, and thereby to enhance the quality of religious literacy.

Conclusion

My concern has been neither to attack liberal religious education, nor to damn it with faint praise. It is, I believe a unique and exciting experiment that needs to be carefully nurtured and directed. In order to support its development I have made three rather basic suggestions: a) offer a qualitatively diverse range of religious representations; b) be prepared to make central questions of the truth and falsehood, of religion; c) utilise a broader selection of the available methods and study tools. The entire thrust of these suggestions is to move from a two-dimensional to a three-dimensional curriculum. Three simple suggestions, neither especially controversial nor particularly difficult to implement. Imagine the impact on religious education should they ever become the norm rather the exception to the norm.

Kopsavilkums

Šis raksts sniedz ieskatu pašreizējā liberālās reliģiskās izglītības stāvokli Anglijā un Velsā, kā arī iezīmē tās turpmākās attīstības virzienus. Liberālās

Smart, N. & Konstantine, S., *Christian Systematic Theology in a World Context*, (London: Harper & Collins, 1991).

religiskās izglītības izcelsme ir saistīta ar valsts vispārīzglītojošajām skolām, kurās 1970. gados tā aizstāja konfesionālo religiskās izglītības modeli. Šeit liberālā religiskā izglītība tiek definēta kā publiski meklējumi pēc religiskas "lasītprasmes" starpkonfesionālā un starpreligiskā līmenī. Neskatoties uz kritiku no konfesionālisma un sekulārisma piekritējiem, liberālā religiskā izglītība ir ieguvusi pietiekoši stabilu vietu sabiedrībā, kas neļauj apšaubīt tās nākotni. Šis referāts iezīmē trīs virzienus turpmākai liberālās religiskās izglītības attīstībai Anglijā un Velsā: pirmkārt, jāpanāk kvalitatīva dažādība reliģiju reprezentācijā; otrkārt, jāatzīst, cik būtiski svarīgs ir jautājums par patiesību un nepatiesību reliģijā; treškārt, jāpaplašina pieejamo pedagoģisko un pētniecības metožu klāsts.

Paskals Marija Jerumanis

**Evaņģēlija patiesības sludināšana
plurālistiskā sabiedrībā**

Neuzticība prātam

Lai aplūkotu reliģiskās izglītības jautājumu, nevar iztikt bez dziļām filozofiskām un teoloģiskām pārdomām. Ar šā jautājuma empirisku un pragmatisku risinājumu vien nepietiek, jo tad mēs nezināsim, no kādiem filozofiskiem principiem mēs esam atkarīgi un cik tie ir pamatoti. Reliģiskās izglītības jomā dažas izvēles šķiet pašas par sevi saprotamas. Bet vai esam pārdomājuši to, kāda neapzināta un varbūt par apšaubāma filozofija slēpjas aiz šīm izvēlēm?

Rietumu pasaulē mēs vairs nedzivojam laikā, kad pastāvēja valsts reliģijas. Pilsoņiem, lai kļūtu par pilntiesīgiem sabiedrības locekļiem, vairs nav jāpieņem viena oficiāla reliģija. Totalitārie režīmi, kas iejaucas cilvēku sirdsapziņas svētnīcā, tagad Eiropā ir sagrauti. Mēs dzīvojam demokrātiskā iekārtā, kurai jākļūst arvien demokrātiskākai, kurai jārada apstākļi, lai ar pilsoņiem nemanipulētu – lai viņi varētu patiesām brīvi domāt un rīkoties saskaņā ar savu pārlicību, neaizskarot, protams, citu pilsoņu drošību un cieņu.

Kopš atmodas laika daudzi Latvijas iedzīvotāji brīvi interesējas par reliģiju, un mūsdienās šī ieinteresētība vēl aizvien pastāv, pat ja tā šķiet nedaudz mazāka. Meklējot savu ceļu ticības jomā, daži pievērsās un vēl joprojām pievērsās Latvijas tradicionālajām konfesijām, citi iesaistījās un vēl joprojām iesaistās jaunākās reliģiskās kustībās. Savos meklējumos daudzi pievērsa un pievērs uzmanību paranormālajām parādībām, astroloģijai, zilēšanai, dzied-

niecībai utt. Redzams, ka Latvija ir kļuvusi plurālistikāka nekā jebkad.

Bet pēc kādiem kritērijiem cilvēki vadās savos meklējumos, mēģinot risināt eksistences būtiskākos jautājumus? Vai šie kritēriji nav ļoti subjektīvi un bieži pat pilnīgi iracionāli? Rietumu pasaules cilvēks ir zaudējis uzticību savam prātam, lai risinātu metafiziskos jautājumus. Tas lielā mērā noticis Kanta filozofijas ietekmē¹, bet zināma loma ir arī tam, ka mūsdienu cilvēks vairs nepieņem racionālā prāta absolūto varu, kas kopš Apgaismības laikmeta² gribēja

“Kanta filozofiskā doma atstājusi neizmērojamu iespaidu uz mūsu laikmetu. [...] Kants palīdzēja filozofiskajai un teoloģiskajai domai neieslēgt apziņu par Dievu kosmoloģijā, parādot to, ka Absolūtais nav jāuzskata par vienkāršu turpinājumu mūsu zinātniskajām atziņām par fizisko visumu. Kants izcēla to, ka fiziskā teoloģija ir atkarīga no kā cita. Bet monētai ir otra puse. Kants nepamatoti identificēja cilvēka zinības ar zinātniskajām zinībām, izmantojot matemātikas un fizikas izziņāšanas modeli. Tādējādi viņš noraidīja jebkuru spekulatīvo Dieva izziņāšanu. Kants to darīja ar labāko nodomu – viņš negribēja pakļaut Absolūto modernās zinātnes shēmai, pēc kuras viss tiek veidots un pakļauts. Bet, noliedzot spekulatīvo pieeju pie Dieva, viņš loģiski nonāca pie tā, ka metafiziskie apgalvojumi var balstīties tikai uz morālo kārtību. Tādā veidā teoloģija ir ieslēgta ētiskajā teoloģijā. Kants novērsa briesmas, kas pastāv tad, kad zinātne uzliek roku uz Dieva jēdziena, bet tajā vietā parādās smalkāki draudi, ko rada universālā morālisma rafinētais utilitārisms, kura rezultātā esmes nozīme tiek novērtēta pēc tās ietekmes uz cilvēka ētisko dinamismu un apgalvojumi par Dievu tiek pakļauti morāliskuma piepildījumam. [...] Vienīgi pieņemot istenu metafizisku pieeju esmei un Dievam, cilvēka doma kļūst nesavtīga un brīva, lai neiekrīstu ne kosmoloģiskajos, ne antropoloģiskajos ierobežojumos.” (Leonard A., *Pensée des hommes et foi en Jesus-Christ. Pour un discernement intellectuel chrétien*. Paris/Namur: Lethielleux/Culture et vérité, 1980, 139. un 141. lpp.)

Apgaismības kustība radās Francijā 18. gs. (*Les Lumières*). Tajā saplūda vairāki strāvājumi: kristīgais humānisms, kas pievērsa lielu uzmanību cilvēka personai, Renesanses individuālisms un skeptiķisms, Reformācijas kritika pret dogmātismu un “brīvās izvērtēšanas” principi, angļu deisms, kas noliedza visu to, ko racionālais prāts nevar izziņāt, utt. Dekarta ietekmē, kurš pats nekad nav pretstatījis ticību un prātu, prāts kļuva par absolūto kritēriju. Tas ļāva parādās Didro enciklopēdijas 35 sējumos (*Encyclopedie ou Dictionnaire raisonne des sciences, des arts et des metiers*). Ierādot

un grib visu pakļaut. Tāpēc, lai uzelpotu, lai tiektos pēc cilvēciskāka dzīvesveida, daļai cilvēku šķiet, ka jāiet iracionālisma ceļš. Postkomunistiskajās sabiedrībās cilvēks, iespējams, ir vēl vairāk zaudējis uzticību prātam. Jebkura ideoloģija, ko veidojis kāds prāts, šķiet aizdomīga. Cilvēkam var pat likties, ka prāts ir ticības ienaidnieks, jo ateisti taču apgalvoja, ka runā zinātnes vārdā. Mūsu sabiedrībā prātu, protams, izmanto biznesā, eksaktās, eksperimentālās un humanitārās zinātnēs. Taču eksistenciālo jautājumu risināšanā prāts tiek bieži izmantots degradētā formā – tā sauktajā “prātuļošanā”³ un nevis kā spēja, kas ļauj atvērties īstenības patiesībai.⁴

Iracionālisms, kas saistīts arī ar reliģisko neizglītību, ir viens no iemesliem, kāpēc Latvijā cilvēki savos reliģiskajos meklējumos pievērsusies ļoti atšķirīgām ticīgo kopienām, kas uz būtiskākajiem dzīves jautājumiem var piedāvāt ļoti dažādas un pat pretrunīgas atbildes⁵, kas diemžēl ne vienmēr atbilst cilvēka cieņai.⁶ Mēs, protams, varam priecāties par šo daudzveidību, kas ir iespējama demokrātiskā zemē. Tajā var saskatīt iespēju savstarpēji bagātināties, mācīties respektēt otra cilvēka viedokli, neuzskatot savējo par vienīgo pareizo. Bet vai var līdztekus pastāvēt pilnīgi pretrunīgas atbildes uz būtiskākajiem dzīves jautājumiem? Vai ir iespējams šo stāvokli pieņemt, dzīvojot pēc aksiomas “katram sava patie-

nozīmīgāko vietu zinātnēm un tehnoloģijām, viņš gribēja izcelt cilvēka spēju pārveidot Visumu, kad viņš ļauj prātam valdīt pār reliģiju. Vācijā Apgaismības idejas (*Aufklärung*) izplatīja Leibnics, Gēte u.c.

Kad cilvēka prāts vairs negrib meklēt to, kas patiess, tas var tikt izmantots, lai snobiski spriestu par visu, balstoties uz zināšanām, kas virspusēji uzkrātas bez jebkādas izvērtēšanas un nopietnām pārdomām par īstenības izziņas nosacījumiem.

Mūsdienu filozofiem no jauna jāatklāj cilvēka spēja izdarīt spriedumu par esamību – “tas ir” vai “es esmu”. Tas ir nosacījums, lai kontaktā ar īstenību cilvēks varētu izmantot savu prātu metafiziskajos meklējumos.

Piemēram, nevar reizē apliecināt to, ka cilvēka dzīves mērķis ir pazust nirvānā un pilnībā savienoties ar Dievu, saglabājot savu identitāti. Nevar arī reizē pieņemt to, ka mūsu personiskajai miesai un dzīves stāstam piemīt vienreizīgums un vērtība un ka miesa ir tikai kā mētelis, ko var mainīt pēc reinkarnācijas.

Ja dažās reliģiskās kustībās manipulē ar cilvēku, aizskarot viņa identitāti un brīvo izvēli, tad jārunā par cilvēka cieņas nicināšanu.

siba”, un vienkārši samierināties ar to? Pirmajā brīdī var likties, ka šī atbilde varētu būt pozitīva, jo piedāvātais risinājums šķiet ļoti tolerantants. Taču būtībā aksioma “katram sava patiesība” slēpj sevi necieņu pret otru cilvēku – es ieslēdzos sevi, uzskatot, ka otra cilvēka atziņas man neko nenozīmē. Aksioma “katram sava patiesība” rosina domāt, ka ceļam, pa kuru iet atsevišķais cilvēks, meklējot patiesību, nav nekādas vai ir tikai otršķirīga nozīme. Ja cilvēks vēl uzticētos prātam, pieņemot, ka tas, kaut arī ierobežots un ievainots, varētu pareizi spriest par metafiziskajiem jautājumiem, tad vēl būtu iespējams īsts dialogs ar otru cilvēku, tad patiesības meklējumos cilvēki varētu iet roku rokā, neuzskatot, ka patiesība kādam pieder. Viņi būtu pārliecināti, ka visiem aizvien vairāk jāatveras patiesībai, kas vienmēr paliks transcendentā.

Patiesība, kas ir kāda Persona

Cilvēks, kas tic Dievam, – īpaši kristietis – nekādā gadījumā nevar ticības jomā dzīvot relativismā, vienkārši pieņemot situāciju, kurā līdztekus pastāv tik dažādas un pretrunīgas atbildes uz būtiskākajiem jautājumiem. Raugoties no ticības viedokļa, būtu jāpamato prāta vērtība, pārdomājot par cilvēka radīšanu pēc Dieva attēla un līdzības un arī par iespējamību ticībai saistībā ar prāta spēju iepazīt Dievu.⁷ Bet, turpinot šo rakstu, es vēlos tagad raudzīties citā virzienā, proti, pārdomāt par to, ko Latvijas sabiedrības kontekstā, kuru aprakstījām, nozīmē Jēzus vārdi “es esmu ceļš, patiesība un dzīvība” (Jņ 14,6). Šie vārdi, kas tik dziļi raksturo kristīgo ticību, šķiet kā provokācija pluralistiskajā sabiedrībā. Vai tie neatklāj ļoti netolerantu nostāju? Īstenībā tie var mums palīdzēt izgaismot tik atšķirīgos ceļus, pa kuriem cilvēki iet, meklējot Dievu. Jēzus vārdi vispirms atgādina to, ka patiesība nepieder nevienam, arī kristiešiem ne. Tā nav cilvēku īpašums, tā nav kaut kāds patiesību kopums vai sistēma, tā ir Persona – Persona, kurā pilnībā atklājies Dievs, bet kas paliek bezgalīgs un neizsmelams noslēpums. Tāpat kā nevienu nevar piespiest pieņemt kādu personu, nevienu nevar arī piespiest pieņemt šo Personu, t.i., Dieva Vārdu, kas iemiesojies, bet ikviens var Viņam atvērties. Neviens nevar arī aizliegt Dievam pil-

Sal. Vatikāna I koncils, Dogm. konst. *Dei Filius* un Jānis Pāvils II, Enc. *Fides et ratio*.

nībā atklāt patiesību par sevi un par cilvēku, sūtot to, ko ticībā varam apliecināt kā Dieva Dēlu. Jēzus vārdi “es esmu ceļš, patiesība un dzīvība” balstās uz to, ka Dievs ir absolūta patiesība, tas ir, lietojot Vecās Deribas simboliku, klints, uz kuru var pilnībā paļauties.⁸ Jēzus vārdi būtu nepieņemami cilvēkam, ja tie tiktu uzspiesti. Bet tie vienkārši un pazemīgi tiek piedāvāti cilvēka brīvajai izvēlei, lai viņš pārbaudītu to patiesīgumu, ticībā tos pieņemot un dzīvojot pēc tiem. Šādā gaismā jāizprot, kādai jābūt Evangēlija sludināšanai visos laikos un īpaši mūsdienu plurālistiskajā sabiedrībā. Ja kristieši grib būt uzticīgi apustuļu ticībai, tas ir Jēzum, kurš nācis, lai liecinātu par patiesību (sal. Jņ 18,37), viņiem ir pienākums apliecināt to, ka Jēzus ir “ceļš, patiesība un dzīvība” Jāņa evaņģēlija kontekstā šie vārdi pat nozīmē to, ka Jēzus ir vienīgais ceļš, vienīgā patiesība, vienīgā dzīvība, jo, pilnībā atklājot patiesību, kas dāvā dzīvību, viņš ir vienīgais ceļš, kas ved pie Tēva: “Neviens nenāk pie Tēva, kā vien caur mani.” (Jņ 14,6) Kristieši nekad nepārstās to sludināt, apzinoties, ka patiesība nepieder viņiem, ka tā ir Jēzus Persona, par kuru var tikai pazemīgi liecināt, lai tā pati atklātos tam, kas nostājas tās priekšā, lai mūžīgās Saules stari viņu apgaismotu. Šajā gadījumā evaņģēlija sludināšana varēs palīdzēt cilvēkam orientēties savos eksistenciālajos un metafiziskajos meklējumos, respektējot viņa brīvību, neko viņam neuzspiežot, bet reizē parādot to, ka cilvēka cieņa ir tik liela, ka viņš spēj atvērties patiesības pilnībai, mūžīgi necinoties ar cilvēku pretrunīgajiem un bieži iracionālajiem uzskatiem.

Jaunās Deribas liecība

Bet kā tad lai cilvēks atveras Patiesībai, kas ir Jēzus Persona? Par Jēzu taču ir tik daudz un dažādu interpretāciju! Vai, meklējot Jēzu, cilvēks neatgriežas pie subjektīvisma un relativisma? Lai izgaismotu šos jautājumus, vispirms jāatceras, ka Jēzus ir liecinieks, jo par būtiskāko var tikai liecināt. Tādēļ arī Viņa mācībai un dzīvei ir liecības raksturs visdziļākajā

⁸ Vecajā Derībā termins “patiesība” (אמת) nāk no saknes אמ, kas nozīme “būt drošam un stingram” Tādēļ Dievs kā patiesība ir drošākā klints: “Paļaujieties uz Kungu vienmēr, jo Dievs Kungs jums ir mūžīgā klints” (Is 26,4); “Vai bez manis vēl ir cits Dievs? Nē, nav nevienas citas klints. Es nezīnu nevienas.” (Is 44,8)

nozīmē: “Es esmu dzimis un pasaulē nācis, lai liecinātu par patiesību,” teica Jēzus Pilātam (Jņ 18,37). Bet, lai pieņemtu kādu liecību un to nodotu tālāk, pašam vispirms ir jādzīvo kopā ar liecinieku, lai viņu iepazītu un šādā veidā pārlicinātos par viņa liecības patiesīgumu.⁹ Pirmie Jēzus mācekļi gāja šo ceļu un tādā veidā paši kļuva par lieciniekiem. Tā arī sākās garā liecinieku ķēde, kas mūs savieno ar Jēzu no Nācaretes. Bet pirmo mācekļu liecība tika īpašā veidā saglabāta Jaunajā Derībā, kas uz visiem laikiem paliks kā neapejams atskaites punkts visiem tiem, kas vēlas iepazīt Jēzus liecību. Mūsu priekšā tagad stāv Jaunās Derības teksts, kuru izgaismo Vecās Derības teksts. Šajā rakstā mēs nevaram apskatīt Jaunās Derības patiesīguma jautājumu. To varētu apskatīt ar vēsturisko metodi, to varētu arī aplūkot, ieklausoties to liecinieku liecībās, kas mūs uzrunā šodien – īpaši Baznīcā, vai arī, pašiem pieņemot Jaunās Derības liecību, lai pēc tās dzīvotu. Būtībā pēdējais ceļš, kas neizslēdz pārējos, vislabāk atbilst Jaunās Derības liecības raksturam.¹⁰

Lasīšanas process

Mūsdienu cilvēka priekšā ir kāds teksts – Jaunā Derība. Ir vērts pārdomāt par to, kāda nozīme tam ir viņa patiesības meklējumos. Ticīgais pieņem, ka tas ir Dieva Vārds, bet viņš arī zina, ka to ir uzrakstījuši Svētā Gara iedvesmoti cilvēki, kas strādājuši kā īsti autori, tas nozīmē, ka viņu iespaids ir manāms visā tekstā. Tādējādi Jaunās Derības teksts ir īsts teksts, tas nozīmē to, ka sazināšanās procesā, kas notiek starp teksta autoriem un lasītājiem, Jaunajai Derībai piemīt tādas pašas īpašības kā jebkuram tekstam. To nevar pētīt, lietojot tikai kritiski vēsturiskās metodes, – tas ir, avotu kritiku, literāro žanru kritiku, tradīciju kritiku un sarakstīšanas vēstures kritiku. Ir jāizprot, ka sazināšanās, kas notiek ar kāda teksta starpniecību, atbilst īpašiem likumiem. To pasvitrojuši tādi

“Kas pieņem kādu dzīves liecību, nodibina īpašas attiecības ar to, kas liecina: šīs attiecības pastāv, ja tiek dziļi atklāta un pašāvivā pieņemta kāda klātbūtne – paša liecinieka klātbūtne. Tas prasa, lai tas, kuram tiek liecināts, noietu kādu ceļa gabalu kopā ar pašu liecinieku – zināmā tuvībā un pat draudzībā.” (Jerumanis P.M., “Kristietība svēto dzīves liecībās” *Kristietība pasaules kultūrā. Zinātniskā konference (2000. g. 12.-13. maijs, Rīga)* (Rīga: Vārds, 2000) 94. lpp.

¹⁰ Turpat, 85.–88. lpp.

autori kā Valters Īzers¹¹, Pols Rikērs¹² un Umberto Eko¹³ Pēc sarakstīšanas teksts ir ieguvis zināmu autonomiju attiecībā pret autoru, pret lasītāju un arī pret apstākļiem, kuros tas ticis uzrakstīts. Pētot, kā teksts funkcionē sazināšanās procesā, atklājam, ka, lai labi lasītu, tas nozīmē – lai respektētu tekstu kā tādu, lasītājam jāatveras teksta objektivitātei, kas ļauj lasītājam – un pat viņu aicina – uztvert šo tekstu arī subjektīvi. Pols Rikērs raksta: “Izprast kādu tekstu nozīmē izprast sevi šā teksta priekšā un saņemt no šā teksta nosacījumus jaunam es, kas ir citāds nekā tas, kurš nāca, lai lasītu.”¹⁴ Iedziļinoties sazināšanās procesā, ko nosaka kāds teksts, mēs labāk sapratīsim Rikēra atziņas un sapratīsim arī to, ka Jaunā Derība ir reizē objektīvs un subjektīvs atskaites punkts cilvēkam, kas mēģina risināt metafiziskos jautājumus. Tad mēs arī novērtēsim cilvēka prāta lomu un viņa dzīves nozīmi Jaunās Derības interpretācijā, tātad – patiesības meklējumos. Tas arī palīdzēs risināt iracionālisma un relativisma problēmu, par kuru runājam.

Kopš apmēram trīsdesmit gadiem teksta uztveršanas teorijas pievērsa uzmanību tam, ka teksts pieļauj visdažādākās interpretācijas. Tā kā cilvēki domā pēc salīdzināšanas un analogijas principiem, lasītāji var atkārtoti pāriet no vienas nozīmes uz otru, ejot arvien uz priekšu. Atbilstoši savai valodai, savai kultūrvidei, savai personiskajai pieredzei, savam domāšanas veidam lasītāji var arvien plašāk izmantot teksta gandrīz bezgalīgās iespējas interpretācijā.¹⁵ Lasītāja radošo darbu veicina pat tas, kas tekstā ir nenoteikts vai neizteikts. Jau sv. Gregors Lielais rakstīja: “Zināmā mērā Svētie Raksti aug kopā ar tiem, kas tos lasa (*Scriptura sacra aliquo modo cum legenti-*

Iser W., *L'acte de lecture. Theorie de l'effet esthetique* (Bruxelles: P. Mardaga, 1985).

Ricoeur P., *Temps et recit* “Points essais”, vol. 3 (Paris: Seuil, 1983-1985).

Eco U., *Lector in Fabula. Le role du lecteur ou la cooperation interpretative dans les textes narratifs* “Le Livre de poche”, Biblio essais, 4098 (Paris: Grasset, 1985).

Ricoeur P., *Du texte a l'action. Essais d'hermeneutique II*, collect. “Esprit” (Paris: Seuil) p. 31.

BORI P.C., *L'interpretation infinie. L'hermeneutique chretienne ancienne et ses transformations* (Paris: Cerf, 1991).

bus crescit).¹⁶ Taču Bībeles un jebkura raksta gadījumā jāatšķir interpretācijas, kas nerespektē teksta nozīmi, no tām, kas tam ir uzticīgas un kas tādejādi bagātina tā nozīmi. Šajā sakarā var saprast, cik svarīga ir tekstā iekļautā lasītāja (*implied reader*) funkcija, par kuru runā tekstu uztveršanas pētišanā jeb pragmatikā.¹⁷ Šāda funkcija ļauj atgriezties pie teksta tiešās nozīmes, reizē nenobloķējot teksta nozīmi. Iekļautais lasītājs nav tas pats, kas vēsturiskais teksta adresāts vai arī reālais lasītājs, kurš es varu būt. Tas ir lasītājs, ko veido pats teksts ar lielākiem vai mazākiem ierobežojumiem atbilstoši teksta dinamiskai uzbūvei. Šo lasītāju var zināmā mērā identificēt. Tas dara visu to darbu, ko pieprasa teksts, lai lasot ieietu teksta pasaulē un uz to atbildētu. Lai labi veiktu šo darbu, iekļautajam lasītājam ir nepieciešama zināma kompetence, ko nosaka pats teksts.¹⁸ Bet šo kompetenci pārveido arī pats teksts

Patrologiae cursus completus. Accurante Migne, PL, vol. 102, Parisi, 1886, col. 598.

Sal., piemēram, Anderson J.C. & Moore S.D., *Mark and Method. New approaches in Biblical Studies* (Minneapolis: Fortress Press, 1992); Eco U., *Lector in Fabula. Le rôle du lecteur ou la coopération interprétative dans les textes narratifs* "Le Livre de poche", Biblio essais, 4098) (Paris: Grasset, 1985); Iser W., *L'acte de lecture. Théorie de l'effet esthétique* (Bruxelles: P. Mardaga, 1985); Jerumanis P.M., "Le récit de la tempête apaisee: comment Thérèse lit l'Écriture", *Thérèse au milieu des docteurs* ("Centre Notre-Dame de Vie", théologie, 8) Venasque: ed. du Carmel, 1998, 287.-311. lpp.; Rhoads D., "Narrative Criticism and the Gospel of Mark", *JAAR* 50 (1982), 422.-423. lpp.

Teksts norāda uz "enciklopēdiju", kuru lasītājam jābūt spējīgam izmantot. Šī enciklopēdija, kas pamazām jāatrod, satur teksta oriģinālvalodas pamatzināšanas, informāciju par teksta sarakstīšanas apstākļiem un kultūrvidi, informāciju par cilvēces kopīgo pieredzi, tekstus, kas izmantoti tekstā, ko lasa, informāciju par domāšanas veidu, uz kuru atsaucas teksts. Par šīs "enciklopēdijas" jēdzienu var lasīt Eco U., *Lector in Fabula. Le rôle du lecteur ou la coopération interprétative dans les textes narratifs* ("Le Livre de poche", Biblio essais, 4098) (Paris: Grasset, 1985), 95.-108. lpp. Bībeles gadījumā nav iespējams atklāt domāšanas veidu, uz kuru atsaucas teksts, ja neiepazistas ar visu Biblii kopumā un ar Kristus liecinieku interpretācijas tradīciju. Tā mēs nonākam pie jautājuma par attiecībām starp Svētajiem Rakstiem un Baznīcas Tradīciju. Sal. Vatikāna II koncils, Dogm. konst. *Dei Verbum*, 7.-13.nr.; Gadamer H.G.

lasīšanas gaitā. Teksts izmanto zināmu stratēģiju, lai veicinātu un vadītu ar zināmiem ierobežojumiem lasītāja līdzdarbību.

Lai reālais lasītājs varētu pilnīgāk uztvert tekstu un tā nozīmi, tam jāieiet iekļautā lasītāja lomā un aktīvi jāreaģē uz visu to, ko pieprasa teksts. Šādā veidā teksta interpretācija netiks nobloķēta, bet atvērta pareizā virzienā, tas ir, virzienā, ko piedāvā pats teksts. Taču, lai pilnībā ieietu iekļautā lasītāja lomā, reālajam lasītājam jāļauj tekstam sevi pārveidot. Tādējādi iekļautā lasītāja funkcija izceļ ne tikai teksta objektivitāti, bet arī atklāj to, cik liela brīvība piemīt lasītājam lasīšanas procesā. Tas viss mums palīdz labāk izprast jau pieminētās Rikēra atziņas: "Izprast kādu tekstu nozīmē izprast sevi šā teksta priekšā un saņemt no šā teksta nosacījumus jaunam es, kas ir citāds nekā tas, kurš nāca, lai lasītu." Izteikumi "sevi izprast" un "jaunais es" izceļ subjektīvo aspektu, bet izteikumi "teksta priekšā" un "no teksta saņemtie nosacījumi" izceļ objektīvo aspektu.

Teksta uztveršanas teorijas nevar, protams, pilnībā izgaismot Svēto Rakstu lasīšanas noslēpumu. Ticīgais nereaģē tikai kāda teksta priekšā. Iedziļinoties Jaunās Derības tekstā, viņš ticībā sasniedz to, kas stāv pāri tekstam, tas ir – dzīvo Vārdu, kas ir Jēzus un kas izgaismo un pārveido lasītāju ne tikai lasīšanas procesā, bet arī visā viņa personiskajā un draudzes dzīvē.

Prāts, ticība un brīvība

Teksta uztveršanas teorijas ir ļoti noderīgas, lai labāk novērtētu kristīgās liecības nozīmi un tās tālāknodošanas procesu Latvijas plurālistiskās sabiedrības kontekstā. Jaunā Derība kā teksts var piedāvāt ceļu, lai risinātu iracionālisma un subjektīvisma jautājumu, kas mūsdienās bieži raksturo cilvēka dziļākos meklējumus. Pilnvērtīgs teksta lasīšanas process pieprasa lasītājam ieiet iekļautā lasītāja lomā. Tas pieprasa ļoti nopietnu prāta darbu, pilnīgu un pazemīgu atvērtību teksta patiesībai un pat to, lai cilvēks iesaistās lasīšanas procesā ar visu to, kas viņš ir, ļaujot tekstam viņu pārveidot. Tādēļ, lai ieietu Jaunās Derības teksta pasaulē, patiesi respektējot tekstu, jānotiek mijiedarbībai starp prātu, kas atveras teksta patiesībai, un cilvēka personisko izvēli un

Verite et methode. Les grandes lignes d'une hermeneutique philosophique (Paris: Seuil, 1976).

pārveidošanos, kas ir atbilde uz teksta piedāvāto pasauli. Tādējādi notiek mijiedarbība starp prātu un ticību¹⁹, kura pamazām dzimst atbilstoši lasītāja brīvai izvēlei. Šis process pilnībā respektē cilvēka cieņu, iesaistot prātu, kas brīvi atveras teksta patiesībai un tādā veidā arī tam, par kuru teksts liecina, – tas ir, Patiesībai, kas ir Jēzus. Tas nebūt nenozīmē, ka, ejot šo ceļu, mēs atgriezāties apgaismības laikmetā, kas dievināja racionālo prātu, kas būtu spējīgs visu pakļaut. Mēs arī neiekrītam iracionālismā, kas, attiecinot to uz ticīgajiem, varētu saukties fideisms, jo cilvēka prāta cieņa netiek noliegta – prāta darbs pat ir neaizvietoājams pilnvērtīgā Jaunās Derības teksta lasīšanā. Vēl jāatzīmē, ka Jaunās Derības teksta lasīšana nenoslāpē lasītāja radošo darbību, jo teksts iekļauto lasītāju vada, kā redzējām, tam atstājot zināmu brīvību un to pat veicinot. Tādējādi lasīšanas process ļauj ikvienam lasītājam iet savu personisko ceļu, neiekrītot tomēr subjektivismā.

Labā vēsts mūsdienu cilvēkam

Atziņas, kurās gribēju dalīties šajā rakstā, iespējams, mums palīdzēs labāk izprast, kas ir evaņģēlija sludināšana vispār, kādēļ var runāt un jārūnā par evaņģēlija *patiesības* sludināšanu un ko tā nozīmē Latvijas pluralistiskajā sabiedrībā. Redzējām, ka kristiešiem nepieder patiesība kā tāda, ka viņi pār to nevalda, bet ka pilnīgā patiesība viņiem ir Persona, proti, Jēzus, kurš atklājas īpaši Jaunās Derības liecībā. Tādēļ evaņģēlijs var būt kā patiesa labā vēsts mūsdienu cilvēkam, kas ir zināmā mērā apjucis, bieži iracionāli risinot būtiskākos jautājumus, jo šaubās par savām spējām izziņāt universālu patiesību transcendentajā sfērā. Tā arī ir labā vēsts mūsdienu cilvēkam, jo tā respektē cilvēka sirdsapziņas cieņu un viņa personisko dzīves ceļu. Jēzus kā ceļš, patiesība un dzīvība sevi neuzspiež nevienam, bet pazemīgi atklājas tam, kurš ieklausās Viņa liecībā. Tā īpašā veidā glabājas Jaunās Derības tekstā, kas uz visiem laikiem stāv cilvēka priekšā. Ja kāds vēlas, viņš var uzņemties ticības risku, ieejot šā teksta pasaulē ar visu to, kas viņš ir, t.i., pieņemot iekļautā lasītāja lomu, lai pilnībā atvērtos teksta patiesībai, ļaujot tekstam viņu pārveidot. Atklājis savu prāta spējas, atveroties teksta patiesībai, atveroties Patiesībai, par kuru teksts liecina, lasītājs varēs labāk izprast sevi, kļūt citāds un pats

Sal. Jānis Pāvils II, Enc. *Fides et ratio*, 45.–48. nr.

klūt par liecinieku – par liecinieku Patiesībai, kas ir Jēzus, bet arī tam, kāda ir prāta loma saistībā ar cilvēka subjektivitāti, risinot eksistenciālos un metafiziskos jautājumus. Reliģiskās izglītības jomā tas viss ir jāņem vērā īpaši, lai respektētu kristīgās ticības specifiku. Nevar būt runa par kristīgās ticības mācīšanu, ja nopietni nepārdomājam to, kā mācīt lasīt Bībeles tekstu visdziļākajā šīs darbības nozīmē, t.i. brīvi un radoši ieiet iekļautā lasītāja lomā, lai personiski sastaptu dzīvo Dieva Vārdu un dzīvotu pēc tā.

Résumé

L'annonce de la vérité de l'Évangile dans une société pluraliste

La question de l'enseignement de la religion suppose une profonde réflexion philosophique et théologique. Une approche purement pragmatique et empirique ne suffirait pas, car toute forme d'enseignement a des présupposés philosophiques dont il faut prendre conscience. Une réflexion approfondie devrait tenter de clarifier la question de la vérité en contexte pluraliste. Le pluralisme est certainement une richesse et représente une valeur, mais doit-on adopter pour autant l'axiome «à chacun sa vérité»? Est-ce que toute réponse aux questions métaphysiques est digne de l'homme? N'y a-t-il pas une échelle de valeur?

Mais comment se situer comme chrétien face à cette problématique? Ne fait-on pas preuve d'into- lérance en professant sa foi en Jésus Christ comme «chemin, vérité et vie» (Jn 14, 6), c'est-à-dire comme unique chemin qui dans la vérité conduit à la vie? En réalité la foi en Jésus Christ peut éclairer les divers chemins qu'empruntent les hommes en quête de Dieu. Jésus nous révèle que la vérité n'appartient à personne, qu'elle n'est pas un système elle est une Personne, dans laquelle Dieu s'est révélé en plénitude, tout en restant insondable. Nul ne peut être obligé à accueillir une personne, donc aussi cette Personne qui est le Verbe incarné. Nul ne peut aussi interdire à Dieu de manifester pleinement en Jésus Christ la vérité sur lui-même et sur l'homme. Les paroles du Christ – «je suis le chemin, la vérité et la vie» – pourraient être inacceptables si elles étaient imposées à l'homme. En réalité elles sont humblement proposées à la liberté de l'homme pour qu'il en vérifie la véracité en la accueillant dans la foi et en tentant d'en vivre.

Mais comment parler de Jésus-Christ? N'y a-t-il pas une grande diversité d'interprétations? Pour s'approcher de Jésus il faut se placer dans la grande chaîne de témoins qui nous relie à lui et s'arrêter tout spécialement au témoignage des premiers disciples de Jésus. Ce témoignage est tout particulièrement accessible dans le Nouveau Testament. Pour le lire en respectant le texte, pour rejoindre ainsi Jésus de Nazareth par la médiation du témoignage apostolique, les travaux de Walter Iser, Paul Ricoeur et Umberto Eco peuvent être d'une grande profit. Depuis une trentaine d'années les théories de la réception du texte nous aident à nous situer devant l'objectivité du texte avec toute notre subjectivité. Si le lecteur fait tout le travail du lecteur impliqué, il entre pleinement dans le monde du texte pour en ressortir transformé. C'est à ce prix qu'on peut parler d'une authentique interprétation du témoignage apostolique qui nous est communiqué par le Nouveau Testament et qui, pour le croyant, permet de rejoindre Jésus Christ.

Les théories de la réception sont aussi très utiles pour porter un jugement sur le phénomène de la transmission de la foi chrétienne dans le contexte d'une société pluraliste. Une lecture authentique du texte biblique est vraiment digne de l'homme puisqu'elle engage sa liberté, sa créativité et sa raison. La raison n'est ni divinisée, ni sacrifiée. Nous évitons ainsi l'écueil du rationalisme et de l'irrationalité.

Dans le contexte d'une société pluraliste les chrétiens ont ainsi le droit de parler de l'annonce de la vérité de l'Évangile dans le sens que nous venons de dégager. On ne peut les taxer d'intolérance. L'annonce de l'Évangile suppose au contraire le plus grand respect de la liberté de l'homme interpellé et de la liberté de Dieu qui a le droit de se révéler en plénitude en Jésus Christ. On peut ainsi mieux comprendre ce qu'est l'enseignement de la foi chrétienne. En raison de sa spécificité on ne peut pas la réduire à un chapitre de l'enseignement de la religion.

Janis Eshots

Magnification of luminaries in Suhrawardi's philosophy

In the light of the recent works of H.Ziai and J.Walbridge¹, which focus on the analysis of the purely rational elements of Suhrawardi's philosophy, such as his logic and theory of definition, the topic, which I am going to discuss, might well appear to be somewhat out of date and more related to the former, Corbenian, period of Suhrawardiology, when the scholars' attention seemed to be concentrated mainly upon the mystical side of Shaykh's teachings. To answer this objection, I would like to say that, although logic & methodology of definition are indispensable parts of Suhrawardi's philosophy and form the necessary propedeutic of his most important work "Wisdom of Illumination", they deal exclusively with the philosophical interpretation of the mystically witnessed realities – the interpretation, which, as T.Izutsu says, is just "an afterthought applied to the naked content of mystical intuition"² To put it otherwise, to be able to use the tools of logic, we certainly need to obtain some sort of mystical experience, to which the former could be applied; else, what can we analyse and interpret – but one has also right to say

¹ I mean the following books: H.Ziai. *Knowledge and Illumination: a study of Suhrawardi's Hikmat al-Ishraq*. (Atlanta: Scholars Press, 1990), J.Walbridge, *The science of mystic lights*. (Camb., Man.: Harward University Press, 1992); idem. *The leaven of the ancients*. (Albany. SUNY Press, 2000)
T. Izutsu. *Sufism and Taoism*. (Tokyo, 1983), p.81.

that we cannot adequately interpret and analyse this experience without proper tools.

The argument between logicists and mystics about the legacy of Suhrawardi, to my judgment, is rooted in their different understanding of the key concept of his philosophy, namely, "hikmat al-ishrāq" ("wisdom of illumination"), i.e., we have to decide, which is the main word of this term. If we agree that it is "hikmat" (wisdom = philosophy), then we can conclude that Suhrawardi's primary concern is about how to **interpret** properly the mystical experience. Hence, tremendous importance is given to the logic and theory of definition (as we see it in the works of H.Ziai). If, on the contrary, we decide that the emphasis should be put on the word "ishrāq" ("illumination"), our concern will be about how to reach this (state of) illumination, i.e., how to illuminate our souls, in order to witness the true realities of things in the moment of such illumination (as it happens in H. Corbin's writings).

Another basic term of Suhrawardi's philosophy is "light" (nūr). Without light, any illumination (and, hence, philosophy of illumination) is impossible. Renouncing the term "wujūd" as one which, to his judgment, does not possess any reality whatsoever, thus being the most empty of all abstractions, Suhrawardi chooses light as the key term of his philosophy (both ontology and epistemology). Due to its apparentness and manifestation (zuhūr), it does not require any definition (ta'rif).

"If there is any existent which does not need a definition (ta'rif) and explanation (sharh), then it is manifest – and there is not anything else which is more manifest than light, and there is not any other thing which has less need in definition than it"³

To define a hidden & unknown thing, explains Suhrawardi, we use some other thing – a more manifest (azhar) one. As there is not anything, which is more manifest & apparent than light, we neither can define it, nor need to do this.

So far Suhrawardi's treatment of light is, in fact, almost identical to Ibn Sina's treatment of existence (wujūd) as the principle of conception (mabda al-tasawwur), which is imprinted in our mind with the

Sohrawardi. *Oeuvres philosophiques et mystiques*, t.II. (Tehran-Paris, 1952), p.106 (Arabic text).

first impression⁴ (later Mulla Sadra will apply some of the characteristics, given by Suhrawardi to light, to existence).

Suhrawardi never makes a complete distinction between the metaphysical light (which is a philosophical category) and the physical light (which is a natural phenomenon): the latter, according to him, enjoys the same qualities as the former (except the awareness of itself, which is enjoyed only by the metaphysical ("separated") light). (However, the intensity of these qualities in the metaphysical light, due to its separation from the matter, is much higher.) Hence, due to the homogeneity of the physical and metaphysical lights, we can use the former as a means to know & worship the latter.

This, claims Suhrawardi, was the exact way and method of the "ancients (i.e., the ancient sages – J.E.) of Persia" (qudamā' al-Fars). By venerating fire as the source of the elemental light, they, in fact, venerated the Divine Light, whose viceregent in the world of elemental bodies fire is. This veneration of fire, says Suhrawardi, is in complete accordance with the Divine Law, which requires to honour every light.⁵

Shaykh al-Ishraq himself, however, shows much deeper respect to the lights of the celestial luminaries and their "temples" than to the light of the elemental fire, as one can judge from the very title of one of his works – "The temples (or: altars) of light" (Hayākil al-nūr). Needless to say, the work itself consists of seven chapters – seven "temples" (hayākil), the number of the chapters thus corresponding exactly to the number of planetary spheres & their particular luminaries, as they were known to the mediaeval Muslim astronomers. Now, the term "haykal", as we know, was used by the Sabians⁶; in their writings it usually meant "a statue of the idol" or "a theurgic invocation of the

⁴ S.J. Ashtiyani. *Hasti az nazare falsafa wa 'irfan*. (Mashhad, 1341 S.H.), p.13.
Sohrawardi. *Oeuvres...* t.II, p.197.

The word "haykal" is of Sumerian origin. In Hebrew "hekhal" refers to a sanctuary (not the Holy of Holies) in the temple of Solomon (see: Sohrawardi. *L'Archange empourpre. Quinze traits et recits mystiques*, traduits du persan et de l'arabe, presentes et annotes par H. Corbin. (Paris, ed. Fayard, 1976), p.74, note c).

spirit of God”⁷ From the treatises of the Brethren of Purity we know, that Sabians had as many as 87 haykal (temples), which were dedicated not only to the spirits (=angels) of the luminaries but to the spirits of elements and the “separated souls” (al-nufūs al-mujarrada) as well.⁸

The Brethren of Purity themselves seem to have borrowed certain elements of the Sabian ritual. Their philosophical liturgy, which took place on three evenings of each month and consisted of a personal oratory (1st evening), reading of a cosmic text under the starry heavens, facing the polar star (2nd evening) and a philosophical hymn (a “prayer of Plato” and the “secret psalms of Aristotle”) (3rd evening), appears to have been including invocations of the spirits of planets and stars.⁹

Returning to “Hayākil al-nūr”, we would like to quote a passage from Jalal al-Dīn Davānī’s (ob. 907/1501-1502) commentary on the treatise, entitled “The figures of houris in the commentary of the Temples of light” (Shawākil al-hūr fī sharh hayakil al-nūr). Explaining the meaning of the title of Suhrawardī’s treatise, he writes:

“[The word] “haykal” (pl. “hayākil”) etymologically means “form” or “figure” (sūra). The ancient philosophers [Sabians? Ikhwan al-Safā’? – J.E.] professed [the opinion] that stars are nothing but shadows (zilal) and temples (hayākil) of the separated (i.e., from the matter – J.E.) lights. That’s why they established for each of the seven planets a theurgy (tilsam), corresponding to it, which was made of one of the metals and brought into being in a certain moment of time, which corresponded to the star in a particular way. They placed each of these theurgies in its particular temple, which was built in accordance with the horoscope, and put it in a specially chosen place, so that both the temple and the place were related to the star in a specific way. They visited these temples at certain times and practiced there liturgical acts which suited to each of these

L.Massignon. *Inventaire de littérature hermetique arabe* // Festugiere A. *La revelation d’Hermes Trismegiste*, t.I. (Paris, 1944), p.388.

Rasa’il Ikhwān al-Safā’, lithogr. ed. without place & year, part 4, p.209-210.

S.H.Nasr. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. (Cambridge, Mass., 1964); see chapter “The Brethren of Purity”.

theurgies, such as fumigation etc. In this way, they came into possession of qualities which were related to these theurgies. They greatly honoured these temples and called them exactly "the temples of light" (hayākil al-nūr), because they were receptacles of the theurgies (or: theurgic objects), which were the "temples" of the stars, which, in turn, were themselves the "temples" of the separated lights".¹⁰

Two things in this passage seem to be of crucial importance to our topic. Firstly, Davani treats Suhrawardi not as an innovator but rather as a preserver of the ancient philosophical tradition: "the ancient philosophers professed..." At this point, it does not really matter who these philosophers were – the sages of the preislamic Iran, the Sabians, the Brethren of Purity or any other group: veneration of luminaries seems to have been an integral part of the tradition since its very beginnings. Secondly, a hierarchy of theurgies is established: "[the man-made temples] were the receptacles of the theurgies, which were the "temples" of the stars, which, in turn, were themselves the "temples" of the separated lights" Hence, when we speak of the veneration of luminaries in Suhrawardi's philosophy, we should understand that what is really worshipped is the angel, whose theurgy the particular luminous body is, and the light, which it radiates or reflects. When Suhrawardi pays homage to luminaries, he views them as "shadows" (zilāl) or "theurgies" (tilsamāt) of light. To put it otherwise, as it is too difficult for those who have not fully separated themselves from the worldly matters, thus becoming the true "brethren of separation" (ikhwān al-tajrid), to contemplate the metaphysical lights directly, they should start with the contemplation of material lights & their receptacles. Illuminationists believe that by means of such contemplation one can gradually ascend to loftier degrees of gnosis, thus becoming able to witness the metaphysical lights directly. From the other side, the accomplished "brethren of separation" venerate luminaries as theurgies of pure lights and loci of their manifestation (mazāhir).

According to Suhrawardi, by venerating these loci of manifestation we, in fact, venerate the angels or souls who are manifested in them (in his special ter-

¹⁰ Not having at my disposal the original Arabic text, I have translated the passage from H. Corbin's French translation: *Sohrawardi. L'Archange empourpre...* p. 34.

minology, these are called the “managing (or: regent) lights” (anwār mudabbira)); each of these angels lights is, in turn, a shadow and a theurgy of the respective intellect (‘aql) or the “controlling (or: triumphant) light” (al-nūr al-qāhir), which has brought it into existence by contemplating itself in the aspect of its relation to the Light of Lights. Hence it becomes evident that theurgy (tilsam) is a universal principle upon which rests the order of the universe.

As the luminary is the temple and the theurgy of its angel, which is, in turn, the theurgy of the intellect, which, again, is the theurgy of the Light of Lights, by venerating luminaries we, in fact, venerate and worship the Light of Lights. Every existent, from the terrestrial souls and their “temples” to the Light of Lights, is a participant of the cosmic liturgy of light. To be carried out properly, this liturgy requires observation of certain rules, a certain hierarchy of participants and a particular locus of worship for each participant. Our veneration of those, who occupy a loftier rank in this hierarchy, is also transferred to their particular “temples” (places of worship). This is, of course, a metonymy – we do not actually worship the luminaries as such but we deeply respect them as “shadows”, or “temples”, or “theurgies” of light; what is really worshipped, is the master of the theurgy, not the theurgy itself. (Similarly, when we pay homage to the tombs of the friends of God (awliyā’), we pay homage to the light of the pure soul, which they reflect – and this very reflection is the cause of our tributes to the tomb; in fact, we visit the shaykh and not his tomb.)

Now, Suhrawardi’s philosophical hymns and prayers, gathered in his “Al-wāridāt wa al-taqdisāt” (“Liturgical strophes and divine offices”), indicate that Shaykh al-Ishraq and his closest disciples must have practiced certain philosophical rites (perhaps similar to the rituals of the Brethren of Purity). Veneration of seven planets and invocation of their respective angels is likely to have formed an important part of these rites, as Mulla Sadra points out in his glosses upon Qutb al-Din Shirazi’s commentary on “Hikmat al-ishrāq”:

“For each of the seven days of the week, Shaykh al-Ishraq had composed a special doxology, to celebrate and invoke one of the seven angels. Each liturgy consisted of a doxology which was followed by a prayer,

both of them being so complete that nothing could be added to them".¹¹

A brief and allusive account of some of the rites, practiced by Suhrawardi and his closest disciples, can be found in his "Paths and havens" (Al-mashāri' wal-mutārahāt), in the chapter entitled as "On the method of manifestation of the unseen entities" (Fi kayfiyyati zuhūr al-mughayyabāt):

"An unseen thing can be encountered," – states Suhrawardi, "either by means of reading of a written text or by listening to a voice, without seeing the speaker, and the voice of the speaker, addressing us, can be either sweet, or awesome, or like whisper. But the speaker can also manifest himself – either in a celestial form or in a form of one of the celestial lords (fi sūrati sādatin min al-sādāt al-'alawīyya). And the porch of ecstasies (pishghāh al-hulasāt), experienced in the world of "hurqalya", belongs to the great lord "Hūrakhsh" (i.e., the Sun – J.E.), the greatest [of beings] among the possessors of [material] bodies (al-mutajassadin), the most venerated one, who, in the language of Ishraq, is called "the loftiest qibla of God" (wijha Allah al-'ulya). Indeed, he is the one who keeps watch over meditation by illuminating it and he is the witness of it. And the other lords also have their proper invocations and rites, and there are special invocations, which have to be pronounced when the lords appear in their [particular] places of manifestation, and these must be pronounced at the time of this manifestation by the supreme sage"¹²

Though this passage gives but a partial account of the methods, employed by Illuminationists in their rites, it provides an opportunity to single out some of their techniques, namely: 1) reading (aloud? – J.E.) a written text (evidently, one of a liturgical character), 2) listening to the voice of hidden speaker, in order to provoke either delight or awe, 3) listening to the voice of a speaker, who manifests himself in a form of one of the celestial lords (i.e., **luminaries**). Prayers and in-

Mulla Sadra Shirazi. *Ta'ligat sharh Hikmat al-Ishraq*. (Tehran, 1315 L.H.) (ed. lithogr.), p.357. Cf. H.Corbin's French translation in: H.Corbin. *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*. Reed. anastatique. (Paris, Gallimard, 1991), t.II, p.126.

Sohrawardi. *Oeuvres... t.I* (reed.anast.) (Teheran – Paris, 1976), p.494. Cf. H.Corbin's French translation in: *En Islam iranien*, t.II. p.130.

vocations appear to be said at certain times, which were related to the times of the manifestation of these luminaries in a particular place of manifestation. While the rest of the luminaries get their proper share of veneration, it is undoubtedly the Sun, the great qibla of God, who receives the utmost tributes from the Illuminationist sages. But whom does Suhrawardi actually address, when he invokes “the porch of ecstasies” and the one who “keeps watch over meditation by illuminating it”? It is known that the Brethren of Purity believed that the human soul receives its spiritual faculty (or: power) (al-quwwa al-rūhāniya) from God by mediation of the angel of the Sun¹³; this quotation (and a number of other passages in Suhrawardi’s works) seems to give some evidence that Suhrawardi might have shared this belief. It seems impossible, to apply the aforementioned characteristics (“the porch of ecstasies”, “the one who keeps watch over meditation by illuminating it”) to the material body of the Sun – the latter, being the locus of manifestation of its angel in the material world, can but hint at the spiritual reality which it reflects.

In the “Imadian tablets” (Al-alwāh al-imadiya) Suhrawardi’s approach is, ostensibly, a bit different: he praises the Sun (Hūrakhsh) as “the highest image” (al-mathal al-a’lā) of God in the heavens and on the earth because it is the Light of material lights as God is the Light of all noetic and other lights¹⁴ (this does not contradict its being a “mazhar”, the place of the manifestation of its angel). More importantly, he calls Hūrakhsh “the delight of the eyes of the [mystical] wayfarers” (qurrat a’yun al-sālikin) and “a means to [reach] God (wasila ilā Allah), the Most Highest”¹⁵

This gives us a substantial evidence to state that the material body of the Sun and the physical light, irradiated by it, despite their being stained with the impurities of the prime matter, are venerated by Ishraqis not only as mazahir of the angel of the Sun but also as images of the Light of Lights in the material world. God has ordered us to meditate upon His signs in the outer world and in our souls. The Sun is, undoubtedly,

Risā’il Ikhwān al-Safā’ part 4, p. 215. Cf.: S.J.Sajjadi. *Sharh-e risā’il-e farsi-ye Suhrawardi*. (Tehran, 1376 S.H.), p. 102.

Suhrawardi. *Se risale az Shaykh-e Ishraq. Be tashih-e Najaf’Ali Habibi*. (Tehran, 1397 L.H./ 1977), p.68.

¹⁵ Ibid.

the greatest of His signs in the outer world. Hence, this is philosopher's duty to venerate His signs, thus both worshipping Him and elevating his own soul to a loftier degree of gnosis. The cosmic hierarchy of theurgies, of which we spoke previously, may well appear to be but a mental abstraction (as every gradation, to a degree is); everything in the material world is a sign of God and, therefore, a means to take us to Him.

Before we venture to make more decisive conclusions, we would like to say some words about one of Suhrawardi's invocations of the Sun (Hurakhsh). Here is the full text of it in our – perhaps, somewhat clumsy – English translation:

“Praise be to the most luminous living and rational [being], the most manifest (=apparent) individual and the brightest star. God's (may He be exalted!) peace [be] upon thou, and His salutations and blessings.

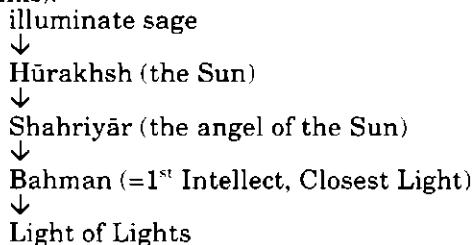
O thou, the most glorious luminary and the noblest of the wandering stars, the seeker (tālib) of his creator and the one who moves by virtue of love to the magnificence of his maker, by the motion of his celestial sphere; one who is free from the possibility of tearing, generation and corruption, and rectilinear motion. Thou art Hurakhsh, the strong and victorial, triumphant over the twilight, the ruler of the world, the king of angels, the lord of the celestial individuals, the maker of day by virtue of God's order, the controlling master of the corporeal lights by virtue of God's power, the obeyed one, the blazing, magnificent and luminous body, the wise and preeminent sage, the greatest of the offspring of the Saint [God] among the brightnesses which possess dimensions, the viceregent of the Light of Lights in the corporeal world. Thy light [comes] from the light which ends in its own light and thy triumph [comes] from the triumph which ends in its own triumph. Thou art the image of His splendour and a pattern of the patterns of His beauty, and His proof [, given] to His slaves. The one to whom thou givest thy light in the bodies (i.e., in the corporeal world – J.E.), [begins to] shine; the one, to whom thou givest good luck, prospers. Thou givest to the stars thy light and takest not [anything] from them, thy brightnesses and illumination dress them like a garb. Exalted be the One who gave thou thy brightnesses and thy light, the One whose magnificence incited thee [to commence] thy journey and [He,] who made thee rotate in the fourth sphere and gave thee the central position in the order of the universe.

I ask thou, o the holy father, the possessor of power and awe, the master of the most perfect faculties, the cause of the successive change of the newly – created (i.e., temporarily generated – J.E.) [things] and the continuous change of seasons, to ask [, in thy turn,] the “diffuser” (bāsit) of the brightnesses of thy “rising” (shāriqa) rational soul, thy father and thy cause, thy beloved and the principle of thy motion, the one whose shadow and theurgy thou art, and all triumphant lights and separated intellects, to ask, in a way which is appropriate to the world of the Eternal, free from change and renovation, their father, their cause and beloved, the Closest Light and the noblest of [immaterial] creatures, the intellect of the universe, the first and the greatest effect, to ask, in a similar way, his god and the god of gods, the end of the causes, the principle of the principles, the arranger of the worlds [in their proper order], the creator of the universe, the eternally subsisting One, the Light of Lights, the god of each intellect, each soul, each ethereal and elemental body, simple or composite, in accordance with the most perfect and excellent order, the only God, the Necessary Being by virtue of His [own] power, to illuminate my soul with the holy flashes, divine knowledges and lofty virtues, and to make me one of those who ardently desire Him, and to guard me against [all] misfortunes which afflict either soul or body, and to show me His generosity, in this world and in the hereafter”¹⁶

Apart from the rich and colourful imagery of this liturgical text, which is already familiar to us from other Suhrawardi’s writings, the most important feature of this hymn – prayer is the hierarchic structure of the invocations (in the third paragraph). If we invoke God (the Light of Lights) directly, we can never be sure whether we have done it in a way which is appropriate to His lofty rank, Suhrawardi seems to say. Hence, it is safer to address Him in an indirect way, using a number of mediators. The first of these mediators is the Sun (Hurakhsh) (or rather its soul) who, according to Suhrawardi, is the true champion of the cause of Illuminate sages (and, therefore, of the whole humankind). Shaykh asks it to ask his “father” and

Se risale... pp.18 and 19 (of the Persian Introduction). Cf. H. Corbin’s French translation in: *En Islam iranien...* t.II, p.132 – 133 (his translation is not always accurate & gives a slightly shortened version of the text).

“cause” (archangel Shahriyar) to forward his request for protection and guidance to his (Shahriyār’s) “father” and cause, the “intellect of the universe” (archangel Bahman) – who, in turn, is asked to forward it to his god who is the God of Gods and the Light of Lights. So, the invocation consists of five hierarchic stages (ranks):¹⁷



Now, the existence of the hierarchy of intellects is a commonplace of Aristotelian cosmology; employment of different terminology does not seem to make much change. If, however, we accept Suhrawardi’s claim that all participants of this hierarchy, being nothing else but lights, differ from each other not in their essence (māhiya) but only in their intensity (shadda), there arises another difficulty: as the gradation of the single reality of light in an unlimited number of grades, according to their respective intensity is, in fact, a purely mental operation, the grades & ranks to which we have given mental existence, as Ibn Arabi would have said, “have never felt the fragrance of the [outward] existence” – and never will (or, to put it otherwise, we can, perhaps say that the idea of taskik (‘systematic ambiguity “or” analogicity) of a single reality (in this case, light) does not seem to make much sense, if it is not accompanied by the idea of “al-haraqa al-jawhariya” (“substantial motion”)). Hence, from the point of view of an accomplished mystic, what is the use of it, to address our own mental abstractions which exist solely in our mind & ask them for protection and presentation of our case in the lawcourt of God, the Light of Lights (who, in fact, is the only true reality of Light – Being)? This problem, which, as far as we know, has not been properly solved by Suhrawardi, makes us think that his “wisdom of illu-

Sohravardi. *Oeuvres...* t.II, p.128, note 8. Cf.: Shams al-Din Shahrazuri. *Sharh Hikmat al-Ishraq*. (Tehran, 1372 / 1993), p.333.

mination” is not really such a sound and logically uncontradictory system as it is said to be by some of his apologists. We would rather say that his writings, especially “Hikmat al-Ishrāq”, show a strong desire to build such a system & solve the problems, unsolved by the Peripatetics. He did not fully succeed in doing it, firstly, because he paid too much attention to the elements of secondary importance, trying to create, at all costs, a completely new terminology which would have had nothing in common with that of the Peripatetics (as well as that of the Sufis); secondly, because he pondered too much on the “means” (wasā’il) and “mediators” (wasā’it), which, as he believed, ought to take the philosopher to the True Reality – he sometimes picked up too many of them, we would venture to say. The cult of luminaries which, as we can judge from his writings (mainly “Al-wāridāt wa al-taqdisāt”), was practiced by him and his closest disciples, is a good example to show, how much importance he gave to these “wasā’il ilā Allāh” (“the means to [reach] God”). Though his “wisdom of illumination” was a bold attempt to give a new and faultless philosophical interpretation of the principle of “tawhīd”, for the aforementioned reasons, he did not fully succeed in his undertaking. It took almost four centuries for another sage, Mulla Sadra, to emerge, who managed to fulfil this task.

If we carefully read M.Shahrastani’s account of the Sabian beliefs, which he gives in the “Al-milal wa al-nihal”, we will find out that, at least in the liturgical texts, Suhrawardi’s approach is in complete agreement with that of the Sabians. Thus, M.Shahrastani writes:

“The worshippers of luminaries, i.e., the Sabians, say: “The spiritual entities (rūhāniyyāt) (i.e., the angels of the luminaries – J.E.) have been created in such a way, that they are pure by their [very] nature and have an innate inclination to sanctification (taqdis) and glorification (tasbih), and they are more eminent than the individuals of the human species, and, consequently, we worship them and make them our lords, and, indeed, these were our teachers Agathomedon and Hermes who showed us this path, and thus we seek their nearness and have trust in them, and they are our gods (aliha), and our mediators and intercessors at the Lord of lords and God of gods; and it is incumbent on us that we purify our souls from the impurity of natural appetites and shear our traits of the strong lustful and wrathful attachments, so that a

correspondence is formed between what is among us and what is among them, and then we tell [them] our needs and ask [them] for the desired things, and our prayers are answered by God of gods, by mediation of these spiritual entities".¹⁸

To put it in a nutshell, both Suhrawardi and the Sabians believe in the necessity of mediators between man and God. This idea, as far as I know, was commonly shared by the representatives of hikmat tradition until Mulla Sadra. In his "Tafsir", while explaining the words of the 22nd verse of the sūrah "The heifer": "set not up rivals unto Allah when ye know", Sadra writes:

"[it seems,] as if God says: "I created you (the human species – J.E.) for my own sake, and I created everything [else] for the sake of you, and I gave to each thing its share of servant hood and love, and I made your share the love of me and the knowledge of me, without the veil of [anything] other than me and the mediation of anyone other than me. So don't stray from the path of your share and *don't follow the trespassers in their taking into account the mediators*, and do not set up rivals to God, while you know the science of Names, which is unknown to the Angels and others than them, - and how will you turn your faces to other than me when you know me better than he, and when you are closer [to me] as the species"¹⁹

These words – "don't follow the trespassers in their taking into account the mediators" – to my mind, could be as well understood as Sadra's warning to his predecessors in the hikmat tradition, including Suhrawardi. I do believe that this was Sadra's brilliant knowledge of the Shiah tradition and the teachings of Ibn Arabi which allowed him to avoid this peril. In the cosmic litany of light, this is not the hierarchy itself what matters (while each part of this hierarchy is actually defined by its hadd 'adami – the "limit of nonexistence (or privation)"); the aim of each participant of this litany is an intimate talk with God: each lover has very special words to say to his beloved – this is a message which cannot be trusted even to the morning breeze (sabā), not to mention the celestial luminaries and their governing angels.

¹⁸ M. Shahrastani, "Kitāb al-milal wa al-nihal", part 2, ch. 7: quoted from: Mullā Sadrā, "Tafsir al-Qur'ān al-Karim", Qum, "Bidar" Editions, 1364 S.H., part 2, p. 116. Mullā Sadrā, "Tafsir", part 2, p. 112.

Kopsavilkums Debes spēdekļu pielūgšana Suhravardi filozofijā

Šihabuddins Jahja ben Amiraks Suhravardi (1153–1191) pazīstams islāma filozofijā un teoloģijā kā tā saucamās “īsrākisma” (aptuveni tulkojot, “apgaismības” – nejaukt ar Apgaismības laikmetu Eiropā!) skolas dibinātājs. Isrāk (“apgaismība”) Suhravardi ir reizē ontoloģisks un epistemoloģisks koncepts. Suhravardi sevi uzskatīja (ne bez pamata) par senās irāņu gudrības tradīciju turpinātāju un interpretēja zoroastrismu kā monoteisku gaismas (un nevis uguns – pēdējā ir tikai viens no dievišķās jeb metafiziskās gaismas simbolu materiālajā pasaulē) pielūgsmes reliģiju.

Racionāli sistematizēts savas mācības izklāsts (doktrīna) ir tikai viens no tradicionālās gudrības jeb viedības (wisdom) elementiem. Ne mazāk nozīmīgas tās sastāvdaļas ir rituāls (uzdriktos apgalvot, ka Platona filozofiju nav iespējams pareizi saprast, nekā nezinot par Eleusijas mistērijām) un t.s. “spirituālā alķīmija” (morāles un askētisma principu kodekss, kura mērķis ir garīgā cilvēka aktualizēšana mūsos).

Savā rakstā esmu apskatījis Suhravardi un viņa mācekļu praktizēto debesu spēdekļu pielūgsmes kultu, kas lielā mērā aizgūts no sābijiem (mandejiem).

Mulla Sadra “Patiesīgo pierādījumu” versija jeb vai mistiskas intuīcijas var tikt pierādītas ar filozofijas līdzekļiem

Mulla Sadra (m. 1640) ir persiešu domātājs, tā saucamās “transcendentālās filozofijas” (nejaukt ar I. Kantu!) (vai “teosofijas” (nejaukt ar H. Blavatsku!)) skolas spilgtākais pārstāvis islāma filozofijā. Transcendentālā filozofija, Sadras izpratnē, ir filozofija, kas apskata tikai tiri metafiziskus jautājumus.

Dieva eksistences pierādījumus mēdz iedalīt ontoloģiskajos (piem., kristīgajā teoloģijā – Sv. Anselma pierādījums) un kosmoloģiskajos. Ontoloģiskajā pierādījumā Dieva kā Nepieciešami Eksistējošā eksistence tiek pamatota ar varbūtēji eksistējošā pastāvēšanu; kosmoloģiskajā pierādījumā apskata Dievu kā materiālās pasaules (kosmosa) radītāju.

Sadra dievs, kurš tiek definēts kā “eksistences realitāte”, atrodas kaut kur pa vidu starp tiem koncep-

tiem, kurus mēdz dēvēt par “filozofu dievu” un “mistiķu dievu”, – droši vien tuvāk pēdējam. Mēģinot pierādīt, ka abi šie koncepti ir identiski, viņš, manuprāt, nonāca pretrunā pats ar sevi.

Leons Taivāns

Baltu reliģija: arheoloģijas un reliģiju vēstures redzējums

Šā raksta temats būtu apzīmējams ar apakšvirsrakstu "Diskusija ar Mariju Gimbutieni". Diemžēl prominentā baltu arheoloģijas profesore ir jau atstājusi šo pasauli, un tas vairs nedod iespēju ar viņu diskutēt, sagaidot atbildes un kontrargumentus. Tādēļ raksts ir oponentu mūsdienās samērā plaši pieņemtam viedoklim par baltu reliģiju. Pirms gadiem desmit šā raksta autoram jau nācās iebilst diviem citiem autoriem – V. V. Ivanovam un V. N. Toporovam –, iestājoties pret viņu mēģinājumu iedabūt baltu reliģiju Leidenes skolas proponētajā strukturālismā.¹ Kā toreiz, tā arī šodien runa ir par baltu panteona izcelsmi un tā klasifikāciju.

Jāatzīst, ka kritizētā Marija Gimbutiene šo rindu autoru vedina uz jaunas klasifikācijas veidošanu, kombinējot Kembridžas senvēstures², Krievijas reliģijpētniecības (A. B. Zubova) jaunus pieteikumus ar M. Gimbutienes empirisko arheoloģisko materiālu. Vēl viens autors, kas šeit noteikti ir minams, ir Haralds Biezais, kura pētījumu loģika un daļa viņa zinātnisko pieteikumu seno baltu dievu klasifikācijas jautājumā apstiprināja šo rindu autora pieņēmumus.

Sk. L. G. Taivāns. *Baltu reliģija un kristietība. Tipoloģiskas rekonstrukcijas principi* // "Ceļš" Nr 1 (44), Rīga, 1992, 18.–32. lpp.
The Cambridge Ancient History. Vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1970-).

Baltu senatnes rekonstrukcijas jautājums

Senās reliģijas ir grūti pētīt. Ir labi, ja arheologi savos izrakumos atrod lietas, kas varētu būt kalpojušas par reliģiskiem priekšmetiem. Piemēram, ja apbedījumā ir atrasti darba rīki, tas liecina, ka cilvēka miršana ir bijusi saistīta ar priekšstatiem par pēcnāves dzīvi. Šādi priekšstati liecina par reliģijas klātbūtni senajā sabiedrībā. Ja apbedījumā ir atrasts krustiņš, tas droši liecina par to, ka attiecīgajā vidē ir bijusi vismaz pazīstama kristietība.

Tomēr arheoloģisko liecību vājā vieta ir tā, ka izraktie akmens, kaula vai metāla priekšmeti ir mēmi. Arheologam neizsakāmi patīkamāk būtu atrast senus rakstu pieminekļus, bet Latvijas un Lietuvas senvēsturē tādu diemžēl nav.

Neatsverama nozīme ir citu tautu pārstāvju rakstiskām liecībām. Visplašākās rakstu liecības ir par senprūšiem. Par Latvijā dzīvojušo baltu reliģiju vēsturisku ziņu ir īpaši maz.

Senāko autoru skaitā, kuri pirms kristīgās ēras sākuma rakstījuši par ciltīm, kuras varētu būt balti, min "vēstures tēvu" Herodotu, pirmo geogrāfu Ptolemaju un romiešu vēsturnieku Tacitu. Tomēr šo autoru aprakstītās ciltis varēja arī nebūt balti.³ Ja antīko autoru minētās tautas arī būtu balti, tad šīs ziņas mūsu priekšmetā neko neienes – nevienā no vietām nav aplūkota reliģija.

Pirmie skopie apraksti par seno baltu reliģiju ir atrodami misionāru darbos. Brēmenes Adams 1075. g. ir rakstījis par prūšiem, anglosakšu ceļotājs Vulfstans ir ceļojis pa prūšu zemēm ap 880.–890. g. un atstājis prūšu apbedīšanas paražu aprakstu. Francu sūtnis Zilbērs de Lanuā (Ghillebert de Lanoy), kas 1413. g. ceļojis pa Kursu, apraksta turienes ugunskapu tradīcijas. Ar 1326. g. datēts Disburgas Pētera kuršu reliģisko paražu apraksts. Livonijas Indriķis savā hronikā atstājis lietuviešu nāves rituāla īsu aprakstu. Kā pēdējo varētu pieminēt Strijkovska ar 1582. g. datētās "Hronikas" ziņas par lietuviešu kunigaiša apbedīšanas rituālu⁴. Rakstīto ziņu ir maz un to lielākā daļa attiecas uz laiku, kad senā pagāniskā reliģija jau eksistēja blakus kristietībai un varēja būt zaudējusi daļu no savas savdabības.

Nedaudz sīkāk sk. Gimbutiene M. *Balti aizvēsturiskajos laikos. Etnogēnēze, materiālā kultūra un mitoloģija*. R.: "Zinātne", 1994, 11.–20. lpp.
Ibid., 203.–207. lpp.

Kristietības ienākšana Baltijas zemēs nenozīmēja seno ticējumu pilnīgu iznīcināšanu. Pirmā iznīca seno prūšu reliģija, jo prūši asimilējās ar vāciešiem ap 17. gs. Latvijas zemnieki, kaut arī formāli pieņēma kristietību jau 13. gs., tomēr saglabāja daudzus seno ticējumu elementus līdz pat 20. gs. Lietuva pievienojās kristietībai 1387. g., pēc tam kad Jagailis (Jogaila) 1386. g. apprecēja Polijas karalieni Jadvigu un kļuva par Polijas karali. Kristietība izplatījās vairāk pilsetnieku vidū un valdošo aprindu lokā, bet zemniecība saglabāja seno reliģiju. Lietuvā kristietība nebija guvusi virsroku vēl līdz 16. gs. beigām—17. gs. sākumam. Tādēļ kā latviešu, tā lietuviešu paražas, ticējumi, teikas, pasakas, dziesmas un tautas māksla ir pilni ar pagāniskiem elementiem, kurus daļēji ir ietekmējusi kristietība. Tā kā kristīgo elementu slānis ir samērā jauns, tas ir tekstoloģiski nodalāms un zem tā var atrast reliģijas elementus, kuri iesniedzas dziļākā senatnē par baltu ciltim.

Vēl viens svarīgs senās reliģijas rekonstruēšanas paņēmieni ir mitu pētniecība. Piemēram, daudzos grieķu mitus, kā arī vēstures nostāstus, kas bija glabājušies mutvārdos gadu simtiem, "Iliādā" un "Odisejā" apvienoja ap 1200. g. pr.kr.ē. dzīvojušais Homērs. Latviešu mutvārdu tradīcija nav saglabājusi mitus, kuri saturētu vēsturiskas ziņas.

Vienīgais literārais avots, kurš izmantojams senās baltu reliģijas rekonstruēšanā, ir latvju dainas, bet, kad mēs tām pievēršamies, uzmanīgi jāizvērtē tā dainu daļa, kas pārveidojusies kristietības iespaidā vai radusies tad, kad Latvijā kristietība jau bija iesakņojusies. Senākajā dainu slāni ir saglabājušās daudzas liecības par to, ka seno baltu reliģija ir saturējusi elementus, kas kopīgi zemkopju tautu reliģijām. Šo seno baltu reliģijai līdzīgo skaitā ir Senās Ēģiptes reliģija, Dienvidaustrumu Āzijas zemkopju reliģijas u.c.

M. Gimbutienes piedāvātais seno baltu reliģijas divu slāņu arheoloģiskais datējums, bez šaubām, ir viņas darba stiprā puse. To pašu nevar teikt par viņas mēģinājumiem klasificēt seno baltu panteona genēzi. M. Gimbutienes piedāvātā klasifikācija ir šāda: atsaucoties uz franču etnologu Ž. Dimezilu (G. Dumézil), zinātniece atreferē ne tikai sava laikmeta domāšanas veidu, bet arī tā sociālo un ekonomisko struktūru. Pēc Ž. Dimezila un Gimbutienes domām, seno indo-

eiropiešu un tātad arī seno baltu sabiedrība sastāvējusi no trim kārtām, no kurām divas pirmās bijušas valdošās: (1) garīdznieku, (2) kareivju, (3) zemkopju un lopkopju kārtā. Attiecīgi arī reliģijā bijis augstākais dievs, kuru apzīmējuši ar vārdiem Dievs, Velins jeb Vels. Pie otrās kategorijas baltiem piedēris Pērkons, indoeiropiešu pirmtautai tas bijis Indra. Pie trešās kategorijas dieviem Gimbutiene pieskaita lietuviešu Aušrinu (latv. Austrīņa), Sauliti, Dieva dēlus (Indijā šie nosaukumi ir Ušas, Sūrja, Ašvini).

Ši statistiskā rekonstrukcija ir ļoti sadomāta, tās stiprā puse ir klasifikācija, bet ne reliģiskās sistēmas vēsture. Maksis Millers ir pierādījis, ka indoeiropiešu tautu dievu vārdu (*Djaus, Theos, Zeus, Deus, Dievs, Dievas, Deivas* utt.) pirmatnējā nozīme ir "gaisma"⁵ Runa, bez šaubām, nav par fizisko debesu, bet par metafizisko, pārdabisko gaismu. Kā liecina R. Mūdija u.c. kliniskās nāves pieredzes pētījumi, Viljama Džeimsa lekcijas reliģijas psiholoģijā⁶, tad neparasto "viņpasaules" pieredzi izbaudījušie atklāj lielas grūtības savas pieredzes atstāstīšanā citiem: "tur" piedzīvotais ļoti lielā mērā atšķiras no "šīspasaules" pieredzes. Tā jau pirmajā brīdī rodas autentiskās reliģiskās pieredzes pielāgošana ikdienas valodas, kultūras simbolu un tēlu ierobežotajām iespējām. Tālākos atstāstījumos jēdzienu pastarpināšanās turpinās, un rezultātā izveidojas reliģiskie prieksstati, kuros metafiziskās gaismas vietā nāk "debesu gaisma", Saule. Dievišķā kosmiskā varenība tiek pielīdzināta pērkonam, no kurienes rodas "Pērkona" dievība. Tādējādi patiesībā nevis dievu "kārtas" ir sabiedrības "kārtu" atspoguļojums, bet gan dažādie dievi ir vienīgā Dieva vēlākie, vēsturiski radušies nosaukumi.

Kas attiecas uz *Velnu, Velinu*, tad šeit Gimbutiene-arheoloģe runā pretī Gimbutienei-reliģiju pētniecei. *Velns* neapšaubāmi ir priekšbaltu reliģijas relikts.

Priekšbaltu reliģija

Pirms kristietības ienākšanas Latvijā, Lietuvā un Austrumprūsijā tur, kā zināms, jau bija sava reliģija. Bet arī tai jau bija sava vēsture, par ko liecina divu tipu dievi, kas minēti dainās un tautu pasakās, kā arī

M.Мюллер. *От слова к вере*. (M.: ЕКСМО-СПб: Terra Fantastica, 2002), с. 64.

Sk. W James. *The Diversity of Religious Experience*. Krievu tulks. sk. У Джеймс. *Многообразие религиозного опыта*. (M.: Наука, 1993).

citos avotos. Vieni dievi var būt piederējuši vis-senākajam laikmetam, bet otri dievi varētu būt atnākuši kopā ar indoeiropiešu ciltīm, kad tās ieceļoja Latvijā, Lietuvā un Austrumprūsijas teritorijā. Vis-senāko mēs varam dēvēt par "prieksbaltu" reliģiju, kurai seko jaunienācēju – indoeiropiešu reliģija. Abām saplūstot kopā, izveidojās seno baltu reliģija.

Akmens laikmetā augstāko dievu attēloja kā spēcīgu dzīvnieku, sumbru vai mamutu. Šā dzīvnieka raksturīgi atribūti bija ragi vai ilknī – kā spēka simbols.⁸ Seno baltu mitoloģijā saglabāties dievišķais personāžs *Velš*, *Velins*, *Velns* ir apveltīts ar ragiem un nagiem kā pārnadžu dzīvniekiem, viņa valstība ir pazeme. "*Velš*", "*Velins*", "*Velns*" ir vienas izcelsmes vārdi ar "*veli*" – mirušā "garu", kas liecina, ka viņš vēsturiski ir piederīgs tai pašai viņpasaulē, uz kuriem dodas mirušie⁹ Dziļā senatnē *Velns*, ļoti iespējams, varēja būt piederīgs tai reliģijai, kuru pārstāv paleolīta Lasko (Lascaux) alas gleznojums¹⁰ Tāpat paleolīta laikmetā *Velns* varēja būt varens dievs, kam pakļauta dzīve kā šai, tā viņpasaulē. Pakāpeniski senais *Velns* varēja zaudēt savas zoomorfās (dzīvniekam līdzīgās) formas, pārvērsties par puslīdz antropomorfu dievību, kas jau līdzinās cilvēkam, bet saglabā ragus (spēka simbols), kā arī dzīvnieka kājas, kas liecina par viņa spēju ātri un negaidīti ierasties (pastāvīgas klātesamības simbols), kas, starp citu, ir plaši izplatīts dažādu reliģiju atribūts¹¹

Vēlāk, kad mūsu zemē ienāca āriešu ciltis (tas notika laika posmā aptuveni no 2500. līdz 2000. g. pr.kr.ē.), Velnu izkonkurēja jaunais dievišķā tēls – Saules dievība –, un viņš pamazām ieguva jaunas vai izsmejamas dievības raksturu. Tāds viņš ir saglabāties mūsu pasakās. Satiekoties divām konkurējošām reliģijām, veidojās dievišķo personu pretnostatījums,

M.Gimbutiene. *Balti...*, 46.–54. lpp.

Sk. Karl J. Narr. *Paleolithic Religion*//Encyclopedia of Religion, ed. by A.Hastings, vol. XII, p. 158; J.Maringer. *The Gods of Prehistoric Man*. (N.Y., 1960), pp.10-12; А.Б. Зубов. *История пещеруу*. Кн. 1 (Москва, 1977), с. 10–95.

Sk.K.Karulis. *Latviešu etimoloģijas vārdnīca*. 2. sēj. (R.: "Avots", 1992). K. Karuļa u.c. pētnieku apgalvojumiem, ka *Velns* ir bijis lopu dievība, tādējādi nav nekāda pamata. Turpat, 2. sēj., 504. lpp.

У Брей, И. Трапп. *Археологический словарь*, с. 17

Atcerēsimies kaut vai "ragus", ko piemin Vecā un Jaunā Derība kā Dieva spēka atribūtu (2.Ķēn. 22.3; Lk. 1.69; Ex. 27.2; Atkl. 17.12,16).

kurā Velns kļuva par Saules un tās atvasinājuma – Pērkonu ienaidnieku. Jaunās dievības tika vērtētas kā labas, turpretī vecajai – Velnam – neatlika nekas cits, kā ierindoties Jauno un nevelamo garu rindās.

M. Gimbutiene konstruē Baltijas senāko – priekšbaltu – reliģisko līmeni, sekojot vēstures evolūcijas teorijai, kas senāko civilizācijas slāni rekonstruē kā matriarhātu (*ginekokrātiju*), tātad tādu sabiedrību, kurā radniecība tiek skaitīta pa mātes līniju, kur saimnieciskajā un sabiedriskajā sfērā dominē sievietes, turpretī vīriešiem piemīt otršķirīga loma. No šīs ļoti apšaubāmās vēsturiskās konstrukcijas¹² ir atvasināts “sagrālais kosmos”: galvenā dieve ir Zemes Māte jeb Žemina, kā arī virkne mazāku dievju. Tās ir “zemes, augu, mežu, ūdeņu un labības ražīguma dievības”¹³ Pie šīm vissenākajām dievēm un dieviņiem, pēc M. Gimbutienes domām, pieder arī Laima, Čūska un Zalktis, Māra jeb Mārša, Ragana, Krupis, Lauma jeb Laume. Kā redzam, šo senāko dievību vairākums ir piederīgas sieviešu dzimtei atšķirīgu un indoeiropiešu izcelsmes dieviem, kuriem izteikti dominē vīriešu vārdi un tēli. Indoeiropiešu dievu skaitā M. Gimbutiene kā atbilstošu viņas koncepcijai ir ietvērusi Velnu un Raganu, kuri gan nerod pietiekamu zinātnisku attaisnojumu savai klātbūtnei Debesu dievu Olimpā. Ne velti pasaules ievērojamākais baltu

¹² Matriarhāta dominante vissenākajā vēstures formācijā ir ideja, kas pieder Šveices juristam un Romas jurisprudences vēsturniekam J. Bahofenam (J.J. Bachofen. *Das Mutterrecht und Urreligion*. 1851); to izvērša L. Morgans un vēlāk popularizēja F. Engels. Saskaņā ar to pirmatnējās kopienas iekārtā primitīvā lauksaimniecība un ēdamo augu un sakņu lasīšana bija stabils ekonomiskais pamats kopienas izdzīvošanai salīdzinājumā ar untumaino un neregulāro medību veiksmi, ar ko bija nodarbināti vīrieši. Ar augu lasīšanu nodarbojušās sievietes un tā ieguvušas noteicošo varu sabiedrībā. Modernā vēstures zinātne ir pilnībā noraidījusi šos priekšstatus (sk. C.A. Fluehr-Lobban. *Marxist Reappraisal of Matriarchate*, “Current of Anthropology”. Vol. 20, 1979, p. 341–360). Kā iebildums jāpiemin, ka sieviešu sabiedriskā loma pieaug attīstītas zemkopības sabiedrībā, bet īpaši – pilsētu dzīves apstākļos, kur atkrit fiziskā spēka ārkārtīgā nozīme, no kā izriet vīriešu dominējošā loma. Arī primitīvās zemkopības un ēdamo augu lasīšanas spēja droši un stabili paēdināt pirmatnējo sabiedrību nav pieņemama, jo to neapstiprina modernie primitīvo tautu etnogrāfiskie pētījumi. Gimbutiene M. Balti..., 176. lpp.

reliģijas pētnieks H. Biezais savā monumentālajā pētījumā par seno latviešu debesu dieviem¹⁴ to skaitā un attiecību sistēmā Velnu un Raganu nepiemin. Viens no Raganas variantiem ir Laima, ko simbolizē dzeguze, pūce, zile. Visi šie putni ir nāves vēstnieki. Ar Laimas tēlu parasti saista "likteni", kas visiem ir viens – nāve, bet katram savs tai ziņā, ka var nodzīvot isāku vai garāku mūžu, vieglāku vai grūtāku dzīvi. No reliģiju vēstures viedokļa, šis dievu klasifikācijas argumentācija ir atšķirīga.

Zemes Māte visdrīzāk ir pirmatnējā Velna sievišķā jeb, atšifrējot simboliku, – enerģētiskā izpausme. Gluži tāpat, kā tas ir cilvēku populācijas reproducēšanā, sieva ir tā, kura iznēsā un dzemdē bērnu – jauno cilvēku. Paleolīta cilvēces priekšstātos Zeme bija tā, kura dzemdēja visu to, no kā cilvēks iztiek. No zemes nāk tas, ko cilvēks ēd, no zemes nāk tas, kas nepieciešams viņa dzīvības uzturēšanai, ļoti iespējams, ka senais mūsu zemes iemītnieks bija aizdomājies līdz tam, ka pats cilvēka dzimums nāk no Zemes Mātes klēpja. Ne velti cilvēku pēc nāves apglabāja Zemes Mātes klēpī, un par to, ka tas ir klēpis, no kura notiek jaunas piedzimšanas, liecina ļoti seni etnogrāfiski paradumi. Piemēram – kapu kopīņa simbolizē Zemes Mātes grūto vēderu. Latvieši un lietuvieši vēl nesena pagātnē mēdza uzkalnā dažas tur izaugušas vārpas sasiet kopā, tās dēvējot par "nabu"¹⁵ Ievērojamiem cilšu vadoniem Eirāzijas stepēs tika uzbērti milzīgi apaļi kurgāni ar to pašu simbolisko nozīmi. Tātad mirušajam vajadzēja pēc ilgāka laika piedzimt no jauna. Jādomā, ka cilvēkam, lai atdzimtu pēc nāves, vajadzēja būt kaut kādās pozitīvās attiecībās ar pirmatnējo Debesu dievību Velnu, jo Zeme nevarēja neko dzemdēt bez viņa līdzdalības.

Par atvasinājumiem no Zemes Mātes (Žemīnes) tēla ir uzskatāmas citas sieviešu dzimtes dievības, tādas kā augu, mežu, ūdeņu dievības, kas dzemdēja attiecīgos meža augus vai ūdens dzīvniekus un zivis. No Zemes Mātes nākošas un dievišķību saturošas būtnes bija cūskas, īpaši – nekaitīgais Zalktis. Arī Krupis tika uzskatīts par dievišķu dzīvnieku. Šie dzīvnieki nesa sevi kādas dievišķas īpašības, jo nebija

Sk. H. Biezais. *Seno latviešu debesu dievu ģimene* (R.: "Minerva", 1998).

L. Neulande. *Jumis senlatviešu reliģijā* (R.: Minerva, 2001), 40. lpp.

isti skaidrs, kā tie nāk pasaulē: viņi likās dzimstam tiešā veidā no Zemes Mātes klēpja.

Akmens laikmeta cilvēka priekšstats par nāvi, jādama, ir jau pastāvējis ieskats par to, ka miršot notiek dvēseles aiziešana no miesas. Ziemeļrietumu Eiropas apbedījumos bieži ir atrodamī attēli, kuros redzamas stilizētas laivas, kurās sēž cilvēki. Dažkārt šīm laivām ir čūska galvas¹⁶. Čūska ir universāls "viņ-pasaules", "pazemes" simbols, kuru pazīst ne tikai Eiropas kontinentā. Čūska kā pazemes dievības attēlu mēs atrodam Senajā Ēģiptē un daudzviet citur. Turpretim ūdens daudzu tautu mitoloģijā ir pretstats zemes sakārtotībai; ja atceramies Senās Ēģiptes un Bībeles pasaules radīšanas ainas, tad iesākumā "Dieva gars lidinās pār ūdeņiem", citiem vārdiem sakot, pār haosu un neesamību. Ne velti mirušā dvēsele vispirms nonāca ūdeņu stihijā, ko vajadzēja pārvarēt peldot Harona (Grieķijā) vai arī šamaņa laivā. Zalkti pašu kā tādu nav pareizi uzskatīt par dievību; šī cilvēkam nekaitīgā čūska ir vienkāršs dievišķā simbols, attēls jeb – labāks ir grieķiskas izcelsmes jēdziens – *ikona*.¹⁷

Līdz 18. gs. lietuvieši, piedzimstot bērnam, ziedoja Žeminai. Rītos un vakaros skūpstīja zemi. 17. gs. beigās viņai ziedoja arī bērnu mielasta laikā: trīs kumosus maizes, trīs gabaliņus gaļas un trīs karotes alus, lai Žemina būtu labvēlīga mirušajam (dzemdētu viņu no jauna).

Zeme kā Dižā Māte jeb visa esošā māte bija cienijama, un to uzrunāja tēlainos vārdos, tādos kā "Ziedkele" – "Pumpuru modinātāja". 17. gs. beigās vēl esot lietots izteiciens "Nemina, Ziedkele, ziedi rudzols, kokos un visā labībā." Koki, meži un birzis, akmeņi un pauguri, kalni bija brīnumaina zemes spēka pilni. Šie spēki svētījuši, dziedējuši, sargājuši no nelaimēm, nodrošinājuši auglību. 11.–15. gs. rakstītie avoti vairākkārt runā par to, ka svešzemniekiem bijis aizliegts ieiet svētībirzis, tur nav ļauts cirst kokus.

Mežiem un kokiem bija savas no Zemes Mātes atvasinātas dieves. Lietuviešu meža dieve bija *Medeina*

A.Б. Зубов. *История религий*. Кн. 1. (М.: ПЦ, 1997) с. 166.

Ikona ir svēta un godājama tiktāl, cik tā attēlo tur redzamo dievišķo būtību. To var pielīdzināt fotogrāfijai. Tā nav jūs pats/pati, bet, ja kāds apietas nicinoši ar jūsu attēlu, jūs, dabiski, apvainosieties un vairs neizrādīsiet savu labvēlību tam cilvēkam, kurš jūsu fotoattēlam ir uzspļāvis vai citādi nīrgājies par to.

jeb *Medeina*, kas pieminēta 17.–18. gs. Volinijas hronikā. Ticējumos ir saglabāties viriešu dzimtas *Miskainis* – meža gars. Latviešu dainās un pasakās ir saglabāties sensens priekšstats par Meža Māti, Krūmu Māti. Senprūšu mitoloģijā zem plūškokiem dzīvojis pazemes dievs Puškaitis, kas “pūsko” (“elpo”), izdalidams zemes garaiņus. Senie udenskrātuvju nosaukumi Lietuvā – Svēta, Svētoji, Svētupe, Svētēzeris –, Latvijā – Svētupe, Svētēzers, utt. – liecina par to, ka tās dievišķotas līdzīgi Zemei. No prūšu ūdens dievībām ir zināms Atrimps, Andenis jeb Undenis – jūras un lielu ezeru dievs¹⁸.

Ragana pēc izcelšanās ir ne mazāk sena kā *Velns*, bet tās parādīšanās baltu vidē varētu būt ienākusi no ārpuses. *Ragana* ir Zemes Mātes analogs pēdējās saistībā ar nāvi. Vissenākajā variantā (5. g.t. pr.kr.ē. Rietumeiropā un 4. g.t. pr.kr.ē. Tuvajos Austrumos) tā ir pazīstama kā “Acs Dieviete” Priekšstats par šo dievieti ir radies no plēsīgajiem maitu ēdājiem putniem, kuriem, iespējams, atdeva iznīcināšanai mirušo ķermeņus. Putni izknābāja miroņa mikstos audus, atstājot kailu skeletu, ko pēc tam apglabāja. Līdzīgā kārtā mūsdienās savus mirušos apbēre parsi Irānā un Indijā.

Acs Dievieti attēloja ar divām apaļām acīm un asu degunu starp tām, zemāk divi aplī simbolizēja krūtis, bet zem tām bija attēlota spirāle kā vēdera apzīmējums. Ludzas muzeja arheoloģijas kolekcijā glabājas sakta, kas attēlo Acs Dievieti. Tā varētu būt liecība par šīs dievietes klātesamību arī Latvijas teritorijā. Ķeltu izcelsmes tautas (skoti, īri) šo būtni, kas apēd mirušos, sauc par Veco Hegu (*Old Hag*). Nosaukums ir cēlies no seno ķeltu vārda “*engu*” – “nāve” Ziemeļu tautas samodiešu valodā šis vārds skan “*nga*”, no kā radusies krievu valodā pazīstamā ragana “*Baba Jaga*”¹⁹ “*Raganas*” diezgan līdzīgais fonētiskais skanējums (*nga-jaga-raga-*) varētu liecināt par vienu un to pašu dievību, kas dažādu tautu mutē ieguvusi nedaudz citādu skanējumu.

Toties folklorā saglabājušies šīs dievietes apraksti daudz labāk ataino Raganas izcelsmi no Acs dievietes-nāves. Raganas garais, nokāries deguns atgādina

M. Gimbutiene. *Balti aizvēsturiskajos laikos. Etnogēnēze, materiālā kultūra un mitoloģija* (Rīga: “Zinātne” 1994), 186.–187. lpp.

А.Б. Зубов. *История религий*. Кн.1 (Москва) Пд, 1977), 162–166.

plēsīga putna knābi, viņas ēstgriba attiecībā uz bērniem un jauniem cilvēkiem, mājiņa uz vistas kājiņas, pūce, kas sēž uz mājas jumta, kā ornitoloģiskie atribūti ir atmiņas par akmens laikmeta putna dievieti. Tātad *Ragana* nebūtu dēvējama par seno baltu autohtonu dievību, kā to apgalvo M. Gimbutiene.

Indoeiropiešu Debess dievi

Kā jau minēts, indoeiropiešu salīdzināmās mitoloģijas pētījumi liecina, ka vārda *Dievs* pirmatnējā nozīme ir "gaisma". Somu *taivas*, igauņu *taevas* nozīmē "debess". Tas ir sirmā senatnē no baltu valodām aizgūts vārds, kurš norāda uz Dieva saistību ar debesīm, debesu gaismu. Baltu mitoloģijā visizteiktākie indoeiropieiskās izcelsmes dievi ir Dievs, Saule, Pērkons, Jānis.

Protams, ka lielākā cilvēku daļa savā dzīvē nekad nepiedzīvo klinisko nāvi vai citu ārkārtēju reliģiska rakstura piedzīvojumu, kas būtu saistīts ar *lumino-fāniju* – metafiziskās gaismas redzēšanu. Viņi var būt dzirdējuši par Dievu kā gaismu, bet, kā raksta ievērojamais reliģiju pētnieks M. Eliade, visur ir izplatīts uzskats, ka dievišķā būtne, kas ir radījusi pasauli un nodrošina tās eksistenci, ir saistīta ar debesīm. Debesu daba kopumā ir neizsmelama Dieva izpausme (*hierofānija*). Viss, kas notiek debesīs, – zvaigznāju kustība, skrejošie mākoņi, meteorīti, vētras, ziemeļblāzmas, varavīksnes – tas viss pirmatnējā cilvēka apziņā iegulās kā dievišķā spēka darbība.

Kadā vēstures brīdī šī nenosaukta *hierofānija* sāka personificēties, atsevišķiem debesu spidekļiem tika piešķirti vārdi, viņi kļuva par dievu ģimeni. Kad šis process ir noticis, to nav iespējams izskaitļot. Atsevišķās dievu ģimenes personības – *Pērkons*, *Saule*, *Mēness* – tika apveltītas ar cilvēciskām (*antropomorfām*) īpašībām. Baltu reliģijai ir raksturīgs tas, ka senie, priekšindoeiropieiskie dievi dažkārt saplūda harmoniskā pāri ar saviem senajiem dievišķajiem priekštečiem:

Laima gāja auzu lauku
Auzu skaru mētelīti;
Dieviņš gāja rudzu lauku
Rudzu rogu cepurīti. (1600)
Saules dievība

"Senais latvietis dzīvoja pārliecībā, ka Saule vakaros nolaižas jūrā un sēžas laivā. Pēc vienas versijas, tā nakti guļ uz salas vai uz akmens jūras vidū. Pēc otras versijas, tā, no rīta uzlēkdama, atstāj jūru

un laivu, no kā var secināt, ka viņa nakti veic ceļojumu vai nu pa jūru apkārt zemei, vai arī pa jūru zem tās. Ievērojot to, ka šāds uzskats ir pazīstams daudzām citām tautām, jādomā, ka tas pieder pie vecākiem priekšstatu slāņiem. Otrkārt, debess ir iedomāta ne vien kā kalns, bet arī kā jūra. Tādu priekšstatu pastāvēšana blakus nekādā ziņā nav jāuzskata par pretrunu. Atkarībā no tā, kāda bija dziesmas radītāja situācija, viņš varēja runāt par Sauli, kas ar zirgiem dienā brauc pa debess kalnu vai arī pa dienu laivā vizinās debesu jūrā. Naktī turpretim viņa uzturas laivā. /.../

Indoeiropiešu tautām daudz izplatītāks ir priekšstats par Sauli kā braucēju ar zirgiem pa debesu kalnu nekā par Sauli kā braucēju laivā pa debesu jūru. /.../ Ļoti izplatīts uzskats, ka saules dievs Ra brauc laivā, ir Senajā Ēģiptē /.../ [Šie priekšstati] nekādā gadījumā nepieder tikai āriešiem, mēs tos atrodam arī citās tautās.²⁰

Saule ieņem centrālo vietu latviešu kosmoloģijā jeb, pareizāk izsakoties, mitiskajā pasaules skatījumā. Diskusijas par latviešu kosmoloģiju dažādu pētnieku starpā ir risinājušās visai spraigi un līdz šim nav nonākušas pie vienprātības.

Saule, gluži kā Pērkons, ir Debesu atvasinājums. Latvju dainās Saule visbiežāk pieminēta tieši kā meita:

Saulīt, zelta jumpraviņa,
Mītosim sudrabiņus;
Tev bij zelta pumpainīte,
Man sudraba zilenīte!
(33971,6)

Viens no Saules dievišķības atribūtiem ir tās mūžīgums:

Ai, bērniņi, ai, bērniņi,
Klausāt tēvu, māmuliņu!
Mūžam saule lec debesis,
Ne mūžam tēvs, māmiņa.
(3055)

Mitiskajā pasaules skatījumā Saule aptver kā mums pieejamo juteklisko pasauli, tā arī "viņu sauli", kas ir mirušo valstība. Senākie priekšstati liek domāt, ka īpašas starpības starp "viņu sauli" un dzīvi "šai saulē" nav:

H. Biezais. *Seno latviešu debesu dievu ģimene*. (R.: "Minerva", 1998), 177. lpp.

Sai saulē dzivodams,
Viņu sauli daudzinaju,
Ši saulīte ciemoties,
Viņa mūžu nodzivot.
(27759,3)

Diezgan bieži pieminēts ir Ūsiņš, ko bieži dēvē par zirgu dievu. Sekojot Dikļu mācītāja Auniņa skaidrojumam (1880. g.), ka Ūsiņš ir seno latviešu Gaismas dievs, H. Biezais ar mūsdienu zinātnes paņēmieniem ir nācis pie tā paša viedokļa.²¹

Jāni jeb Ligo svētki
Saulīte dancoja
Sudraba kalnā,
Zeltītas kurpītes
Kājiņai.
(33992)

Saule danci ritināja
Liela meža maliņā;
Joz, māmiņ, zelta jostu,
Lai es teku pulciņā.
(265,3)

Saules dejošanai ir bijusi sava noteikta vieta baltu reliģiskajos priekšstatos par Sauli. Saules dejošana ir apzīmēta daudzos vārdos. Dainu tekstos blakus vārdam *dancot* ir sastopami citi apzīmējumi – *ligot*, *rotāt*. Kas tā par Saules dancošanu? Atbildi var sniegt notikumi, kas norisinājās 1917 g. 13. oktobri Portugāles miesta Fatimas apkaimē.

Tas bija vienreizējs skats, neticams tiem, kas nebija klāt. Blakām satiksmes līdzekļiem stāvēja tūkstošiem cilvēku, kas baidījās doties lejā dubļainajā ielejā. Mēs redzējām šo milzu pūli paceļam skatus pret sauli, kas pēkšņi bija gluži brīva no visiem mākoņiem. Saule mums likās kā apsūbējis sudraba disks. To varēja skatīt bez mazākās piepūles. Tā neapzīlbināja un nededzināja. Izskatījās, it kā notiktu saules aptumšošanās. Piepeši pūlis iekliedzās: "Brinums! Brinums!"

Turpat, 17., 235ff.

Izbrinijušos cilvēku izturēšanās mūs it kā pārnesa uz bibliiskiem laikiem. Cilvēki, bāli aiz bailēm, neapsegtām galvām blenza saulē. Tā vibrēja, tad sāka strauji mētāties nekad neredzētā veidā un pretēji visiem kosmiskajiem likumiem. Saule burtiski likās dejojām debesīs.

Tūlīt pēc tam cilvēki viens otram jautāja, vai viņi ir to redzējuši. Vairākums zvērēja, ka viņi redzējuši sauli vibrējam un rotājam, daži apgalvoja, ka viņi redzējuši saulē Jaunavas [Marijas] smaidošo seju. Viņi zvērēja, ka saule griezusies ap sevi it kā liela uguns ripa un kritusi uz zemi, gandrīz to skardama un it kā gribēdama aizdedzināt zemi ar saviem stariem. Daži teica, ka viņi redzējuši sauli mainām krāsas daudz reizi.”

Desmit liecinieku varētu kļūdoties. Simts – tik lielā pulī – varētu būt histēriski. Bet te bija liecinieki, kuru skaits sasniedza desmito daļu miliona!

O Seculo, 1917 g. 14. okt.²²

Aprakstītie notikumi ir vēsturiski. Neparastā saules dancošana pavadīja Jaunavas Marijas parādīšanos trim portugāļu bērniem – Lusijai, Fransiškam un Zasintai. Šis saules dancošanas gadījums nav viengais²³ Vēsture nav saglabājusi skaidrojumu, kā dainās parādījies priekšstats par saules deju, bet jādama, ka notikumu, līdzīgu tam, kurš notika 1917

Cit. no: J. Babre. *Gaisma no Austrumiem* (Luvena. Gaisma, 1971), 71. lpp. Ap šo notikumu lauzījuši galvas daudzi reliģiju pētnieki un psihologi. Izplatītākais skaidrojums, ka notikusi masu histērija. No reliģiju pētniecības viedokļa, psiholoģiskais notikuma mehānisms nav būtisks, jo reliģiju zinātne nerisina jautājumu par sava priekšmeta “patiesīgumu”, kā to dara teoloģija. Svarīgas ir sekas un to iespāids uz tālāko katolicisma vēsturi Portugālē, ja aplūkojam visu no reliģiju fenomenoloģijas skatu punkta. Pēc notikušā Portugāle uz vairākām desmitgadēm kļuva par valsti ar stingru katolisku režīmu agrākā kreisi orientētā ateisma vietā. Sk. W.T. Walsh, *Our Lady of Fatima* (London, 1949); “A propos de “Fatima et la critique”” in *Nouvelle Revue Théologique*, lxxiv (1952), pp.580-606.

Faraona Amenhotepa IV Ahetatona (1419–ap1400) “Sauls diska” dievības ieviešana tāpat varēja būt vai nu individuālas, vai masu mistiskas pieredzes rezultāts. Sk. J.L. Foster, *The Hymn to Aten: Akhenaten Worships the Sole God*//J.M. Sasson (ed.) *Civilizations of the Ancient Near East*. Vol. III&IV (Peabody, MA: Hedrickson Publishers, 2000).

g. oktobri Portugālē, varēja piedzīvot arī mūsu senči. Ka līdzīgi gadījumi varējuši būt arī cituviet pasaulē, liecina baltu reliģijas pētnieka H. Biezā rakstītais:

Daudzos [grieķu] ciematos tic, ka Sv. Jāņa dienā saule 'trīc vai griežas, vai aizmiglojas' Šī iemesla dēļ Komotini iedzīvotāji Trasā šai dienā ceļas agri no rīta, lai redzētu sauli griežamies 'kā vēdzirnavas vai kā rati', kā viņi saka. Senākos laikos Sinopes iedzīvotāji Pontā gāja vēl tālāk: viņi grupās palika visu nakti nomodā, ilgas stundas dejojami, ēzdami un dzerdami. /.../ Dejojot visu ceļu, viņi sasniedza vietu, ko sauca par Foinikīdu, netālu no ciemata; šeit viņi gaidīja saullēktu, lai redzētu, kā saule 'griežas' un kā tā parādīsies virs apvāršņa.²⁴

Jāpiezīmē, ka te apliecināts ne tikai mums labi pazīstamais latviešu uzskats par Saules dancošanu Jāņu ritā, bet vesela virkne citu momentu, kas šai tekstā izteikti ar vārdiem "...ilgas stundas dejojami, ēzdami un dzerdami..."²⁵

Līgo svētku svarīgs personāžs ir *Jānis*.

Jānīti danci dancināja
Liela meža maliņā;
Sien, māmiņa, man jostiņu,
Lai es teku palīgā.
(32865)

H. Biezāis norāda:

Dziesmas saturs ir tas pats mums pazīstamais. Tikai šoreiz dancotājs ir *Jānis*, ar kuru kopā nu grib dancot mātes meita. Pirmajā variantā ar *Jāni* kopā danco ciema puīši. Bez liekām pārdomām mēs saprotam, ka *Jānis* šajos tekstos nav pirmatnējais dancotājs. Dancotāja ir un paliek *Saule*, kristīgais *Jānis* ir tikai iespaidies *Saules* vietā. Nav domājams, ka kristīgajam *Jānim* būtu kāds iemesls dancot, pie tam "liela meža maliņā" <...> *Saules* istā dancošanas vieta arī nav meža mala, bet debesu kalns, kā to rāda citi teksti. Ja *Jānis* vasaras saulgriežu dziesmās, kā mēs to apgalvojām, iespaidies *Saules* vietā, tad būtu jāgaida, ka *Jānis* savās izdarībās, tāpat kā *Saule*, būs saistīts

²⁴ H. Biezāis. *Seno latviešu debesu dievu ģimene*. (R. "Minerva", 1998), 202. lpp.
Ibid.

ar kalnu. Gluži pareizi, tas arī notiek, pie tam prāvā tekstu skaitā:

Pūt, Jāniti, vara tauri,
Kalniņā stāvēdams,
Lai ceļās Jāņa bērni
No maliņu maliņām.
(32883)

Kas spideja, kas mirdzēja
Augsta kalna galiņāji?
Jānits kala kumeliņu
Ar sudraba pakaviem.
(32947) u.c.²⁶

Pērkons

Etimoloģiskie Pērkona izcelsmes pētījumi ir devuši trīs dažādas atbildes, proti – ka tas ir (1) debesu dievs (Milenbahs, Videmans); (2) ozolu dievs (Hirts, Porcigs, Špehts u.c.); (3) kalnu dievs (Muhs, Karstens, Ivanovs)²⁷. Par to H. Biezais raksta: “Varam būt pārliecināti, ka pērkona vārdā redzam senu sakni, kas sastopama jau indoeiropiešu pirmvalodā. Pavisam cits jautājums ir par semantiskās nozīmes izveidošanos, ko vēsturiskajā attīstībā dažādās valodās ieguvuši no šīs saknes atvasinātie vārdi”²⁸. Baltu Pērkons (*Perkūnas*) parasti tiek salīdzināts ar slāvu Perūnu un indiešu Pardžaņju (*Parjanya*). Par to, ka slāvu pērkona dieva vārds ir aizgūvums no baltiem, H. Biezais raksta:

“Ar teicamu valodas materiālu analīzi šo uzskatu pārliecinoši pamatojis Šmits, rādot, ka tieši Dņepras baseinā baltu valodas sastopas ar irāņu valodām, bet ne slāvu, kas izveidojās vēlāk. Valodnieku atzinumi par seno baltu dzīves vietu un saskari ar austrumslāviem un to etnisko izveidošanos lielā mērā saskan ar arheologu atzinumiem šai pašā jautājumā (Balodis, Šturms, Eberts u.c.). <...> No valodnieku un arheologu pēdējā laika pētījumiem izriet viena kaut cik droša atziņa, proti, ka baltu valodas ir indoeiropiešu valodu kopīgais vecākais slānis. Blakus valodnieku un arheologu atziņām jānorāda, ka senākās ziņas par slāvu Peruna kultu saistās ar Kijevu. Tā bija sena

Ibid. 198. lpp.

Ibid., 65. lpp.

Ibid.

baltu un slāvu robežas josla. Visi minētie apstākļi padara ticamu hipotēzi, ka slāvu *Perun* varētu būt aizguvums no baltiem.²⁹

Nav pamata Pērkonu salīdzinājumam ar Jupiteru. Kas attiecas uz salīdzinājumu ar senindiešu Pardzaņu, tad šeit runa var būt vienīgi par līdzīgām spēka un darbības izpausmēm, bet ne par vārda lingvistisko radniecību. Pardzaņa, starp citu, var būt viena no indiešu dievības Indras izpausmēm, un tad paralēle ar baltu dievu vairs nav novelkama.³⁰

Nav zināms, kā senie balti iztēlojušies Pērkonu, jo nav saglabāties neviens uzskatāms tā attēls. Ari folkloras materiāls Pērkonu tēlu apraksta samērā atturīgi. H. Biezais izsaka minējumu, ka Pērkonu ar sugas vārdu "dieviņš" varēja būt pirmskristietības latviešu Dieva apzīmējums pēc tam, kad kristīgie misionāri vārdu "Dievs" paņēma kristīgā Dieva nosaukšanai. Šādā veidā Pērkonu vārds ticis lietots vēl 19. gs.³¹ Pērkonu ir skaitījis ļaunuma sodītājs. Par to, ka Pērkonu ir bijis centrāla baltu dievība, ziņas no 1610. g. sniedz prāvests Dionisijs Fabricijs:

Līdz pat šai dienai viņi ievēro šo paražu; kad ir liels zemes sausums, kad trūkst lietus, viņi mēdz biezu mežu apaugušos pakalnos pielūgt pērkonu un upurēt tam melnu tēli, melnu āzi un melnu gaili; kad tie pēc noteiktas paražas ir upurēti, sanāk ļoti daudzi no apkārtnes un tur, dzirodami un dzerdami, piesaucot Pērkonu, t.i., dievu-pērkonu, viņi vispirms pieļauj trauku ar alu, to trīsreiz nes apkārt turpat iedegtai ugunij, pēc tam izlej uguni un lūdz Pērkonu, lai tas atnes lietu.³² Pēc rāžas novākšanas, kā lasāms dainu tekstos, pateicība nācās Pērkonam. To darija, rikojojot sevišķu sakrālu mielastu.

Kas attiecas uz dažādiem minēto dievu atvasinājumiem (Auseklis, Dieva dēli, Saules meitas u.c.), tad tie mūsu apskatā ir atstāti bez uzmanības kā sekundāras parādības un lielā mērā – folkloras mākslinieciskās jaunrades vai maģisku manipulāciju tēli (piem., lietuviešu Krukis, Lazdona, Ežerinis u.c.). Tiem ir bijusi otršķirīga nozīme, to izcelsme ir neskaidra, un pētnieku viedokļi bieži ir vienīgi pieņē-

Ibid. 100. lpp.

Ibid.

Ibid., 71. lpp.

Ibid., 87 lpp.

mumi. Koncentrēšanās uz otršķirīgo var atstāt neizprastu baltu reliģijas izcelsmi un tās vēsturisko attīstību.

Tātad, kā redzam, H. Biezā savāktais materiāls nepārprotami liecina, ka Pērkons nav nekāda "otrās kategorijas dievība" kā saskaņā ar Dimezila-Gimbutienes shēmu, bet gan Debesu dievība jeb *Debesu* derivatīvs, šķietami piederīgs indoeiropiešu reliģijai, Saules analogs.

Tātad baltu senreliģijas sekmīga rekonstrukcija nav iespējama, ignorējot akmens laikmeta cilvēka reliģiskos uzskatus, kurus diemžēl nav pēmusi vērā M. Gibutiene. Otrkārt, rekonstrukcijas otrs metodoloģiskais faktors ir izpratne par to, ka reliģiozitāte ir parādība, kura būtiskai evolūcijai ir pakļauta ļoti mazā mērā. Runa var būt par reliģisko atribūtu, bet ne pieredzes izmaiņām laika tecējumā. Tādēļ arī modernās vēstures reliģiskā fenomenoloģija var kļūt par nopietnu rekonstrukcijas sastāvdaļu. Trešais elements ir nepieciešamība vēsturniekam atteikties no jauno laiku voluntārām "teorijām", tādām kā "matriarhāta jeb ginekokrātijas teorija", kas pati nav sakņota vēsturiskos faktos un kļūst par iemeslu nepareiziem secinājumiem tiem, kuri šādas teorijas izmanto.

Agnis Zarīns

Baznīcas tiesību attīstības nozīmīgākās tendences IX – XIII gs.

Ar X–XI gs. iezīmējas Baznīcas tiesību attīstības posms, kurā ir vairāk atšķirīgā nekā kopīgā starp Rietumu un Austrumu Baznīcām. Var piekrist krievu kanonistu un tiesību zinātnieku viedoklim, ka 1054. gada shizma starp Romu un Konstantinopoli Baznīcas tiesību sfērā ir sākusi iezīmēties jau IX gs. ar *Pseido-Isidora viltoto dekretāliju krājuma*¹ sastādīšanu Rietumos un *Nomokanona 14 titulos*²

Līdzīgi kā Austrumos blakus vispārējo koncilu un vietējo sinožu kanoniem kanonisku nozīmi ieguva arī vairāku baziņtēvu (bīskapu, arhibīskapu, patriarhu) vēstules un atbildes, tā arī Rietumos kopš IV gs. kanonisku statusu sāka iegemt Romas bīskapu (pāvestu) kanoniskās vēstules (*epistolae decretales*), vēlāk apzīmētas ar terminu dekretāles jeb dekretālijas (*decretales, decretalia*, arī *decreta generalia* jeb *constitutiones*). Pēc saturs dekretāles bija pāvestu garīgās tiesas spriedumi tajos vai citos diskutablos eklesijālās disciplīnas jautājumos, epistolāri padomi un vienpersoniski izdoti likumi (*rescriptum*) bez citas likumdevējas instances apstiprinājuma. Dekretālēs pāvesti izskaidroja Baznīcas esošās tiesības un paši radīja jaunas Baznīcas tiesību normas. Dekretāles tika izsūtītas bīskapiem bullas formā, saritinātas tistokli, senā latīņu rakstībā bez pieturzīmēm. Apzīmējums cēlies no svina vai zelta zīmoga bumbiņas formā (*bullā*), kas tika pievienots tistoklim.

Bizantijas impērijā laicīgajai likumdošanai bija ievērojama ietekme uz Baznīcas iekšējo lietu kārtosānu. Savukārt Baznīcas kanoni, imperatoru sankcionēti, ieguva valsts likumu spēku. Ar laiku izrādījās mērķtiecīgi apvienot sistemātiskā krājumā zem vieniem un tiem pašiem tituliem Baznīcas kanonus un laicīgos likumus

sastādīšanu Austrumos. Šis abām Baznīcām svarīgās tiesību kodifikācijas atspoguļo diametrāli pretējas tendences Baznīcas un valsts attiecību veidošanā, kā arī atšķirīgus Baznīcas iekšējās organizācijas un pārvaldes principus.

Nomokanona 14 titulos 2. daļa satur vēlāko Austrumu Baznīcas kanonisko kodeksu, kas kā kanonisko tiesību avots Ortodoksajās Baznīcās ir spēkā līdz mūsdienām un arī šodien obligāts visiem Baznīcas locekļiem. Uz *Nomokanona* 883. gada redakcijas pamata veidoti nozīmīgākie Austrumos tapušie XII un XIV gs. Baznīcas tiesību komentāri, kuros noskaidroti Austrumu Baznīcas kanonisko tiesību zinātnes turpmāk pielietotie principi un metodes. Savukārt IX gs. vidū sarakstītais *Pseido-Isidora krājums* ir kalpojis par avotu XI gs. *Pāvesta diktātu* sacerēšanai un noderejis par pamatojumu pāvestu un Rietumu Baznīcas neatkarības pasludināšanai no laicīgās varas. *Pseido-Isidora krājumā* ietvertās tendences uz pāvesta un klēra nepakļaušanos laicīgajai jurisdikcijai negūst savu pielietojumu līdz par XI gs. vidum, kad tās kļūst noderīgas reformistiski noskaņotajiem pāvestiem savu tiesību pamatošanai. Var novērot šajā krājumā ietvertu tiesību principu un normu recepciju (pārņemšanu) vēlākajos "Pāvestu revolūcijas" programmatisķajos dokumentos, t.sk. *Pāvesta diktātos*, kas kalpoja par "Pāvesta primāta manifestu" turpmākajām pāvestu paaudzēm. Minētie tiesību avoti piešķir pāvestam augstākā likumdevēja statusu un augstākā tiesneša statusu Baznīcas amatpersonu lietu iztiesāšanā, turklāt neierobežojot pāvesta kompetenci tikai reliģiskajos jautājumos, bet piešķirot tiesības izsacīt spriedumus arī laicīgās lietās. Abi minētie Rietumu avoti vienīgi pāvestam piešķir tiesības atcelt paša pieņemtos spriedumus, kā arī atņemt laicīgajiem valdniekiem tiesības savās teritorijās uzlikt *veto* pāvesta pasludinātām epītīmijām un citiem rīkojumiem, tādējādi pamatodami Rietumu Baznīcas sev piešķirtās tiesības piespiest grēciniekus paklausīt.

Šodien nav iespējams konstatēt, kas bijis par iemeslu imperatora Kārļa Lielā jaunievedumiem teoloģijas sfērā, noraidot savas valsts teritorijā II Nikajas koncila (787) dogmatiskos lēmumus un pievienojot pie visā Baznīcā akceptētās I Nikajas koncila (325) un I

un tika sastādīti jaukta satura sistemātiskie Baznīcas tiesību krājumi – t.s. *nomokanoni* (likumi – νόμοι, kanoni – κανόνες).

Konstantinopoles koncila (381) izstrādātās Ticības apliecības *filioque* formulu (809). Var pieņemt, ka tas notika ar nodomu aizkavēt ariānisma herēzes izplatību Rietumeiropā. Pārveidotā ticības apliecība sākotnēji tika lietota dievkalpojumos Kārļa Lielā pils kapelā, bet 1014. gadā tika uzsākta publiska *filioque* lietošana dievkalpojumos Sv. Pētera katedrālē Romā. Šāda Kārļa Lielā rīcība no Baznīcas tiesību viedokļa ir kvalificējama kā Baznīcas šķelšana, bet imperators pats uzlukojams par šizmatīki (šķeltnieku). Var tikai minēt, vai tās bija nepiepildītas ambīcijas politiskajā un reliģijas sfērā, kuras varēja pastiprināties pēc tam, kad (galvenokārt Bizantijas galma intrigu dēļ) tika noraidīts Kārļa Lielā izteiktais bildinājums (802) Bizantijas ķeizarienei Irēnai un nenotika viņa iecerētā visas impērijas un visas Baznīcas apvienošana zem viena imperatora varas. Imperatora aktīvā darbība teoloģijas sfērā objektīvi varēja izraisīt Baznīcā šizmu starp Rietumiem un Austrumiem³. Nav izslēgts, ka Romas pāvesti, kas vēlējās uzturēt labas attiecības ar Konstantinopoli, to apzinājās. Tādā gadījumā *Pseido-Isidora krājuma* sastādītāja iespējamais vadmotīvs varēja būt galvenokārt imperatora jurisdikcijas pār Baznīcu ierobežošana. Kārlis Lielais un viņa pēcnācēji troni mēģināja vadīt Baznīcas lietas tāpat kā viņu politiskie konkurenti – Bizantijas imperatori. Tas objektīvi varēja izraisīt *Pseido-Isidora krājuma* sastādīšanu, jo Rietumu garīdzniecība atšķirībā no saviem Austrumu amatbrāļiem neakceptēja laicīgās varas pārstāvju noteikšanu reliģijas jautājumos. Tāpēc ticama ir iespēja, ka *Pseido-Isidora krājums* sastādīts, lai ierobežotu imperatoru dominēšanu teoloģijas sfērā. Savukārt minētā krājuma vēlākā izmantošana pāvestu varas centralizācijai uzskatāma par sekundāru parādību pretstatā Austrumu kanonistu tradicionālajam viedoklim.

Atšķirīgās Baznīcas tiesību attīstības tendences izpaužas arī Austrumu un Rietumu Baznīcām nozīmīgās kanoniskā materiāla kodifikācijās. Īpaši nozīmīgs Austrumu kanonisko tiesību attīstībai bija Trullēs koncils (691–692), kas izvērtēja agrākos tiesību avotus un ar 2. kanonu noteica turpmāk Baznīcas tiesību praksē lietojamos kanonisko tiesību avotus. Minētais kanons ir saistošs Austrumu Baznīcai arī

Карташев, А.В., *Вселенские соборы*. Москва, Республика. 1994. 505; Сказкин, С.Л., отв. Ред., *История Византии в трех томах*. Москва: Наука, 1976., 63–64.

mūsdienās, tāpēc turpmākie kanoniskā korpusa papildinājumi, kuri izdarīti pēc Trulles koncila, netiek uzskatīti par līdzvērtīgiem to normatīvā spēka ziņā, jo tos nav apstiprinājis vispārējs Baznīcas koncils. Tāpēc vēlākie papildinājumi Austrumu Baznīcas tiesību avotu hierarhijā atrodas uz zemākas pakāpes. Savukārt Rietumos trūka oficiāla izvērtējuma par to, kuri kanonisko tiesību avoti uzskatāmi par Baznīcai saistošiem un kuri ne, līdz pat XVI gs. Trentas koncila noslēgumam, kad pirmo reizi tika oficiāli izdots Romas katoļu Baznīcas kanonisko tiesību krājums *Corpus juris canonici* (1582). Atšķirīgā pieeja kanoniskā materiāla kodifikācijā atspoguļo pāvesta kā augstākā likumdevēja pozīciju Rietumos, kura ļauj atbilstoši situācijai Baznīcā papildināt agrāko tiesību materiālu ar jaunākiem pāvestu un concilu lēmumiem un spriedumiem, kuri spēka ziņā tiesību avotu hierarhijā ir līdzvērtīgi senākajiem avotiem.

Klini abatijas reformu kustība

Laicīgās investitūras dēļ līdz XI gs. beigām Rietumu garīdzniecība daudz lielākā mērā atradās zem karaļu un feodāļu varas nekā zem pāvesta varas. Laicīgie valdnieki ievada Baznīcas amatos cilvēkus, no kuriem varēja sagaidīt, ka tie nesis senjoram peļņu. Tas veicināja garīgajam darbam nepiemērotu personu stāšanos Baznīcas amatos. Baznīcas pakļautība laicīgajai varai, kā arī reliģiskās, juridiskās un politiskās sfēras nenošķiršana Baznīcas funkcijās veicināja *simoniju* (Baznīcas amatu pirkšanu par naudu) un *klērogāmiju* jeb *nikolaītismu* (garīdznieku laulības, kas nereti tika noslēgtas, saradojoties ar ietekmīgiem feodāļiem). Apzinoties sarežģīto situāciju, X gs. un XI gs. sākumā Rietumu Baznīcā sākās reformu kustība, kuras mērķis bija attīrīt Baznīcu no pasaulīgās ietekmes un imperatoru kontroles, pārtraukt Baznīcas amatu pirkšanu un pārdošanu, kā arī celibāta neievērošanu garīdzniecības vidū. Šīs kustības, kuras ideāli bija galvenokārt ētiski, centrs bija Klini (Cluny) abatija Francijā. Kad Pāvests Leons IX (1049–1054) sapulcināja ap sevi reformistiski noskaņotus kardinālus, jaunākais no tiem bija mūks Hildebrants, vēlākais pāvests Gregors VII. Pāvesta partija pārņēma Klini abatijas ētiskos ideālus un papildināja tos ar ievirzi uz garīdzniecības kā īpašas kārtas apziņas izveidošanu. Gūdams ievērojamu ietekmi Baznīcā savu priekšteču, pāvestu Nikolaja II

(1059–1061) un Aleksandra II (1061–1073) laikā, Gregors VII pēc ievēlēšanas par pāvestu turpināja Klīni abatijas uzsāktās reformas tik radikālā veidā, ka izraisīja revolucionāras pārmaiņas ne tikai Baznīcas tiesību sfērā Rietumos, bet ievērojami izmainīja visas Rietumu civilizācijas tālākās attīstības gaitu¹

Pāvestu pozīcija Baznīcā

Viduslaiku Rietumeiropā bija izveidojusies situācija, kad politiskās sadrumstalotības dēļ neeksistēja viens imperators, kura jurisdikcija aptvertu visas valstis un kurš kā Baznīcas organizatoriskais un vienojošais centrs varētu likumīgi sasaukt vispārējus Baznīcas koncilus. Rietumos neeksistēja augstākais Baznīcas tiesību iestādījums vai institūcija ar augstāko autoritāti koncilu formā, kas varētu atrisināt dogmatiskas vai disciplināras pretrunas. Tāpēc Rietumu Baznīcā neeksistēja vispārātzīta augstākā Baznīcas likumdevēja instance, kas varētu izstrādāt vai sankcionēt Baznīcai vispārobligātas tiesību normas. Uz Baznīcas likumdevēja pozīciju pretendēja gan imperatori un vietējie karaļi, gan Romas pāvesti. Objektīvas vēsturiskas nepieciešamības spiesti, šo augstākā likumdevēja lomu Baznīcā sāka uzņemties Romas pāvesti, izdodami savus spriedumus (dekrētus) diskutablos jautājumos. Tādējādi pāvesti pakāpeniski ieņēma Rietumu Baznīcas tiesību sistēmā to pozīciju, kuru Austrumu Baznīcā tradicionāli ieņēma Bizantijas imperatori un vispārējie koncili. Galīgi šo jautājumu atrisināja "Pāvestu revolūcija" (1075–1122), kas noslēdzās ar Vormsas konkordātu (1122) un Laterāna I koncila sasaukšanu (1123), kurš apstiprināja šo konkordātu. Laterāna I koncils kā Baznīcas vispārējs koncils tika sasaukts pēc pāvesta rīkojuma, un tajā piedalījās vienīgi garīdznieki. Atšķirībā no iepriekšējiem šis koncils bija tīri eklesiāls, un tajā nepiedalījās laicīgās varas pārstāvji. Pāvests bija tas, kurš, līdzīgi Bizantijas imperatoriem Austrumos, ar savu apstiprinājumu piešķīra koncila lēmumiem likuma spēku.

Берман, Г. Дж. *Западная традиция права эпохи формирования*. 2-е изд. (пер. с Berman, H.J., *Law and Revolution. The formation of the Western Legal Tradition*. Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press) Москва: Московский университет. ИНФРАМ-НОРМА. 1998., 95–100, 113.

Augstākminēto varas pārbīdi Baznīcas iekšienē un Baznīcas attiecībās ar laicīgo varu vajadzēja pamatot ar atbilstošiem likumdošanas aktiem. Rietumeiropā līdz XI gs. neeksistēja tāda augstākā tiesību institūcija, kura varētu šos jautājumus likumīgi izlemt, tāpēc minēto "vakuumu" tiesību sistēmā aizpildīja pāvests Gregors VII, pašrocīgi uzrakstīdams (1075) savus *Pāvesta diktātus* (*Dictates Papae*) un nosūtīdams tos imperatoram Indriķim IV, uz šā dokumenta pamata pieprasīdams imperatora un viņa iecelto bīskapu pakļaušanos Romai. Iepazinies ar *Pāvesta diktātos* ietvertajām tiesībām, kuras Gregors VII bija piešķīris pāvestiem, imperators savā atbildes vēstulē pamatoti nosauca viņu par uzurpatoru. *Pāvesta diktāti* piešķīra pāvestam vienīgajam tiesības atcelt no amata un atjaunot amatā bīskapus (3. punkts), izdot jaunus likumus (7. punkts), saņemt cieņas apliecinājumus no valdniekiem pāvesta kāju skūpstīšanas formā (9. punkts), atcelt no amata imperatorus (11. punkts), piešķirt sinodēm vispārēja koncila statusu (16. punkts), atbrīvot netaisnīgu cilvēku [valnieku] padotos no uzticības zvēresta (27. punkts). Tādējādi *Pāvesta diktāti* sniedza Rietumu Baznīcai nepieciešamās atbildes uz jautājumiem par augstāko likumdevēju varu Baznīcā, par vispārējo koncilu sasaukšanu Rietumos, kā arī par attiecībām starp laicīgo un garīgo varu. Minētais dokuments šīs tiesības nepārprotami piešķīra pāvestiem. Īpaši atzīmējams ir *Pāvesta diktātu* 27. punkts, kas piešķīra pāvestiem iespējas piespiest laicīgo varu pakļauties viņu gribai, nepaklausības gadījumā sagraujot Rietumiem raksturīgo feodālo politisko sistēmu, kura efektīvas centralizācijas trūkuma dēļ balstījās uz vasalu un senjoru savstarpējās uzticības zvēresta. Šādu pretinieka politisku sagraušanu pāvests Gregors VII pirmoreiz realizēja 1076. gadā attiecībā pret Indriķi IV, atceldams viņu no imperatora amata, ekskomunicēdams no Baznīcas kopības un atbrīvodams viņa pavalstniekus no uzticības zvēresta. Minētā metode iedarbojās, ko pierādīja imperatora sekojošā grēknozēla pāvesta priekšā Kanosā (1077). Vēlāk pāvesti savu mērķu sasniegšanai šo metodi veiksmīgi kombinēja ar interdiktīem – pāvesta aizliegumiem garīdzniekiem veikt kazuāldarbības (kristības, bēres u.tml.) un noturēt dievkalpojumus nepaklausīgo feodālu pārvalditajās teritorijās. *Pāvesta diktātu* 3. punkts šādā situācijā kalpoja garīdznieku disciplīnas un lojalitātes nodrošināšanai, garantējot bīskapu

paklausību pāvestam un nevis laicīgajai varai⁵. Tādējādi *Pāvesta diktāti* kā īpašs Gregora VII izdots tiesību avots ne tikai atrisināja tīri eklesiālo jautājumu par augstāko likumdevēju un administratīvo institūciju Baznīcā, bet kalpoja arī par pamatojumu turpmākai pāvestu darbībai politikas sfērā.

Pāvestu revolūcija XI – XII gs.

Pāvesta Gregora VII (1073–1085) radikāli turpinātās Klīnī reformas tālākā attīstība XI gs. beigās un XII gs. sākumā pilnīgi izmainīja situāciju Rietumu Baznīcā un tās attiecībās ar laicīgo varu. Pāvests sāka valdīt pār visu Rietumu Baznīcu un kļuva par visas pasaules likumdevēju, kura varu ierobežoja tikai absolūtās dievišķās tiesības un dabiskās tiesības. Pāvests sasauca koncilus un tos vadīja, viņa apstiprinājums bija nepieciešams, lai šo koncilu lēmumi stātos spēkā. Pāvests izbeidza diskusijas daudzos jautājumos ar savu dekretāliju palīdzību, skaidroja likumus, dāvāja privilēģijas un atļaujas, bija augstākais tiesnesis pār visiem cilvēkiem, iegūdam juridiskiju pār lietām, kuras jebkurš būtu viņam iesniedzis. (Neviena no šīm privilēģijām neeksistēja līdz 1075. gadam.) Pār lajiem pāvests valdīja ticības un morāles jautājumos, kā arī tādos civiljautājumos kā laulību un mantošanas lietas, kaut gan līdz 1075. gadam pāvesta juridiskija pār lajiem bija pakļauta imperatora juridiskijai un parasti nepārsniedza lielu bīskapu varu. Mūsdienu tiesību vēsturnieks Bermans (Berman, Harold J.) [Берман, Г.Дж. Западная традиция права эпоха формирования. 2-е изд. (пер. с Berman, H.J., *Law and Revolution. The formation of the Western Legat Tradition*. Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press.) Москва: Московский университет, ИНФРА М-НОРМА. 1998.] uzskata, ka šis pāvesta laicīgās un garīgās juridiskijas vienlaicīgums kļuva par Rietumu tiesību tradīcijas galveno avotu. Bermans uzskata, ka periods starp 1050. un 1150. gadu bija pagrieziena punkts visas Rietumeiropas civilizācijas attīstībā un novērojamās pārmaiņas, kuras skāra ne tikai Baznīcas tiesības, bet praktiski visus dzīves aspektus, nevar uzskatīt par pakāpenisku evolūciju, bet šo pārmaiņu ārkārtīgi dinamiskā norise un salīdzinoši ātrais temps liek secināt par vispārēju kultūras, ekonomikas, politikas,

⁵ Ibid, 101–103, 201–204.

tehnoloģijas, tiesību, reliģijas un citu dzīves sfēru revolūciju. Līdz XI gs. beigām Rietumeiropā neeksistēja nevienas tiesību normu kodekss, ja neskaita nedaudzus visai nepilnīgus Baznīcas kanonu apkopojumus, un neeksistēja jurista amats kā profesija. Nepilna gadsimta laikā situācija kardināli izmainījās. Garīdzniecība vairs nepakļāvās laicīgajai varai, kas pati nonāca pāvestu kontrolē. Baznīca nodalījās no laicīgās politikas kā atsevišķs juridisks un politisks iestādījums. Pāvesti pārņēma agrāk imperatoriem piederējušo "Kristus vikāra" titulu un atņēma laicīgajai varai jebkādu eklesiālu ietekmi Baznīcā. Būtiskākais, kas šajā laikā bija noticis, bija Baznīcas kā juridiskas personas noformēšanās un klēra korporatīvas politiskas vienotības izveidošanās. Lai varētu realizēt savu politiku Baznīcas iekšienē un attiecībās ar laicīgo varu, Gregors VII panāca garīdzniecības bezierunu paklausību, pavēlēdams boikotēt tos garīdzniekus, kuri nedzīvoja celibātā, kamēr tie nešķirtos no sievietēm, ar ko dzīvoja kopā. Garīdzniecība kļuva par Eiropā pirmo politiski un juridiski vienoto kārtu, kurai neeksistēja nacionāli vai feodāli ierobežojumi. Savukārt imperatoriem nebija tāda vienota sociālā slāņa vai šķiras, kas spētu viņus atbalstīt cīņā pret pāvestiem. Izveidojusies situācija iezīmēja jaunas iespējas Baznīcas tiesību (Rietumos no XII gs. sauktas "kanoniskās tiesības") attīstībā⁶

Tiesību zinātnes attīstība un universitāšu izveide

Izveidojoties garīdznieku korporatīvās kopības apziņai, notika klēra pretnostatīšana lajiem. Izveidojās dinamiska Baznīcas koncepcija, atbilstoši kurai Baznīca tika saprasta kā garīdzniecība, kurai jāizmaina pasaule (laji), padarot pasauli labāku. Attīstījās jauns priekšstats par vēsturisko laiku, ietverot mūsdienu un progresa jēdzienus. Šolastiskā logika ļāva sistematizēt dažādos terminus un izskaidrot jēdzienus. Izveidojoties pirmajām universitātēm, tiesības izdalījās kā atsevišķa zinātnes nozare, nošķiroties no teoloģijas un filozofijas. Notika Rietumeiropas tiesību iestādījumu nodalīšanās no tiesību institūcijām un profesionālu juristu korpusa kā kārtas

Герман, *op. cit.*, 101–108, 110, 113, 127; Albats, H. "Baznīcas tiesības" (pēc lekcijām, lasītām Latvijas Universitātē 4. māc. gadā) // Augstskola Mājā, Nr. 65–72 (b. dat.), 8.

izveidošanās ar savu izglītības sistēmu, kurā savu vietu ieņēma arī Baznīcas kanoniskās tiesības kā atsevišķa tiesību zinātnes nozare.

Uzspiest savu jurisdikciju Rietumu pasaulei bez pastāvīgas armijas pāvesti varēja vienīgi, pamatojot savas pretenzijas tiesību tekstos un tādējādi attīstot tiesību zinātni, kuras atdzimšana laikā ziņā sakrīt ar Gregora VII uzsākto Pāvestu revolūciju. Ari imperatora partija meklēja savu tiesību pamatojumu senos tiesību tekstos. Šā procesa laikā tika no jauna atklātas Justiniāna *Digestas* (1080), un XI gs. pēdējās desmitgadēs un XII gs. Eiropā tika izveidotas pirmās tiesību skolas un universitātes, kurās tiesības pirmo reizi viduslaiku Rietumos tika pētītas sistemātiski, pielietojot sholastisko logiku un nošķirot tās no teoloģijas un filozofijas, kā arī nodalot kanoniskās tiesības no civiltiesībām. Pirmā no tiesību skolām tika nodibināta Boloņā, kur no 1087. gada mācīja tiesību pasniedzējs Gvarnērijs (tiesību vēsturē pazīstams kā Irnērijs, *Irnerius*). Itālijā universitātes sākotnēji izveidojās kā studentu gildes (korporācijas), lai sekmīgāk pretotos pilsētu tirgotāju patvaļai, kuri no studentiem saskaņā ar tā laika tiesībām mēģināja piedzīt studentu novadnieku ietaisītos parādus. Pasniedzēji nebija šo korporāciju locekļi. Šāds universitāšu modelis bija atšķirīgs no Parīzes Universitātes, kuru kontrolēja pasniedzēji. Bermans uzskata, ka augstākminētie trīs elementi – Justiniāna tiesību tekstu atklāšana, sholastiskās metodes pielietojums tiesību analizē un sintēzē, kā arī tiesību pasniegšana universitātēs – ir visas Rietumu tiesību tradīcijas pamatos⁷

Cīņa starp garīgo un laicīgo varu par garīdznieku investitūrām

No politiskā viedokļa, Pāvestu revolūcija izraisīja ievērojamu varas un autoritātes pārbīdi Baznīcas iekšienē un attiecībās starp Baznīcu un valsts varu. Tam līdzī nāca politiskas pārmaiņas attiecībās starp Eiropas valstīm un citām valstīm, ko iezīmēja arī pirmais krusta karš (1096), uz kura uzsākšanu pāvests Gregors VII bija aicinājis jau vairāk nekā divdesmit gadus iepriekš un kura sākumu pāvests Urbāns II (1088–1099) svinīgi pasludināja Klermonas sinodē 1095. gadā. Zīmīgi tomēr, ka neviens no Eiropas valdniekiem personiski nepiedalījās šajā karagājienā, kas notika laikā, kad risinājās imperatora Indriķa IV

⁷ Берман, *op. cit.* 11, 20, 25, 26, 63, 109.

ciņas ar pāvestiem par investitūrām. Islāmam sasniedzot savas ekspansijas galējās robežas, Eiropas politiskā ass pāvērsās uz Austrumiem, Vidusjūrai un dabiskas aizsargjoslas pārvērsoties par Eiropas militārās un tirgus ekspansijas ceļu. Tas izraisīja lavīnveida attīstību tirdzniecībā, lauksaimnieciskajā ražošanā, tehnoloģiju attīstībā, ostu un pilsētu celtniecībā, jaunu arhitektūras stilu izveidi, tirgotāju šķiras izveidošanos, ceļu attīstību un tai sekojošo iespēju nodrošināt politisku centralizāciju, kultūras un ekonomikas tālāku attīstību.

Visus šos revolucionāros pārmaiņu procesus, kas nepilna gadsimta laikā līdz nepazīšanai izmainīja visu Rietumeiropu, uzsāka pāvests Gregors VII, pavērsdams 1070. gados Klīni reformu kustību Baznīcā pret imperatora varu un ar 1075. gada Romas sinodes lēmumu pieprasīdams imperatoram atsāties no tiesībām uz garīdznieku investitūrām. Gregors VII un viņa pēcnācēji turpināja ciņas par Baznīcas amatu neatkarību no valsts līdz Vormsas konkordāta noslēgšanai 1122. gadā, ar kuru tika reglamentēta investitūru kārtība. Vormsas konkordāts paredzēja Baznīcai tiesības brīvi izvēlēt un iecelt amatā garīdzniekus. Tomēr izveidojās situācija, kad ordināciju garīgajā kārtā nebija iespējams saņemt, nestājoties vienlaikus arī vasaļa attiecībās pret karali, kas bija nepieciešams, lai saņemtu lēni zemi ar zemniekiem garīdznieka iztikas nodrošināšanai kopā ar laicīgajām tiesībām administrēt šo teritoriju un spriest tiesu. Tāpēc ieņemt Baznīcas amatu konkrētajā teritorijā nebija iespējams, kamēr imperators nesniedza garīgā amata kandidātam arī savas regālijas – amata zīmes (*investitura per sceptrum*), kuru saņemšanas priekšnosacījums bija uzticības zvēresta došana. (Itālijas ziemeļos šajā ziņā bija izņēmumi, jo tur regāliju pasniegšana notika pusgadu pēc ordinācijas Baznīcas amatā.) Gan imperators, gan pāvests varēja uzlikt *вето* Baznīcas prelātu iecelšanai amatā, tādējādi jāsecina, ka pāvesti un imperatori bija spiesti atkāpties no savām sākotnējām prasībām investitūras jautājumā. Jāpiezīmē, ka arī vēlāk pāvesti neatsacījās no iepriekš uzņemtā kursa, un pāvests Inocents III (1198–1216) piespieda imperatoru Otonu IV atsāties no Vormsas konkordāta piešķirtajām tiesībām.

Jāatzīst, ka “skaldi un valdi” metodes, ar kādām pāvests Gregors VII panāca imperatora pakļaušanos sev, tiešām nav nosaucamas citādi, kā vienīgi par revolucionārām. Tā kā visa Rietumu feodālā sistēma

balstījās uz vasaļa un senjora savstarpēju uzticības zvērestu, Gregors VII apdraudēja šīs sistēmas pašus pamatus, ar savu sacerējumu *Pāvesta diktāti* (*Dictates Papae*) piešķirdams turpmāk pāvestiem tiesības laicigos valdniekus iecelt amatā un atcelt no amata, bet viņu padotos atbrīvot no feodālā uzticības zvēresta pildīšanas. Austrumu despotiskajā feodālajā sistēmā un imperatora pārvalditajā Baznīcā nebūtu iedomājama situācija, kad Konstantinopoles patriarhs atbrīvotu kādu personu no paklausības imperatoram. Tieši ar tādām metodēm Gregors VII panāca imperatora Indriķa IV pakļaušanos pēc tam, kad bija atbrīvojis viņa pavalstniekus no uzticības zvēresta, zinādams, ka imperatoram nav pietiekama militārā spēka un sociālā atbalsta, lai apspiestu sacēlušos vasaļus. Savukārt imperatora Indriķa IV mēģinājums atcelt pāvestu kā uzurpatoru no amata un atbrīvot Baznīcas locekļus no paklausības pāvestam neguva gaidītās sekmes, kaut gan imperatora argumentācija viņa un viņa bīskapu vēstulēs pāvestam bija juridiski korekta, jo saskaņā ar senajām Baznīcas tiesībām imperatoram tiešām piederēja augstākā vara Baznīcā. “Pāvestu revolūcija”, kuras ideoloģiskais manifests bija *Pāvesta diktāti*, (kas summēja agrākās *Pseido-Isidora dekretālījās* iezīmētās tendences), atzistama par izšķirošu pagrieziena punktu Baznīcas tiesību attīstībā Rietumos pēc XI gs. 2. puses⁵

Pseido-Isidora papoazarisma tendenču attīstība Pāvesta diktātos

Vairāki Austrumu Baznīcas tiesību pētnieki un kanonisti uzskata, ka *Pseido-Isidora krājumam* bijusi visai ievērojama loma Romas katoļu Baznīcas kanonisko tiesību attīstībā un pāvestu varas centralizācijā. Krievu XIX gs. tiesību zinātnieks Krasnožens (Красножен М.), atsaukdamies uz Ostroumovu (Остроумов М.И.), uzskata, ka *Pseido-Isidora* viltotās dekretālījās var uzskatīt par iemeslu visas viduslaiku pāvestu varas sistēmas un viduslaiku Romas katoļu Baznīcas tiesību sistēmas izveidei. Kā atzīmē Krasnožens, Baznīcas tiesību jaunās ievirzes, kuras attaisno *Pseido-Isidora krājums*, ir šādas: (1) pāvests ir bīskapu valdnieks atbilstoši Pētera pēctecībai un tam, ka apustuļi izvēlējuši Pēteri; (2) pāvests ir Baznīcas “galva” un tāpēc var iejaukties visu vietējo Baznīcu lietās un attiecībās: atvērt un slēgt bīskapu

* Берман, *op. cit.* 101–108, 110, 113, 127.

katedras, pārceļot un nozīmēt bīskapus, sasaukt un apstiprināt sinodes un koncilus; (3) pāvests kā Baznīcas "galva" stāv pār vispārējiem Baznīcas koncilu, tāpēc koncils nevar notikt bez pāvesta atļaujas; (4) pāvests ir ne tikai Baznīcas galva, bet arī laicīgais valdnieks, kuram Konstantīns Lielais iedevis visas karaliskās cieņas zīmes (izņemot karaļa kroni, no kura pāvests Silvestrs it kā pats esot atsacījies) un visas Rietumu zemes valdīšanai; (5) tā rezultātā pāvests ir ne tikai bīskaps, bet arī visu ticīgo aizstāvis, tāpēc pie Romas Baznīcas var nākt visi un baroties no tās mātišķās krūts, un glābties no visādām apspiešanām. Maskavas Garīgās akadēmijas profesors Čipins piezīmē, ka tādējādi ne tikai bīskapiem, bet arī zemākajam klēram tiek piešķirtas tiesības ar savu apelāciju griezties pie pāvesta, apējot savu tiešo priekšniecību. Krasnozens atzīmē, ka attiecībā uz tiesu pār bīskapiem *Pseido-Isidora* dekretālijās atrodami šādi apsvērumi: (1) tiesāt bīskapus piekrit pāvestam, bet vidutējās instances nevar citādi nosodīt bīskapu, kā vienīgi ar pāvesta piekrišanu; (2) katrs bīskaps var savu lietu tūlīt pārsūdzēt pie apustuliskā sēdekļa, ja apgalvo, ka viņa tiesātāji nav neieinteresēti; (3) bīskaps, kurš atcelts no amata bez pāvesta piekrišanas, ir jāatjauno amatā"

Iespējams, ka *Pseido-Isidora* krājuma rašanos varēja izraisīt Rietumu garīdzniecības protests pret imperatora Kārļa Lielā īstenoto Baznīcas pārvaldīšanas politiku. Pie eklesiālās brīvības V–VI gs. pieradušās Gallijas garīdzniecības protests pret imperatora pārmērīgo iejaukšanos teoloģijas jautājumos varēja IX gs. vidū izraisīt viltoto dekretāliju sastādīšanu un *Pseido-Isidora* krājuma izveidošanu. Tā kā līdz XI gs. beigām pāvestiem nebija reāla spēka, ar ko nodrošināt savas tiesības, tad minētais krājums apmēram divus gadsimtus nevarēja tikt pielietots. Zīmīgs ir fakts, ka, šo krājumu sastādot, franku valsti no 802. gada līdzās oficiālajam Baznīcas tiesību kodeksam *Hadriana* tika lietoti arī agrāk sastādītie krājumi, galvenokārt *Hispana*. Iespējams, ka, tieši protestējot pret Kārļa Lielā realizēto Baznīcas politiku, *Pseido-Isidora* sastādītājs izmantojis *His-*

Остроумов, М.И., *Введение в православное церковное право*. Харьков, 1893., 373–375, cit. pēc Красножен, М., *Церковное право*, 2-е изд. Юрьев: Типография К Маттицена, 1907, 115, 116, Пыпин, В. А., протонерей, *Церковное право*, Москва: МФТМ, 1996., 79, 80.

pana, nevis oficiālajā *Hadriana* tulkojumā ietvertu kanonisko materiālu.

Pseido-Isidora primārais mērķis Baznīcas tiesību sfērā, ko nav pamanījuši Austrumu Baznīcas kanonisti, varēja būt – ierobežot imperatora Kārļa Lielā un viņa pēcteču iejaukšanos teoloģijas sfērā, kas vēlāk izraisīja Baznīcas lielo shizmu (1054) vai vismaz ievērojamā mērā to veicināja. Sākot ar XI gs. vidū, minētais krājums tika izmantots, lai juridiski pamatotu objektīvi nepieciešamo pāvesta varas centralizāciju Rietumos. Tomēr nav pietiekama pamata uzskatīt, ka vēlāk šādā veidā pielietotā krājuma sastādītājam jau VIII gs. vidū būtu bijis tik tālejošs un ambiciozs mērķis.

Nav noliedzams, ka *Pseido-Isidora krājums* iezīmē šķelšanos Baznīcas tiesību sfērā starp Rietumiem un Austrumiem. Tomēr nevar piekrist, ka krājums pats par sevi ir bijis vēlākās 1054. gada šķelšanās iemesls. Tāpat apstrīdams ir viedoklis, ka minētais krājums izraisījis pāvestu dekretāliju nozīmes un juridiskā spēka pieaugumu Rietumu Baznīcas tiesību avotu hierarhijā, jo dekretālijas savu dominējošo lomu starp citiem Baznīcas tiesību avotiem Rietumos sāka ieņemt jau kopš pāvesta Gregora Lielā (590–604).

Kad Gregors VII uzrakstīja (1075) *Pāvesta diktātus (Dictates papae)*, kurus adresēja it kā sev pašam, šajā no 27 punktiem sastāvošajā "Pāvestu manifesta" (kā to apzīmē Bermans) bija ietvertas līdzīgas Baznīcas tiesību nostādnes šādos minētā dokumenta punktos: (1) Romas Baznīcu dibinājis tikai vienīgi tas Kungs; (2) vienīgi Romas bīskaps ir tiesīgs saukties par vispārēju (katolisku) bīskapu; (3) tikai viņam vienīgajam ir tiesības atcelt un atjaunot amatā bīskapus; (4) pat zemākas hierarhiskās pakāpes pāvesta legāts koncilā ir pārāks par visiem bīskapiem un var izsacīt spriedumu par viņu atcelšanu no amata; (7) pāvestam vienam atļauts radīt jaunus likumus saskaņā ar laika vajadzībām; (9) tikai pāvestam visi hercogi skūpstakājas; (10) tikai viņa vārds tiek sludināts Baznīcās; (11) viņš var atcelt imperatorus; (16) neviena sinode nevar tikt nosaukta par vispārēju koncilu bez viņa pavēles; (17) neviens raksts vai grāmata nevar tikt uzskatīta par kanonisku bez viņa akcepta; (18) neviena viņa spriedums nevar tikt atcelts, bet tikai viņš viens var atcelt jebkurus spriedumus; (21) Apustuliskais Krēsls var izskatīt jebkuras Baznīcas

vissvarīgākās lietas; (27) pāvests var atbrīvot netaisnīgu cilvēku padotos no uzticības zvēresta¹⁰.

Salīdzinot *Pāvesta diktātos un Pseido-Isidora krājumā* ietvertās tendences uz pāvestu politiskās un eklesiolāģiskās varas absolūtismu, var konstatēt, ka abi šie dokumenti atspoguļo vienu un to pašu tendenci, kuras pastiprinājums Pāvestu revolūcijas laikā XI–XII gs. mijā iezīmēja pāreju uz jauna tipa Baznīcas tiesībām Rietumeiropā. Būtu tomēr uzskatāms par pārspilējumu Krasnožena uzskats, ka Pseido-Isidora krājuma viltotās dekretālijas bijušas par iemeslu pāvestu varas centralizācijai, jo šim procesam varēja būt arī citi objektīvi iemesli, kā iepriekš aplūkots. Tomēr nav noliedzams, ka Pāvestu revolūcija turpināja to pašu ievirzi uz Baznīcas atbrīvošanos no pakļautības laicīgajai jurisdikcijai, kura iezīmēta *Pseido-Isidora krājumā* divus gadsimtus agrāk.

Konstantinopoles patriarha sinode un kanoniskās atbildes

Austrumu kanonisti uzskata *Nomokanona 14 titulos* patriarha Fotija 883. gada redakcijas izdošanu par jauna perioda sākumu Baznīcas tiesību vēsturē. Vispārējie koncili vairs netika sasaukti, un jaunie vietējo sinožu kanoni, pat ja tie ieguva vispārēju atzinību, vairs netika ietverti Baznīcas galvenajā kanoniskajā kodeksā, kuru sastādīja Fotija *Nomokanona* 2. daļa *Syntagma*. Tomēr Baznīcas normu jaunrade nepārtraukti mainīgajā situācijā joprojām bija aktuāla. Tāpēc galveno lomu Baznīcas tiesībās ieņēma kanonu interpretācija, un var konstatēt, ka pat šā perioda sinožu kanoniem piemīt galvenokārt agrāko kanonu izskaidrojuma raksturs. Par svarīgiem Baznīcas tiesību avotiem šajā laikā paralēli imperatoru likumdošanai kļuva patriarhu atbildes uz jautājumiem, kanonistu izveidotie kanonu komentāri, kā arī patriarhu “mājas sinožu” lēmumi. Sākot ar X gs., kā likumdevējs orgāns Austrumu ortodoksajā Baznīcā funkcionēja pastāvīga bīskapu sinode pie Konstantinopoles patriarha katedras. Šī patriarha t.s. “mājas sinode” (σύννοδος ἐνδημοῦσα), kura tika sastādīta no bīskapiem, kuri tobrīd dzīvoja vai gadījuma pēc uzturējās (ἐνδημοῦντες) Konstantīnopolē, kļuva par galveno Austrumu Baznīcas likumdevēju institūciju laikā, kad bīskapu sinodes tika sasauktas reti un

¹⁰ Берман, *op. cit.*, 101–103.

neregulāri. Līdzīgas patriarhu “mājas sinodes” tika izveidotas arī citos patriarhātos¹¹

Konstantinopoles patriarha “mājas sinode” (turpmāk tekstā Sinode) pieņēmusi vairākus Baznīcai nozīmīgus lēmumus, starp kuriem atzīmējams “Vienotības tomoss” 920. gadā patriarha Nikolaja I Mistiķa (912–925) laikā. Ar šo lēmumu tika atzītas par spēkā esošām imperatora Leona VI Gudrā (886–912), saukta arī par Leonu Filozofu, ceturtnās laulības, vienlaikus apstiprinot ceturto laulību kanonisku aizliegumu. Tomosa nosaukums atspoguļo to, ka, pateicoties šim lēmumam, tika atjaunota vienotība starp Baznīcu un valsts varu, kas ilgstoši bija apdraudēta imperatora nelikumīgo un nekanonisko laulību dēļ. Patriarha Lūkas (1154–1167) laikā tika izdoti vairāki Baznīcas tiesību akti, kas aizliedza garīdzniekiem būt amatos, kuri varētu pazemot viņu garīgo cieņu, kā arī aizliedza klēram piesavināties Baznīcai piederošas lietas. Šajā laikā Sinode pieņēma normu, kura paredzēja, ka biskapa atcelšanai no amata nepieciešama vismaz 12 arhibīskapu sapulce, kā arī lēmums par biskapa pienākumu gaidīt uz Sinodes lēmumu par to, vai viņš pēc mūka kārtas uzņemšanās vēl drīkst turpināt kalpošanu garīgajā amatā. Patriarha Mihaila III laikā (1170–1178) tika izdoti rīkojumi par to, ka ar pasaulīgām lietām (finansu operācijām un tirdzniecību) nedrīkst nodarboties ne tikai presbiteri un diakoni, bet arī lektori un vispār visi Baznīcas kalpotāji, kā arī par to, ka bez Sinodes ziņas nevienam biskapam nav tiesību izlemt svarīgas lietas. Patriarha Teodosija I laikā (1179–1183) tika aizliegts par klosteru priekšniekiem nozīmēt tādas personas, kuras nav iepriekš ordinētas presbitera kārtā. Patriarha Basileja II (1183–1186) laikā Sinode 1186. gada septembrī, piedaloties Antiohijas un Jeruzālemes patriarhiem un 40 metropolītiem, nolēma, ka tāda presbitera sievai, kurš uzņemas mūka kārtu, būdams izvēlēts biskapa amatam, ir bezierunu kārtībā jāiestājas attālā sieviešu klosterī un jāpieņem mūkenes kārtā¹²

Sākot ar XI gs., Konstantinopoles patriarham personiski bija tiesības: (1) sasaukt sinodi, (2) vadīt sinodi kā tās priekšsēdētājam, (3) iecelt amatā metropolītus, kas tālāk iecēla amatā bīskapus, (4) sava patriarhāta

Цыпин, *op. cit.*, 81; Красножен, *op. cit.* 93; Суворов, Н. *Курсь церковнаго права*. Т. I., Ярославль: Типо-литографмя Г. Фалькс, 1889., 58.
Цыпин, *op. cit.* 81, 82.

robežās pārraudzīt Baznīcas kanonu un valsts izdoto Baznīcas likumu ievērošanu. No Austrumu Baznīcas viedokļa, Romas pāvests bija uzskatāms par vienīgo Rietumu patriarhu. Patriarhi un viņu pastāvīgā sinode bieži sniedza atbildes uz dažādiem jautājumiem, kuras atšķirībā no Romas pāvestu dekretālēm neieguva Baznīcas vispārējo koncilu kanoniem līdzvērtīgu statusu. Tomēr dažas no šīm kanoniskajām atbildēm vēlāk tika pievienotas kā papildinājums pie jau noslēgtā Austrumu Baznīcas kanonu kodeksa. Tā, patriarham Nikolajam III (1084–1111) Atona mūki uzdeva jautājumus, kuri kopā ar viņa sniegtajām 11 atbildēm vēlāk tika ietverti vēlākajos Grieķu Baznīcas kanonu krājumos *Pedalion* (πηδάλιον – stūres airis) un *Atēnu sintagma*. Kanonu krājumos tika ietvertas arī XI gs. Heraklijas metropolita Nikitas kanoniskās atbildes, kā arī Kītras bīskapam Jānim piedēvētās 16 kanoniskās atbildes uz arhibīskapa Konstantīna Kabasilas vēstulēm, kuru patiesais autors bija Ohridas bīskaps Dimitrijs⁶³

Kanonu komentāri

Būtiska iezīme Baznīcas tiesībās, sākot ar XI gs. beigām Rietumos un XII gs. Austrumos, ir agrāko kanonu, kā arī valsts likumu par Baznīcas lietām komentēšana un izskaidrošana. Šos skaidrojumus latīņu juristi nosauca par glosām, bet grieķu juristi – par sholijām. Sākotnēji sholijas tika rakstītas uz normu tekstus saturošo rokrakstu lappušu malām kā paskaidrojumi par tekstā sastopamajiem terminiem vai kanona saturu. Ar laiku dažas no senajām sholijām tika pierakstītas klāt seno kanonu tekstiem vai arī pašas kļuva par atsevišķiem kanoniem (kā piem., Laodikajas sinodes 60. kanons, Neocezarejas Gregora 12. kanons, kas tika sastādīts no Basileja Lielā uzrakstītajiem 56. un 75. kanona). Daļa no sholijām ir ļoti senas, par ko liecina Mīnhenes bibliotēkā uz rokraksta atrastā Konstantīnopolis patriarha Fotija sholija, bet lielākā daļa pieder XII gs., kad savu darbu kanonu izskaidrošanā veica tā laika slavenie kanonisti Aristids, Zonara un Balsamons. Pēc viņiem nozīmīgu ieguldījumu Baznīcas tiesību attīstībā XIV gs. veica Vlastars un Armenopuls. Komentētāju galvenais uzdevums bija noskaidrot kanonu skaidro un pareizu jēgu, kas kodeksos ne vienmēr bija izprotama teksta saīsinājumu dēļ vai arī sava arhaiskuma dēļ. Rietu-

Суворов, *op. cit.*, 58, 59; Цыпин, *op. cit.*, 82.

mos XII gs. pirmajā pusē kanonisko tiesību komentēšanas metodoloģiju izstrādāja Gratiāns, tādējādi radot nepieciešamos priekšnosacījumus kanonisko tiesību kā atsevišķas zinātnes nozares attīstībai Rietumos¹⁴

Vairāku XII gs. kanonistu darbs, komentējot kanonus un atrisinot to pretrunas savā starpā un ar valsts likumiem, iezīmēja turpmāk pielietotos kanonu interpretācijas principus Austrumu Baznīcā. Šajā aspektā visnozīmīgāko ieguldījumu kanonisko tiesību zinātnes attīstībā devuši Zonara un Balsamons. Bijušais visaugstākā ranga Bizantijas valsts ierēdnis Jānis Zonara, jau būdams mūka kārtā, sastādīja skaidrojumu par Fotija *Nomokanona* 2. daļas, *Sintagma*s, pilnu tekstu, nekomentēdams 1. daļu, iespējams, imperatora Manuila I Komnena (1143–1180) valdīšanas pirmajos gados. Zonara skaidroja kanonus no 3 viedokļiem – vēsturiskā, dogmatiskā un praktiskā. Vēsturiski Zonara mēģināja konstatēt sākotnējo normas jēgu un saturu, kā arī vēsturiskos apstākļus, kas izraisījuši tās pieņemšanu, jo aplūkojamais kanoniskais materiāls bija veidojies gadsimtiem ilgi un kļuvis grieķiem neizprotams. Zonara vadījās no pieņēmuma, ka kanoni nevar atrasties pretrunā viens otram, jo tie balstīti uz vieniem un tiem pašiem reliģiski ētiskajiem principiem, bet iespaids par pretrunīgumu rodas formulējumu neskaidribas dēļ. Ja Zonaram tomēr neizdevās izskaidrot dažādu kanonu nesamierināmas pretrunas, tad viņš mēģināja dogmatiski konstatēt, kāda ir pareizā norma, vadīdamies no sekojošā avotu svarīguma, izdošanas laika un spēka hierarhijas: (1) *lex posterior derogat priori* (vēlāks likums atceļ agrāko), (2) *Apostulu kanoniem* dodama priekšroka pār vispārējo koncilu kanoniem, (3) vispārējo koncilu kanoniem dodama priekšroka pār vietējo sinožu kanoniem, (4) vietējo sinožu kanoniem dodama priekšroka pār Baznīctēvu kanoniem, (5) ja līdzvērtīgas autoritātes vienlaikus izdevušas pretrunīgus kanonus, tad priekšroka dodama tam kanonam, kas ietvēra sevi mazāku sankciju, resp., ir žēlsirdīgāki pret grēcinieku. Konstatējis pareizo normu, Zonara sniedza piemērus no Baznīcās kanoniskās prakses, izskaidrodams dažādus Baznīcas tiesību prakses gadījumus (*casus*) un sniedzams detalizētu aprakstu par to vēsturiskajiem apstākļiem.

Берман, *op. cit.*, 148, Суворов, *op. cit.*, 287; Цыпин, *op. cit.*, 82, 83.

Zonara savos komentāros nepieskārās jautājumam par iespējamām kolizijām starp Baznīcas kanoniem un valsts likumiem, ko aplūkoja Balsamons, kurš savos komentāros par *Nomokanona* 1. aizstāvēja uzskatu, ka kolizijas gadījumā kanoni savā spēkā ir pārāki pār laicīgajiem likumiem, jo kanonus apstiprina gan Baznīca, gan imperators, turpretim imperatora likumdošanai trūkst Baznīcas apstiprinājuma¹⁵

Rietumeiropā Baznīcas kanonisko normu komentēšana un kanonisko tiesību kā atsevišķas zinātnes nozares attīstība iesākās XI gs. beigās–XII gs. sākumā, kad sākās arī romiešu civiltiesību glosēšana – komentēšana un skaidrošana ar paskaidrojumiem un secinājumiem uz lapu malām – glosām. Glosatoru skola izveidojās XI gs., un par sā novirziena pamatlicēju tiek uzskatīts Boloņas tiesību skolas pasniedzējs Gvarnērijs (*Irnerius*) ap 1087. gadu. Glosatori nodarbojās ar *Digestu* tekstu studijām, izmantojot sholastisko metodi, kuras pamatā bija uzskats, ka antīkie teksti ir autoritāte paši par sevi, jo tie satur patiesību par esamību. Juristi par šādu neapšaubāmu autoritāti uzskatīja *Justiniāna kodeksu*, ko glosatori nesalīdzināja ar sava laika tiesību normām, bet studēja ar mērķi novērst iekšējās pretrunas un precizēt lietotos terminus, kas tika iedalīti kopējos (*distinctiones*) un otršķirīgajos (*subdistinctiones*). Glosatori izstrādāja vienotu un precīzu tiesību terminoloģiju, tādējādi likdami pamatus turpmākai Rietumu tiesību zinātnes attīstībai¹⁶ Izdaloties atsevišķi juristiem kanonistiem no legistiem (civilistiem), izveidojās atsevišķa “dekretālistu” prakse, komentējot kanoniskās tiesības līdzīgi tam, kā glosatori legisti komentēja civiltiesības. Nosaukums “dekretālisti” cēlies no Gratiāna sastādīta fundamentālā darba *Gratiāna Dekrēts* (*Decretum Gratiani*), jeb *Dekrētu krājums* (*Corpus decretorum*), pilnā nosaukumā *Concordia Discordantium Canonum* (Pretrunīgo kanonu saskaņošana), ap 1140. gadu. “Dekrēts” bija romiešu termins, ar kuru sākotnēji apzīmēja imperatora izdotus likumus – spriedumus ar likuma spēku, bet vēlāk to sāka lietot attiecībā uz pāvestu vēstulēm dekretālēm. Kanonisti līdzīgi legistiem pārstāvēja viduslaiku juridisko eliti, un no viņu vidus

Красножен, *op. cit.*, 106–109; Суворов, *op. cit.*, 290; Цыпин, *op. cit.*, 83–88.

Lazdiņš, J., Osipova, S., *Latvijas un Eiropas viduslaiku tiesību vēsturē sastopamie jēdzieni un to skaidrojumi* [otrais un papildinātais izdevums]. Rīga. 1998. 7. 8.

nāca tādi ievērojami pāvesti kā Aleksandrs II (1061–1073) un Inocents III (1198–1216).

Īpaša nozīme Rietumu kanonisko tiesību attīstībā bija bīskapam un kanonistam Šartras Ivo (1040–1116). Viņš bija pirmais, kurš 1097. gadā saprata, ka garīgais amats un laicīgā jurisprudences ir konceptuāli atšķirīgi, tādējādi piedāvādams teorētisko atrisinājumu XI–XII gs. ilgstošajam konfliktam starp pāvestiem un imperatoriem par garīdznieku investitūrām. Šis autors savos XI gs. beigās izveidotajos kanonu krājumos ietvēra lielāku skaitu komentāru, mēģinādams atrisināt pretrunas starp dažādu laiku un izcelsmes kanoniskajām normām. Šartras Ivo pirmais izstrādāja principu kanoniskā materiāla vēsturiskajai interpretācijai, nošķirdams Baznīcas tiesību mūžīgās un nemainīgās vērtības un principus no tiesību disciplīnas mainīgajiem elementiem, kuri atkarīgi no apstākļiem laikā un vietā un no personām. Tāpēc viduslaiku juristi vairs nebija tik ļoti atkarīgi no tiesību normu teksta kā agrākie romiešu juristi, tādējādi iegūdami iespēju brīvāk un radošāk interpretēt tiesības. Kad Šartras Ivo kanonu krājumi *Tripertitum*, *Decretum* un *Panormia* tika papildināti ar Pjēra Abelāra (Abelard, 1079–1142) sholastisko logiku, izveidojās nepieciešamie priekšnoteikumi Rietumu kanonisko tiesību kā zinātnes attīstībai¹⁷.

Mūka Gratiāna sastādītais *Decretum* bija Rietumu pasaulē pirmais sistemātiskais darbs, kurš mēģināja aptvert visus tiesību aspektus to veselumā, aplūkojot visas valsti eksistējošās tiesības – gan Baznīcas tiesības, gan laicīgās. Gratiāns veica savu kodifikāciju, savākdams, analizēdams un atlasīdams ap 3800 dažādu kanonisku tekstu, jo atšķirībā no romiešu tiesību komentētājiem Gratiāna rīcībā nebija viena noteikta teksta. Pjēra Abelāra sholastiskās dialektikas pielietojums ļāva Gratiānam noteikt, kādām atklāsmēm ir universāla vērtība un kurām – pārejoša un relatīva vērtība, tādējādi kļuva iespējams vieglāk samierināt pretrunas dažādajos likumos. Veidodams savu darbu saskaņā ar Šartras Ivo izstrādātajiem kanonu vēsturiskās interpretācijas principiem, Gratiāns bija pirmais autors Rietumu tiesību zinātnē, kurš

Robinson, O. F., Fergus, T. D., Gordon, W. M., *European Legal History. Sources and Institutions*. London, Dublin, Edinburgh: Butterworth, 1994. 22, 74; Ашперс, Э., *История европейского права*. (пер. со швед.) Москва: Наука, 1996. 183, 184; Герман, *op. cit.*, 146.

mēģināja sistemātiski atrisināt pretrunas starp dažādajām tiesību normām un piedāvāja pats savus oriģinālus risinājumus. Gratiāns izstrādāja kategoriju sistēmu, kura bija funkcionālāka par tām tiesību klasifikācijām, kuras tika lietotas līdz viņam. Gratiāns pirmais šolastiski izanalizēja atšķirības starp dažādajām tiesību jēdzienu izpratnēm, klasificēdams tās kopējos terminos (*distinctiones*). Gratiāns nebija pats izdomājis šīs kategorijas, bet piemēroja tiesību teorijas vajadzībām Aristoteļa izdalītās atšķirības starp dabiskajām un absolūtajām tiesībām, universālajām un nacionālajām tiesībām, paražu un likumu tiesībām, dievišķajām un cilvēku tiesībām. Gratiāns bija pirmais, kurš izpētīja šajās *distinkcijās* ietvertu tiesību jēgu un izkārtoja atšķirīgus tiesību avotus to hierarhiskajā secībā, kura turpmāk tika pielietota kanoniskajās tiesībās. Gratiāns šajā hierarhijā novietoja "dabisko tiesību" (*jus naturale*) jēdzienu starp "dievišķo tiesību" (*jus divinum*) un "cilvēcisko tiesību" (*jus humanum*) jēdzieniem, uzskatīdams, ka dabiskās tiesības tāpat kā dievišķās atspoguļo dievišķo gribu, tomēr tās atrodamas gan dievišķā atklāsmē, gan arī cilvēku sapratnē un sirdsapziņā. Tādējādi izveidojās šāda tiesību hierarhija: (1) dievišķās tiesības, (2) dabiskās tiesības, (3) kanoniskās tiesības, (4) karaļu tiesības, (5) paražu tiesības; šī hierarhija vēlāk tika izmantota viduslaiku tiesību sistematizācijā¹⁸. Gratiāns, balstīdamies uz Pjēra Abelāra šolastisko dialektiku un Šartras Ivo attīstītajiem kanonu koliziju (pretrunu) samierināšanas principiem, XII gs. pirmajā pusē Rietumeiropā lika pamatus kanonisko tiesību zinātnei, kuras turpmākā evolūcija notika saskaņā ar viņa *Decretum* pielietotajiem metodoloģiskajiem principiem, kategorijām un terminoloģiju.

Baznīcas kanonisko tiesību un valsts tiesību sarežģītā, dažādās teritorijās atšķirīgā un laika gaitā mainīgā mijiedarbība atklāj Baznīcas tiesību iespaidu uz teoloģisko konceptu izveidi un attīstību. Labāk izprotot Baznīcas kanonisko tiesību lomu teoloģisko dogmu veidošanā un nostiprināšanā, paveras iespējas vairākos aspektos prognozēt nākotnes situāciju to Baznīcu politikā, kuras savā organizācijā vadās no

¹⁸ Бернар, *op. cit.*, 135, 146 – 148.

kanoniskajām tiesībām. Saskatot atšķirības Baznīcas tiesību sistēmās, iespējams izprast Baznīcu globālās politikas atšķirīgās iezīmes Austrumos un Rietumos gan vēsturiskā griezumā, gan arī attiecībā uz mūsdienām.

Analizējot Austrumu Baznīcas tiesību sistēmu, var secināt, ka nozīmīgas reformas teoloģijas, liturģijas un kanonisko tiesību sfērā Ortodoksajā Baznīcā nākotnē ir maz iespējamās. Tālāku doktrīnas attīstību bremsē Austrumu Baznīcai raksturīgais Baznīcas tiesību likumdošanas modelis, kurš no tā izveidošanas IV gs. sākumā līdz pat mūsdienām ir pieredzējis tikai samērā nenozīmīgas izmaiņas par spīti tam, ka vairs neeksistē viens kristīgs imperators, kas atbilstoši Ortodoksās Baznīcas priekšstatam varētu būt visas universālās Baznīcas pastāvīgs administratīvi vienojošais un likumdevējs centrs. Vairs neeksistē tāds likumdošanas un augstākās eklesijālās varas institūts kā vispārējie koncīli, kas varētu likumīgi pārveidot Austrumu Baznīcas struktūru atbilstoši laikmeta mainīgajām vajadzībām. Atsevišķu valdnieku mēģinājumi uzņemties Baznīcas likumdevēju un administratoru lomu nav varējuši atrisināt jautājumus par teoloģisko dogmu un disciplīnas kanonu izstrādāšanu. Spilgtākais no piemēriem ir Krievijas cars Pēteris I, kurš pārveidoja Krievu pareizticīgās Baznīcas augstākās pārvaldes struktūru, mēģinādams to tuvināt Rietumeiropas protestantiskajās valstīs pazīstamajam konsistoriju modelim un izveidodams pastāvīgu Sinodi valsts laicīgas amatpersonas – oberprokurora vadībā kā augstāko Baznīcas pārvaldes institūciju, kurai bija pakļauts visas Krievijas patriarhs. Tomēr jākonstatē, ka Pēteris I aktivitātes Baznīcas likumdošanas un pārvaldes sfērā, lai gan bija teritoriāli ierobežotas, nespēja pat Krievijas teritorijā likvidēt šizmu teoloģijas un tiesību sfērā starp pareizticīgajiem un vecticībniekiem.

Pēc Reformācijas uzsāktā Romas katoļu Baznīcas aktīvās misijas politika sakņojas XI gs. beigās Pāvestu revolūcijas izveidotajā Baznīcas uzbūves dinamiskajā koncepcijā, kura izvirza Baznīcai uzdevumu uzlabot pasauli. Šāda koncepcija ievērojami atšķiras no Austrumu Baznīcai raksturīgā Baznīcas teritoriālās uzbūves koncepta. Austrumu Baznīcas praktiski vienīgā misijas forma ir kristīgu valdnieku finansēta dievnamu celtniecība savu valstu teritorijās ar sekojošu dievkalpojumu noturēšanu tajos. Savukārt Rietumu Baznīca izvirza par savu mērķi ne tikai savu draudžu

locekļu garīgo labklājību, bet rūpējas arī par Debesu Valstības iestāšanos zemes virsū – arī ar tiri materiāliem un politiskiem līdzekļiem, tādējādi sniedzot acīmredzamu liecību par Kristus mīlestību tiem, kuri Dievu kā savu Glābēju vēl nepazīst. Rietumu teoloģija var ātrāk reaģēt uz laikmeta izvirzītajiem izaicinājumiem, jo pretstatā Austrumu Baznīcai tās attīstību nebremzē arhaiskas tiesību jaunrades struktūras un mūsdienās vairs neeksistējošu Baznīcas augstāko likumdevēju instanču trūkums.

Austrumu Baznīcas kanonu kodekss (tāpat kā teoloģija) pēc 883. gada kodifikācijas *Nomokanonā 14 titulos* vairs nav ieguvis nozīmīgus papildinājumus vai būtiskas izmaiņas. Tālākā Austrumu Baznīcas tiesību attīstība jau kopš X gs. sākuma ir centrēta galvenokārt ap jautājumu, kā izskaidrot un piemērot pašreizējā mainīgajā vēsturiskajā situācijā tos senos Baznīcas kanonus, kuri nav ne atceļami, ne izmaināmi, – jo Austrumos vairs neeksistē tāda augstākā Baznīcas likumdošanas institūcija vispārējo koncilu formā, kura varētu tos atcelt vai izmainīt. Turklāt koncili savos kanonos vienmēr deklarējuši, ka atzīst par pareiziem un nemaināmiem agrāko koncilu pieņemtos kanonus, uzņemdamies vienīgi to papildināšanu ar jauniem kanoniem. Austrumos kopš VIII gs. vairs nav sasaukti vispārējie koncili. Tādējādi Austrumu Baznīcas tiesību sfērā ir izveidojusies situācija, kas pieļauj kanonisko tiesību attīstību vienīgi saskaņā ar IV–VIII gs. normām, padarot ievērojami sarežģītāku tālāko Baznīcas tiesību jaunradī atbilstoši nākamo gadsimtu mainīgajiem apstākļiem.

Līdzīgi arī dogmatikas sfērā attiecībā uz *filioque* doktrīnu Austrumu Baznīcā nav citas augstākās autoritātes, kā vienīgi vispārējs koncils, kas varētu izlemt jautājumu par Trīsvienības teoloģiskās koncepcijas izmaiņu un eventuālu atkalapvienošanos ar Rietumu Baznīcu pēc 1054. gada Lielās šizmas. Tāpēc Romas katoļu Baznīcas un Austrumu ortodokso Baznīcu atkalapvienošanās iespēja no Baznīcas tiesību viedokļa uzskatāma par apšaubāmu. Austrumu Baznīcas dogmatiskā un tiesību attīstība arī šodien saglabājas relatīvi nemainīga – it kā “iekonservēta” tajos senajos Baznīcas tiesību ierobežojumos, kuri nosaka Baznīcas augstākās likumdošanas varas instances un to kompetences robežas.

Citādi šis jautājums par vispārējo koncilu saaukšanu un Baznīcas augstāko likumdevēju varu atrisināts Rietumos, kur Baznīca “Pāvestu revolūcijas”

rezultātā guva iespēju elastīgāk reagēt uz vēsturiskās situācijas izmaiņām un likumīgi korigēt situāciju Baznīcas tiesību sfērā ar pāvestu dekretāliju un pāvesta sasauktu un apstiprinātu koncilu palīdzību. Ne mazāka nozīme šajā aspektā bija Pjēra Abelāra sholastiskās dialektikas absorbēšanai kanonisko tiesību sfērā, kas ļāva brīvāk izvērtēt agrāko Baznīcas tiesību normu vai dogmu atbilstību nemainīgajai Dieva gribai un mainīgajai vēsturiskajai situācijai, kā arī nepieciešamības gadījumā radīt jaunas normas, kuras atceļ iepriekšējās, pāvestiem izdodot dekrētus vienpersoniski vai arī pieņemot vajadzīgos lēmumus ar koncilu starpniecību. Sholastiskā pieeja un pāvesta kā Baznīcas un valstu augstākā likumdevēja pozīcija ne tikai ļāva Rietumos attīstīt kanoniskās tiesības kā zinātnes nozari un izdarīt papildinājumus un izmaiņas Baznīcas tiesību sfērā, modificējot seno kanonu normas un nepieciešamības gadījumā atmetot tās kā novecojušas, bet arī pavēra iespēju sankcionēt nepieciešamās teoloģisko uzskatu izmaiņas Rietumos. Tādējādi var secināt, ka Rietumu Baznīcai raksturīgā tiesību sistēma paver salīdzinoši plašākas iespējas teoloģisko doktrīnu turpmākajai attīstībai – pretstatā Austrumu Baznīcas objektīvi nepārvaramajam teoloģiskajam un kanoniskajam konservativismam.

Summary

The article titled “The Main Trends in Development of the Canon Law in IX – XIII centuries” is dedicated to the most controversial period in the Church history, which is notorious not only because of the mutual anathematization of the Roman Pope and the Patriarch of Constantinople in 1054, but also by the emerging of completely new trends in the Canon Law development, which considerably differ from those of earlier Church history. Soon after the Great Schism the Roman Popes started what is named as “Papal Revolution,” which turned the existing Cezaropapism of the previous Western emperors into almost complete juridical independence of the Roman Popes from the secular rulers. At the same time, the General Synods of whole Church were no longer held in the Eastern or the Western part of the Christian World. Therefore, it became impossible for the Eastern Patriarchs and Church Fathers to develop legally any new Can-

ons, because they needed to be approved by the General Synod of whole Church. And, it was complicated to add new canons to the existing ones, after the Quinisext Synod in Trullo (691–692) already defined the list of Canons officially approved by the Church. Therefore, the only legal way for any further development of the Canon Law in the Eastern Orthodox Church was to interpret and comment on the previous Canons approved by the Quinisext Synod, and to give authoritative recommendations of correct application of Canons by the Church members in a changing socio-political environment. This is the main reason why the Eastern Orthodox Church cannot change the Canons of the First Constantinople Synod (381) by adding the *filioque* formula to the Creed accepted by the aforementioned Synod, and so legally reunite with the Roman Catholic Church – even if there would be such desire in future. The adding of the *filioque* by Charlemagne in 809 was illegal because it was not approved theologically by the General Synod which was the only authority with the right to accept any new concepts in theology that time. Although use of *filioque* in the public service in St. Peter Cathedral in Rome was documented not earlier than 1014, such considerable theological innovation could not be legally accepted by the viewpoint of the Canon Law in force at the time. At the same time, the Roman Popes took the right not only to interpret the ancient Canons, but also to annul them, if the ancient Church Rules became contrary to constantly developing Roman Catholic Church political or economic interests. In this regard, it is interesting to analyze the Papocezastic trends in *Pseudo-Isidoriana* in comparison with those developed later in *Dictates Papae*. It suggests that *Pseudo-Isidoriana* appears to be compiled earlier than the Eastern Orthodox Canonists traditionally believe, and was initially dedicated to diminishing Charlemagne's unreasonably strong influence upon the Church affairs. So, later during the "Papal Revolution" it was used to prove juridically the exclusive rights of Roman Popes defined in *Dictates Papae*. Therefore, the opinion of nowadays Russian scholar of Canon Law Dr. Сурин (Цыпин В.А., 1996) regarding *Pseudo-Isidoriana* impact should be valued as wrong.

Egils Grislis

Zenta Mauriņa par dzīves jēgu

Kaut dzīves jēgu var meklēt abstrakti, sava vērtība ir arī personīgai, eksistenciālai, kontekstuāli situētai domgaitai. Zentas Mauriņas apskatītās idejas ir plaši sastopamas, viņas slēdzieni ne vienmēr agrāk nedzirdēti, bet viss kopskats tomēr vienreizējs, kā katra cilvēka eksistence un ciņa par tās izpratni.

Zenta Mauriņa neslēpj savu domgaitu tendenci. Atkal un atkal viņa pasvitro, ka meklē patiesību. Viņa skatās plaši un dziļi, tomēr visumā tolerantī un precīzi, bet tā īsti nekad neizlaiž no acīm savu mērķi: rakstīt latviešu lasītājiem, sarunāties ar latviešu tautas dvēseli. Zentas Mauriņas iecerētie rezultāti tādēļ nav pārprotami kā zināmu, viņai patīkamu ieskatu mācīšanās, bet kā meklēšana. Šī meklēšana gan notiek kopā ar Zentu Mauriņu, daudzkreiz viņas tiešā vadībā, bet ne uzspiesti un viņai padevīgi. Katrai sirdij ir jāatrod savas dzīves jēga. Bet, lai tā būtu latvietim derīga, tai jāspēj rezonēt uz latviešu dvēseli, kaut Zenta Mauriņa izvairās, pat kritizē skaļu patriotismu, latvisko patriotismu kopt un audzināt pasaules ideju kontekstā tomēr ir viņas redzamā tendence (ko šajos laikos pat angļu valodā sauc ar vācu vārdu *Tendenz*).

I

Latviešu tauta – kā dzimtenē, tā klaidā – dalās atmiņās, ka pirms desmit gadiem pussimt gadu brīvas Latvijas nebija. Zenta Mauriņa sakņojas laikmetā, kad Latvija vispār kļuva brīva pirmo reizi; skatoties pagātnē, Zenta Mauriņa zināja par tiem gadu simteņiem, kad Latvijas nebija un kad daudzkreiz uz Latviju nemaz necerēja. Zenta Mauriņa personīgi

pazīna tādus dzejniekus kā Rainis, kas paaudzē pirms viņas bija tikai iesācis skanīgos vārdos izteikt politiski bistamo domu, ka jādzīvo un jāstrādā, lai Latvija taptu. Savās "Latviešu esējās" Zenta Mauriņa norāda: Raiņa mērķis bija skaidrs:

"Pūli padarīt par tautu, Zemi padarīt par valsti, latvjus ievest tautu kopā"

Zenta Mauriņa izprata Raiņa neizmērojami lielo uzdrīkstēšanos un aprīnāja viņa vizionāro dziļumu šajā ticības riskā iesaistīt ikvienu latvieti: "Kur spīd viens puteklītis, tur spīd saule pati, Kur raud viens latvju pabērnis, tur arī Latvija pati" Un šādu Latviju, reālu, raksturīgi latvisku un ar nākotni, Rainis bija iecerējis ievest kā līdzvērtīgu citu tautu saimē. Zenta Mauriņa dalās šajā lielajā vizijā. Viņa atceras: "Jau gimnāzistes un studentes laikā mans galvenais mērķis bija atvērt logus visos pasaules virzienos," tātad izvest Latviju no atpakaļpalicības un iesaistīt Eiropas kultūrā. Ar entuziasmu Zenta Mauriņa nu citē Jāni Zanderu: "Mums jāiedrošinās nostāties blakus citiem, lai mēs paši atrastu pareizas mērauklas un lai citi zinātu, kas mēs esam un kādi mēs esam." Citiem vārdiem, pašas Zentas Mauriņas formulējumā: "Mans mērķis ir bijis latvisko kultūru iesaistīt Eiropas kultūras ceļnē" Konkrēti tas nozīmē "izpētīt, kādas gara vērtības latviešu kultūrai būtu vajadzīgas no Vakareiropas un ko latviešu kultūra varētu dot Vakareiropai." Protams, Zenta Mauriņa nemēģina apgalvot, ka viņa būtu vienīgā šāda pasākuma veicēja. Tajā pašā laikā viņa reāli apzinās, ko spēj un ko vēlas dot, Zenta Mauriņa raksta (1955. g.):

"Ja būtu lemti vēl citi desmit gadi, tad es Eiropā gribētu runāt par latviešu skaistumu, tad es tur gribētu stāstīt par latviešu zemes mistiku, par latviešu vārdos grūti tveramo klusumu, par latviešu darba filozofiju, par latviešu daijuma alkām un varbūt visvairāk par latviešu spitu, šo sīksto spēju izturēt gan militārā aktivā, gan dzīves karā..." Ja to vēlas sīksirdīgi, tad Zentai Mauriņai var pārnest iedomību. Šī bērnu triekas kopš piektā dzīvības gada paralizētā un ratiem piesaistītā, vājā, sīkā un slimīgā sievietē plāno uzņemties tādu darbu!? Fakts paliek, ka šāda cerība nebija nereāla. Zentas Mauriņas latviešu un vācu valodā rakstītās grāmatas tika lasītas un, it sevišķi vācu, literātu cildinātas. Viņas lekciju ciklus apmeklēja simtiem klausītāju. Kas Zentas Mauriņas darbus rūpīgāk pazina, parasti viņu dziļi cienīja. Šāda gara darbiniece drīkstēja uzdrošināties! Viņas

mērs, mazākais, pašai Zentai Mauriņai, bija skaidrs: “visos manos darbos [...] galvenais motīvs – latvisko dzīparu iespraust pasaules paklājā”

Tajā pašā laikā, ielasoties Zentas Mauriņas darbos, kļūst skaidrs, ka viņa nesapņo par tautu un kultūru sintēzi un latviešu asimilāciju. Viņa uzskata tautiskās atšķirības par būtiskām un tādēļ par paliekošām. So ieskatu reizēm Zenta Mauriņa var formulēt arī ļoti precīzi, kaut ar humoru: “Vienlīdzība laikam nekad nebus iespējama zemes virsū, jo dažādām tautām ir dažāda oža. Kā (Zviedrijā) ārzemnieki nevar paciest žāvētas mencas un skābēto brētliņu smaku, tā zviedri šausminās par skābēto kāpostu smaku.” Protams, katras tautas svarīgākās rakstura iezīmes nav meklējamas smaržā un garšā, bet tautiskā rakstura vienreizībā. Latviešu savdabīgā kultūra bija jāizkopj, tā nedrīkstēja kļūt atpakaļpalikusi. Kā visi garīgi sasniegumi Zentas Mauriņas atstātais mantojums ir neizbēgami laikmetīgs. Tajā pašā laikā tomēr tam ir arī pārlaikmetīgas iezīmes.

II

Te vissvarīgākais būs Zentas Mauriņas aicinājums turpināt izprast latviešu dvēseli tās plašākā kulturālā kontekstā. Ne tikai apliecinot, bet arī skaidrojot, Zenta Mauriņa ir spējusi nopietni runāt par latviešu kultūras nozīmi un tieši šādā veidā cīnīties pret mazvērtības izjūtām, kas laiku pa laikam piemeklē visas tautas, ieskaitot arī mazās.

Pozitīvi ipatnējākais Zentas Mauriņas pieejā ir viņas spēja ne tikai lasītājus informēt, bet arī ierosināt. Savās publiskajās lekcijās Zenta Mauriņa gandrīz vienmēr runāja brīvi; klausītāji izjuta šo dialoga dinamismu. Lektors klausītājiem nekad nepasaka neko vairāk, kā klausītāji sadzird un saprot.

Šo stilu Zenta Mauriņa saglabājusi arī savos uzrakstītajos darbos. Te ir skaidrs, ka Zenta Mauriņa nesprediķo; pat tad, kad viņa deklarē autoritatīvi, viņas domgaita paliek dialogiska viņa jautā, lai ierosinātu atbildēt. Kā vispiemērotāko formu šādai pieejai Zenta Mauriņa ir izvēlējusies gan romānus, gan esejas. Šeit pievēršot uzmanību tieši Zentas Mauriņas esejām, pienākas atzīt, ka viņa ir rūpīgi pārdomājusi eseju būtību un ārējo struktūru. Trīs viņas dotās esejas definīcijas viskošāk ilustrē šādu pieeju:

“Esejists [...] par kopceltni nedomā. Kad viņa galvā rodas spoža doma, viņš tai vispirms ceļ balkonu vai

terasi, tad tikai pievieno pārējās ēkas detaļas, un ne vienmēr šās ēkas durvis ir viegli atrast. Protams, ir jābūt stingrai celtnieciskai gribai un samēra sajūtai, lai tāda ēka netaptu pārāk raiba. Eseja rodas tur, kur apvienojas domu prieks, dzīvības prieks un skatīšanās prieks... Vēl ir vajadzīgas arī zeltkaļa spējas, lai visus minētos priekus iekaltu veidos.”

“Pamatojoties savos pārdzīvojumos, esejists dos vienu otru padomu, bet viņš nepretendē, lai viņu uzklausītu, viņš zina, ka viņa gara radinieki viņu saklausīs arī tad, kad viņš runā klusi. Labākie esejisti ir bijuši dvēseles ārsti. Eseja līdzinās labai sarunai. Eseja un saruna radusies apziņā, ka starp cilvēkiem ir un var būt tuvums. Zīmīgi, ka franči tik smalki izkopuši abas šīs nozares. Sarunas smeldzi un dzelmi pazīst arī krievi, bet viņiem nav tās atturības un apvaldišanās, kas nepieciešama, lai rastos eseja, bet vāci pārāk mīl sistēmu... Eseja, tāpat kā saruna, ir spārnots, vijīgs domu izpaudums, bez matērijas smagmes...”

“Manā grāmatā sakopotie raksti nav uzskatāmi par zinātniskiem sacerējumiem, bet par esejām, un esejā autors savus personīgos piedzīvojumus grib orientēties gluži personīgi. Eseja līdzīga sarunai: par sirdij dārgām lietām stāsta tiem, kam šīs lietas nav vienaldzīgas.”

Šīs trīs definīcijas izteikt kopsavilkumā nebūs viegli, jo ātri var zūst spontānums un dialoga noskaņa. Tomēr ir skaidrs, ka pie esejas būtības, mazākais, pieder “spoža doma”, kas spēj uzrunāt savus “gara radiniekus” Tādēļ laba eseja kā saruna nav monologs, bet domu izmaiņa, kur ir vieta gan klausīties, gan reaģēt. Te dedzība, apdomība un klusuma brīži iet roku rokā, daloties būtiski svarīgām domām, kā arī daudz ko atstājot vēl citām sarunām.

Kā ir iespējams radīt eseju? No kurienes nāk uguns un gars, kas iedvesmo šos patiesības meklētājus un atradējus? Savās esejās Zenta Mauriņa atkārtoti norāda uz pasaules cēlajiem dižgariem rakstniekiem un domātājiem. Viņa arī atzīstas, ka savās lekcijās un esejās galvenokārt atsaucas uz tiem autoriem, kuriem viņa jūtas garīgi tuva. Šo subjektīvo elementu Zenta Mauriņa izvērtē kā būtisku: ...mēs pasauli varam skatīt tikai ar savām acīm, aizdot tās mums neviens nevar” Bet, arī ar savām acīm skatoties, ir jāskatās rūpīgi un uzmanīgi, jo, “lai labi rakstītu”, nepieciešams “sīki pazīt iztirzājamā

darba objektus". Piedevām, attiecīga rakstnieka darbs "arī kvēli jāmīl: tikai mīlestībā atklājas pareizā saprašana" Kā visas mīlestības, šī nav neizjūtīgi izplānota un ar varu piespiesta. Patiesa mīlestība dzimst dvēseles dziļumos, un tuvība ar kāda rakstnieka darbu ir atklājums. Tādēļ Zenta Mauriņa aicina: "Pasaki man, kādus rakstniekus tu mīli, un es tev pateikšu, kāds tu esi pats" Šādu eksistenciālismu Zenta Mauriņa pasvitro arī savas dzīves aprakstos, piemēram, "Esmu nolēmusi stingri turēties pie patiesības, jo šo nežēlīgo dievieti vienmēr esmu atzinusi par augstāko. Bet, jo vecāka kļūstu, jo skaidrāk ieskatu, ka absolūto patiesību izstāstīt nav iespējams, labākā gadījumā tā būs mana patiesība vai, pareizāk sakot, mans ceļš uz patiesību. Ja kāds cits rakstītu par tiem pašiem notikumiem, viņš, bez šaubām, izvēlētos citu ceļu." Protams, Zenta Mauriņa zina, ka patiesību var arī nemaz nemeklēt, gan negribot, gan nespējot, jo "rūgtas sirdis ir aklas sirdis" Neizskaidrojot cēloni, Zenta Mauriņa seko Sv. Augustīna no jaunplatonisma pārņemtajam ieskatam, ka, filozofiski runājot, ļaunums neeksistē un teologiski ir saprotams kā labestības trūkums. Zenta Mauriņa raksta: "visļauņākajam naidam nav iemesla, un taisni tādēļ tas tik bezjēdzīgs, ka iemesla nav. Ja būtu iemesls, tad varētu to iznīcināt, un līdz ar to naidš zaudētu savu spēku." Tālāk Zenta Mauriņa Sv. Augustīnam vairs neseko, bet pat cenšas viņu atspēkot, proti: "Ir teikts, ka naidu var uzvarēt ar mīlestību. Tas ir viens no tiem vārdiem, kurus skaisti lasīt, bet ko piepildīt varbūt spēj Dievs, cilvēku spēkiem tas ir neiespējams, jo pats Dievs taču visvairāk mīl tos, kas viņu mīl, un Luciferu, kas viņu nīst, viņš ir iekalis elles vistālākajā vietā. Dieva mīlestība nav uzvarējusi Luciferu, kā tad lai mirstīga cilvēka mīlestība uzvarētu savu ienaidnieku? Ir arī rakstīts, ka ienaidnieki ir jāmīl. Par šo teikumu es esmu ilgi domājusi, nekādi nevarēdama to saprast." Ar šādu vērojumu Zentas Mauriņas nostāja attālinās no tradicionālās kristīgās ticības (ka Dieva mīlestība pestī grēciniekus caur Kristus ciešanām, piem., Jāņa ev. 3:16), kā arī no indiešu reinkarnācijas mācības. Attiecībā uz Zentas Mauriņas hermeneitiku šāda vaļsirdība ir vietā: viņa mūs bridina, ka pati nespēj ne izprast, ne arī izskaidrot ļaunu cilvēku naida pilno dzīvi un filozofiju. Bet tas nenozīmē, ka ļaunuma priekšā Zenta Mauriņa paliktu ar nespēkā nolaistām rokām. Viņa raksta: "Bet ir gan cits veids, kā uzvarēt savus ienaidniekus: viņiem nav

jāpiegriez vērība, un tomēr nav jāatkāpjas, ir jānorūda savs gars, kā kara un epidēmijas laikā ir jānorūda ķermenis, un tad ir jāturpina savs ceļš, it kā pretinieka nebūtu." Bet reizēm Zenta Mauriņa tieši šajā problēmā ir arī ar sevi pretrunā. Iedziļinājusies Sv. Augustinā, Zenta Mauriņa nu skaidro: "Mīlestībai jāmirdz pār visu, ko pārejošās dzīves nepieciešamība nes sev līdzī, jo vienīgā viņa paliek mūžīgi. Tikai mīlestībā Dieva bērni atšķiras no velna bērniem" Un Zenta Mauriņa te var pat jūsmot Sv. Augustina gaisotnē: "Augustina mīlestības mācība ir bezgalīga, jo viņš domāja ar sirdi, viņš nemācīja, bet aizdedzināja." Un – "cilvēks ir, ko viņš mil, nevis ko viņš domā" Ja šeit konstatējam zināmu disonansi, tā varbūt ir vairāk redzama abstraktā formulējumā nekā ieskatā. Kaut Kristus spēja milēt nemīlamos, viņa *agape*, beznosacījuma mīlestība neparādās pie mums, cilvēkiem, dienišķi. Pie šā temata atgriezīsimies vēl pārdomās par dižgariem un svētajiem. Bet pašreiz, runājot par labestīgiem un tomēr ikdienišķiem cilvēkiem, Zentas Mauriņas eksistenciālā nostāja ir auglīga: "Mīlestība atpestī no mēmas izolācijas, kurā katrs cilvēks piedzimst. Mēs saprotam tikai to cilvēku, ar ko mēs identificējamies, un mēs identificējamies tikai ar mīlamo būtņi." Tā ir dzīves realitāte, atgādina Zenta Mauriņa, ka "Visus cilvēkus vienādi milēt nav iespējams." Te viņa norāda uz autoritatīvu pieredzi: "Pat Kristus to nevarēja. Marija viņam bija mīlāka par Martu, un Jānis bija izredzētais citu viņa mācekļu vidū. Taču mūsu mērķim ir jābūt: katrā cilvēkā milēt dievišķo dzirksti." Te sastopamies ar Zentas Mauriņas hermeneitikas kvintesenci: "Mīlestības skats aizdedzina uguni, ko ikdienas pelni un paša vājumi noslāpē. Milēt un būt milētam – šai mijiedarbībā slēpjas cilvēka dzīves augstākā jēga. Miegaina ir mīlestība, kas neparveido. Īsta mīlestība cilvēku vērs radības brīnumā."

III

Tālāk pievēršot uzmanību Zentas Mauriņas hermeneitikā iegūtajiem rezultātiem, varam apskatīt, kā viņa izprot cilvēka būtību, īpaši latvieša dvēseles esmi. Zentas Mauriņas izpratnē divi cilvēku eksistences veidi aprāda mūžīgos pretstatus. Pirmajā, cēlsirdības kategorijā, Zenta Mauriņa situē tā sauktos dižgarus. Jāpieņem, ka viņa labi pazist šīs kategorijas dažādos skaidrojumus. Viņa piemin Tomasu Kārlailu

(*Carlyle*) tikai kā garām ejot; kā zinām, viņš uzskatīja gēnijus par visas vēstures gaitas galvenajiem veidotājiem. Marksisti šo lomu pierakstīja tautas proletariāta masām. Nacionālsociālisti tā saukto pārcilvēku savukārt izprata pēc savām sadomātajām rasu teorijām, kurās ģermāņi atradās pašā pirmajā vietā. Reizēm Zenta Mauriņa dižgaru definē kā ētisku kalngalu cilvēku, kas izdveš autentisku godīgumu. Viņa arī piemin teoriju, ka gēņiji visvairāk rodas dažādu tautību krustojumu pēctečos. Un savā grāmatā par Danti Zenta Mauriņa apgalvo, ka "dižgarā vistiešāk atklājas dievišķais" *Sāpju noslēpumā* Zenta Mauriņa it sevišķi uzsver šo transcendentu, kas nepieciešama dižgara izpratnei: "Rakstot par gēņiju, tāpat kā rakstot par svēto, jāpārceļas citā dimensiju pasaulē", jo "Svētais pārsniedz baznīcu, kurai tas pieder, tāpat kā gēņijs – tautu. Kā viena, tā otra būtībā ir pārkāpt visas robežas." Pie kompleksās dižgara tēmas Zenta Mauriņa atgriežas atkārtoti – bet vienreizēji izsmeļošu definīciju nesniedz. Te Zenta Mauriņa acimredzot seko savas hermeneitikas metodoloģijai: lasītājs ir jāierosina, jāieinteresē, jāmudina gan domāt tālāk līdz ar autori, gan arī pašam neatlaidīgi meklēt dziļāku ieskatu. Tādēļ nesastopam nekādu pretrunu, ka bieži vien Zenta Mauriņa var novērsties no elitistu perspektīvas, dižgarā nu saskatot patiesu cilvēcību, kas varētu būt sastopama ikvienā autentiskā cilvēkā, piemēram, "...ir būtnes, kas pacēlušās pāri ikdienišķām robežām. Tās stāv starp cilvēku un Dievu, viņu gaita ir vieglāka, viņu runa klusāka, un viņu smaidā jaušams kosmisks spēks. Ar viņām kopā mostas apslēpti spēki, aizsalusi dvēsele atkūst un sāk skanēt kā mežs pavasara vējos. Ar viņām ir viegls gaiss, kā tas, ko ieelpo, uzkāpjot augstos kalnos. Ja šie cilvēki nekā sevišķa arī nesaka, tad tomēr, aizejot no viņiem, mēs jūtamies apdāvināti." Bet ir arī gluži pretējas esmes cilvēki. "Kad viņi ienāk telpā, ir smagi elpot. Viņi runā, un katrs vārds kā svins pieskaras mūsu locēkļiem, – tik bezprieicīga kļūst sirds. Ar viņiem kopā stiprāk jūtam savas miesas smagumu. Mēs vairāmies šo cilvēku, kaut gan viņi nekā launa mums nav darijuši." Šeit sastopamies ar otro cilvēku kategoriju skarbā pretstatā cilvēcībai.

Pašas Zentas Mauriņas garīgais spēks atklājas faktā, ka viņa pazemīgi tic cilvēces visuma labestībai, kas sastopama plaši un tāli, ja arī ne visur. Par savu grāmatu "Pilsētas un cilvēki" Zenta Mauriņa

paskaidro: "Daudzus attēlus esmu sakrājusi savu draugu galerijā, un ne jau tikai no tiem, kam personīgi esmu roku sniegusi, bet arī no tiem, kurus esmu pazinusi tikai garā, un ne jau visi no viņiem ir bijuši dižgari, bet visi viņi man ir palīdzējuši dzīvot. Tāpēc šī grāmata būtībā ir pateicības dziesma. Es dzirdu atbalsi no tuvienes un tālienes, kas mani raisa pārlicību, ka ir neredzama draugu draudze, cilvēki ar plašu sirdi, kurus saista pilnības alka, tieksme izeidot dzīvi iekšēji un ārēji. Un šī apziņa palīdz izturēt, jo bez tās dzīve ir kaut kas, kas iet pāri spēkiem" Būs grūti atrast celšmīgākus vārdus. Tiesi tādēļ, ka Zenta Mauriņa ir inkluzīva, būs nevieta pārnest, ka viņa savu uzmanību veltī tikai elitei un izlasei – tā sauktajai intelligenci un tās retajiem ģēnijiem. Uz visiem cilvēkiem Zenta Mauriņa skatās sirsnībā un cieņā, sava ceļojuma aprakstā 1934. g. par Vīni Zenta Mauriņa vispārina ar taktu: "...pilsētai jāpieiet kā cilvēkam, lēnīgi un pazemīgi, ticībā tās apslēptajam daiļumam." Tālāk, kavējoties pārdomās, Zenta Mauriņa uzmundrina lasītāju ar sāju, bet daiļskanīgu piezīmi: "...cilvēka grēks bieži slēpjas darītā darbā, izsacītā vārdā, bet vēl daudz biežāk nedarītā darbā, nesacītā vārdā. Skumjāka par nāvi ir nedzīvota dzīve." Kā lai te nepadodas kārdinājumam līdz ar Zentu Mauriņu aicināt tā isti dzīvot? Protams, Zenta Mauriņa to neuzskatītu par kārdinājumu, bet par dzīves piepildījumu. Šādu piepildījumu viņa labprāt apzīmē arī ar vārdu "ticība" Tā, Krišjānis Barons ir ticētājs, pareizāk sakot, "vientuļš ticētājs" Laikmetā, kad latviešu "jaunstrāvnieki" ticēja, ka tautas dzīves ir "pagātnes pelējumi", Barons to krāšanai vēltīja visu mūžu. Ar lielu cieņu Zenta Mauriņa izsauca: "Te atkal skaidri parādās: ja laiku pa laikam nerastos tādi diži un sīksti ticētāji kā Barons, mūsu dzīve apsīktu smiltis. Vienmēr ir vajadzīgs viens, kas var vairāk nekā visi pārējie un kas, neprasot citiem padoma, sāk celt kādu jaunu celtni, kurā tad vēlāk tūkstoši un atkal tūkstoši var dzīvot. Parasti ticētāji ir tikai ierosinātāji, sēklas sējēji, bet ražas vācēji ir citi."

Zenta Mauriņa nedomā, ka visā visumā latvieši ir nenovērtējuši savu dižgaru svētību. Viņa zēlojas, ka viena "no mūsu lielākajām negantībām: bijības trūkums lielas personības priekšā" Protams, Zenta Mauriņa neapgalvo, ka latvieši būtu vienīgie, kas šādā veidā apgrēkojas. Tomēr viņas skaudrais vērojums var būt ieskatīgs brīdinājums. Kaut arī bez pretenzijām uz socioloģiskiem izvērtējumiem, salīdzinot latviešus ar

citām tautām, Zenta Mauriņa var tomēr būt ierosinoša. Skaudība ir noskaudusi mūsu tautas dēlus un meitas gan dzimtenē, gan klaidā ne vienu reizi vien. Ari nenovīdībai nav trūcis upuru. Te kontrasts ar dižgaru nostāju ir liels. Ešejās *Cilvēces sargi*, uzskaitot dažādus dižgaru izvērtējumus, Zenta Mauriņa visredzamāk attālinās no vienpusīga elitisma, uzmanību pievēršot ikviena cilvēka potenciālam. Zenta Mauriņa raksta: "Augstākā cilvēka laime ir personība, to mēs visi zinām, bet drausma top tā cilvēka dzīve, kam nav pat savas personas, kam nav sejas." Apskatot norvēģu rakstnieka Heinrika Ibsena veidotā Branda tēlu, Zenta Mauriņa vēro: "Agnese Brandā modina to labāko, kas viņā ir. Varbūt kāds zelta grauds dus katrā cilvēkā, bet ir vajadzīga tāda Agnese, kas to saskata, kas nāk un aicina izsēt graudu un nebēdāt, vai zeme ir auglīga vai klinšaina." Kaut Zenta Mauriņa tieši neatsakās no dižgara jēdziena, viņa *Dzīves jēgu meklējot* uzrunā ikvienu lasītāju, mudinot uz garīgu patstāvību, kas neļaujas mulsināties. Tajā pašā laikā Zenta Mauriņa atsakās no kaut kādu vienkāršu padomu došanas: "Vispārderīgas receptes te nav, un laikam arī nekad nebūs iespējas tādu atrast. Dzīves jēgu nevar parakstīt kā nomierinošas zāle. Katram ipatnim tā sev no jauna jāizcīna. Vecāko, nobriedušo cilvēku uzdevums nav jaunajai paaudzei uzspiest dzīves mērķus, diktēt priekšrakstus, bet gan mudināt uz personīgu attīstību, jēgas meklēšanu, kas arvien ir individuāla norise, atkarībā no patības dotībām un iespējām." Šajā aicinājumā ietilpst brīdinājums no puscilvēka. Šādu radību Zenta Mauriņa apraksta citātā no Ibsena *Branda*:

"Pusnopietns pa svētku laiku,
Pusdievbijīgs ar liekuļvaigu,
Pusstrādīgs – tā kā tēva tēvs –
Pa pusei karsts, pa pusei glēvs."

Zenta Mauriņa var arī tieši negatīvi pasvitrot cilvēka ierobežotību un tad runāt par "mazcilvēku". Un, sekojot Franča Šēnbernera (Franz Schoenberner) ieskatam, Zenta Mauriņa citē: "Bēdīgākais mūsu dzīvē, ka esam spiesti sastapties ar būtņēm, kas vēl nav cilvēciskojušās." Zenta Mauriņa papildina: "Šos radījumus viņš sauc par puscilvēkiem, par pērtiķu cilvēkiem vai pat ārpriētiem, vienalga, kādai sociālai šķirai vai nācijai tie piederētu." Samērā rūpīgi Zenta Mauriņa analizē arī "prieka deldētājus" Bet cik lieli trūkumi arī nebūtu šiem cilvēkiem, tie nav pielīdzināmi "necilvēkiem". Te nacionālsociālistu

terminoloģija tiek izskaidrota ar viņu pašu briesmu darbiem: "...koncentrācijas nometnes necilvēki izgudrojuši, uzbūvējuši un vadījuši."

IV

Bet dzīves jautājumu izvērtēšana un kopsakarība arī dzīves jēgas meklēšanā nav tikai abstrakts jautājums. Cilvēks dzīvo visādos laikos, bet reizēm visintensīvāk tieši savos un savas tautas ciešanu laikos. Pievēršot uzmanību Zentas Mauriņas trimdas gaitām un pārdomām, ātri vien kļūst skaidrs, ka viņas eksistenciālais ideālisms ir dziļi pārsubjektīvs un patriotisks. Tieši šeit tādēļ arī varam saklausīt visdziļākos ieskatus par latviešu tautas kopeksistenci.

Protams, Zenta Mauriņa te raksta par pieredzi, kurā viņa visumā dalās ar saviem laika biedriem. Protams, trimdu var pieredzēt ne tikai svešumā un svešu tautu vidū, bet arī dzimtenē, no kuras vai nu pats ir aizvests svešumā, vai arī svešām tautām savā zemē pārņemot šo dzimteni. Vienādi vai otrādi – dzimtene tad ir zaudēta. Zentas Mauriņas ieskati tādēļ var būt saprotami visiem latviešiem.

Te raksturīgs ir Raiņa citāts, kurā "trimdinieka sirds [ir] pielidzināta salauztai krūzei: "Lej, cik gribi ūdens, netop pilna." Zenta Mauriņa turpina: "Tādu salauztu krūzi visi mēs sevi nesam un tādēļ mūsu balss reizēm skan tik aizsmakušas un seklas, un mūsu dzīve tik ķildīga, jo mūsu sirds nav vesela un mēs neelpojam ar pilnu krūti. Trimda ir dzīve drupās. Nav nekā vesela. Atmiņu drupas, draugu drupas. Atgriezti no pagātnes, no iestrādāta darba lauka..." Un tad, pieminot latviešu Raini un grieķu Odiseju, Zenta Mauriņa piebilst, varbūt domājot arī pati par sevi: "Es nezinu, kas svilinošāki sāp: svešumā ilgoties pēc dzimtenes, vai arī pēc gariem gadiem atgriezties mājās pie svešiniekiem." Bet tāda ir situācija, kurā Zenta Mauriņa dzīvoja un par kuru viņa rakstīja. Cilvēks ir kļuvis par "*homo fugiens*" "bēglis" Un, "ka Dievam par godu celta katedrāle ir viduslaiku pieminekļi, bet tā cilvēku cieņu zaimotāja nometne ir mūsu bezdievīgā laikmeta izteicēja"

Savā Zviedrijā rakstītajā dienasgrāmatā *Trimdas tragika* Zenta Mauriņa bēgļu dzīvi aplūko vairākās perspektīvās – un tās visas sāp. Viņa skumst par savu dzīvi: "Ar četrdesmit deviņiem gadiem man Upsalā bija jāsāk dzīve, it kā man būtu divdesmit. Visi dzīves pavedieni bija pārgriezti. Es biju izglābusies, bet biju mirusi, jo dzīve ir attieksmju bagātība. Es

biju un tajā pašā laikā arī nebiju. Rīgā izcīnītā dzīve kā šādā visumā destruktīva vidē arī savstarpējas attieksmes kļūst destruktīvas. Tas, pēc Zentas Mauriņas domām, visskaidrāk redzams tieši plašākā mērogā. Atceroties laiku tieši pēc Otrā pasaules kara, kad lielais vairums bēgļu, ieskaitot latviešus, dabūja mitināties bēgļu nometnēs, Zentas Mauriņas vispārinājums neliekas pārspilēts: "Izdzīteņi savā starpā tikai izņēmuma kārtā izturas draudzīgi. Viņi vēro cits citu kā suņi, kam jāēd no viena trauka." It sevišķi nospiež nākotnes neziņa un tādēļ nedrošība: "Visi ceļi tek uz kādu mērķi, upes atrod mieru jūrā, tikai mākonim un bēglim miera nav nekur." Šādu pārdomu plūsmā Zenta Mauriņa reizēm pieraksta dziļi depresējošus vispārinājumus: "Dvēsele ir kā zem akmens..." Reizēm konkrētie apraksti ir vēl drūmāki, tā esejās *Dzelzs aizbidni lūzt* varam lasīt: "Desmit dienu laikā, ko mēs pavadījām Gisbachā, es iepazinos ar amerikāņu iekarotājiem. Viņi bieži mainīja kreklus, rūpīgi skuvās un mazgājās ar smaržīgām ziepēm. Viņi ēda tik daudz, cik viņi gribēja, un, ko nevarēja dabūt iekšā, aizmeta ceļmalas grāvi. Ja sievietes un bērni izlasīja no dubļiem ēdiena paliekas, viņi smējās kā par nedzirdētu joku." Un – "Es nebaidījos no žurkām, kopš biju iepazinies ar cilvēkiem" Seko arī pavisam šausmīgs stāsts par personīgo iepazīšanos ar utim, ar daudz utim. Protams, pati bēgšana no komunistu okupantiem bija riskants un briesmu pilns pasākums. Bet Zentas Mauriņas uztverē bažas par savu dzīvību nebija tas grūtākais. Vienu tādu šausmu gadījumu Zenta Mauriņa apraksta: "Es noliecos, lai noplūktu ziedu. Uzmanīgi ielūkojoties grāvī, starp netīriem avižu papīriem un lupatām, atklāju zilganu kunkuli, mazu, beigtu cilvēkbērnu, sarullētu zidaini. Neskaties, neskaties, es saku sev, un tajā pašā mirkli jūtu, ka mana dvēsele uzņēm sevi redzēto skatu, to saglabā uz neplistošas plātes un ievieto arhīvā, ko iznīcināt nav manā varā. Tas ir lāsts, ka novērošanas spēju nevar pēc patikas ieslēgt un izslēgt kā elektrības strāvu. Šis zilgani melnais kunkulis dzīvo tālāk manās asinīs, es redzu viņu bērnu vidū, kas rotalājās pagalmā, viņš kūleņo aiz Drēzdenes zēnu kora, kas aizdegtām svecēm rokās, dziedādami ienāk Upsalas Domā: "Gods Dievam augstībā un miers virs zemes laba prāta cilvēkiem." Nav tādas dziesmas un filozofijas, kas aplātu šo bērnu." Tikai mazliet pārfrazējot, ir vieta konstatēt: "Ja Dievs uzlūko

ciešanu lielumu un meklēšanas patiesību, [tad] patiešas šaubas vairāk sver kā ērta, lēta ticība..." Protams, te iet runa par pagātņi. Bet varbūt tieši Zentas Mauriņas liecība, ko isti nozīmē būt bēglim, ir pārļācīgs vērojums. Ikviens cilvēks, atrauts no savas tautas dieniskās dzīves un augšanas dinamikas, ir tikai – *homo fugiens*, bēglis, kura dzīvība pastāv, bet dzīve irst. Modernā teoloģija pazīst šo situāciju un to sauc par atsvešināšanos no savas eksistences pamatiem. Ar aizbēgšanu no vajātajiem, tāpat kā ar dzīves grūtību pārvarēšanu, cilvēks vēl vienmēr ir savas dziļākās eksistences briesmās. Zenta Mauriņas mūža draugs Konstantīns Raudive sīki analizēja terminu "haosa cilvēks" Zenta Mauriņa savās daudzajās esējās uzrunāja savu laikmetu un, tā esmu pārliecināts, uzrunā arī mūdienu cilvēku: "Vai sevi pazīstat?" Protams, tas nav sevišķi populārs jautājums, jo tas apvaicājas par mūsu pašu disorientāciju, dvēseles atsvešinātību, pat izmisumu.

Kamēr vien neesam apjautuši savu situāciju, visas pārrunas par latviešu tautas nākotni, mērķiem, izredzēm un tā tālāk būs neveiksmīgas, ja visu nākotni ieliks tikai mūsu pašu cilvēcīgajās rokās. Zenta Mauriņa skatās plašāk un dziļāk. Luterāņu mācītāju aprindās bieži vien ir bijis modē kritizēt Zentas Mauriņas teoloģiju. Protams, viņa nav profesionāla teologe. Viņa nemēģina celt teoloģisko domu struktūru. Manuprāt, Zenta Mauriņa tomēr ir cilvēces eksistencē orientējusies un ar savām esējām liku loču, skaidri un miglaini, ticīgi un šaubu pilna tomēr izdveš zināmu pamatorientāciju. Mūža beigu posmā viņa spēj liecināt: "Manas saknes ir debesis". Skarbi kritiķi šo metaforu var izplūkat un aprādīt, ka tā ir ačgārna, nelogiska un tādēļ neskaidra. Un tomēr šai metaforai ir spēks dot visas eksistences iespējamo jēgu pat vislielākā haosa vidū. Savas dzīves laicīgajā līmenī cilvēks ir galu galā vairāk cietējs, pārāk bieži zaudētājs un savu neizdevušos sapņu noskumis apracējs. Zenta Mauriņa dzīves vētrās turas pie cerības, ka ir arī vēl cita dzīves dimensija. Ir dižgari un svētie, garīgi lieli un pavisam vienkāršu cilvēku vidū pastāv brutalitāte un skaudība, bet eksistē arī labestība, bijība, milestība. Dieva saule spīd ne tikai pasaulē, bet arī atspoguļojas milestībā un tādēļ cilvēku sirdīs.

Bet visa šāda svētība ir jāmeklē. Dzīves jēga nav iegūstama ar formulām vai dogmām. Šī svētība ir

saņemama mīlestībā, klausoties un jautājot, dodot un saņemot, dzīvojot vaļējām acīm un tomēr sapņojot.

Summary

Zenta Maurina on the Meaning of Life

An intense admirer of literary, cultural, and spiritual heroes of the Western world from Russia to Spain, Z M sought to build many bridges. In addition, her Latvian publications continued to search for and to affirm with authority the Latvian role in the Western world both cosmopolitan and distinct, courageously trusting in Latvian survival as a nation of a distinctive culture.

With particular attention to Z M's essays, written in Latvian, we may note that she selected her admired heroes while following her existential and elitist convictions. Z M believed that the world is visible only to a subjective inquiry, as it were, consciously looking through one's own eyes. She was also convinced that authentic understanding emerges only through love. In writing her essays, Z M did not seek to portray complete structures and systems of thought, but concentrated on characteristic facets and key ideas. Her choice of the intellectual giants was determined by her evaluation: did they positively illumine at least some dimensions of all humankind?

In more tranquil times an idealist, Z M now saw the world colored though the harsh experiences of exile in which there was little room for daydreaming. As Z M reflected on the theodicy questions, she did not resolve the contradictions which she saw in life. Notably, she wished to know how it was that if the love of God could not overcome Lucifer, mere mortals should be directed to love and to vanquish its enemies? Consequently, Z M preferred, as she put it, to follow the Truth while ignoring the reality of evil people, although not evil itself. Nevertheless, Z M also acknowledged that while love as an ideal has its distinctive limits, the existential experience of love knows no boundaries as it responds to the divine spark, present in all human beings.

Par patriotismu

Pieskaroties šim plašajam un dziļajam tematam, Zenta Mauriņa brīdina no vispārinājumiem – un tomēr bez tiem nevar iztikt. Iesāksim ar Zentas Mauriņas vērojumu, ka 1893. gadā, “kad Poruks aizbrauca uz Vāciju, arī Rainis uzturējās Berlīnē” Kā zinām, Zenta Mauriņa augsti cienīja abus rakstniekus un tomēr apzinājās viņu dziļās atšķirības. Rainis Berlīnē “apmeklēja sociāldemokrātu vadoni Bēbeli, saņem no viņa personīgas instrukcijas un atgriežas ar Marksa “Kapitālu” un Bēbeļa “Sievieti” ceļa somā. Un ko pārveda Poruks? Vāgneru, Niči, Gēti... un nicināšanu pret cilvēkiem, kam “ceptas gaļas smarža miļāka par Bēthovena sonātēm”, pret laikmetu, “kur pār jumtiem progress kūp”, bet “Pegazu jūdz mēslu ratos” Tūlīt tuvāku uzmanību pievēršot tieši Porukam, Zenta Mauriņa raksta: “Tie, kas Poruka būtību cenšas izskaidrot ar apkārtnes un iedzimtības iespaidiem, viņa gara plašumu ar ārzemēm, viņa reliģiozitāti ar hernhūtismu, aizmirst, ka katrs indivīds ir vienreizīgs, neatkārtojams un neatvietojams. Nenoliedzami, ka indivīds uzņem iespaidus no apkārtnes, bet uzņem ar izvēli, uzņem tikai iespaidus, kas radniecīgi viņa struktūrai.” Pie šī spēcīgā individuālisma motīva Zenta Mauriņa paliek visos savos darbos. Un šī vienreizējība, viņas uztverē, savus kalngalus sasniedz tā sauktajos dižgaros, kaut sava ipatnēji cēlā labestība parādās arī ikdienā.

Tajā pašā laikā Zenta Mauriņa lielu vērību pievērš arī otram motīvam – ikvienas tautas būtiskajam raksturam, citiem vārdiem, tautas vienreizējai dvēselei. Tā, individualitāte piemīt ne tikai katram atsevišķam cilvēkam, bet, plašākā nozīmē, visai tautai. Tieši šādā kopsakarībā arī Zenta Mauriņa cenšas izprast latviešu tautas dvēseli, tās būtību un tās eksistences stilu. Te vienreizējības motīvs, sākotnēji definēts individuāli, nu tiek attiecināts uz visu tautu – vienu vienīgi ipatnēju, vienreizēju savā būtībā. Protams, šādi vispārinājumi nav vienkārši. Tādēļ Zenta Mauriņa rikojas ļoti ieskatīgi, savas dziļākās domas izsakot jautājuma ietērpā: “Domājot par mūsu tautu, nekad nevaram izšķirt, vai tās dvēseles dziesma rakstīta minorā vai mažorā, vairāk tumšos vai gaišos toņos? Tumsa ar gaismu tik cieši savijušās, ka reizēm grūti vienu no otras atšķirt. Bāreņu dziesmas ir

raksturīgas mūsu kultūrai, bet vai to skaits būs lielāks par spriganas jautības, pārgalvīga humora un jokainajām, maigajām bērnu dziesmām?” Uz komplekso jautājumu Zenta Mauriņa tieši neatbild, bet sniedz četrus vērojumus:

(1) “Svētkos, greznojoties ar dzintara rotu, izglābtu visās bēgļu gaitās, mani pilda lepna apziņa, ka mēs esam savdabīga sentauta: šis motīvs mūsu kultūras sonātē neapšaubāmi rakstīts motora” Savu ieskatu Zenta Mauriņa pamato, balstoties uz sava laika slavenākajām autoritātēm – profesoriem Spekki un Balodi, un tādēļ nonāk pie slēdziena, ka “mūsu tauta ir apm. 4000 gadu veca, proti, viena no visvecākajām vēl dzīvajām Eiropas tautām, kas nepieder ne romāņu, ne ģermāņu, ne slāvu tautu grupai” Tajā pašā laikā Zentai Mauriņai noteikti būs taisnība, ka – mazākais, viņas dzīves laikā Eiropā latvieši bija “viena no vismazāk pazīstamajām tautām” (Tagad tas noteikti ir mainījies, mazākais, Ziemeļamerikas akadēmiskajā vidē, kur nebūs nevienas labākas universitātes bez kāda pazīstama latviešu zinātnieka.)

(2) “Mēs esam maza tauta kaut gan ne vismazākā –, un mazām tautām vienmēr ir klājies grūti. Cik pirmais vadmotīvs gaišs, tik drūms ir šis otrais. Tas izvijas cauri visai musu vēsturei un dzīvei, gan kā klusas raudas, gan kā elsas, gan kā izmīsums saucieni, kas izskan tukšumā” Latvijas bēgļu Amerikā publicētā grāmata Latviju raksturoja kā “krustceļu zemi” Termins ir labi saprotams. Ikviens maza tauta, kā, piemēram, Israēla, neizbēgami pieredz daudz vardarbības un tādēļ traģikas.

(3) Šo pieredzi Zenta Mauriņa formulē precīzi: “Mēs esam nelaimīga tauta tas ir trešais mūsu kultūras vēstures motīvs, un arī tas ir rakstīts minorā.” Šeit Zenta Mauriņa sevišķu uzmanību pievērš dzimtbūšanas laikmetam, to attēlojot kodolīgos, pat kodīgos vārdos: “mūsu senčiem bija tikai darba zirgu funkcijas” Ši doma smagi nomāc. Bet pāri vergu dienu drūmajam motīvam paceļas gaišais vērojums: “mēs tomēr neesam iznikuši, kā iznīka mūsu brāļu tauta senie prūši, mums arī nav basku liktenis, kas denacionalizējušies iet preti savai bojāejai” (Kā zinām, kopš 1949. gada, kad Zenta Mauriņa rakstīja šos vārdus, baski ir apzinājušies savu nacionālo identitāti, bet diemžēl ir vēl tomēr tālu no savas brīvības iegūšanas.)

(4) Līdzšinējie vērojumi Zentu Mauriņu noved pie šāda vispārinājuma: “Latviešu tautā iemīt noslēpu-

maina, ar prātu neaptverama pretestība. Par šo pretestības spēku es jau vairākkārt esmu rakstijusi, to nosaukdama par spiti” Spits, skaidro Zenta Mauriņa, vispirms nav pārprotams kā traģika. “Traģika rodas, kaisligam dzīves apliecinājumam saduroties ar izmisumu par to, ka dzīves jēga nav atrodamā” Pretstatā, apgalvo Zenta Mauriņa, “latviešu pasaules uzskats nav antropocentrisks kā senajiem grieķiem, bet panteistisks kā zviedriem” Tūlīt seko uzskatāma panteisma definīcija: “Smilšu grauds, augs, akmens, kukainis, cilvēks – tie ne ar ko neatšķiras cits no cita, pāri visam veļas laika vilnis, visu nolīdzinādams” Tādēļ Zenta Mauriņa var vispārināt attiecībā uz latviešiem: “Panteisti un viņiem radniecīgi pananteisti netitanizē, nedievišķo cilvēku, nenostāda viņu visa esošā centrā, kā tas nepieciešams, lai rastos traģika, viņiem cilvēks tikai viens loceklis bezgalīgā dabas ķēdē, būtiski maz atšķirīgs no stāda un dzīvnieka” Tāpēc tautas dziesmās latvietis nesaslēdās pret nāvi: “Latvietis, dzīvodams baltā Dieviņa aizsardzībā, griba daļi piedzimt, daļi mūžu nodzīvot un daļi nomirt. Nav tautas dziesmu, kas liecinātu par nāves šausmām. Dzīve norit pasaulē, nāve cilvēkus aizved aizsaulē un nevis tumšā Tartarā. Aizsaulē gan nedzied sikie putniņi, tur nekuko dzeguze, bet tur turpinās tā pati dzīve, tikai apskaidrotās formās.

Dieviņam tira maize,

Ne grūzama, ne maļama.

Latviešu nāves dziesmas klusas smeldzes apdvēstas, bez izmisuma:

Nem, Dieviņ, kad ņemdams,

Es tevīm līdzī iešu;

Vai man kādi glāžu logi

Šai saulē glabājami?”

Tomēr spits paliek. Jau Garlibs Merķelis atzina, ka “latvietis esot cēli spītīgs un, ja tam tikai atļaujot atvilkt elpu, domām bagāts, atjautīgs, apgarots. Latviešu esējās, meklējot “mūsu gara kultūrā tautas dvēseles būtisko un vienreizīgo atspulgu”, Zenta Mauriņa apskata septiņas tēmas, kas, pēc viņas domām, latviešiem ir “visraksturīgākās”, proti, “daiļums, darbs, zeme, miers, klusums, iezēla, spīts” Iesākot ar spiti, atzīmēsim, ka tā ir cilvēcīga īpašība, kuru uz Dievu latvieši neattiecina. Zentas Mauriņas spits definīcija, kā parasti, ir vairāk ierosinājums un problēmas delineācija nekā tūlītēja atbilde: “Varbūt tautas vienreizīgo raksturu viszīmīgāk izsaka nepārtulkojami teicieni, un latviešu spīts, šī siktā, sīvā

spēja izturēt, ir tikpat nepārtulkojams izteiciens kā angļu *common sense*. Ir Eiropā zemes, kur verdzībai bijušas tikpat bargas formas, bet tur tā tautu (piem., senos prūsus) pilnīgi iznīcinājusi. [Latvietis] spītē bargiem kungiem, spītē nebaltai dienai un nāvei, ticībā, ka arī pēc nakts uzausis rīts un pēc bargākas ziemas uzplauks pavasaris. Lepna spīts izpaužas jo daudzās tautas dziesmās:

Liek man laudis liekamo,
Bija man nest nesamo:
Ko panest nevarēju,
To saminu kājiņām”

Eseju krājumā “Ziemeļu tēmas” Zenta Mauriņa izsaka domu, ka somu *sisu*, arī nepārtulkojams, “pa daļai atbilst mūsu vārdam “spīts””. Savā dienasgrāmatā no 1940. līdz 1946. gadam “Dzelzs aizbīdņi lūst” Zenta Mauriņa liecina: “Tas ir stāsts par kādu dzīvi, kuras kodols ir spīts”. Zenta Mauriņa arī paskaidro, ka šī spīts viņas dzīvē izpaužas konkrēti: “Varbūt ikvienam, kam dāvāts vārda spēks, jāatstāj liecība, lai mūsu dzīve taptu gaišāka. Ir izteikta doma, uzburtais tēls – un kaut vai tikai smilgas – top par vēstījumu, tā izsēj sēklu pasaulē”. Un eseju krājumā “Spīts” Zenta Mauriņa vispirms vispārina un tad savus ieskatus attiecina uz latviešiem: “Kultūras vēsture liecina, ka tieši pretestība, šķēršļi, dzīves grūtumi izraisa tautas garīgās spējas, tikai šie pārbaudījumi nedrīkst būt pārāk smagi un, protams, neviens nevar iepriekš aplēst, cik kāds indivīds vai kāda tauta var izturēt un kur tā ciešanu robeža, aiz kuras sāksies bojā eja”

Atzīstot “spīts” nozīmi – kaut vai tikai apstākli, ka Zenta Mauriņa tai pievērsa lielāku uzmanību – tomēr ņemsim vērā, ka “Latviešu esejās” Zenta Mauriņa piedevām uzskaita vēl sešas citas latviešiem raksturīgas tēmas.

Vispirms Zenta Mauriņa norāda uz skaidrības ilgām un atsaucas uz Jāni Poruku, kas latviešu apziņā ir sevišķi izcēlis balto drānu garīgo simboliku: “Stāstā “Baltās drānas” viņš uzminēja savas tautas ipatnību, izteica vārdos to, ko visi līdz tam neapzinīgi jūta un kas pēc tam kļuva par visas latviešu tautas īpašumu. Baltam kļūt nozīmē kļūt atpestītam, kļūt skaidram, daiļam un labam reizē, jo vienīgi latviešu valodā vārds *balts* sevi sintezē estētiskas un ētiskas vērtības. Latviešu cilvēks klasiskajā uztverē nešķir daiļo no labā” Protams, ir iespējams Zentu Mauriņu kritizēt, ka viņas minētās atsevišķās tēmas ir sastopamas arī pie

citām tautām. Sengrieķu *kaloskagathos* (daiļš un labs) kļūst par vienu vārdu. Protams, Zentu Mauriņu aizstāvēt, būs vietā atzīt, ka viņa latvietību nedefinē ar vienu vien tēmu, bet rūpīgi sagatavotu mozaiku.

Otrkārt, latviešu nākamais būtiskais elements ir darbs. Skaidro Zenta Mauriņa: "Dievs visai cilvēcei ir viens, bet Dieva priekšstatu katra tauta izveido savādāk... Dieva priekšstats sevi koncentrē visas tautas viedumu: viņš ir it kā zelta vārpa, kurā salasījušies un nobrieduši tautā izkaisītie atsevišķie pasaules uzskatu graudi" Par latviešiem Zenta Mauriņa apgalvo: "Latviešu Dieviņš strādā, un šai ziņā citu tautu mitoloģijās grūti būs atrast analogiju" Ja "francūzīm dzīvot nozīmē domāt: *cogito, ergo sum*", latvietis saka: "es strādāju, tātad esmu". Ari šeit tomēr var piezīmēt, ka visu senjūdu-kristiešu mācība apliecina, ka Dievs ir gan radītājs, gan ari visa radītā dievišķs uzturētājs. Un tomēr fakts paliek, ka latviešu Dieviņš strādā konkrēti. Dieva strādāšanu tādēļ pielīdzināt zemnieka dzīvei, kaut tas ir tautas dziesmās sastopams primitīvs antropomorfisms, visumā neatradīsim modernā latvieša pasaules uzskatā.

Treškārt, Zenta Mauriņa norāda, ka "latviešiem zeme ir svēta, gandrīz vēl svētāka nekā debess. Sēklu sējot, vienojas Dievs un cilvēks. Latvietis, kas kopš aizvēsturiskajiem laikiem pieder pie arāju tautas, ar zemi jūtas tuvāk saistīts nekā ar cilvēkiem" Tādēļ senie latvieši "necēla domus", bet savas lūgšanas "skaitīja mežā, zem koka..." Šis ieskats Zentai Mauriņai ir dziļi personīgs. Viņa nekad nejusmo par dzimtenes vai citu zemju cēlajiem dievnamiem, bet raksta par "mežu, manu baznīcu" Kaut šeit nejusmoju, domāju, ka šajā ieskatā Zentai Mauriņai ir daudz latviešu sekotāju.

Ceturtkārt, Zenta Mauriņa konstatē, ka "zemes darbs iespējams tikai tur, kur ir miers" Latviskā uztverē "augstākā dievišķā būtne nav bruņām apkārta, nav draudīgs atriebējs, nerunā uz cilvēku no degoša krūma, baltais Dieviņš ir miera nesējs. Zenta Mauriņa šo ieskatu var formulēt ļoti dzejiski: "Zirņa zieda baltumu latvietis nes savā dvēselē, un tikai kad nepieciešamība to spiež, ķeras pie asā zobena. Atvieglots viņš uzelpo, kad zobenu var atkal pārkalst arklā..." Un tomēr vispārinājumiem ir savas robežas. Kad Zenta Mauriņa pārdomā par savu personīgo Dieva izpratni, senie priekšstati ne tikai izbāl, bet pat pazūd. Ešējās "Cilvēces sargi" Zenta Mauriņa pat apgalvo: "Kas runā tikai par savas tautas Dievu, it kā

katrai tautai būtu savs Dievs, tas Dievu vispār nepazīst, tas upurē elkam, ko pēc savtīgas patikas izpušķojis un licis tam līdzīgi papagailim atkārtot savas aplamības". Un ir momenti, kur Dieva eksistence vispār paliek zem jautājuma zīmes. "Ziemeļu tēmās", citējot Ibsena Brantu, "Dievs ir *deus caritatis!*", Zenta Mauriņa izsaka savas dziļākās šaubas: "brīvi tulkojot: ja vispār ir Dievs, tad tas ir zēlastības Dievs". Un "Apnicībā un steigā" Zenta Mauriņa konstatē: "Nice pasludināja, ka Dievs ir miris. Šodien Dievs ir vairs tikai mūmija." "Par mīlestību un nāvi" satur varbūt pašu modernāko Zentas Mauriņas formulējumu: "Vai nu Dievs ir viens visām rasēm un visiem cilvēkiem, vai arī viņa nemaz nav Reliģija ir ilgas pēc Dieva pastāvīga tuvuma, un Dievs atrodams kā Ganges, tā Jordānas, kā Daugavas, tā Sēnas krastos. Svešu dievību absolūta noraidīšana man nekad nav bijusi saprotama" Bet tad, nepievēršot vairs uzmanību dažādu ticību kopsaucējam, Zenta Mauriņa apliecina savu personīgo Dieva izpratni: "Es zinu, ka esmu atkarīga no transcendentas būtnes. Neizdibināmo saucu par Dievu. Viņš ir nepagurstoši radošais spēks. Ar matērijas īpašībām vien nav iespējams izskaidrot nedz dabas stingros likumus, nedz kosma skaistumu. Ir lietas, kas nav pieejamas mūsu pieredzei. Nepazīstamo mēs varam iztēloties pēc pazīstamā parauga, tādēļ šaubas un neticība" Protams, Zentas Mauriņas Dieva definīcijas nav vienmēr saskaņojamas. Un tomēr nebūs gluži vietā šos atšķirīgos, pat pretrunīgos ieskatus vērtēt negatīvi. Varbūt tieši šajā nesavienojamā daudzveidībā Zenta Mauriņa labi izprot un attēlo latviešu nedogmatisko dvēseli!

Piektkārt, Zenta Mauriņa pievērš lielu uzmanību klusuma motivam. Šis ir viens no visdziļākajiem un visgrūtāk aprakstāmajiem ieskatiem. Kā lai runā un raksta par klusumu? – neklusējot un klusējot? Te simboliski formulējumi ir būtiski nepieciešami, un Zenta Mauriņa tos izlieto meistariski: "Kur Dieviņš parādās, tur apklust cilvēku vārdi un iestājas dziļš klusums... Cilvēkam tas nav iespējams, bet Dieviņš jāļ tik klusu, ka pat ievu zieds viņam garām ejot neietrisas" Tas skan klusi un pārliecinoši. Bet arī šeit būtu iespējams norādīt vairākas paralēles ar Vecās Derības Dievu, kuram Zenta Mauriņa netuvojas. Viņas piemēri nāk no citām pasaulēm: "Tik kluss var būt tikai tas, kas ir viens. Atšķirībā no grieķu Zeva, ģermāņu Votāna, skandināvu Odina, latviešu Dieviņam nav ne sievas, ne bērnu, ne citu radu. Ieburts klusumā, viņš basām

kājām staigā pa zemi, ne puķi, ne smilgu nesamīdams” Tas skan nopietni, bet pilnīgi tomēr nepārliciecinā. Senā pagātnē latvieši pazina arī citus dievus un dievietes. Viņu klusais Dieviņš nebija viens. Tajā pašā laikā ir skaidrs, ka klusums ir dziļš ziemeļnieku motīvs. Domājot par slaveno somu rakstnieku Franci Emilu Sillanpe, Zenta Mauriņa uzmanīgi vēro: “Sillanpe pasaulē cilvēki daudz klusē un tādēļ tuvi mums latviešiem. Viņi klusē milā, klusē sāpēs, klusē nāvē. Zemnieks Kūsta mirst klusēdams. Un rakstnieks saka: “Kas klusēdams aiziet, aiziet kā varonis” Par klusumu Zenta Mauriņa dāvā daudzus aforismus, definīcijas un ieskatus, visus jo daiļos formulējumus, piemēram:

“Klusums nenozīmē bezskanību. Klusumu nedrīkst samainīt ar trulo mēmumu. Klusums nolaizās rasainā zālē...”

“Klusums kopu izkaisītos spēkus, atver ceļu uz sirds kodolu.”

“Klusums nozīmē justies mājīgi: atbrīvoties no žņaugiem, neatsvešinoties no šīs zemes. Klusums: būt sev pašam, būt vienotam ar dievišķiem spēkiem mūsos, reizē atteikšanās un piepildījums.”

“Tik klusi kā mākonim bezvēja vasaras debesis slidēt caur dzīvi un tikpat klusi no tās pazust”

“Manas dziļākās atziņas, mani dzīvākie tēli radušies beztrokšņu naktīs vai arī agros rītos, kad domu audus vēl nav sadauzijusi asu trokšņu pātaga vai balsis kā naža asmens”

“Klusumā mūsos iestrāvo mūžīgā gaisma”

“Klusums salasa izkaisītos spēkus, atver vārtus uz lietu būtību. Klusumā mēs saplūstam kā ar savu patību, tā arī ar dievišķajiem spēkiem mūsos un pār mums.”

Šis ir cēlas un dziļas pārdomas. Cik tālu tās ir autobiogrāfiskas, tās nav apstrīdamas. Tomēr šķiet, ka pārāk daudz uzmanības veltīts tieši fiziskam klusumam. Ir tomēr cilvēki, lieli un mazi gara darbinieki, kas ārēju trokšņu vidū ir saglabājuši stoisku disciplīnu un tādēļ dvēseles mieru. Šķiet, ka Zenta Mauriņa tā gluži nedomā. Mazākais viņas nākamais stāsts, manuprāt, ir šausalīga garīga klusuma noliegšana. Zenta Mauriņa stāsta: “Imanuels Kants atpirka no sava kaimiņa gaili, lai klusumā un mierā varētu strādāt agrajā rīta stundās” Zenta Mauriņa tālāk nestāsta par to, kas vēlāk noticis ar nopirkto gaili. Ja Imanuels Kants lika gaili nokaut, tad viņš sevi atklāja ne kā klusuma cienītāju, bet gan kā miet-

pilsoni bez sirds! Lai Dievs ir zēlīgs tādām klusuma cienītājam!

Pēc šā šausalīgā stāsta Zenta Mauriņa tūlīt atgriežas pie klusuma. Te viņai varam sekot, kaut stāstu par Imanuela Kanta gaili neesam aizmirsuši. Zenta Mauriņa raksta tālāk: "Salīdzinot latviešu grāmatas ar cittautu literatūru, man šķiet, ka klusumam pār latvieti ir lielāka vara nekā pār citām tautām. Būtu pamats runāt par latviešu savrupību un klusuma mistiku, ko gan lielā mērā sadragāja karš, revolūcijas, bēgļu gaitas." Zenta Mauriņa tad turpina: "Salīdzinot tautu mitoloģiju, jākonstatē, ka mūsu Baltais Dieviņš visklusākais citu dievu vidū:

Lēni, lēni Dieviņš brauca

No kalniņa leiņā:

Netraucēja ievas ziedu,

Ne arāja kumeliņu"

Zenta Mauriņa arī vispārina: "Gandrīz visi mūsu dzejnieki ir slavīnājuši klusumu"

Sestkārt, "latviešu Dieviņš ir iezēlas pilns" Tāds ir arī latvietis, konstatē Zenta Mauriņa un atsaucas uz Garlību Merķeli: "nepazīdams latviešu dainas kā noslēgtu vienību, kā tautas dvēseles ekstraktu, balstoties uz vecajām hronikām un paša pieredzi. [Garlībs Merķelis] zīmē latvieti gluži tādu, kāds viņš tēlots dainās: karīnāte, iezēla, šī "viskristīgākā" ipašība, zīmīga vēl nekristītam dainu latvietim". Tomēr Zenta Mauriņa atzīst, ka līdzjūtība tiek cildināta arī citās tautās. Spāņu rakstnieks Unamuno domā, ka "sievietes mila savā būtība vienmēr ir līdzjūtīga". Dziļu līdzjūtību pratis izrādīt arī Dante un cildinājuši kā Solovjovs, tā Gēte" Pašu latviešu līdzjūtība tomēr ir cietusi dzīves vētrās: Dainu latvietis izjūt novēršanos pret cietsirdību un karu, pretēji somam Kalevalā un krievu biļinās. Bogatvis no karā nokauto galvaskausiem ceļ kalnus. Kari, ipaši pēdējie, kuros imperiālistiskie kaimiņi spieda latvieti karot, to atsvešināja viņa paša būtībai, iepotējot viņā atriebības kāri, tādā veidā brutalizējot dvēseles dzīvi, iznīcinot dainu ētiskos un askētiskos principus. Ne čekas, ne Gestapo nav latviešu izgudrojums, un tomēr netrūka tautiešu, kas šais šausmu iestādēs darbojās un brutalitātes ziņā sacentās ar imperiālistiem un boļševikiem" Kas tad no līdzjūtības latvieša dvēselē ir palicis pāri, nav vairs gluži skaidrs. Kaut līdzjūtība ir atzīstama kā cēla dvēseles dimensija, tā tagadnē vairs nav vienmēr sastopama. Zentas Mauriņas atkārtoti minētie citu latviešu viņai virsū mestie apvainojumi, pat denunciāci-

jas, norāda, ka, mazākais, klaidas latviešu vidū līdzjutība nezaļo sevišķi koši.

Kā septīto latviešu dvēseles pamatpavedienu Zenta Mauriņa min spīti, kuru jau esam apskatījuši.

Vēlreiz, gandrīz katram Zentas Mauriņas minētajam latviešu dvēseles būtiskajam elementam netrūkst izņēmumu un pretrunu. Un tomēr, varbūt tā tas būs vienmēr ar visām problēmām, to daiļums – kā jau mazaikai – parādās, pateicoties disonansēm visā kopskatā. Bez tam, no vienas puses, nāksies atzīt, ka tautas garīgā profila skicēšana nekad nav bijis sevišķi pateicīgs pasākums. Lasītāji gandrīz vienmēr vēlēšies atrast vēl pozitīvākus ieskatus un, tos neatrodot, pārmetīs patriotisma trūkumu. Un, no otras puses, nenoliedzot, ka profilu varētu vēl papildināt un uzlabot, izšķirošais punkts tomēr paliek šī garīgā profila funkcija. Un tā ir pozitīva – jo tāds jau ir Zentas Mauriņas sniegtais latviešu dvēseles portrets. Vai nu tas ir vienmēr labi padevies vai nav, Zenta Mauriņa ir centusies sniegt pozitīvu latviešu dvēseles izpratni. Maza tauta regulāri dabū pieredzēt lielo tautu brutalitāti, kas viņu apzīmē par mazu un mazvērtīgu. Kaut pats par sevi saprotams, ka mazai tautai nevar būt tik daudz gara darbinieku, tirgotāju, rūpnieku, karotāju, utt. kā lielai tautai, lielo tautu negatīvais izvērtējums aizvairo no reizēm pat rada mazvērtības izjūtu. Par pagātni nemaz nerunājot, arī pašos pēdējos simt gados latviešiem nav bijis viegli dzīvot ar stalti paceltām galvām. Te Zenta Mauriņa ir bijusi nozīmīga drosmes devēja. Bērnu triekas kopš piektā dzīvības gada piesaistīta braucamam krēslam, fiziski vārga un sīciņa, slimīga, tomēr ar skaidru skatu un daiļu dvēseli, viņa ir uzrunājusi latviešus un eiropiešus kā latviešu, tā vācu valodā. Kas vien ir Zentu Mauriņu dzirdējis, lasījis un sapratis, būs daudz ko guvis, jo savā būtībā Zenta Mauriņa ir devēja. Raksturīgs ir viņas moto grāmatai "Dzīves apliecinātāji": "Ir tikai viena saprātīga reliģija: pielūgt sauli un sauli cilvēkos" Zenta Mauriņa apgalvo dziļā pārliecībā: "...mēs nesam aizgājuši bojā. Tu jautā kādēļ? Tādēļ, ka mēs esam saules tauta. Var tūkstošus, var desmit tūkstošus noslepkavot, bet sauli neviens nespēj izdzēst" Rakstot par somu literatūru, Zenta Mauriņa domā arī par latviešiem: "Mums, ziemeļu cilvēkiem, ir par maz ar debesu sauli vien, lai izturētu garo ziemu, novembrīgo pelēkumu, ir vajadzīga vēl otra saule, sirds saule... Saule un sirds – mums, latviešiem, šie vārdi ir kļuvuši gandrīz par sinonīmiem". Zenta Mauriņa ir

pārliecināta, ka saule ir plašs, daudz sevi ietverošs dzīvības, ticības un ētikas simbols: “Jau mūsu tautas dziesmās saule tiek apdziedāta ne tikai kā debesu spideklis, tā ir ne tikai dievība, bet arī brīvības simbols (“no zobena saule lēca”), bārenišu un visu pazemoto aizstāve, taisnības spriedēja:

Lieli kungi, mazi kungi,
Nedod svētu vakariņu,
Gan saulīte maza bija,
Tā dod svētu vakariņu.

Tautas dziesmā saule zina un dara to, kas būtu jāzina un jādara skaidrajai cilvēku sirdij. Dainās skaidrā sirds ir augstākā manta, kam tā ir, tam ne par ko nav jābēdā, tas vienmēr atradis saules ceļu...”

Šī saules godināšana nav jāpārprot – tā nav primitīva debesu ķermeņu pielūgšana. Zenta Mauriņa nesludina mitraismu, bet saista reliģiju ar respektu cilvēka būtībai. Šādu nostāju Zenta Mauriņa nosauc par bijību: “Izceļojusi visdažādākos kontinentus, es atgriezos dainu pasaulē. Tur es atradu heliocentrisko spēku – ētiskā cilvēka pirmsūniņu, kultūras sakni: bijību, kas mūsu daudz gadsimteņus veco dainu pasauli vieno ar “Eiropas kultūras simbolu” Gēti... Lūkosim ieskatīties bijības būtībā. Bijība ir ticība, ka cilvēkos un lietās iemīt dievišķs spēks un kārtība, kas visu saista un kam visiem jāpadodas” Zenta Mauriņa labi apzinās, ka te, latviskā vidē runājot par reliģiju, viņa nepieskaras populārai vai, mazākais, atzītai tēmai: “Divainā kārtā latviešu literatūrā reliģiozās problēmas tiek maz apskatītas, tā pa lielākai daļai apmierinās ar tagadnes atspoguļojumiem” Tā rakstīja Zenta Mauriņa pirms gandrīz 50 gadiem. Vai daudz kas ir mainījies, ir jautājums, par kuru ir vērts padomāt! Tāpat varam arī taujāt, vai Zentas Mauriņas reliģiskais humānisms atrod atbalsi, piemēram, viņas pārliecībā, ka “tikai bijības gaisotnē sākas isti cilvēciskā esme?” No šādas perspektīvas Zenta Mauriņa arī pieiet Kristus būtībai: “Kristus ir cilvēcīgās personas atklājējs...” Kā tāds, Kristus prata patiesi milēt: “Kristus mīlestība bija cilvēciska, bet neviens cilvēks tā nemilēja kā viņš – gaišredzīgi un bez noteikumiem, līdz galam” Un kas ir šīs mīlestības būtība? Te Zenta Mauriņa skaidro: “Ka mīlestība pret bērnu ir Dievam vistuvākā un vismaigākā mīlestība, to mums uz visiem laikiem ir simbolizējis Kristus. Viņš, kam pašam nebija bērnu, ņēma klēpi bērniņus un tos svētīja gadu tūkstošiem. Es bieži sev esmu jautājusī.

kāpēc ceļmalās un kristīgu cilvēku mājās redz krustā sīsto un nevis bērņus svētījošo Pestītāju?”

Zenta Mauriņa necenšas būt eksperte teoloģijā. Nebūs vietā tādēļ viņas ieskatu izvērtēt dogmatiskā perspektīvā, jo Zenta Mauriņa nerūpējas par dogmām, bet par eksistenciāli dzīvu, mīlestības pildītu ticību! Paust šādu pārlicību ir ticības apliecinājums. Pie tam, Zenta Mauriņa mīlestību neierobežo attiecībā uz pašreizējo konfesionālo piederību. Viņa deklarē: “Bez mīlestības cilvēks nevar būt Kristus sekotājs, bet patiesa labestība ir sastopama arī pagātnes pagānu un panteistu vidū. Laba cilvēka klasisks paraugs ir Marks Aurēlijs, kaut gan viņš bija pielāvis kristiešu vajāšanu.”

Zenta Mauriņa ir pārlicināta, ka “vai nu Dievs ir viens visām rasēm un visiem cilvēkiem, vai arī viņa nemaz nav” Tādēļ viņas konfesionālā tolerance ir absolūta: “Konfesiju ipatnējās izdarības ir drānas, kurās mēs tuvojamies Dievam. Sastapsšanās iespējas ar Dievu ir bezgalīgas. Kulta telpa kā tāda nav svarīga. Dieva īstenību esmu piedzīvojusi kā katoļu, tā pareizticīgo un protestantu baznīcā, kā arī pasnigušā, vientuļā mežā un klausoties mūzikā. Varu iedomāties, ka kaut ko līdzīgu pārdzīvotu arī budistu templī... Dieva roka ir pietiekami liela, lai aptvertu Vēdas, Evgāņēliju, Psalmus, Korānu un Dainas” Tomēr jāievēro, ka Vecās Derības lielākā daļa te nav pieminēta. Šķiet, ka te Zenta Mauriņa ietur zināmu distanci: “Kas savu sirdi ziedo Dievam, tas nestrīdas par likuma burtu” Attiecībā uz Rietumeiropu Bībelei tomēr ir noteicoša, pirmavota loma. Viena no sešām grāmatām, kuras Zenta Mauriņa var paņemt līdzī trimdā, ir Bībele. Pārējās grāmatas ir “Brāļi Karamazovi”, Raiņa dzejoļi, Seneka, Šopenhauers un viņas pašas Kopoto rakstu pirmais sējums.

Luterisko *sola Scriptura* nostāju Zenta Mauriņa skaidro: “No Bībeles avotiem dzer visa cilvēce, bet kauss, ar ko smēļ, pieder tikai vienai tautai, un šo kausu veidojusi folklorā. Katrā kultūrā savijas vienreizīgi nacionālais ar vispārcilvēcīgo, un kas grib sajust šo divu strāvojumu pirmavotu, tas nemaldīgi nonāks līdz Bībelei un tautas dziesmai, resp. tautas epam. Tādēļ tik ārkārtīgi svarīgi, kad un kā tauta tiek pie savas Bībeles, jo ar šo faktu tā top par zaru pie cilvēces koka. Un tikpat svarīgi, kad un kā nacionālās dziesmas, resp. eps, tiek uzrakstīts. Citiem vārdiem – kad tautas nacionālā ipatnība tiek pacelta tautas apziņā un pieejama pārējām tautām”. Salīdzinot lat-

viešu kultūras attīstību ar somiem, Zenta Mauriņa piemin, ka somu Bībele iznāk 1642. gadā, latviešu, Gliku tulkojumā, – 1689. gadā, Zenta Mauriņa piemin Gliku ar dziļu cieņu – bet Mārtiņu Luteru nosauc par “patētisku, robustu” Upsalā dzīvojot, Zenta Mauriņa atzīst, ka “jau kopš ilgiem laikiem mani nodarbina konvertēšanās doma”. Tajā pašā laikā, satiekoties ar kādu katoļu priesteri, Zenta Mauriņa formulē savus iebildumus: “Es teicu, ka es nesaprotu katoļu baznīcas sastingušo neiecietību; īsts kristietis, kas tic Dievam, nedrīkstētu nevienu nolādēt... Taču katoļu baznīca pēc romiešu valsts parauga debesis pārvērs totalitārā valstī, kur dumpinieki tiek ieslēgti koncentrācijas nometnē” Tieši šajā laikā Zentas Mauriņas nelabvēļi par viņu meļoja, ka viņa esot pārgājusi jūdu ticībā: “Manas židiskās simpātijas kopš laika gala esot pazīstamas, bet es aiz aprēķina esot pārgājusi židismā, tas ejot pāri katra krietna latvieša saprašānai”

Vēlreiz pasvītosim, ka Zenta Mauriņa nerakstīja kā teologe. Viņa pazina gan latviešu, gan visas pasaules reliģiskās pārdomas, bet profesionāli neiedziļinājās teoloģiskos jautājumos. No sirds nopietna meklētāja, Zenta Mauriņa bija dziļi toleranta, kas ir samērā reta parādība baznīcas teologu aprindās. Fakts tomēr paliek, ka Zenta Mauriņa bija dziļi reliģiska domātāja. Viņas pašas nedogmatiskajā teoloģijā šī nostāja visskaidrāk parādījās attiecībā uz dzīvi pēc nāves. Viņa rakstīja ar bijību un ar taktu: “Kristīgās ticības kodols ir personīgā nemirstība. Kas šai ticībā var dzīvot, tas ir patiesi laimīgs, bet nez' vai kāds ir tik stīprs, lai visu savu dzīvi pakārtotu šai atziņai. Vai vispār var radījumu, kas nekad nav bijis šaubu laupījums, uzlūkot par cilvēku?” Bet arī savās šaubās Zenta Mauriņa tomēr tic nemirstības realitātei. Kā pie šādas nemirstības nokļūt, Zenta Mauriņa arī norāda, kaut gan bez baznīcas dogmu palīdzības: “cik lielā mērā mēs milam, tik mēs esam nemirstīgi” Un cita vieta: “Nemirstības pierādījumu katrs nes sevi tik lielā mērā, cik lielā mērā spēj milēt.” Un kas tā milē, izprot nemirstību: “Kas mūs milējuši, tie arī Aizsaulē par mums paliek nomodā ar savu skaidrību un aizlūgumu.” Tieši šajā punktā Zenta Mauriņa skatās ar lielu bijību uz katoļu baznīcu: “Aizlūgšanas par mirušo dvēselēm, īpaši mesa par mirušā dvēseli katoļu baznīcā, ir daudz kas vairāk nekā tikai baznīcas rituāls. Aizgājējus izslēgt no mūsu dzīves nozīmē iekšējo panikumu un izolāciju”. Tieši

tādēļ, liecina Zenta Mauriņa, nemirstība ir jāizprot personīgi: “Ko gan nozīmē nemirstība, ja es visvairāk mīlētās būtnes Aizsaulē nepazīšu. Jo es patiesi esmu tikai milamā cilvēkā”. Nemirstības cerībai Zenta Mauriņa tomēr nepieiet tikai ekskluzīvi kristīgā skatījumā. Reizēm par reinkarnāciju (atkaliemiesošanos) Zenta Mauriņa saka – varbūt. Bet reizēm Zenta Mauriņa reinkarnāciju kritizē: “Man neaptverama ir doma, ka kāda būtne tiek sodīta par grēkiem, kurus tā neatceras, par kuriem tā nekā nezina” Un tomēr gluži pārliecināta Zenta Mauriņa nav un reizēm raksta “ja ir” Tad viņa atkal kritizē “naivas brošūriņas par antropozofiju”. Bet sastopam arī antropozofijas pozitīvu vērtējumu: “Kas neaizmirst gāzu kamerās un Sibīrijas purvos un taigās nogalinātos mocekļus un kas nepiever acis pret liķu mūri, kas sniedzoties līdz debesīm, aptumšo dzīvības un nāves jēgu, tam izteiciens par labā cilvēka labo nāvi liekas zaimojums. Godīgas un skaidras dzīves noslēgums ar drausmu nāvi ir neaptverams cilvēka sirdij un prātam, un tas varbūt ir iemesls, kādēļ mūsdienās daudzi dzīves jēgas meklētāji kļūst par antropozofiem: Karmas likums nosaka, ka visām nepilnīgām būtnēm par jaunu jāpiedzimst, lai gadu tūkstošos piepildītos izlīdzinājums starp prieku un ciešanām”

Tāds visā isumā ir Zentas Mauriņas garīgais profils. Ja latviešu tautas dvēseles profils var dot spēku un pašapziņu latviskai identitātei, tad Zentas Mauriņas tēls to spēj pat zināmā mērā vēl pastiprināt. Zenta Mauriņa ir kulturāla pasaules pilsone un tajā pašā laikā apzinīga latvietē. Viņas patriotisms ir gan daudzkārt ticis rupji apstrīdēts un skaļi nopelts, bet, neapstrīdami, daļēji viņa ir to pati “nopenlījusi”, nelokoties līdzī popularitātes vējiem. Dažreiz, kaut vietā, Zenta Mauriņa ir savu patiesību pateikusi skarbos vārdos, piemēram, slavējot kādu atsevišķu Plūdoņa darbu, Zenta Mauriņa tomēr atsauca uz Plūdoni kā – “patētiski patriotiskais Plūdonis” Zenta Mauriņa arī vispārīna un piemin: “mūsu patriotiskie rakstnieki, senos latviešus pārvērsdami par piparkūku viriņiem” Viņa arī formulē: “Agresīvais nacionālisms ir tikai cits vārds aprobežotībai” Savukārt arī pati Zenta Mauriņa nav tikusi taupīta; no savas rūgtās pieredzes viņa sūdzas: “Neviens laikam tik daudz nepulgojas kā latviešu recenzenti, vai arī bezgaumīgi un lēti paslavina” To, ka privātās sarunās un tikai vēlāk publicētās vēstulēs daži no latviešu intelligences slaveniem pārstāvjiem Zentu Mauriņu ir

saukājuši par "kāpostgalviņu", nu nemaz negribas pieminēt, kur nu vēl uzrādīt references avotu. Jo tas nu ir dzīves fakts, ka ikdienā netrūkst putekļu. Šos putekļus der ignorēt personīgā dzīvē; to krāšana zinātniskas objektivitātes vārdā sniedz maz gudrības. Putekļi pieder pagātnei, un tur tiem jāpaliek.

Bet Zentas Mauriņas lielais gars un cēlā dvēsele atspoguļojas viņas rakstos, kas mūsu tautai ir liels gaismas avots. To pētit ar cieņu gaismos mūsu dvēselēs un dos spēku dzīvot labestībā.

Summary

Zenta Maurina on Patriotism

While the attention of Zenta Maurina was centrally directed to the cultural and spiritual heroes of the West, she did not always neglect ordinary people either, particularly as she reflected on her own Latvian people.

Zenta Maurina claimed that the Latvian soul generally resonated in two keys — minor and major. The former was in a large measure due to Latvian history — the oppression by more powerful neighbors and the violence of many wars, ravaging the country and its people. The latter was the result of the continuous influence of Latvian pantheistic and panentheistic folk religion, further accented by the aesthetic and ethical motifs present in Latvian culture.

Her own Christian humanism readily connected the traditional Latvian attention to the symbol of light with the role of love in Christianity. Authentically and broadly ecumenical, (including non-Christian religions) and near the end of her life finding her spiritual home in Roman Catholicism, Zenta Maurina reacted negatively to the personality of Martin Luther, dogmatical Lutheranism, and Latvian ultra-patriotism. She has not lacked fierce critics among Latvians as she was widely celebrated in Western Europe.

Justs Junkulis

**Hermaš Gana "Pavēļu" (mandata)
tulkojums un komentārs**

*Paenitentiam agite adpropinquavit
enim regnum caelorum.*

I. Komentārs

Ievads

Hermaš Gans kopā ar Barnabas, Romas Klēmenta, Ignācija un Polikarpa darbiem pieder pie tā dēvētajiem *Apustuliskajiem tēviem* – pirmā un otrā gadsimta kristiešu rakstu mantojuma, kas atrodas ārpus Jaunās Derības kanona. Šie darbi ir primārie avoti agrinās kristietības pētniecībā, īpaši pēcapustuļu laikam (ap 70.–135. g. pēc Kr.)¹ Tas ir laiks, kad mācības problēmas vairs nevar atrisināt autoritatīva apustuļa padoms, kad Baznīca ir spiesta pārdomāt, kas ir tās autoritāte un mācības mērķi. Tieši šajā laikā atstās arī monarhiskā bīskapa institūts un veidojas *regula fidei*; tas ir ļoti svarīgs posms Baznīcas vēsturē, un *Apustuliskie tēvi* ir šā laika liecinieki un dalībnieki.

Hermaš Ganā parādās autora rūpes par Baznīcu, kas ir grēku, šaubu un grūtību nospiesta. To viņš parāda zīmīgā tēlā – Baznīca ir kā veca, neglīta sieva, kas vairs nespēj nostāvēt. *Hermaš Gana* nestā pamatvēsts ir par Baznīcas atjaunošanos caur grēku piedošanu. Tā autors saraksta savu darbu laikā, kad Baznīcā notiek diskusijas par svarīgu jautājumu – ko darīt ar ticīgajiem, kas grēkojuši pēc kristības. Viena no iespējām ir konsekventa tādu cilvēku izslēgšana no

The Apostolic Fathers, 2nd ed., ed. M.W. Holmes (Grand Rapids, MI: Baker Books, 1994), p. 1.

Baznīcas kopības, un ir kustības, kas praktizē šādu politiku. Hermas nestā vēsts grib norādīt uz pretējo – šiem ticīgajiem ir iespēja atgriezties no grēkiem. Hermam jāpasludina šī vēsts, neradot Baznīcā vieglprātīgu attieksmi pret kristību notikuma nopietnību un divkāršas morāles veidošanos.

Herma ir gan *Hermas Gana* autors, gan viens no darba varoņiem. Gans ir dievišķs skolotājs, kas ar bausļu un līdzību palīdzību sniedz Hermam pamācības, kas jānodod tālāk ticīgajiem. Laiku pa laikam darbā parādās arī atsauces uz paša Hermas un viņa ģimenes dzīves notikumiem, kas tiek izmantotas, lai sniegtu ētiskas pamācības. Tradicionāli *Hermas Gans* tiek iedalīts 3 lielās daļās vai 27 nodaļās – 5 vizijās (*Visiones*), 12 pavēlēs² (*Mandata*) un 10 līdzībās (*Similitudines*)¹. *Vizijas* faktiski ir tikai ievads, jo pats Gans parādās tikai 5. *vizijā*¹. Komentārā un tulkojumā atsaucēs lietots šis iedalījums pēc tradicionālās sistēmas: vizijās (Vis.), pavēlēs (Man.), līdzībās (Sim.) un to nodaļās, apakšnodaļās un pantos, piem., Vis.2.3.4⁵

Saturs

Viziju mērķis, kuras pieredz Herma, ir dot Hermam atziņu par saviem un arī visas Baznīcas grēkiem.

Herma parādībā redz sievieti, kuru bija iekārojis un kura nu ir aizsaukta pie Dieva, bet kura parādās Hermam, lai apliecinātu, ka viņš ir grēkojis Dieva priekšā. Beigās viņa norāda, ka ļauno cilvēku dzīve ved uz iznīcību, bet Herma lai "lūdz Dievu, un Viņš dziedinās tavus, tava nama un visu svēto grēkus" (Vis.1.1.9). Šim notikumam seko pirmā vizija, kurā Hermam parādās uz krēsla sēdoša veca sieviete (vēlāk identificēta kā Baznīca), kas apliecina, ka Herma un viņa nams ir grēkojuši, bet Dievs "dziedinās visus tavā namā iepriekš darītos ļaunos darbus", un, ja viņa bērni "atgriezīsies no visas savas sirds, viņi tiks ierakstīti dzīvības grāmatā kopā ar svētajiem" (Vis.1.3.1-2).

² Grieķu vārdu ἐπιτολή vēl var tulkot kā "bauslis", "norādījums" vai "pamācība"

F.L. Cross, *The Early Christian Fathers*, (London: G.Duckworth & Co) 1960, p. 25.

The Apostolic Fathers, ed. J.B. Lightfoot, J.R. Harmer (Grand Rapids, MI: Baker Book House), p. 291.

Otra iespēja ir M. Vitteikeres ieviestā visa *Hermas Gana* secīga numerācija, sk. M.Whittaker, *Hirt des Hermas*, *Die Apostolischen Väter*, (J.C.B. Mohr, Tübingen, 1992).

Sieviete-Baznīca arī norāda, ka Dievs ir radījis visu pasauli Baznīcas dēļ, lai piepildītu tās priekpilnos apsolījumus, bet Baznīcai jādzīvo ticības spēkā un paklausībā (Vis.1.3.4). Pēc gada Herma pieredz otro viziju – viņam parādās tā pati Sieviete-Baznīca, kura dod Hermam pārrakstīt grāmatu, kuras saturu Herma saprot tikai pēc 15 dienu lūgšanām un gavēšanas. Tajā tiek atklāta pasaules beigu tuvošanās un nepieciešamība nožēlot grēkus. Hermam jāaicina uz grēknožēlu ģimene, Baznīca un tās vadītāji; Hermam jāpieraksta Sievietes-Baznīcas vārdi divās grāmatās un jānosūta Klēmentam, kas to izsūtīs tālāk, un kādai diakonei Graptai, kas pamācis atraitnes un bāreņus, bet pašam jālasa šie vārdi pilsētā kopā ar Baznīcas vadītājiem. Hermam arī parādās jauneklis, kas paskaidro, ka vecā sieviete, kuru viņš redzējis, ir tā Baznīca, kuras dēļ Dievs radījis pasauli. Trešajā vizijā Sieviete-Baznīca rāda Hermam torņa celtniecību. Tornis ir Baznīca (tādējādi Baznīca vienlaikus parādās divos tēlos – kā Sieviete un kā Tornis), un akmeņi, no kuriem tas tiek celts, ir ticīgie. Tornis tiek celts uz ūdens (t.i., kristības sakramenta), tā pamatā ir Dieva vārds un Dieva spēks, bet tie, kas cel, ir eņģeļi. Ir akmeņi, kuri uzreiz ir derīgi celtniecībai un labi iederas tornī, – tie, kas tic, kas dievbijīgi un mierā dzīvojuši, šķīstumā un svētumā kalpojuši, pildījuši Dieva baušļus, un mocekļi Dieva vārda dēļ. Ir akmeņi, kuri tiek atstāti blakus tornim un vēl neiederas tornī, jo vēl nav atgriezušies no saviem grēkiem, bet kuriem vēl ir laiks līdz celtniecības pabeigšanai, un ir akmeņi, kuri tiek aizmesti un kuriem nav vietas tornī, jo tie ir uz visiem laikiem atkrituši no ticības un vairs nespēj nožēlot grēkus un atgriezties. Tornī uztur septiņas sievietes, kas ir viena otrai meitas, t.i., izriet viena no otras – Ticība, caur ko tiek glābti Dieva kalpi, Atturība, Vienkāršība, Nevainība, Dievbijība, Izpratne un Mīlestība. Vecā sieviete ir atjaunojusies un kļuvusi jauna un priecīga – tā ir Baznīca, kas bija novecojusi no raizēm un neticības, bet ir atjaunojusies ticībā caur atklāsmi par Dieva darbiem un zēlastību. Ceturtajā vizijā Herma pieredz atklāsmi par vajāšanām, kas sagaida ticīgos. Viņš redz lielu briesmīga izskata zvēru. Herma ļoti izbīstas, bet ticībā nodod sevi Dievam, un zvērs viņu neaizskar. Viņš atkal ierauga Sievieti-Baznīcu kā skaistu jaunavu ligavas tērpā, kura saka, ka Herma ir izglābts no zvēra ticības dēļ; tā arī izredzētie tiks izglābti vājāšanās caur nešaubīgu ticību un pašlausanos uz Dievu. Piektajā vizijā Her-

mam parādās eņģelis gana tērpā, kas ir sūtīts, lai mājotu kopā ar Hermu un dotu viņam pavēles un līdzības, kas Hermam jāpieraksta.

Pavēles ir Gana norādījumi pareizai ticībai un rīcībai. To mērķi izsaka frāze, kas noslēdz gandrīz visas pavēles, proti, lai cilvēks varētu "dzīvot Dievam"⁶, t.i., veidotu savu dzīvi kopā ar Dievu un balstītu Dieva gribā. Pavēles var iedalīt šādi⁷:

- 1.–4. Morāliskas pamācības.
- 5.,9.,10. Aizliegumi (pret dusmām, šaubām, nomāktību).
- 6.,7.,8. Komentārs par 1. (par ticību, bijību, atturību).
11. Par praviešu atšķiršanu.
12. Par labo un slikto vēlmju atšķiršanu.
- 12.3.2.–6.5 Epilogs.

Pirmajā pavēlē norādīts uz ticību vienam Dievam, neaptveramajam visa Radītājam. Otrā pavēle norāda uz dzīvi vienkāršībā un nevainībā, izvairoties no apmelošanas un palīdzot katram, kam nepieciešama palīdzība. Trešā pavēle turpina runāt par meliem, no kā jāatturas, un mīlestību uz patiesību, kas ir saskaņā ar Dieva Garu. Ceturtā pavēle runā par šķīstību, dod norādījumus laulāto attiecībās un skaidro atgriešanos un grēku piedošanu. Piektajā pavēlē norādīts uz pacietības nepieciešamību un izvairīšanos no dusmām, jo tās ir pretējas Dieva Garam un nodara lielu ļaunumu. Sestajā pavēlē norādīts staigāt pa taisnības ceļu, uzticēties taisnības eņģelim, no kā nāk viss labais, un izvairīties no ļaunuma eņģeļa, no kā ceļas dusmas un viss ļaunais. Septītā pavēle runā par dievbijību, kas attur no ļauna un vedina uz labo, un nebaidīšanos no velna, kam nav nekādas varas. Astotā pavēle runā par atturēšanos no ļauniem darbiem un mudina darīt labos darbus. Devītajā pavēlē norādīts uz izvairīšanos no šaubām un nešaubīgu savu lūgumu uzticēšanu Dievam. Desmitā pavēle bridina par nomāktību un drūmumu, no kā ticīgajam jāizvairās, jo tie apbēdina Svēto Garu. Vienpadsmitajā pavēlē doti norādījumi, kā atšķirt pravieti, kuru vada Dieva Gars, no melu praviešiem, kas ir tukši, nespēcīgi un nesapratīgi. Visbeidzot, divpadsmitajā pavēlē ir runa par attu-

Sk. zemsvītras komentāru zem Man.1.

M. Whittaker, *Hirt des Hermas, Die Apostolischen Väter.* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1992).

rēšanos no ļaunām iekārēm un nodošanos ilgām pēc labā, kā arī Gana norādes par šo pavēļu jeb baušļu ievērošanu un uzticēšanos Dievam.

Līdzībās Gans rāda sākumā vienkāršus alegoriskus tēlus, kas beigās pāriet uz plašākām atklāsmēm un vizijām.

Pirmajā līdzībā Gans attēlo Dieva kalpu dzīvi kā ceļojumu uz tālu pilsētu (mājām), kā mitināšanos svešā zemē. Tādēļ nav vērts rūpēties par savas esamības iekārtošanu ar svešās zemes labumiem, greznām mājām un bagātību, jo ceļniekam pietiek ar ikdienišķo izdzīvošanu. Vairāk jā rūpējas par kalpošanu Dievam un baušļu pildīšanu, bet bagātību vislabāk izlietot, palīdzot trūkcūcietējiem. Otrajā līdzībā Gans rāda attiecības starp bagātajiem un nabagiem kā starp vina koku stīgām un to atbalstkokiem gobām, kas ļauj vinakoku stīgām nest augļus. Bagātie lai palīdz nabagiem, bet nabagi lai lūdz par bagātajiem, un tā abi saņem svētību. Trešajā un ceturtajā līdzībā taisnie un grēcinieki šajā pasaulē tiek attēloti kā koki, kas ziemā nometuši savas lapas, – nav iespējams pateikt, kurš no kokiem ir izkaltis un kurš dzīvs, bet tikai, nākot vasarai, atklāsies, kurš koks ir sauss un sadedzināms, bet kurš ir dzīvs un nes augļus. Piektā līdzība ir stāsts par vīnadārza saimnieku un viņa vergu, kuru Gans stāsta Herma saistībā ar gavēšanu. Saimnieks liek vergam salabot žogu, bet vergs papildus izravē arī nezāles, par ko saimnieks viņu uzslavē un grib iecelt savam dēlam par līdzmantinieku. Saimnieks sarīko vergam dzīres, bet vergs pacienā arī citus vergus, par ko saimnieks vēl vairāk nopriecājas. Tā arī gavēšana nav tikai atturēšanās no ēdiena, jo tai nav lielas nozīmes Dieva acīs, bet gan vairāk atturēšanās no ļaunuma, ticība Dievam un baušļu ievērošana. Kas dara vairāk par pavēlēto, saņems uzslavu no Dieva⁸. Sestajā un septītajā līdzībā attēloti divi avju gani – viens, kas ir piemilīgs, skaisti ģērbies, jautrs un vada savas avis līdzenumā, bet otrs, kas ir drūms, tērpies vienkāršās drēbēs un liek avim iet caur ērkšķiem. Pirmais ir baudu un melu eņģelis, kas nomaldina cilvēkus no patiesības un baušļu ievērošanas tukšās un ļaunās kāribās; otrais ir soda

⁸ Gans dod arī otru, teoloģisku 5. līdzības izskaidrojumu – vergs ir Dieva Dēls, kas šķīstī cilvēkus (dārzu) no grēkiem un tādēļ tiek uzņemts godībā pie Tēva (dārza saimnieka).

eņģelis, kas ar dažādiem pārbaudījumiem, nabadzību, slimībām, apsmieklu u.c. ved cilvēkus pie grēknožēlas. Soda eņģelis ir nācis arī pār Hermu un viņa namu, lai tie varētu atgriezties. Astotajā līdzībā Herma redz eņģeli, kas griež zarus no liela vitola un izdala tos cilvēkiem. Pēc laika, kad eņģelis tos atprasa, daži zari ir ar augļiem, jauniem dzinumiem vai svaigi, bet daži ir nokaltuši. Tad eņģelis dod nokaltušos zarus Ganam, kas tos aplaista, un daži no sausajiem zariem atdzivojas. Dzīvie zari tiek ienesti tornī, bet sausie tiek atmesti. Tā arī daži no ticīgajiem tiek atziti par taisniem, dažiem vēl nepieciešama grēknožēla, bet daži tiek atmesti. Devītajā līdzībā Herma redz viziju par torņa celtniecības pabeigšanu; sens akmens, kas likts torņa pamatos, un arī torņa vārti ir Dieva Dēls, no kā viss radies un kurš ir vienīgais ceļš, lai iekļūtu tornī. Herma uzzin, ka akmeņi nāk no divpadsmit kalniem, kas simbolizē divpadsmit ticīgo stāvokļus. Torņa celtniecība tiek pabeigta, un tā saimnieks (Dieva Dēls) nāk tornī pārbaudīt, un daži akmeņi tiek atkal izņemti, jo sabojājušies. Ari Gans pārbauda akmeņus – kādus ieliek tornī, bet kādi tiek nesti atpakaļ uz kalniem, no kuriem nākuši. Tā nu tornis ir pabeigts, tajā vairs nav nevienas šuves, jo visi akmeņi sader kopā, un tā saimnieks to atzist par labu. Pie torņa tagad ir divpadsmit jaunavas (sk. 3. viziju), to skaitu papildinājušas Spēks, Pacietība, Sķīstība, Patiesība un Prieks; tām pretējas ir divpadsmit melnas sievas, sākot ar Neticību, kas ir Ticības pretmets, un beidzot ar Naidu, kas ir pretmets Mīlestībai. Beigās ir vēlreizējs uzaicinājums atgriezties, kamēr torņa celtniecība vēl nav pabeigta. Desmitā līdzība noslēdz *Hermas Ganu*. Herma sarunājas ar Visaugsto eņģeli, kas sūtījis Ganu pie Hermas. Eņģelis dod Hermam pēdējos norādījumus baušļu ievērošanā un aiziet, ņemot Ganu sev līdzī, bet apsolot, ka Gans vēl atgriezīsies.

Manuskriptu vēsture⁹

Līdz ceturtajam gadsimtam neviens no ārpuskanoniskajiem rakstiem nebija tik populārs kā *Hermas Gans*. Pēc tam tas kļuva nepazīstams Austrumos, bet Rietumos saglabāja savu popularitāti latīņu

⁹ Sk. C. Osiek: *Shepherd of Hermas: a commentary*, (Minneapolis: Fortress Press) 1999 un M. Whittaker, *Hirt des Hermas, Die Apostolischen Väter*, (Tübingen: J.C.B.Morh, 1992).

tulkojumos viscaur Viduslaikiem. Grieķu teksts nebija pieejams līdz *Codex Athous* atklāšanai. Mūsdienās ir pieejami četri manuskripti, nevienā no tiem teksts nav saglabājies pilnībā:

Codex Athous (A), datēts ar 15. gs., satur gandrīz visu tekstu – no sākuma līdz Sim.9.30.3, tātad aptuveni 95%. Manuskripts tika atklāts 1855. gadā Atona kalnā, tā faksimilizdevums tika izdots 1907. gadā. No sākuma daudzi to uzskatīja par tulkojumu no latīņu valodas, bet līdz ar cita grieķu teksta *Codex Sinaiticus* atklāšanu *Codex Athous* tiek atzīts par oriģināltekstu.

Codex Sinaiticus (S), vēlāk datētu ar 4. gs. Tišendorfs (Tischendorf) atklāja Sinaja kalnā, Sv. Katriņas klosterī. *Hermas Gans* seko Barnabas vēstulei – no sākuma līdz Man.4.3.6., kur beidzas pusbārdā, tādējādi saglabājusies aptuveni ceturtdaļa teksta.

Mičiganas papirusi 129 (M), datēts ar aptuveni 250. g. un publicēts 1934. g., satur lielāko daļu Sim.2.8-9.5.1 ar dažiem izlaidumiem, tādējādi saglabājusies aptuveni trešā daļa teksta.

Bodmera papirusi 38 (B), datēts ar 4. gs. beigām, 5. gs. sākumu, šajā papirusā *Hermas Gana* teksts atrasts kopā ar iepriekš nezināmu apokaliptiskā žanra darbu *Dorotejas vizijas*, satur Vis.1-3, publicēts 1991. gadā.

Papildus šiem ir pazistami vēl aptuveni divdesmit grieķu teksta fragmentu. To skaits svārstās, jo dažādos izdevumos tos vai nu skaita kā atsevišķus fragmentus, vai publicē kopā. Starp tiem ir arī divi miniatūri teksta fragmenti, kuri domāti valkāšanai kā amuleti, un mazs fragments no *Pavēlēm*, kas publicēts 1912. gadā kā “medicīniskais teksts”, bet tikai vēlāk, 1980. gadā identificēts kā daļa no *Hermas Gana*.

Ārkārtīgi vērtīgi ir divi latīņu tulkojumi, kas palīdz restaurēt tekstu vietās, kur grieķu oriģināls nav pilnībā saglabājies, – Sim. 9.30.3.–10.4.5. *Vulgata* (L¹), kas saglabājusies vairākos eksemplāros, parasti tiek uzskatīta par senu tulkojumu, iespējams, tapušu 2. gs. beigās, pirmoreiz publicētu 1873. gadā. *Palatine* (L²), kas, domājams, tapis 4. vai 5. gs., saglabājies divos 15. gs. manuskriptos – *Palatinus lat. 150* un tā kopijā *Vat. Urbinas lat. 486*, kritiskais izdevums publicēts 1877. gadā.

Etiopiešu (E) 4. gs. tulkojums iekļauj savas teoloģiskās tendences, kuras diezgan brīvi modificē tekstu, tomēr šā tulkojuma esamība liecina par *Gana* teksta plašāku popularitāti. Ari fragmentāri koptu tulkojumi no 4. un 5. gs. kā arī persiešu tulkojumi liecina par *Hermas Gana* plašo popularitāti agrīnajā Baznīcā.

Pirmo kritisko izdevumu publicēja Koteljē (J. Coletier) Parīzē 1672. gadā, savienojot latīņu tekstu ar zināmajiem grieķu fragmentiem. Vēl viens kritisks izdevums publicēts 1856. gadā. Vairāki kritiskie izdevumi publicēti 19. gs. beigās un 20. gs. sākumā, bet šodien pārsvarā tiek lietoti divi – Vitteikera (Whittaker) un Džoli (Joly) kritiskie izdevumi.

Teksta integritāte

Veselu tekstu sastāda piecas *vīzijas*, divpadsmit *pavēļu* un desmit *līdzību*. Bodmera un Mičiganas pāpirusi varētu liecināt, ka teksts pastāvējis kā atsevišķas daļas, kas cirkulējušas senbaznīcā. 1.–4. vīzija neapšaubāmi ir literāri vienots komplekss, kurā atklāsmes nesēja Hermam ir Baznīca sievietes veidolā.

Piektā *vīzija* faktiski ir ievads *Pavēlēm*, lai gan *Codex Athous* sauc to par ὁπαις ε (piekto vīziju) līdzīgi kā iepriekšējās četras. *Codex Sinaiticus* lieto citu terminoloģiju un sauc 5. *vīziju* par ἄποκαλυψις ε (piekto atklāsmi). Vulgata 5. *vīziju* sāk ar vārdiem *Visio quinta initium pastoris* (piektā vīzija, *Gana* sākums), bet *Palatine* 5. vīzijas iesākumā ir vārdi *Incipiunt pastoris mandata duodecim* ([šeit] iesākas *Gana* divpadsmit pavēles). Tādējādi ir liecības, ka 5. *vīzija* ir tikusi uzskatīta par jaunas daļas sākumu, kurā parādās jauns atklāsmes nesējs – eņģelis *Gana* izskatā¹⁰

Divpadsmitās *pavēles* nobeigums dažos manuskriptos acimredzot funkcionējis kā ievads *Līdzībām*. *Codex Athous* sāk Man.12.3.4 ar ἀρχή (iesākums), bet etiopiešu tulkojums tajā pašā vietā saka “Līdzību iesākums”, tādējādi pirmā *līdzība* tiek uzskatīta par otro un tiek izmainīta visa numerācija, pēdējās divas *līdzības* nenumurējot vispār¹¹ Alternatīva *Līdzību* numerācija dažos manuskriptos liecina par izdevu-

¹⁰ Osiek., p.3.
Ibid.

miem, kuros nav bijis pilna *Gana* teksta. Tas savukārt atkal varētu norādīt, ka *Gana* teksts netika sarakstīts kā viens darbs, bet tā daļas vēlāk apvienotas. No otras puses, ir iespējams, ka notikusi *Hermas Gana* diezgan garā oriģinālteksta fragmentācija. Pirmie Austrumu teologi, kuri bieži citē *Hermas Ganu*, – Aleksandrijas Klēments un Origenis – citē visas trīs *Gana* daļas, bet viens no pirmajiem teksta lietotājiem Rietumos, Tertulliāns, citē gan *Vizijas*, gan *Pavēles*¹². Tādējādi ir liecības, ka 2. gs. beigās vienots teksts cirkulējis gan Ēģiptē, gan Ziemeļāfrikā, bet sadalīšanās, iespējams, notikusi vēlāk. Pirmā manuskriptu liecība par teksta sadalīšanos varētu būt *Miciganas papirus*, kas datēts ar aptuveni 250. gadu.

Teksta kanoniskums

Ziņas par *Hermas Ganu* izplatījušās ļoti ātri. Jau otrā gadsimta beigās tas ir pazīstams Tertulliānam, Irenejam, Klēmentam un vēlāk arī Origenam Ēģiptē. Starp citiem teksta pazinējiem Rietumos piemin Hipolitu, Pseudo-Kipriānu, Pseudo-Piju, Ambroziju, Augustīnu un Kasiānu, Eusebiju un Atanasiju. Visi pieminētie, izņemot Tertulliānu, citē *Hermas Ganu* pozitīvā nozīmē, piemēram, Irenejs sauc to par Rakstiem (ή γραφή), Aleksandrijas Klēments saka, ka Herma runā Dieva spēkā, Origenis sauc to par Dieva inspirētu, lai gan norāda, ka ne visi atzīst tā autoritāti¹³. *Hermas Gans* kopā ar Barnabas vēstuli bija pievienoti Rakstiem *Codex Sinaiticus* manuskriptā. Ari Eusebijs norāda, ka, lai gan kādu iebildumu dēļ *Hermas Ganu* nevar pieskaitīt pie visu atzītām (ὁμολογούμενα), tomēr tā ir derīga ipaši tiem, kuri nākuši pie ticības, un tādēļ paturama lasīšanai draudzēs; arī Aleksandrijas Atanasijs, lai gan nepiešķaita to kanonam, sauc par derīgu tiem, kuri nākuši pie ticības¹⁴. Tertulliāns sākumā ietur neitrālu attieksmi, bet pēc pāriešanas montānismā kritizē un, piemēram, sauc darbu par “laulības pārkāpēju ganu”, jo Herma runā par šā grēka piedošanu un laulāto atkalsanāksanu kopā¹⁵.

Ibid.

II. Преображенский, Писания Мужей Апостольских, (Рига, Латвийское Библиейское Общество) 1992, стр. 153.

Ibid., с. 154.

Osiek, p. 5.

Hermas Gans no tā sarakstīšanas brīža līdz aptuveni 3. gs. sākumam tika pieskaitīts Jaunās Derības kanonam, pie t.s. *antilegomena* jeb dažu apstrīdētajām grāmatām. Izšķirošais punkts *Hermas* neiekļūšanai kanonā bija Muratorija kanons (ap 200. g.), kas noraidīja *Hermas* kanoniskumu, norādot, ka tas tapis nesen un lietojams tikai privātai lasīšanai¹⁶. Kopš tā brīža *Hermas* kanoniskums pārsvarā tika noraidīts, lai gan grāmatu paturēja privātai lasīšanai un katehēzēm (kā norāda, piem., Eusebijs). Tādējādi nedz *Jeruzālemes Kirila kanonā* (ap 350. g.), nedz *Atanasija Lieldienu vēstulē* (367. g.) *Herma* vairs nav pieminēts.

Autorība

Par autoru nav drošu ziņu, faktiski nevaram pat būt droši, vai *Herma* ir autora istais vārds¹⁷. Jautājumu par *Gana* autoru saista ar teksta integritāti – pastāv teorijas par vienu autoru (ja uzskata *Ganu* par vienotu tekstu) vai teorijas par vairākiem autoriem (ja pieļauj domu, ka teksta fragmenti cirkulējuši senbaznīcā kā atsevišķas daļas). Bez šīs teksta iekšējās liecības ir arī trīs ārējas norādes: Rom. 16:14 minētais *Herma*, ko Origenis uzskatījis par *Gana* autoru, Vis.2.4.3 pieminētais Klēments, kuru parasti uzskata par Romas Klēmentu, kas norādītu uz tapšanas laiku 89.–99. g. (vismaz pirmajām divām vizijām), un Muratorija kanonā dotā norāde, ka *Gana* autors esot Romas bīskapa Pija (2. gs. vidus) brālis.

Modernajā pētniecībā vairums zinātnieku pieņem hipotēzi par vienu autoru, tai pat laikā pieļaujot

¹⁶ “Pastorem uero nuperrime temporibus nostris in urbe Roma Herma conscripsit, sedente cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo fratre eius. Et ideo legi eum quidem oportet, se publicare uero in ecclesia populo neque inter prophetas completos numero, neque inter apostolos in fine temporum, potest.” (“Ļoti nesen, mūsu laikos, Romas pilsētā *Herma* uzrakstīja *Ganu*, kad viņa brālis *Pijs*, bīskaps, sēdēja Romas pilsētas draudzes krēslā. Tādēļ grāmatu vajag lietot, bet tā nevar tikt publiski lasīta cilvēkiem, kas pulcējušies draudzē, nedz starp praviešiem, kuru skaits ir pilns, nedz starp apustuļiem laiku beigās.” Pēc *The Catholic Encyclopedia*, Volume VII, šķirklis: HERMAS (www.newadvent.org/cathen/07268b.htm).

Neapšaubot citus biogrāfiskos datus, daži norāda, ka vārds “*Herma*” varētu būt saīsināts vārds, atbilstošs vergam, bet pilnais vārds varētu būt *Hermogens*, *Hermodors* u.tml., *ibid*.

vairāku avotu vai redakciju iespēju, piemēram, hipotēze par vienu autoru, bet vairākiem redakcionāliem posmiem: vispirms Vis.1–4, tad Vis.5–Sim.8 un visbeidzot Sim.9–10¹⁵

Sarakstīšanas vieta un laiks

Ar lielu ticamības pakāpi var pieņemt, ka *Hermas Gans* ir radies Itālijas centrālajā daļā, domājams, Romā. Tekstā atrodamas norādes uz pašu Romu un Tibras upi (Vis.1.1-2), un *Via Campana* ceļu (Vis.4.1.2); maz ticams, ka šis lokālās norādes būtu lietotas, ja autors būtu dzīvojis citur. Tekstā ir vairākas norādes uz vinkopību, kas raksturīga Itālijas centrālajai daļai, piemēram, vinstigas, kas aug uz gobām (Vis.2). Vienīgā norāde ārpus Romas ir Arkādija (Sim.9.1.4). Jautājums par sarakstīšanas laiku ir daudz sarežģītāks un, protams, ir saistīts ar autorības jautājumu. Kā jau minēts, ir trīs norādes uz autoru: Rom.16:14, kas norādītu uz apustuļa Pāvila laiku, bet kas ir maz ticami; tekstā pieminētais Klēments, kas varētu norādīt uz pirmā gs. beigām, un Muratorija kanona liecība, kas norādītu uz 2. gs. vidu. Abas pēdējās liecības var saskaņot, ja pieņem, ka autors sācis rakstīt darbu savā jaunībā, 1. gs. beigās, un varējis nodzīvot līdz 2. gs. vidum. Lai gan datējumā nav vienprātības, vairākums pētnieku ierindotu *Hermas Ganu* kaut kur 2. gs. pirmajā pusē¹⁹, šā darba autors gan vairāk sliecas uz pieņēmumu par pirmā gadsimta beigām.

Sociālais konteksts un biogrāfiskā informācija

Hermas Gana konteksts ir 1. un 2. gadsimta Romas kristietība, kurā pastāvēja dažādi teoloģiski strāvājumi un spēcīga jūdu ietekme. Romas draudze sastāvēja galvenokārt no zemāko slāņu cilvēkiem, kas gan nenozīmē pilnīgu nabadzību, bet gan nošķirtību no aristokrātijas. Herma pats sevi nosauc par brīvlaistu vergu (Vis.1.1.1). Daudzi tādi vergi palika kalpot saviem saimniekiem, bet tiem bija arī iespējams kļūt ekonomiski neatkarīgiem un pat bagātiem, darbojoties, piemēram, tirdzniecības jomā²⁰. Tieši šos bagātniekus Herma kritizēja, bet Sieviete-Baznīca par

Ibid.

C. Osiek, *Shepherd of Hermas: a commentary*, (Minneapolis: Fortress Press), 1999, p. 19.

И.С. Свенцицкая. Пастырь Гермы, (Москва: Присцельс) 1997, Вступление.

to kritizēja viņu pašu (Vis.3.6.5-7). Tātad Herma, domājams, bija viduvēji situēts brīvlaistsais, namsaimnieks ar sievu un, iespējams, ar jau pieaugušiem bērniem, kas sagādāja viņam raizes. Nav nosakāma autora etniskā izcelsme, bet domājams, ka viņš ietekmējies gan no jūdu, gan hellēņu literārajiem un teoloģiskajiem strāvājumiem.

Literārās ietekmes avoti

Ari par avotiem kaut ko droši norādīt ir problemātiski. Vēsturiskās kritikas pētniecības laikā tika norādīti daudzi avoti, no kuriem Herma esot nepastarpināti ietekmējies un guvis iedvesmu savam darbam, bet šodien ir drošāk runāt tikai par kādiem neskaidriem un netiešiem norādījumiem gan uz jūdu un grieķu-romiešu, gan citu kristiešu darbiem.

Ir norādes uz jūdu tā saukto Divu ceļu tradīciju, kuras tipisks piemērs ir pazīstamais Ps.1. Domājams, *Ganā* ir norādes uz psalmiem un Gudrības literatūru, bet nav tiešu citātu. Vienīgais tiešais citāts (Vis.2.3.4) ir no pazudušās Eldada un Medada grāmatas, kas tiek uzskatīta par Jaunās Derības apokrifu²¹. Nav tiešas saistības ar Vecās Derības bauslibu. Pastāv²² norādes uz formas līdzību ar jūdaisko apokalipsi 3. Ezras grāmatu (4. pēc Vulgatas). Ezru pamāca eņģelis Uriēls, bet Herma atgriešanās eņģelis; gan Ezra, gan Herma uzdod jautājumus un saņem atbildes; Ezram tāpat kā Hermam pārmet pārlietu daudzus jautājumus un ziņkāribu (piem., sal. 3.Ezras 4:7 ar Sim.9.14); līdzīgas ir arī atklāsmes saņemšanas vietas (piem., uz kalna vai lauka vidū) un norādījums pierakstīt dzirdēto. Varam pieņemt, ka *Hermas Ganā* ir jūtama saistība ar jūdu literatūru.

Ir mēģinājumi saredzēt *Hermas Ganā* ietekmes no hellēnistiskā ēģiptiešu mistiskā darba *Corpus Hermeticum*, īpaši no tā pirmās daļas *Poimandres*, bet to nav iespējams pierādīt, un parasti domā, ka pēdējais tapis vēlākā laika posmā²³.

Saistība ar kristīgo literatūru nav skaidri saskatāma. Līdzības starp Evaņģēlijiem un *Hermas Ganu* var izskaidrot ar kopīgu mutisko tradīciju. Frā-

C. Osiek, *Shepherd of Hermas: a commentary*, (Minneapolis: Fortress Press, 1999), p. 24.

П. Преображенский, *Писания Мужей Апостольских*, (Гига, Латвийское Библийское Общество) 1992, стр. 147.

Osiek, p. 24.

ze, kas atkārtojas *Ganā*: “esiet mierā savā starpā”²¹, iespējams, atbalsojas ar 1.Tes. 5:13, bet Dieva Dēls kā torņa vārtu vai durvju tēls (πύλη, Sim.9.12.1) varētu saistīties ar Jņ. 10:9, lai gan tur tiek lietots cits vārds (θύρα). Daži norāda, ka Hermam varētu būt bijusi pazistama Jāņa Apokalipse²⁵, sk. Vis.4.2.1. Varētu pastāvēt tematiskas paralēles ar Jēkaba vēstuli, piemēram, termina διψυχία lietošana, rūpes par nabadzīgajiem un neuzticība bagātniekiem (lai gan Jēkabs šajā ziņā ir daudz striktāks). Nav atrastas arī tiešas literāras saistības starp *Hermas Ganu* un citiem *Apustuliskajiem teviem*, izņemot iespējamu paralēli starp Man.2.4-6 un Didahi 1:5²⁶

Hermas Gana teoloģija²⁷

Dipsychia

Vārds διψυχία nozīmē šaubas, prāta vai dvēseles sašķeltību starp dažādiem viedokļiem. Herma savā darbā šo vārdu lieto 55 reizes (16 – kā lietvārdu διψυχία ‘šaubas’, 20 reižu – kā darbības vārdu διψυχείν ‘šaubīties’ un 19 reižu – kā īpašības vārdu διψυχος ‘tāds, kas šaubās’), t.i., piecas reizes vairāk nekā visā citā agrinajā kristīgajā literatūrā kopumā, Bibelē šis vārds sastopams tikai divās vietās kā īpašības vārds²⁸. Herma šo vārdu lieto, runājot par cilvēka attiecībām ar Dievu, svarīgākā norāde ir 9. pavēle, kurā ir runa par lūgumu uzticēšanu Dievam. Zīmīgi, ka Herma nelieto vārdu “šaubas”, “dvēseles sašķeltība” kā nespēju izšķirties starp labu un ļaunu vai starp godīgumu un negodīgumu, bet gan kā uzticēšanos vai neuzticēšanos Dievam. Cilvēks iesākumā šaubās lūgt kaut ko no Dieva, jo ir grēkojis (Man. 9.1), bet Herma iedrošina, sakot, ka Dievs nav ļaunpieminīgs, un aicina iepazīt Dieva zēlastības bagātību un izteikt savus lūgumus bez šaubīšanās (Man. 9.2-3), tā turoties pie ticības, kam ir spēks, pretstatā šaubām, kam nav spēka (Man. 9.12). Šaubas cilvēka dzīvē ienes nestabilitāti un ved

ειρηνεύετε ἐν ἑαυτοῖς, Vis.3.6.3, 3.9.2, 3.12.3, Sim.8.7.2.

E.J. Goodspeed, *The Apostolic Fathers*, (New York: Harper & Brothers, 1950), p. 97.

Runa ir par dāvanu došanu tiem, kuriem vajag; ir jādod visiem, jo “Dievs vēlas, lai visiem tiktu dots no viņa dāvanām” Man.2.4–6, “Tēvs vēlas, lai visiem tiktu dotas dāvanas no Viņa labumiem” Didahe 1.5.

Pēc C.Osiek, *Shepherd of Hermas: a commentary*, (Minneapolis: Fortress Press) 1999.

Jēk.1:8; 4:8.

pie tā, ka "neizdodas neviens no darbiem" (Man. 9.10), kā arī pie nevienprātības (Sim.8.9.4) un nevēlēšanās darīt taisnus darbus (Sim.8.8.1-3). Vēlreiz gan jāuzsver, ka iesākums nav ricība, bet gan neuzticšanās Dievam. Tie, kas šaubās, nonāk pie melu praviešiem (Man.11), kas nav jaunu garu vadīti, bet vienkārši pasaulīgi un tukši.

Pneumatoloģija. Angeloloģija

Herma bieži runā gan par labiem, gan ļauniem gariem vai eņģeļiem. Abi mājo cilvēkā, lai gan īsti kopā dzīvot nevar; katra puse mudina uz saviem darbiem un vēlas panākt noteiktu cilvēka rīcību, bet cilvēka atbildība ir izvēlēties, vai klausīt labajam vai ļaunajam. Tādējādi *Hermas Gans* ir skaidra agrinās kristietības mācība par garu atšķiršanu (sk. īpaši Man. 5-6); cilvēkam tie jāizšķir pēc iedarbības vai augļiem, ka labais eņģelis nes sev līdzī lēnprātību un prieku, bet ļaunais – dusmas un drūmu nomāktību. Bez gariem, kuri mājo cilvēkā, ir vēl kādi gari vai eņģeļi. Gans ir eņģelis, atgriešanās eņģelis (ὁ ἀγγελος της μετανοιας, Vis.5.7 u.c.), vēl ir arī soda eņģelis (ὁ ἀγγελος της τιμωριας, Sim.6.3.2, Sim.7.1-2). Četri, vēlāk seši jaunekļi, kuri pavada Sievieti-Baznicu un vēlāk ceļ torni (Vis.1.4.1, 3.1.6-7), ir galvenie eņģeļi, kas pavada torņa saimnieku viņa vizitācijas laikā (Sim.9.6), bet neskaitāmi eņģeļi palīdz torņa celtniecības darbā un akmeņu nešanā. Vēl minēts kāds noslēpumains Visaugstais eņģelis (Sim.8.1.2 u.c.).

Ir jautājums, vai Herma skaidri izšķir Svēto Garu un citus eņģeļus, jo viņš runā arī par svētiem gariem. Tulkojums var norādīt atšķirību ar lielajiem burtiem vietās, kur ir iespējama izšķiršana. Hermam tas ir Gars, kas aizrauj viņu vizijā (Vis.1.1.3, 2.2.1), Svētais Gars, kas mājo ticīgajos (Man.5.1.2, 5.2.5; Sim.5.6.5-7), kuru apbēdina nomāktība un drūmums (Man. 10.1.2), dievišķs Gars, kas ir patiesas pravietošanas avots (Man. 11.7-9) un kas vada apustuļus un skolotājus (Sim.9.25.2). Dažos gadījumos Herma lieto, domājams, vispārīgu jēdzienu svēti gari, ar kuru apzīmē visus vēstnešus, kas nāk no Dieva un pilda Dieva gribu šajā pasaulē, bet dažreiz ir skaidri redzams, ka Herma domā ko vairāk, piemēram, runājot par Svētā Gara preeksistenci (Sim.5.6.5) vai atklājot, ka Sievietes-Baznīcas tēlā ar viņu runājis Svētais Gars (Sim.9.1.1).

Tādējādi Hermas izpratnē pasaulē pastāv daudzi dažādi gari – daži tieši, personiski Dieva vēstneši, kas nāk pie cilvēkiem ar konkrētu mērķi (kā, piemēram,

Gans), daudzus viņš sauc par vīriem un jaunekļiem, nelietojot vārdu eņģeli; citi, kas spējīgi ienākt cilvēkā un mudināt (nevis piespiest) uz rīcību. Vēl ir gari, kuri iemieso dažādus tikumus, un tiem pretējie, kuri personificē dažādus netikumus. Pāri visiem gariem un eņģeļiem Herma tic un apliecina Svētā Gara darbību Baznīcā. Pneumatoloģija ir salīdzinoši skaidra. Galvenais jautājums un problēma – kas ir tekstā minētais Dieva Dēls un kādas ir viņa attiecības ar eņģeļiem.

Kristoloģija

Viens no lielākajiem jautājumiem ir par *Hermas Gana* kristoloģiju. Herma ne reizi nepiemin vārdu Jēzus, vārds Kristus ir sastopams trīs reizes, bet tikai dažos no nedrošākajiem manuskriptiem²⁹. Herma gan vairākkārt piemin Dieva vai Dēla vārdu. Vai viņš ar to domā Kristu? Iespējams, ka jā, Herma tikai izvairās saukt Kristu vārdā godbijības dēļ. Aiz visiem eņģeļiem stāv vēl viena figūra, kas tiek saukta par Vissvēto eņģeli (Vis.5.2, Man.5.1.7, Sim.7.1-3 u.c.). Problēma, ka vienā vietā, bet tikai vienā, Herma, šķiet, nosauc to par eņģeli Mihaēlu (Sim.8.3.3), droši vien to nevar uztvert kā drošu definīciju. Citās vietās norādīts, ka Visaugstais eņģelis ir Dieva Dēls. Justins un citi pēc viņa daudzās Vecās Derības vietas par eņģeļu, īpaši Jahves eņģeļa darbību interpretējuši kā Kristus atklāšanos eņģeliskās formās. Jautājums, vai arī Herma to izprot kā Dieva Dēla parādīšanos *eņģeļa formā*, vai arī, ka Dieva Dēls *ir* eņģelis³⁰. Iespējams, ka Hermas izpratni var skaidrot alegoriski – Dieva Dēls parādās eņģeļa formā, tāpat kā 12 gari, kuri simbolizē 12 tikumus, parādās jaunu sieviešu formā (Sim.9.13.2), eņģeli parādās jaunekļu formā, un Svētais Gars parādās Sievietes-Baznīcas formā (Sim.9.1.1).

Sim.9.1.1., kur Gans saka: “Es vēlos tev parādīt to, ko tev rādīja Svētais Gars, kas runāja ar tevi Baznīcas tēlā, jo šis Gars ir Dieva Dēls” ir vissarežģītākais *Hermas Gana* pieteikums. Uztverot to burtiski, izrādītos, ka Sieviete, Tornis, Baznīca, Svētais Gars un Dieva Dēls būtu viens un tas pats. Bet tādu ideju Herma, domājams, nav gribējis parādīt, teksts ir tverams simboliski. Herma te mēģina apvienot Viziju un Lidzību vēstījumu. Burtiski salīdzinot, ko šie tēli

Vis.2.2.8, 3.6.6, Sim.9.18.1, pēc Osiek... p. 34.

³⁰ Ko Bībele absolūti noliedz, sk., piem., Ebr.1-2.

nozīmē Vizijās un ko – Lidzībās, mēs nonākam loģiskā strupceļā. Cits ceļš ir mēģināt uztvert katru tēlu atsevišķi un tā nonākt līdz atskārtai, ko Herma ir domājis.

Dieva Dēls līdzībā par vinadārzu (Sim.5) ir *kalps*, kas par izdarīto darbu tiek pieņemts par isto dēlu (uzņemts godībā), visu *Kungs*, kas rādījis ceļu ar likumu un ar savām pūlēm šķīstījis cilvēkus no grēkiem (Sim.5.6); viņš ir liels *koks*, kura zari stiepjas pār visām tautām, kas viņam atsaucas (Sim.8.3.2); torņa *kungs* un *pārbauditājs* (Sim.9.6-7); *akmens*, kas likts torņa jeb Baznīcas pamatā, un *durvis*, kas ir vienīgais ceļš uz torni; preekstējošs pirms radības (Sim.9.12.2). Saliekot to visu kopā, mēs iegūstam iespaidīgu, Bībelē balstītu tēlu apkopojumu par Dieva Dēla personu un darbu.

Tiesa, neredzam skaidru atšķirību starp Dieva Dēlu (kā Kristu) un Svēto Garu, jo arī Svētais Gars ir saukts par Dieva Dēlu. 5. līdzībā gan varētu būt miglaina norāde uz Trīsvienību – dārza saimnieks, istais dēls (Svētais Gars) un kalps, kas tiek pieņemts par otru dēlu (Kristus), lai gan tad var rasties jautājums, vai tas nav adopcionisms? Domājams, ka nav, tikai spilgtā līdzība par Dieva Dēla darbu cilvēku labā, jo gan Svētais Gars, gan Dieva Dēls ir preekstējoši (Sim.5.6.5, 9.1.2), dažreiz gan tos grūti izšķirt (kā Sim.9.1.1).

Herma neveido sistemātiskās teoloģijas kristoloģisko sistēmu, arī mēs to nekādi viņa darbā nespējam saskatīt. Kristoloģija nav Hermas galvenais motīvs, tā parādās pakārtoti centrālajam motīvam – eklesioloģijai, Baznīcas celtniecībai. Tādējādi, lai gan teologiem bieži svarīgāks ir jautājums par Kristu, *Herma Ganā* skaidrāk saskatāms ir Svētais Gars, kas darbojas Baznīcā un katrā ticīgajā.

Eklesioloģija

Rūpes par Baznīcu un tās stāvokli, spriegums starp to, kādai tai vajadzētu būt (dievišķas izcelsmes, Vis.1-2, svēto kopība, Vis.3) un kāda tā pagaidām ir tagadnīgā realitātē (grēcinieku kopība, Vis.3-4, Sim.9), ir tas motīvs, kas mudinājis Hermu sarakstīt savu darbu. Herma savās vizijās norāda, ka Baznīca ir vienlaikus ideāla un nepilnīga, vienlaikus arī eshatoloģiska mistērija, dzīvo un jau mirušo kopība (Vis.3.5.1), kas sastāv no cilvēkiem ar dažādu garīgo kvalitāti jeb atšķirīgu garīgā brieduma pakāpi un kurai nepieciešama atjaunošanās (vai, runājot Lutera

terminoloģijā, – reformācija). Saikne starp Sievieti, Torni, Baznicu, Svēto Garu un Dieva Dēlu (Sim.9.1.1) apvieno Baznīcas transcendentos un vēsturiskos (jeb dievišķos un cilvēcīgos) aspektus. Sievietes-Baznīcas atjaunošanās caur atgriešanos (Vis.3.10-13) attēlo to realitāti, kura notiek un kurai jānotiek Kristus miesā ar ikvienu ticīgo. Mēs sastopamies ar vēl trim lieliem tēliem, kas attēlo Baznicu un tās stāvokli, torni (Vis.3, Sim.9.2-9, 9.12-16, 9.30-31), vitolu (Sim.8) un divpadsmit kalniem (Sim.9.1, 9.17-29). Katrs no tēliem ir atsevišķs simbols, bet visi norāda, ka Baznīca sastāv no ārkārtīgi dažādiem cilvēkiem, vairāk vai mazāk svētiem un uzticīgiem Dievam. Herma rāda, ka Baznīcas locekļi ir savstarpēji atkarīgi viens no otra – torni var celt tikai no pieņemamiem akmensiem, jo ikviens akmens ietekmē pārējos. Herma negrib iedibināt melīgu pilnīgu un perfekto cilvēku kopību (tādi mēģinājumi Baznīcas vēsturē ir bijuši), atmetot visus grēciniekus, bet gan norādīt uz visas Baznīcas kopīgo atgriešanās ceļu. Baznīcas dzīve ir nesaraujami saistīta ar metanoiju, atgriešanos no grēkiem (svētīšanu, lai gan Herma nelieto šādu vārdu), jo nav atgriešanās ārpus Baznīcas konteksta un nav citas Baznīcas kā vien tā, kura ir ceļā uz atgriešanos.

Hermas Gana "metanoia" izpratne

Jānis Kristītājs un Jēzus iesāk savu sludināšanu ar vārdiem: "Atgriezieties no grēkiem, jo Debesu valstība ir tuvu klāt pienākusi" (Mt. 3:2, 4:17). Jēzus aicina cilvēkus atgriezties un ticēt Dievam. Eventuāli tas nozīmē tapt kristītam, iekļauties Baznīcas kopībā un dzīvot svētu dzīvi, veltītu Dievam un kopā ar Dievu. Visi kristīgo grēki kristībā ir piedoti un ticīgie tiek atjaunoti Dieva tēla līdzībā (sk. 2.Kor. 3:18, Kol. 3:10 u.c.). Bet jautājums, ar kuru saskaras Baznīca, – ko darīt ar ticīgo grēkiem, kas izdarīti pēc kristības, pēc iekļaušanās Baznīcā. Šķiet, nevienam nav ilūziju par šādu grēku esamību, *Hermas Gana* vēsts aicina to saredzēt un nenoliegt. Baznīcas vēsturnieki norāda, ka agrinās Baznīcas iekšienē pastāvējušas diskusijas par šo jautājumu un bijušas plūsmas, kas nosliecās uz stingru attieksmi pret šiem grēkiem: kas pieķerts grēkā, tiek izslēgts no Baznīcas kopības³¹. Viena no šādām grupām, par kuru ir vēstures liecības, bija

Ayer, Joseph, *A Source Book for Ancient Church History*, (New York: Charles Scribner's Sons) 1952, p.183

montānisti, kuri uzskatīja, ka ir ārkārtīgi grūti, ja ne neiespējami saņemt šādu grēku piedošanu (*Hermas Gans* gan nav nostādāms pretī šai grupai, jo tā darbojās mazliet vēlāk). Par laimi, Baznīca nepieņēma viņu uzskatus un domāja, ka ir iespējama grēku piedošana arī pēc kristības. Laika gaitā grēku piedošana attīstījās par neatņemamu draudžu dzīves sastāvdaļu³² *Hermas Gans* radās laikā, kad šī izpratne vēl tikai veidojās, daži to uzskata par pirmo grūdienu Romas draudzes “liberālajā” politikā pieļaut no sākuma tikai vienu iespēju nožēlot grēku pēc kristības³³.

Herma aicina atgriezties no grēkiem, tikai nu jau liekot uzsvāru uz Baznīcas locekļiem un atgriešanās no grēkiem, kuri izdarīti pēc kristības. Lietvārdu *μετανοια*, atgriešanās, Herma savā darbā lieto 63 reizes, darbības vārdu *μετανοειν*, atgriezties, 93 reizes – kopskaitā 156 reizes³⁴ Svarīgākās vietas, kuras bieži citē, ir Vis.2.2.4-5³⁵ un Man.4.3.1-6³⁶, kuras pasludina

³² Vēlāk tā diemžēl kļūst par veselu grēknozēlas disciplīnu, kas atbildēja uz jautājumiem, kā saņemt piedošanu, kas cilvēkam tādēļ jādara; rodas iedalījums nāves grēkos un tādos, kas piedodami utt., līdz kamēr skaidra evaņģēliska izpratne par grēku piedošanu tiek aptumšota.

Ibid.

Osiek, p. 28.

Vis.11¹ “Pēc tam, kad tu būsi viņiem darijis zināmus šos vārdus, kurus Kungs man pavēlējis tev atklāt, tad viņiem tik piedoti visi grēki, kurus tie iepriekš bija darijuši, un (tikš piedots) visiem svētajiem, kas grēkojuši līdz šai dienai, ja viņi atgrieziesies no visas sirds un izmetis no savām sirdīm šaubas² Kungs attiecībā uz saviem izredzētajiem ir zvērējis – ja kāds no tiem pēc kādas noteiktas dienas grēkos, viņš netiks izglābts, jo taisno atgriešanās (laikam) ir beigas/robeža; ir piepildījušās atgriešanās dienas visiem svētajiem, bet pagāniem ir atgriešanās (iespēja) līdz pēdējai dienai.”

Man. 4. III. ¹ Es teicu: “Kungs, es turpināšu tevi izjaudāt” “Runā, viņš teica. “Es esmu dzirdējis no kādiem skolotājiem, ka nav citas atgriešanās no grēkiem kā vien tā, kad nokāpām ūdenī un saņemām mūsu iepriekšējo grēku *piedošanu*.” ² Viņš teica man: “Tu pareizi esi dzirdējis, jo tā tas ir. Tam, kurš saņēmis grēku piedošanu, vairs nevajag grēkot, bet dzīvot šķīstībā. ³ Bet tāpēc, ka tu par visām lietām rūpīgi izjautā, arī šo es tev paskaidrošu, bet tā, ka nedodu aizbildinājumu tiem, kas ticēs vai jau tic Kungam. Tiem, kas tagad tic vai sāks ticēt, nav atgriešanās no grēkiem, bet ir viņu agrāko grēku piedošana. Tiem, kas aicināti pirms šīm dienām, Kungs ir devis iespēju atgriezties no grēkiem, jo būdams sirzu pazinējs un iepriekšzinot visas lietas, zināja cilvēku

kristītajiem (vienu) iespēju atgriezties saistībā ar šo sludināto eshatologisko vēsti. Šos vārdus varam uztvert kā vadmotīvu visām pārējām vietām, kur pieminēta atgriešanās. Ko tad isti Herma šeit pasaka? Vispirms redzam ārkārtīgi nopietnu attieksmi pret grēku. Hermas vēsts nav *pretstatā* tam, ko viņš "dzirdējis no kādiem skolotājiem" (Man.4.3.1), tā ir *papildinoša* tam, ko šie skolotāji ir teikuši, jo Gans to apstiprina. Ideāls, kāds uzdots Baznīcai, ir dzīvot svētu dzīvi pēc kristības; tiem, kas saņemuši grēku piedošanu (ἄφεσις ἁμαρτιῶν) kristībā, vairs nevajag grēkot (ἔδει ... μηκέτι ἁμαρτάνειν). Nākamie Hermas vārdi par grēku piedošanas iespēju jau kristītajiem ir izteikti spriegumā starp lielo vajadzību pēc piedošanas (jo reālā situācija atšķiras no ideālās) un uzmanīšanos, lai šie vārdi nekļūtu par viltus aizsegu tiem, kuri tikai nāk vai vēl nāks pie ticības un tiks kristīti. Šādā gaismā varam izprast atšķirību starp jau ticīgajiem un tiem, kas vēl ticēs (Man.4.3.3, kontrastu starp grēku piedošanu, ἄφεσις, un atgriešanos, μετάνοια) – kristītajiem ir nolikta iespēja atgriezties no grēkiem, bet šī iespēja (pat ne domās) neattiecas uz tiem, kas vēl nāks pie ticības, – tiem ir un paliek ceļš caur kristību un imperatīvs dzīvot svētdzīvi. Tā Herma risina problēmu, lai cilvēkiem nerastos dubults morāls standarts, ka teorētiski pēc kristībām jādzīvo svētumā, bet praktiski ir iespējas to nedarīt. Iespējams, ka minētie anonīmie skolotāji apmācījuši katehūmenus, kristību kandidātus, un tieši tāpēc nav tiem mācījuši par citu atgriešanās iespēju, lai nedotu tiem aizbildinājumu bezrūpīgai attieksmei pret savu kristību un iespēju attaisnot grēku. Šāda attieksme novedis pie tā, ka tiem "būs grūti dzīvot" (Man.4.3.6), droši vien domājot ar to garīgās dzīves kavētību un garīgās izaugsmes apstāšanos. Jebkurā gadījumā pāri visam Herma norāda uz Dieva lielo žēlsirdību, aicinot likt visu Dieva rokās, jo Viņš ir siržu zinātājs (καρδιογνώστης).

vājumu un velna viltību, ka tas kaitēs un darīs ļaunu Dieva kalpiem.⁵ Tad nu Kungs, žēlsirdīgs būdams, ir apžēlojies par savu veidojumu un devis šo grēknozēlas iespēju, un devis man varu pār šo atgriešanos no grēkiem.⁶ Un es tev saku – ja kāds pēc šī lielā un svētā aicinājuma velna kārdināts grēkotu, tam ir viena iespēja atgriezties no grēka. Bet tādām cilvēkam, kas bieži grēko un nožēlo, atgriešanās vairs nedod labumu; tādām būs grūti dzīvot."

Attiecībā uz jautājumu, kā Herma izprot atgriešanās procesu, apskatīsim vārdus no Man.4.2.2 "Atgriezties no grēkiem ir liela gudriba, jo grēcinieks saprot, ka ir darijis launu Kunga priekšā, sāk apzināties savu nodarījumu, atgriežas un vairs nedara launu, bet bagātīgi dara labu, zemojas savā dvēselē un to pārbauda, jo bija grēkojis." *Metanoia* Hermam nav tieši saistīta ar kādu grēku nožēlošanas disciplīnu, tā ir dziļa iekšēja, Gara paveikta cilvēka būtības izmaiņa, kas ietekmē ne tikai cilvēka nākotni eshatoloģiskā perspektīvā, bet arī tagadnīgo vēsturisko realitāti, ne tikai glābšanu, bet arī atjaunoto dzīvi. Herma to rāda ar Sievietes-Baznīcas tēlu, kas atjaunojas, piedzīvojot šo Gara darbu. Tāpēc *metanoia* labāk tulkot ar vārdu 'atgriešanās', nevis 'grēku nožēlošana'. Interesanti ir vārdi "zemojas savā dvēselē un to pārbauda"³⁷. Šeit diemžēl mums nav skaidra Hermas nostāja. Ar to var tikt domāts iekšējs nemiers un nožēla vai atbildes reakcija uz Dieva zēlastības pasludinājumu, pazemīga sevis nodošana Dieva rokās vai arī kāda formāla reakcija, cilvēka paša būtes – kā piemēram, gavēšana, lūgšanas, zēlastības dāvanu došana u.c.³⁸

Lūk, šāds ir *Herma's Gana* ieguldījums Baznīcas diskusijā par grēku piedošanu, kas rūpējas par to, lai kristīgā ticība būtu sabalansēta ar dzīvi un lai attieksme un uzvedība būtu saskaņā ar formulētajiem uzskatiem.

ταπεινοὶ τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν καὶ βασανίζεαι.

Tiesi tā to vēlāk saprot un norāda Romas katoļu mācība par gandarīšanu.

II. Hermas Gana Pavēju tulkojums (fragmenti)

5. vīzija (atklāsme)

Kad pēc dievlūgšanas bija apsēdies gulvietā, mājā ienāca kāds cienijama izskata virs, tērpies kā gans, baltā ādas apmetnī, ar somu plecos un nūju rokās. Viņš mani sveicināja, un es sveicināju preti. 2. Un viņš tūlīt apsēdās man blakus un teica: "Mani ir sūtījis vissvētais engelis, lai es mājotu kopā ar tevi visas tava mūža atlikušās dienas." 3. Es iedomājos, ka viņš ir nācis, lai mani kārdinot pārbaudītu, un jautāju viņam: "Kas tu esi? Es taču pazīstu"⁹ to, kuram esmu uzticēts." Viņš prasa man: "Vai tu mani neatpazīsti?" Es saku: "Nē." "Es," viņš teica, "esmu tas gans, kam tu esi uzticēts." 4. Viņam vēl runājot, tā izskats pārmainījās, un es atpazinu viņu, ka viņš patiešām ir tas, kuram es biju uzticēts. Un es tūlīt apjuku, man uznāca bailes un es tapu gluži satriekts no bēdām, jo es viņam biju tik ļauni un muļķīgi atbildējis. 5. Bet viņš man teica: "Nemulsti – tev vajadzēs stiprināties manos baušļos, ko tev došu. Es esmu sūtiis, lai atkārtoti tev rādītu visu, ko iepriekš redzēji, bet tagad tās svarīgākās lietas, kas jums¹⁰ būtu noderīgas. Vispirms pieraksti manas pavēles un līdzības; tu pierakstīsi arī citas lietas, kuras tev rādīšu. Es tev lieku vispirms pierakstīt pavēles un līdzības tādēļ, lai tu tās nemitētos¹¹ lasīt un ievērot." 6. Tad nu es pierakstīju pavēles un līdzības tā, kā viņš man lika. 7. Ja, tās dzirdot, jūs tās ievērosiet un ar tām dzīvosiet, un ar šķīstu sirdi tās pildīsiet, tad jūs saņemsiet no Kunga visu, ko Viņš jums apsolijs. Bet, ja dzirdējuši jūs neatgriezīsieties no grēkiem, bet pievienosiet saviem grēkiem jaunus, tad jūs saņemsiet no Kunga pretējo. Visas šīs lietas man tā lika pierakstīt gans, atgriešanās engelis.

1. pavēle

"Vispirms tici, ka ir tikai viens Dievs – Viņš, kas visu ir radījis un sakārtojis, un ienesis visu no nesamības esamībā; kas aptver visu, viens pats paliekot

Tas varētu norādīt, ka Herma jau iepriekš kaut vai vienreiz ir ticis ar to, kas sūtiis pie viņa, bet lasītājam to neizklāsta.

Pāreja uz daudzskaitli varētu vēlreiz norādīt, ka atklāsme nav domāta tikai Hermam, bet visiem, kas to lasīs.

ὅπο ἤρπα viena no nozīmēm ir "atrsties zem kāda valdīšanas", šajā gadījumā "ļaut, lai pār tevi valda teksts".

neaptverams¹². 2. Tad nu tici Viņam un bīsties Viņā¹³ un stingri turies pie šīs bijības. Stingri to ievēro, un tu nometīsi¹⁴ no sevis visu ļaunumu un ietērpsies taisnības pilnībā, un dzīvosi Dievam¹⁵, ja vien ievērosi šo bausli.”

2. pavēle

Viņš teica man: “Paliēc pie vienkāršības un topi bezvainīgs¹⁶, un tu būsi kā bērni, kas nepazīst ļaunumu, kas pazudina cilvēku dzīvi. 2. Vispirms, neaprunā nevienu, nedz ar prieku klausies tajos, kuri aprunā citus. Pretējā gadījumā, ja ticēsi meliem, ko dzirdēsi, arī tu klausoties būsi līdzvainīgs apmelotāju grēkā, jo, ticot meliem, arī tev pašam būs nepatika pret savu brāli. Tādējādi tu būsi līdzvainīgs apmelotāju grēkā. 3. Apmelošana ir ļaunums, tā ir nevaldāms dēmons, kam nekad nav miera un kas vienmēr mīt tur, kur ir strīdi. Tad nu atturies no tā, un tev vienmēr būs saskaņa ar visiem cilvēkiem. 4. Ietērpies dievbijībā, kurā neviena pakļupšana nav uz ļaunu, bet viss ir saskaņīgs un priecīgs. Dari labu un no sava darba augļiem, kurus tev dod Dievs, devīgi dod visiem, kam trūkst¹⁷”

¹² Pamatbauslis, kas apstiprina monoteistisku ticību kā pamatu kristieša dzīvē; norāde, ka Dievs ir Radītājs, kas radījis visu no nekā; formula “aptver visu... ir neaptverams” ir daudznozīmīga, tā norāda uz kosmoloģiski-filozofisku nozīmi – Dievs ir visas esamības pamats – un antropoloģisku nozīmi – nav aptverams ar prātu.

Ticība, sabalansēta ar bijību, ir veids, kā cilvēkam veidot pareizas attiecības ar Dievu; no tā izriet εγκράτεια – paškontrolē vai atturība no tā, kas varētu izjaukt šo līdzsvaru.

“Nometīsi un ietērpsies” (ἀποβάλλω, ἐνδύω) pamatnozīmē saistīts ar drēbēm vai bruņām.

“Dzīvosi Dievam” (ζήση τῷ Θεῷ) – formula, kura atkārtojas viscaur *Pavēlēm*. Ir iespējami vairāki datīva lietojumi: datīvs, kas norāda netiešo objektu, – “dzīvot Dievam, priekš Dieva, dzīvi, kas nodota Dievam”; ar instrumentāļa nozīmi “dzīvot ar Dievu, gan tagad, gan mūžībā”; arī lokatīva nozīmē – “dzīvot Dievā, dzīvi Dieva priekšā vai dzīvi, kas vērsta uz Dievu, pretstatā dzīvei, kas vērsta uz zemes lietām”

Vienkāršība (ἀπλότης) un nevainība (ἀκακία) kopā ar bērnišķīgu ļaunuma nepazīšanu – ne norāde uz šķīstību, bet saistība ar atturēšanos no meliem un dāvanu došanu. ὕστερευμένοις – tiem, kam trūkst. Pamatnozīmē, protams, nabadzīgajiem, bet iespējams arī pārnestā nozīmē

nešķirojot, kam dot un kam nedot. Dod visiem, jo Dievs vēlas, lai visiem tiktu dots no Viņa dāvanām. 5. Tad nu tie, kas ņem, dos norēķinu Dievam, kādēļ un kādam nolūkam ņēma; tie, kas ņem, vajadzības spiesti, netiks nosodīti, bet tie, kas ņem, izliekoties, ka tiem vajag, saņems sodu. 6. Bet devējs ir bez vainas, jo, kā viņš saņēma kalpošanas¹⁸ uzdevumu no Kunga, tā viņš to arī sirsnīgi paveica, nešķirodams, kam dot vai nedot. Šī kalpošana, sirsnīgi veikta, saņems uzslavu no Dieva. Un tas, kas šādi sirsnīgi kalpos, dzīvos Dievam. 7. Tāpēc ievēro šo bausli, kā es tev esmu noteicis, lai tava un tava nama atgriešanās no grēkiem izrādītos patiesa un tava sirds – šķīsta un nevainīga.”

3. pavēle

Viņš turpināja runāt: “Mili patiesību, un lai no tavas mutes nāk vienīgi patiesība, lai visi cilvēki atzitu, ka gars, ko Dievs ielicis šajā miesā, ir patiess, un tādējādi Kungs, kas mājo tevi, tiktu pagodināts; jo visi Kunga ir vārdi ir patiesi un no Viņa nenāk nekas nepatiess. 2. Tie, kas melo, taču atraida Kungu un grib Kungu apkrāpt, neatdodot Viņam to, ko saņēmuši glabāšanā. Viņi taču saņēmuši no Dieva garu bez melīguma. Ja viņi atdos melīgu garu, viņi būs apraiņījuši Kunga bausli un kļuvuši par krāpniekiem.” 3. To izdzirdējis, es sāku rūgti raudāt. Redzēdams mani raudam, viņš prasīja: “Kādēļ tu raudi?” “Tādēļ, kungs, ka es nezinu, vai varu tikt izglābts.” “Kāpēc?” viņš jautāja. “Tāpēc, kungs, ka nekad savā dzīvē neesmu runājis patiesību, bet vienmēr ar viltu attiecos pret visiem un visiem savus melus pasniedzu kā patiesību; un neviens man nekad neiebildā, bet uzticējās manam vārdam. Kā lai spēju dzīvot, tā darijis?” 4. “Tu labi un pareizi spried,” viņš teica, “jo tev kā Dieva kalpam piederas dzīvot patiesībā un neļaut ļaunai sirdsapziņai mājot kopā ar patiesības garu, nedz apbēdināt svētō un patiesō Dieva Garu.” “Nekad vēl, kungs,” es teicu, “es nebiju skaidri dzirdējis tādus vārdus¹⁹” 5. “Tad nu tagad tu tos dzirdi,” viņš teica. “Liec

– dot ne tikai materiālās lietas, bet arī, piemēram, savu laiku un padomu.

Dāvanu došana saukta par kalpošanu (δῆκονία), ne kā amats, bet Baznīcas un visu ticīgo uzdevums; tas tiek vairāk apskatīts 2. līdzbā.

Tas nenozīmē, ka Herma nekad nav par to domājis, bet gan, ka tagad viņš to saprot jaunā, dziļākā līmenī, ar at-

tos vērā, lai arī tavi iepriekšējie darījumos izteiktie meli nu kļūtu par patiesiem vārdiem, kuriem var uzticēties, jo arī tie var kļūt par tādiem, kuriem var uzticēties.⁵¹ Ja tu ievērosi šos manus vārdus un no šā brīža runāsi vienīgi patiesību, tu spēsi iegūt sev dzīvību. Un, kas vien dzirdēs šo pavēli un atturēsies no vislielākā ļaunuma – melīguma –, dzivos Dievam.”

4. pavēle

1. “Es pavēlu tev,” viņš teica, “glabāt šķistību⁵¹ un nelaist savā sirdī domas par kāda cita sievu vai par netiklību, vai kādu līdzīgu ļaunumu⁵², jo, šīs lietas darot, tu izdarītu lielu grēku. Bet vienmēr atceries savu paša sievu, un tu nekad neapgrēkosies. 2. Ja šāda kāriba ienāktu tavā sirdī, tu pakluptu; ja kāds cits tik liels ļaunums – tu grēku pastrādātu; Dieva kalpam šāda kāriba ir liels grēks, un, kas tādu ļaunu darbu dara, pelna sev nāvi. 3. Tad nu pielūko, atturies no šādas kāribas, jo, kur mājo dievbijība, tur bausļu pārkāpšana nedrīkst iekļūt taisna cilvēka sirdī.” 4. Es lūdzu viņam: “Kungs, ļauj man tev ko jautāt.” “Jautā,” viņš teica. “Kungs, ja kādam ir sieva, kura tic Kungam, un viņš to pieķertu laulības pārkāpšanā, vai virs grēko, ar to kopā dzīvodams?” 5. “Kamēr viņš nezina, negrēko, bet, ja viņš uzzinātu par viņas grēku un sieva to nenozēlotu, bet turpinātu savu netiklību, tad, ar viņu kopā dzīvojot, virs kļūst līdzvainīgs viņas grēka un līdzdalīgs viņas netiklībā.” 6. “Bet ko tad virs lai dara, ja sieva paliek savā grēkā?” “Lai viņš šķiras no viņas un paliek viens; ja viņš, ar šo izšķiries, prec citu, pats pārkāpj laulību.” 7. “Bet ja sieva, no kuras viņš šķiries, nozēlotu un vēlētos atgriezties pie sava vīra? Viņam taču tā jāpieņem?” 8. Viņš teica: “Protams. Ja virs viņu nepieņem, viņš grēko un uzņemas smagu grēku. Viņam vajag pieņemt to, kas bija grēkojusi un nu atgriezusies no grēka; bet ne daudzkārt, jo Dieva

tieksmi, kas gatava mainīties (μετάνοια). Gans tad norāda, ka, tā kā Herma ir izpratis, vairs nav nekāda aizbildinājuma palikt “vecajās sliedēs”

Grūti saprotams, ko autors domājis. Vai tas nozīmē izlabot visu, ko darījis nepareizi, atmaksāt zaudējumus? Vai sākt rīkoties tā, lai paša ‘es’ beidzot atbilstu publikājam tēlam.

Tātad norāde uz šķistību (ἀγνεῖα) nerunā par celibātu, bet uzticību laulātajam draugam.

πορνεῖα – pamatnozīmē, domājams, prostitūcija.

kalpiem ir tikai viena grēknožēlas iespēja⁵³ Vīram nevajag precēt citu, jo ir iespēja grēku nožēlošanai. Šī lieta attiecas gan uz vīru, gan sievu. 9. Ne vien tā ir netiklība, ja kāds savu miesu samaitā, bet arī, ja dara līdzīgi pagāniem⁵⁴ Tādēļ, ja kāds dara šādus darbus un neatgriežas no tiem, atturies no viņa un nedzivo ar viņu kopā, citādi arī tu būsi līdzvainīgs viņa grēkā. 10. Tādos gadījumos jums – kā vīram, tā sievietei – tiek pavēlēts palikt šķirti, jo tad ir iespēja grēku nožēlošanai. 11. Es nedodu jums attaisnojumu darīt tādas lietas, bet iemeslu, lai tas, kurš bija grēkojis, vairs negrēkotu. Kas attiecas uz iepriekšējo grēku, tad ir Viens, kas var dziedināt, proti, Tas, kuram ir vara pār visām lietām.”

II. Es atkal jautāju viņam: “Tā kā Kungs ir atzinis mani par cienīgu, lai tu vienmēr mājotu ar mani, ļauj man teikt vēl dažus vārdus, jo es neko nesaprotu un mana sirds ir nocietinājusies manu iepriekšējo darbu dēļ; dod man izpratni, jo esmu ļoti neapķērīgs un nesaprotu absolūti neko.” 2. Viņš atbildēja: “Es esmu klāt pie atgriešanās no grēkiem un dodu izpratni⁵⁵ visiem, kas atgriežas. Vai tad tu nedomā, ka pati atgriešanās no grēkiem ir gudrība? Atgriezties no grēkiem ir liela gudrība, jo grēcinieks saprot, ka ir darījis ļaunu Kunga priekšā, sāk apzināties savu nodarījumu, atgriežas un vairs nedara ļaunu, bet bagātīgi dara labu, zemojas savā dvēselē un to pārbauda⁵⁶, jo bija grēkojis. Tagad tu saproti, ka at-

⁵³ Pāreja uz vīriešu dzimtes daudzskaitli (Dieva kalpi) norāda, ka šeit un arī tālāk Herma runā ne tikai par laulāto attiecībām, bet arī par vispārēju Baznīcas principu – pieņemt atpakaļ atgriezušos grēciniekus: arī otrādi – vispārējais aicinājums uz atgriešanos, meklējot piedošanu no Dieva, norāda arī uz savstarpējās piedošanas nepieciešamību, tāpēc kļūst skaidrs, kāpēc tieši šeit Herma diskutē par laulību.

Iespējams, kādas pagānu reliģiskās prakses, reliģiskā prostitūcija, varbūt arī homoseksuālisms vai neizvēlīgas dzimumattiecības.

T.i., ne pati grēknožēlas izteiksana ir gudra lieta, bet gan izprotoša sirds, kas gatava mainīties.

ταπεινοὶ τὴν ψυχὴν καὶ βασανίζεαι – nav isti skaidrs, ko nozīmē šī paša cilvēka zemošanās un dvēseles pārbaude. Sim.7.4 runā par vēl trešo lietu dažādām piemeklēšanām, kas var nākt pār cilvēku un mudināt uz atgriešanos, bet tā nav atkarīga no paša cilvēka. Varbūt tas nozīmē nožēlu un sevis pazemīgu likšanu Dieva rokās vai arī kādu formālu reakciju, rīcību kā gavēšanu, lūgšanas, zēlastības dāvanu došanu.

griešanās no grēkiem ir liela gudriba. 3. Es teicu: "Tādēļ es rūpīgi tevi izjautāju par visām lietām, jo, pirmkārt, esmu grēcinieks un, otrkārt, nezinu, kādi darbi man jādara, lai es dzīvotu, jo man ir daudz dažādu grēku." 4. Viņš teica: "Tu dzivosi, ja ievērosi manus baušļus un dzivosi saskaņā ar tiem; un, kas vien dzirdēs un ievēros šos baušļus, dzīvos Dievam."

III. Es teicu: "Kungs, es turpināšu tevi izjautāt" "Runā," viņš teica. "Es esmu dzirdējis no kādiem skolotājiem⁵⁷, ka nav citas atgriešanās no grēkiem, kā vien tā, kad nokāpām ūdeni un saņemam mūsu iepriekšējo grēku piedošanu⁵⁸" 2. Viņš teica man: "Tu pareizi esi dzirdējis, jo tā tas ir. Tam, kurš saņēmis grēku piedošanu, vairs nevajag grēkot, bet dzīvot šķīstumā. 3. Bet tāpēc, ka tu par visām lietām rūpīgi izjautā, arī šo es tev paskaidrošu, bet tā, ka nedodu aizbildinājumu tiem, kas ticēs vai jau tic Kungam. Tiem, kas tagad tic vai (sāks) ticēt, nav atgriešanās no grēkiem, bet ir viņu agrāko grēku piedošana⁵⁹" 4. Tiem, kas aicināti pirms šīm dienām, Kungs ir devis iespēju atgriezties no grēkiem, jo, būdams sirzu pazinējs un iepriekšzinot visas lietas, zināja cilvēku vājumu un velna viltību, ka tas kaitēs un darīs jaunu Dieva kalpiem. 5. Tad nu Kungs, zēlsirdīgs būdams, ir apzēlojies par savu veidojumu un devis šo grēknožēlas iespēju, un devis man varu pār šo atgriešanos no grēkiem. 6. Un es tev saku – ja kāds pēc šā lielā un svētā aicinājuma velna kārdināts grēkotu, tam ir viena iespēja atgriezties no grēka. Bet tādām cilvēkam, kas bieži grēko un nožēlo, atgriešanās vairs nedod labumu; tādām būs grūti dzīvot⁶⁰" 7. Es teicu: "Klausīšanās tavos skaidrajos vārdos dod man jaunu dzīvības spēku; jo es zinu, ka tikšu izglābts, ja vairs

⁵⁷ τῶν τοῦ διδασκαλοῦ – nav zināms, kas tie bijuši un vai pārstāvējuši vairākuma vai mazākuma viedokli; viņu mācība, ka nav iespējas atgriezties, grēkojot pēc kristības, satura ziņā atbalsojas ar Ebr.6:4-6.

Skaidra norāde uz kristību, iespējams, ka arī uz veidu, kādā notika kristības Hermas draudzē (Romā).

Mākslīgs kontrasts starp atgriešanos no pēckristību grēkiem (μετάνοια) un grēku piedošanu kristībā (ἄφεσις), kas norāda, ka tiem, kas nāk pie ticības, pareizais ceļš ir kristības un imperatīvs dzīvot šķīstībā, tiem nav pat ko domāt par grēkošanas un nožēlas iespēju pēc kristībām. Sk. augstāk par *Hermas Gana* 'metanoia' izpratni.

Grūti (δυσκόλως) dzīvot iespējams, kavēta garīgā izaugsme un attīstība.

neturpināšu grēkot.” “Tu tiksi izglābts,” viņš teica, “un visi, kas darīs tāpat.”

IV Es atkal jautāju viņam: “Kungs, tāpēc ka tu esi bijis pacietīgs ar mani, izskaidro man vēl ko.” “Runā,” viņš teica. “Ja sieva vai vīrs nomirtu un otrs no viņiem precētos, tad tas, kas precas, taču negrēko?” 2. “Negrēko,” viņš teica. “Ja tas paliek neprecēts, lielāku godu un uzslavu saņem no Kunga; bet arī, ja precas, negrēko”⁶¹ 3. Tad nu sargā savu šķīstumu un dievbijību, un tu dzīvosi Dievam. Visu to, ko teicu tev un ko vēl sacīšu, ievēro no šā brīža, no dienas, kad tu man tiki uzticēts, un es mājušu tavā namā. 4. Un tavi iepriekšējie pārkāpumi tiks piedoti, ja ievērosi manus baušļus; un visi saņems piedošanu, ja ievēros šos manus baušļus un dzīvos šādā šķīstumā.”

5. pavēle

I. Viņš teica: “Esi pacietīgs un saprātīgs, un tu valdīsi pār visiem ļaunajiem darbiem un darīsi visu, kas ir taisns. 2. Ja būsi pacietīgs, Svētais Gars, kas mājo tevi, būs šķīstumā, nebūs kāda cita, ļauna gara aptumšots, bet, plašumā mājodams, liksmosies un priecāsies kopā ar trauku, kurā mit, un kalpos Dievam lielā priekā, jūtot sevi mieru. 3. Bet, ja parādās dusmas, Svētais Gars, maigs būdams, tūlīt jūt mieru, jo viņam vairs nav šķīstas vietas, un grib aiziet no turienes, jo jūtas ļauna gara apslāpēts, un, dusmu aptraipīts, nerod iespēju kalpot Kungam tā, kā viņš grib. Jo pacietībā mājo Kungs, bet dusmās – velns. 4. Ja abi gari mājo kopā, tad tas ir slikti un nāk par ļaunu tam cilvēkam, kurā tie mājo. 5. Ja tu, paņēmis nedaudz vērmeļu, pieliktu traukā pie medus, vai tad viss medus nesabojāsies? Liels daudzums medus sabojājas no maza vērmeļu daudzuma un pazaudē savu saldumu, un vairs nedod gandarījumu savam īpašniekam, jo ir kļuvis rūgts un nederīgs lietošanā. Bet, ja medum neliek klāt vērmeles, tas paliek salds un ir derīgs savam īpašniekam. 6. Tu redzi, ka pacietība ir saldāka par medu un ir derīga Kungam, un Viņš tajā mājo, bet dusmas ir rūgtas un nederīgas. Ja pacietībai tiek piejauktas dusmas, tad pacietība ir aptraipīta un cilvēka lūgšana vairs nav Dievam derīga.” 7. Es teicu: “Kungs, es vēlētos zināt dusmu darbību, lai pasargātu sevi no tām.” Un viņš teica: “Ja tu un tava saime nesargāsies no tām, tu pazaudēsi visu savu

Doma par atraitņu otrajām laulībām līdzīga 1.Kor. 7:39-40.

cerību. Bet sargies no tām; es taču esmu ar tevi. Visi, kas no visas sirds atgrieziesies, atbrivosies no tām, jo es būšu ar viņiem un pasargāšu viņus; jo viņus visus ir taisnojis vissvētais eņģelis.”

II. “Tagad klausies”, viņš teica, “cik ļauna ir dusmu darbība un kā tās izposta Dieva kalpus un novirza tos no taisnības. Tās nenomaldina un nespēj darboties tajos, kuri ir pilni ticības, jo Kunga spēks ir ar viņiem; tās nomaldina pavisam tukšos⁶² un tos, kuri šaubās. 2. Tiklīdz tās ierauga tādus cilvēkus esam mierā, tās iekļūst viņu sirdīs, un bez jebkāda iemesla virs vai sieva sadusmojas ikdienišķu lietu dēļ: par ēdienu vai kādu lieku vārdu, par kādu pazišanas, dāvanu vai aizdevumu, vai par tamlidzīgām muļķībām⁶¹. Tas viss ir muļķīgi un tukši, maznozīmīgi un nepiedienīgi Dieva kalpiem. 3. Bet pacietība ir liela, varena un spēkpilna, visaptveroša, priekpilna un gavilējoša, bezbēdīga, tā pagodina Kungu ik brīdī, tajā nav rūgtuma, tā vienmēr paliek lēnprātīga un mierīga. Šāda pacietība mājo ar tiem, kuriem ir nobriedusi ticība. 4. Bet dusmas ir, pirmkārt, muļķīgas, tukšas un bezjēdzīgas. No neprātīguma rodas sarūgtinājums, no sarūgtinājuma – aizkaitinājums, no aizkaitinājuma dusmas, bet no dusmām – nevaldāms niknums; Tad niknums, kas no visiem tiem ļaunumiem radies, top par lielu un nelabojamu grēku. 5. Kad visi šie gari mājo vienā traukā, kurā mājo arī Svētais Gars, traukā nepietiek vietas, un tas pārplūst. 6. Lēnprātīgais⁶¹ Gars, kas nav radis mājot kopā ne ar ļaunu garu, ne ar cietsirdību, aiziet no tāda cilvēka un meklē, kur mājot lēnprātībā un mierā. 7. Kad Viņš aiziet no cilvēka, kurā mājāja, šis cilvēks kļūst tukšs bez taisnā Gara, ar ļaunajiem gariem piepildīts, viņš ir svārstīgs ikvienā savā rīcībā, ļaunie gari viņu rausta šurpu turpu un viņš ir pilnībā akls attiecībā uz labā izpratni. Tā notiek visiem, kuri dusmojas. 8. Tāpēc atturies no dusmām, visļaunākā gara; ietērpies pacietībā un pretojies dusmām un sarūgtinājumam, un tu būsi ar dievbijību, kas Kungam patīkama. Tad nu raugies, lai tu nekad neizturētos nevērīgi pret šo bausli, jo, ja tu

Pavisam tukšie (ἀπόκενοι) – šeit, domājams, tie, kam nav ticības.

Izpratne, ka ļauno garu apsēstība var neizpausties dēmoniskā apsēstībā, bet gan, radot rūgtumu (πικρία) vienkārsās ikdienas lietās.

τροφερός, burtiski – maigs pretstatā cietsirdībai (σκληρότης). Šāds maigums nenozīmē spēka trūkumu.

ievērosi šo bausli, spēsi ievērot arī pārējos bausļus, kurus tev došu. Esi stiprs un spēcīgs šo bausļu pildīšanā, un lai visi ir tādi, kuri vien vēlas ar tiem dzīvot.”

6. pavēle

I. Viņš teica: “Es tev norādīju pirmajā bauslī, lai tu rūpētos par ticību, bijību un atturību.” “Jā, kungs,” es teicu. “Bet tagad,” viņš teica, “es vēlos tev darīt zināmu arī viņu spēku, lai tu zinātu, kāds spēks un iedarbīgums ir katrai no tām. To darbība ir divējāda, tās attiecas gan uz taisno, gan netaisno ceļu”⁶⁵ 2. Tad nu uzticies taisnajam ceļam, bet netaisnajam neuzticies, jo taisnības ceļš ir taisns, bet netaisnības greizs. Bet tu ej pa taisno un lidzeno ceļu, bet nepievērsies greizajam. 3. Jo greizajā ceļā nav lidzenuma, bet daudz necaurejamu vietu un akmeņu, tas ir nelidzens un ērkšķains. Tas ir bistams tiem, kuri pa to iet. 4. Bet tie, kuri iet pa taisno ceļu, staigā pa lidzenumu un nepaklūp, jo tas nav nedz nelidzens, nedz ērkšķains. Tu redzi, ka ir labāk staigāt pa taisno ceļu.” “Kungs, es vēlos iet pa šo ceļu,” es teicu. “Tu iesi pa šo ceļu,” viņš teica, “un ikviens, kurš pievērsīsies Kungam ar visu savu sirdi, ies pa to.”

II. “Tagad klausies par ticību. Divi eņģeļi ir ar cilvēku, viens – taisnības un otrs – ļaunuma.” 2. “Kā, kungs,” es jautāju, “lai atšķiru viņu darbību, jo abi eņģeļi mājo ar mani?” 3. “Klausies un izproti tos,” viņš teica. “Taisnības eņģelis ir lēnprātīgs un maigs, rāms un miermīlīgs. Kad viņš ienāk tavā sirdī, tā tūlīt sāk runāt ar tevi par taisnību, šķīstumu, dievbijību un pieticību, par ikvienu taisnu darbu un slavējamu tikumu. Kad visas šīs lietas ienāk tavā sirdī, tad zini, ka taisnības eņģelis ir ar tevi. Šie ir taisnības eņģeļa darbi. Uzticies viņam un viņa darbiem. 4. Tagad paskaties uz ļaunā eņģeļa darbiem. Pirmkārt, viņš ir dusmu pilns, rūgts un nesapratīgs, un viņa darbi ir ļauni, Dieva kalpus pazudinoši; kad viņš ienāk tavā sirdī, pazisti viņu pēc viņa darbiem.” 5. “Es nezīnu, kungs, kā lai saskatu viņu.” “Klausies,” viņš teica. “Kad tev uznāk dusmas vai sarūgtinājums, tad zini, ka viņš ir tevi; tāpat arī, kad uznāk vēlme pēc daudzām dārijumiem, izsmalcinātiem ēdieniem un dzērieniem, daudzām dzirēm, dažādiem greznumiem, nepiedienīgām lietām, iekāre pēc sievietēm, mant-

Šādā divu ceļu formā tiks apskatītas Man.6-8, divu veidu ticība, bijība un atturība.

rausība, augstprātība, iedomība un viss, kas vien tiem tuvs un līdzīgs. Kad šis lietās ienāk tavā sirdī, tad zini, ka ļaunuma eņģelis ir ar tevi. 6. Tagad pazīstot viņa darbus, izvairies no viņa un nekad viņam neuzticies, jo viņa darbi ir ļauni un nepiedienīgi Dieva kalpiem. Tādi ir abu eņģeļu darbi, pazīsti tos un uzticies taisnības eņģelim; 7. bet aizej no ļaunuma eņģeļa, jo viņa mācība ir ļauna katrā lietā; jo, ja ir kāds ticīgs cilvēks un šā eņģeļa kāriba ienāk viņa sirdī, tad tāds virietis vai sievietē sagrēkos. 8. Bet, no otras puses, ja kāds virietis vai sievietē ir ļoti ļauns un taisnības eņģeļa darbi ienāk viņa sirdī, tie noteikti izdarīs ko labu⁷. 9. Tad nu tu redzi, ka ir labi sekot taisnības eņģelim, bet no ļaunuma eņģeļa atturēties. 10. Šis bauslis izskaidro ticību, lai tu uzticētos taisnības eņģeļa darbiem un, darot tos, dzīvotu Dievam. Tici, ka ļaunuma eņģeļa darbi ir bīstami; nedarot tos, tu dzīvosi Dievam.”

7 pavēle

“Bīsties Kungu un ievēro Viņa baušļus⁸” Ievērojot Dieva baušļus, tu būsi spējīgs visā, ko tu dari, un tava rīcība būs nepārspējama. Ja bijāsi Kungu, visas lietas labi darīsi. Šī ir bijība, kurai tev ir jābūt, lai tu tiktu izglābts. 2. Bet nebaidies no velna, jo, ja tu bīsties Kungu, tev būs vara pār velnu, jo viņam nav varas. Nebaidies no tā, kam nav varas, bet baidies no Tā, kam ir varens spēks. Jo ikviens, kam ir vara, iedvēš bijību, bet, kam nav varas, to visi nicina. 3. Sargies gan no velna darbiem, jo tie ir ļauni. Ja tu bīsties Kungu, tu sargāies no velna darbiem un tos nedarīsi, bet no tiem atturēies. 4. Bijība ir divējāda: ja tu gribi darīt ļaunu, tad bīsties Kungu, un tu to nedarīsi, bet, ja gribi darīt labu, tad tāpat bīsties Kungu, un tu to darīsi. Tādējādi bijība pret Kungu ir liela, varena un brīnīšķīga. Bīsties Kungu, un tu dzīvosi Viņam, un visi, kas Viņu bīsties un ievēros Viņa baušļus, dzivos Dievam.” 5. “Kādēļ, kungs,” es teicu, “tu pieminēji saistībā ar Viņa baušļu ievērošanu, ka tie, kas tos ievēros, dzivos Dievam?” “Tādēļ,” viņš teica, “ka visa radība bīstas Kungu, bet ne visi ievēro Viņa baušļus. Tikai tiem, kas bīstas Viņu un ievēro Viņa baušļus, ir

7.–8. pants it kā determinējoši norāda, ka ļaunajam eņģelim ir vara piespiest grēkot, bet labajam – darīt labu, bet 9. pants tomēr norāda, ka tā ir cilvēka paša atbildība un izvēle.

Līdzīgi Sal.Māc. 12:13.

dzīvība no Dieva, bet tiem, kas neievēro Viņa baušļus, nav dzīvības sevi.⁶⁹

8. pavēle

“Es sacīju tev, ka Dieva radība ir divējāda⁶⁹; divējāda ir arī atturība. No dažām lietām vajag atturēties, bet no citām – ne.” 2. “Dari man zināmu, kungs,” es teicu, “no kā vajag atturēties, bet no kā – ne.” “Klausies!” Viņš teica. “Atturies no ļaunā un nedari to, neatturi sevi no labā, bet dari to. Jo, ja tu atturēsies, nedarot labo, tu pastrādāsi lielu grēku, bet, ja atturēsies, nedarot ļauno, veiksi lielu taisnības darbu. Tātad atturies no visa ļaunā, darot labo.” 3. “Kādi, kungs,” es jautāju, “ir tie ļaunumi, no kuriem mums vajag atturēties?” “Klausies,” viņš teica, “no laulības pārkāpšanas un netiklības, no nevaldāmas dzeršanas, no greznības ļaunuma, no pārmērigas ēšanas un pārlielas bagātības, no lielīguma, iedomības un lepnuma, no melošanas, aprunāšanas un liekulības, no ļaunpieminīguma un jebkādas zaīmošanas. 4. Visi šie darbi ir vislielākais ļaunums cilvēka dzīvē. No šiem darbiem Dieva kalpam vajag atturēties. Kas neatturas no tiem, nevar dzīvot Dievam. Klausies arī visu to, kas no tā izriet.” 5. “Vai tad vēl ir kādi ļauni darbi?” es jautāju. “Jā, ir vēl daudzi,” viņš teica, “no kuriem Dieva kalpam jāatturas: zagšana, meli, laupīšana, vilts liecības došana, alkatība, ļauna iekāre, krāpšana, uzpūtība, plātīšanās un viss, kas tam līdzīgs. 6. Vai tev nešķiet, ka šie darbi ir ļaunums, ļoti liels ļaunums Dieva kalpiem? No tiem visiem jāatturas tam, kurš kalpo Dievam. Atturies no tā visa, lai dzīvotu Dievam un būtu pieskaitīts pie tiem, kuri no tā atturas. Šie nu ir darbi, no kuriem tev vajag sevi atturēt. 7. Bet nu klausies par lietām, no kurām nevajag atturēties, bet kuras vajag darīt. Neatturies no tā, kas labs, bet dari to.” 8. Es teicu: “Kungs, dari man zināmu labo darbu spēku, lai staigāju tajos un kalpoju tiem, lai, darot tos, varētu tikt izglābts.” “Klausies,” viņš teica, “arī par labajiem darbiem, kurus tev vajag darīt un no kuriem nevajag atturēties. 9. Vispirms ticība, Dieva bijība,

⁶⁹ Pareiza bijība iedvesmo pildīt Dieva gribu, aplamā radības bijība saistīta ar bailēm no Dieva un tiesas, bet tā nespēj mudināt grēcinieku uz atgriešanos.

Nav saprotams, kur Gans to ir teicis, bet runa droši vien ir par diviem dzimumiem.

mīlestība, vienprātība, taisna valoda⁷⁰, patiesība, pacietība – nav nevienas lietas cilvēka dzīvē, kas būtu labāka par šīm. Kurš tās dara un neattur sevi no tām, kļūst svētlaimīgs savā dzīvē. 10. Klausies, kas tam seko palīdzēt atraitnēm, apraudzīt bāreņus un trūcīgos, glābt Dieva kalpus no nelaimēm, būt viesmīligam (jo, esot viesmīligam, ir iespēja darīt labu), nevienam nepretoties, būt mierā, būt piekāpīgākam, cienīt vecus cilvēkus, vingrināties taisnīgumā, sargāt brālīgas attiecības, panest pārinodarījumus, būt pacietīgam, nebūt ļaunpieminīgam, mierināt dvēselē pagurušos, neatgrūst tos, kuri paklupuši ticības ceļā, bet atgriezti un iedrošināti viņus, bridināti grēciniekus, neizspiest no parādniekiem, ja tie trūkumā, un darīt to, kas šiem darbiem līdzīgs. 11. Vai tu domā, ka šie darbi ir labi?” “Kas gan ir labāks par tiem,” es teicu. “Tad nu staigā tajos un neatturi sevi no tiem, un tu dzīvosi Dievam. 12. Tādēļ ievēro šo baušļi: ja dari labo un neatturies no tā, tu dzīvosi Dievam, un visi, kas dara tāpat, dzivos Dievam. Un atkal otrādi – ja nedari ļaunu un atturi sevi no tā, tu dzīvosi Dievam, un visi, kuri vien šos baušļus ievēro un dzīvo ar tiem, dzivos Dievam.”

9. pavēle

Viņš teica man: “Tiec vaļā no šaubām sevi un nemaz nešaubies nākt ar lūgumu pie Dieva, domādams pie sevis: “Kā varu kaut ko no Kunga lūgt un saņemt, jo es esmu tik daudz grēkojis pret Viņu?” 2. Tā nedomā, bet pievērsies Kungam no visas savas sirds un izsaki Viņam savu lūgumu bez šaubīšanās, un tu iepazīsi Viņa žēlastības bagātību, jo viņš tevi nepametīs, bet piepildīs tavas dvēseles lūgumu. 3. Dievs nav kā cilvēki, kas piemin ļaunu, Viņš nav ļaunpieminīgs un apžēlojas par savu radību. 4. Tādēļ šķīsti savu sirdi no šīs pasaules tukšībām un iepriekš pieminētajām lietām un lūdz no Kunga, un tu saņemsi visas lietas, un neviens no taviem lūgumiem netiks atraidīts, ja izteiksi to Kungam bez šaubīšanās. 5. Bet, ja tu šaubies savā sirdī, tu nesaņemsi neko no tā, pēc kā lūdzi. Kuri svārstās par Dievu, tie ir šaubīgie un negūst neko no tā, pēc kā lūdz. 6. Bet tie, kas ir pilnīgi ticībā, visu lūdz, paļaudamies uz Kungu, un saņem, jo lūdz bez svārstīšanās un nešauboties. Ikviens cilvēks, kurš šaubās, ar grūtībām tiks glābts, ja neatgriezīsies.

⁷⁰ ῥήματα δικαιοσύνης, burtiski – “taisnības vārdi”, droši vien domāts viss pretējais meliem un aprunāšanai.

7. Tādēļ šķisti savu sirdi no šaubām un ietērpies ticībā, jo tā ir varena, un uzticies Dievam, ka saņemsī visu, ko būsi lūdzis. Un, ja kādreiz tu, izteicis lūgumu, tik ātri nesaņem no Kunga to, ko lūdzi, nešaubies, tāpēc ka ātri nesaņēmi to, ko izlūdzas tava dvēsele; jo kāda kārdinājuma vai pārkāpuma dēļ, par kuru nezini, tu tik ātri nesaņem to, pēc kā lūdzi. 8. Tātad nepārtrauc izteikt savas dvēseles lūgumu, un tu to saņemsī. Bet, ja lūgdams pagursti un sāk šaubities, vaino sevi pašu un nevis Devēju. 9. Izproti šaubas – tās ir ļaunas un muļķīgas un daudzus izrauj no ticības, pat ļoti uzticamus un stiprus. Jo šaubas ir velna meita un nodara ļoti lielu ļaunumu Dieva kalpiem. 10. Tad nu nicini šaubas un valdi pār tām katrā lietā, tērpdamies stiprajā un varenajā ticībā. Jo ticība apsola visas lietas un dara tās pilnīgas, bet šaubām, kas neuzticas pat sev, neizdodas neviens no tās darbiem. 11. Tu redzi,” viņš teica, “ka ticība ir no augšienes, no Kunga, un tai ir liels spēks, bet šaubas ir zemes gars, no velna, un tām nav spēka. 12. Tādēļ kalpo ticībai, kam ir spēks, sargies no šaubām, kam nav spēka, un tu dzīvosi Dievam, un visi, kuri izprot šīs lietas, dzīvos Dievam.”

10. pavēle

I. “Tiec vaļā no nomāktības sevi,” viņš teica. “jo tā ir māsa šaubām un dūsmām.” 2. “Kādā veidā, kungs,” es jautāju, “tā ir to māsa? Jo tās man liekas pavisam atšķirīgas lietas.” “Tu esi nesapratīgs cilvēks,” viņš teica. “Vai tu nezini, ka nomāktība ir ļaunāka par visiem citiem gariem un ir Dieva kalpiem vislielākās briesmas, kas samaitā cilvēku un aizden Svēto Garu, bet, no otras puses, tomēr glābj?”¹ 3. “Kungs, es esmu nesapratīgs un neizprotu šīs līdzības. Es nesaprotu, kādā veidā nomāktība var aizdzīt Svēto Garu un tomēr glābt.” 4. “Klausies,” viņš teica. “Tie, kuri nekad nav meklējuši patiesību un taujājuši par dievišķām lietām, bet vien ticējuši; kuri iemaisījušies darijumos un bagātībā, draudzībā ar pagāniem un daudzos citos šīs pasaules darbos, – tie, kuri šajās lietās iegrīmuši, nesaprot dievišķās līdzības, jo viņu darbi ir viņus aptumšojuši un viņi ir samaitāti un kļuvuši tukši. 5. Tāpat kā vinakoki, kad tiek atstāti novārtā, iznikst ērkšķu un citu augu dēļ, tā arī cilvēki, kas ticējuši, bet iegrīmuši iepriekšminētajās lietās, nomaldās savā

Sal. 2.Kor. 7:8–11 par dievišķām skumjām, kas ved uz atgriešanos, un pasaulīgām skumjām, kas ved uz nāvi.

prātā un par taisnību vairs neko neizprot, jo, kad viņi klausās par dievišķām lietām un patiesību, viņu prāts ir aizņemts ar viņu darbiem un viņi neko nesaprot. Bet tie, kuriem ir Dieva bijība un kuri meklē pēc dievišķām lietām un patiesības, un kuriem sirds ir vērstā uz Kungu, ātri aptver un izprot visu viņiem sacīto, jo viņos ir Dieva bijība; kur mājo Kungs, tur ir liela izpratne. Tādēļ pieķeries Kungam, un tu aptversi un sapratīsi visas lietas.”

II. “Tagad, nesapratīgais, klausies, kā nomāktība izdzen Svēto Garu, bet, no otras puses, glābj. 2. Kad cilvēks, kam ir šaubas, ķeras pie kāda darba un cieš neveiksmi savu šaubu dēļ, šī nomāktība ienāk cilvēkā un apbēdina, un aizdzen Svēto Garu. 3. No otras puses, kad cilvēkam uznāk dusmas kādas lietas dēļ un viņš top ļoti sarūgtināts, tad atkal nomāktība ienāk cilvēka sirdi un viņš kļūst bēdīgs par savu izdarīto rīcību un nožēlo, ka darijis ļaunu. 4. Tad nu rādās, ka šī nomāktība ved pie glābšanas, jo cilvēks, kurš darija ļaunu, atgriezās. Abas lietas apbēdina Garu: gan šaubas, jo tās nepabeidz savu iesākto darbu, gan dusmas, jo tās darija ļaunu. Gan šaubas, gan dusmas apbēdina Svēto Garu. 5. Tāpēc novērs no sevis nomāktību un neapgrūtinī Svēto Garu, kas mājo tevi; ka Viņš neliecina Dievam pret tevi un neaiziet no tevis. 6. Jo Dieva Gars, kas dots šajā miesā, nepacīes nedz nomāktību, nedz apcietinātību.”

III. “Tad nu ietērpies priekā, kas vienmēr ir Dieva svētīts un Viņam patikams, un priecājies tajā. Jo ikviens priecīgs cilvēks dara labu un domā labu, un nicina² nomāktību. 2. Bet nomākts cilvēks vienmēr dara ļaunu. Pirmkārt, viņš dara ļaunu, jo apbēdina Svēto Garu, kas dots cilvēkam priekpilns; otrkārt, apbēdinot Svēto Garu, cilvēks dara netaisnību, jo nedz ludz Dievu, nedz atzistas Viņam grēkos. Jo nomākta cilvēka lūgšanai nekad nav spēka tikt līdz Dieva altārim.” 3. “Kādēļ,” es jautāju, “nomākta cilvēka lūgšana netiek līdz altārim?” “Tādēļ,” viņš teica, “ka nomāktība mīt viņa sirdi. Nomāktība, sajaukta ar lūgšanu, neļauj lūgšanai šķīstai tikt līdz altārim. Tāpat kā etiķis, piejaukts vinam, nedod to pašu patiku, tāpat arī nomāktība, sajaukta ar Svēto Garu, nedod to pašu lūgšanu. 4. Tāpēc šķīsti sevi no šīm ļaunajām skumjām, un tu dzīvoši Dievam; un visi, kas

Domāt (φρονεῖν) un nicināt (καταφρονεῖν) tulkojumā pazaudē savu vārdu spēli; domāt labu par..., domāt sliktu par...

vien nomet nomāktību un tērpjas priekā, dzivos Dievam.”

11. pavēle

Viņš norādīja man uz kādiem cilvēkiem⁷³, kas sēdēja uz sola, un vēl kādu, kas sēdēja uz krēsla. Viņš jautāja man: “Vai tu redzi tos, kas sēž uz sola?” “Es redzu, kungs.” “Tie ir ticīgie, bet tas, kas sēž uz krēsla, ir viltus pravietis, kas samaitā Dieva kalpu prātus, – bet viņš pazudina tos, kuri šaubās, nevis ticīgos. 2. Šie šaubīgie nāk pie viņa kā pie pravieša un izjautā viņu par to, kas viņiem notiks; un šis melu pravietis, kuram nav sevi Dieva Gara spēka, atbild tiem saskaņā ar viņu pieprasījumu un saskaņā ar viņu ļaunajām vēlmēm un piepilda viņu dvēseles tā, kā viņi to vēlas. 3. Pats būdams tukšs⁷⁴, dod tukšas atbildes tukšiem jautātājiem, jo izjautāts viņš dod atbildes cilvēka tukšībai. Viņš runā arī kādus patiesus vārdus, jo velns piepilda viņu ar savu garu, cerēdams pārspēt kādus no taisnajiem. 4. Tie, kuri ir stipri ticībā uz Kungu un tērpšies patiesībā, nebiedrojas ar tādiem gariem, bet turas savrup no tiem. Bet tie, kuri šaubās un bieži maina savas domas, nodarbojas ar pareģošanu tāpat kā pagāni un tā, kalpodami elkiem, krit lielākā grēkā. Jo tas, kurš griežas ar kādu jautājumu pie melu pravieša, ir elkukalps un muļķis un viņā nav patiesības. 5. Jo ikviens gars, kas dots no Dieva, nav jāizjautā, bet tas, kam ir dievišķs spēks, pats runā visas lietas, jo ir no augšienes, no Dieva Gara spēka. 6. Bet gars, kas ir jāizjautā un kas runā saskaņā ar cilvēku vēlmēm, ir no zemes, svārstīgs un tam nav spēka, un, ja to neizjautā, tas nerunā vispār.” 7 “Kā lai cilvēks atšķir, kungs,” es jautāju, “kurš no tiem ir pravietis un kurš – viltus pravietis?” “Klausies,” viņš teica, “par abiem praviešiem, un tu varēsi atšķirt pravieti no viltus pravieša pēc tā, ko es tev teikšu. Pārbaudi pēc cilvēka dzīves, vai viņam ir Dieva Gars. 8. Pirmkārt, cilvēks, kuram ir Dieva Gars no augšienes, ir lēnprātīgs, mierīgs un pazemīgs, viņš atturas no visa ļaunā un no šīs pasaules tukšajām vēlmēm, viņš vērtē sevi zemāk nekā citus cilvēkus un izjautāts neatbild, nedz runā no

Nav skaidrs, vai tas ir reāls notikums, kas tiek interpretēts, vai vizija, ko rāda Gans.

Šeit parādās vārda ķevūz (tukšs) daudznozīmīgums – “fiziski tukšs” (kā, piemēram, tukšs trauks), “veltīgs” vai “neauglīgs” (kā tukši pūliņi) un “(Gara) pamests” “iztukšots”.

sevis – jo Svētais Gars nerunā tad, kad cilvēks to vēlas, bet viņš runā tikai tad, kad Dievs to vēlas. 9. Kad nu sāds cilvēks, kam ir Dieva Gars, nāk sapulcē pie taisniem vīriem, kuriem ir ticība Dieva Garam, un šī vīru sapulce lūdz Dievu, tad pravietiskā Gara engelis, kas viņam domāts, piepilda šo cilvēku, un šis cilvēks, Svētā Gara piepildīts, runā uz visiem tā, kā Kungs to vēlas. 10. Šādi atklāsies Dieva Gars. Šis spēks, kas nāk no Dievišķā Gara, pieder Kungam. 11. Tagad klausies par garu, kas ir pasaulīgs, tukšs, nespēcīgs un nesaprātīgs. 12. Pirmkārt, tāds cilvēks, kam liekas, ka viņam ir Dieva Gars, paaugstina sevi un vēlas sēdēt goda krēslos, drīz paliek pārdrošs, bezkaunīgs un plāpīgs, dzīvo lielā greznumā un daudzās izpriecās un ņem atalgojumu par savu pravietošanu, bet, ja atlīdzību nesāņem, tad nepraviesto. Vai tad Dieva Gars var ņemt atlīdzību un pravietot? Nav iespējams, ka Dieva pravietis tā darītu, tādiem praviešiem ir pasaulīgs gars. 13. Otrkārt, tāds cilvēks nekad netuvojas taisnu vīru sapulcei, bet izvairās no tiem. Tas saista sevi ar šaubīgajiem un tukšajiem un pravieto tiem nostūros, un pievil tos, runādams tiem tukšus vārdus saskaņā ar to vēlmēm, jo viņš taču runā uz tukšiem cilvēkiem. Tukši trauki, nolikti blakus, nesatriecas, bet labi sader kopā. 14. Bet, kad tāds nāk sapulcē pie taisnajiem vīriem, kuriem ir Dieva Gars, un viņi lūdz Dievu, tad šis cilvēks paliek tukšs, un pasaulīgais gars aiz bailēm bēg no viņa, viņš paliek kā mēms un tiek pilnīgi satriekts, tā ka vairs nespēj runāt. 15. Jo, ja tu noliktavā saliec vina un eļļas traukus un to vidū liec tukšu trauku, un vēlāk vēlies noliktavu atbrīvot, tad trauku, kuru tukšu ielīki, arī atradīsi tukšu; tā arī tukšie pravieši, kad atnāk pie taisno gariem, kādi atnāca, tādi arī aiziet. 16. Tādas ir abu praviešu dzīves. Tātad to cilvēku, kas saka, ka ir Gara iedvesmots, pārbaudi pēc viņa dzīves un darbiem. 17. Uzticies Garam, kas nāk no Dieva un kuram ir vara, bet pasaulīgajam un tukšajam garam neuzticies nemaz, jo tam nav spēka, tas nāk no velna. 18. Uzklasi līdzību, ko tev teikšu. Ņem akmeni un svied to debesis, un raugi, vai vari tām pieskarties. Vai arī ņem ūdenstrauku un šļac pret debesīm, un raugi, vai vari debesis iespiesties.” 19. “Kādā veidā, kungs,” es jautāju, “tas var notikt? Abas šīs lietas man liekas neiespējamās.” “Tāpat kā šis ir neiespējamās,” viņš teica, “tā arī zemes gari ir bezspēcīgi un niecīgi. 20. Tagad paraugies uz spēku, kas nāk no augšienes. Krusa ir mazs graudiņš, bet kādas sāpes nodara, kad

uzkrit cilvēkam uz galvas! Vai arī paraugies uz ūdenspili, kas no jumta pil zemē un izdobj akmeni. 21. Tu redzi, ka vismazākajām lietām, kas nāk no augšienes uz zemi, ir liels spēks; tā arī Dieva Gars, kas nāk no augšienes, ir varens. Tad nu uzticies šim Garam, bet izvairies no tā otra.”

12. pavēle

I. Viņš teica man: “Tiec vaļā no ikvienas ļaunās iekāres un ietērpies alkās pēc labā un šķistā, jo, tajās ietērpies, tu iemidīsi ļauno kāribu un valdīsi pār to pēc sava prāta. 2. Jo ļauna iekāre ir mežonīga un gruti apvaldāma, tā ir šausmīga un savā mežonīgumā pārņem cilvēkus, sevišķi, ja Dieva kalps tajā iepinas un ir bez izpratnes, viņš tiek ārkārtīgi novārdzināts. Bet tā pārņem visus tos, kuri nav tērpušies alkās pēc labā, bet kuri ir iegrimuši šajā pasaulē; tādus tā nodod nāvei.” 3. “Kādi darbi, kungs, ir ļaunajai iekārei, kas nodod cilvēkus nāvei?” es jautāju. “Dari man tos zināmus, lai izvairos no tiem.” “Klausies,” viņš teica, “ar kādiem darbiem ļauna iekāre noved nāvē Dieva kalpus.

II. Vispirms ir iekāre pēc cita cilvēka sievas vai vīra, pēc lielas bagātības, daudziem nevajadzīgiem ēdieniem un dzērieniem un citas lielas un muļķīgas greznības; jebkāda greznība Dieva kalpiem ir muļķība un tukšība. 2. Tās ir ļaunās iekāres, kas nonāvē Dieva kalpus. Šī ļaunā iekāre ir velna meita. Tev vajag atturēties no ļaunām iekārēm, lai, tā darot, dzīvotu Dievam. 3. Kuri ir zem to varas un nepretojas tām, beigās ies bojā, jo šīs iekāres ir nāvējošas. 4. Bet tu ietērpies ilgās pēc taisnības un, apbruņots ar Dieva bijību, stāvi tām preti. Jo Dieva bijība mājo ilgās pēc labā. Ja ļauna iekāre redz, ka tu esi bruņojies ar Dieva bijību un pretojies tai, tā aizbēgs tālu prom no tevis un vairs nerādīsies tev, baidīdamās no tavām bruņām. 5. Tad nu, kronēts ar uzvaru pār to, ietērpies ilgās pēc taisnības un, nododams tām uzvaru, ko saņēmi, kalpo tām, kā tās vēlas. Ja kalposi ilgām pēc labā un būsi tām pakļāvijs, tu varēsi valdīt pār ļaunajām kāribām un pakļaut tās sev tā, kā vēlies.”

III. “Es vēlos zināt, kungs,” es teicu, “kādā veidā man vajag kalpot ilgām pēc labā.” “Klausies,” viņš teica. “Vingrinies taisnīgumā un tikumā, patiesībā un Dieva bijībā, ticībā un lēnprātībā un tajā, kas vien ir labs un līdzīgs šiem. To darīdams, tu būsi patīkams Dieva kalps un dzīvosi Viņam; un ikviens, kas kalpos ilgām pēc labā, dzīvos Dievam.” 2. Viņš pabeidza

divpadsmit bausļus un teica man: “Tev ir šie bausļi – dzīvo ar tiem un pamāci savus klausītājus, lai viņu atgriešanās paliek nevainojama visas viņu atlikušās dzīves dienas. 3. Izpildi rūpīgi šo kalpošanu, ko tev uzticu, un tu daudz paveiksi. Tu atradīsi žēlastību pie tiem, kas taisās atgriezties, un viņi ņems vērā tavus vārdus, jo es būšu ar tevi un likšu tiem tev paklausīt.” 4. Es teicu viņam: “Kungs, tavi bausļi ir vareni, lieliski un slavējami un spēj ieliksnot tā cilvēka sirdi, kas tos var ievērot. Bet es nezinu, vai kāds cilvēks var izpildīt šos bausļus, jo tie ir ļoti grūti.” 5. Viņš man atbildēja: “Ja būsi pārliecināts, ka vari tos pildīt, tad viegli tos arī izpildīsi un tie nebūs grūti; bet, ja tavā sirdī ienāks šaubas, ka cilvēks tos nevar izpildīt, tad tu tos neizpildīsi. 6. Es tev tagad saku – ja tu tos nepildīsi, bet atstāsi novārtā, nebūs glābšanas nedz tev, nedz taviem bērniem, nedz tavam namam, jo tu jau esi pasludinājis sev spriedumu, ka cilvēks nespēj pildīt šos bausļus.”

IV Šis lietas viņš man teica ļoti dusmīgā tonī, tā ka es biju apmulsis un ļoti izbijies no viņa, jo viņa izskats bija tā pārveidojies, ka cilvēks nevar izturēt viņa dusmas. 2. Bet, redzēdams mani pavisam satrauktu un apmulsušu, viņš sāka runāt ar mani mierīgākā un gaišākā tonī un sacīja: “Dumjais, nesapratīgais un šaubīgais, vai tu nesaproti, cik liela, varena un brīnišķīga ir Dieva godība, ka Viņš radīja pasauli cilvēka dēļ, visu radību tam pakļāva un iedeva tam varu valdīt pār visu, kas ir zem debesīm? 3. Un, ja cilvēks ir kungs pār visām Dieva radībām un valda pār visu, vai tad viņš nespēj valdīt⁵ arī pār šiem bausļiem? Cilvēks, kuram Kungs ir viņa sirdi, spēj valdīt pār visiem šiem bausļiem. 4. Bet tiem, kuriem Kungs ir tikai uz viņu lūpām un kuru sirdis ir apcietinātas, un kuri ir tālu no Kunga, šie bausļi ir grūti un smagi. 5. Tāpēc jūs, tukšie un ticībā svārstīgie, lieciet Kungu savā sirdī, un jūs sapratīsiet, ka nav nekā vieglāka, saldāka un vieglāk izdarāma par šiem bausļiem. 6. Atgriezieties jūs, kas dzīvojat ar velna bausļiem – grūtībās, rūgtumā, mežonīgumā un izvīrtībā –, un nebīstieties no velna, jo viņā nav varas pār jums. 7. Ar jums būšu es, atgriešanās engelis, kas valda pār viņu. Velns var tikai baidīt, bet viņa bailēm nav spēka – nebīstieties no viņa, un viņš bēgs no jums.”

Vārdu spēle starp “kungs” (κύριος) un “valdīt” (κατακυριεύειν).

V Es teicu viņam: “Kungs, uzklausi dažus manus vārdus.” “Saki, ko vēlies,” viņš teica. “Cilvēks grib ievērot Dieva baušļus, un nav neviena cilvēka, kas nelūgtu Kungu, lai Tas dotu spēku ievērot šos baušļus un tiem pakļauties; bet velns ir cietsirdīgs un pārmāc viņus.” 2. “Velns nespēj,” viņš teica, “pārmākt Dieva kalpus, kuri no visas sirds cer uz Dievu. Velns var cīnīties, bet uzvarēt viņus tas nespēj. Ja tu pretojies viņam, viņš tiks uzvarēts un apkaunots bēgs no tevis. Bet tie, kas ir tukši, baidās no velna, it kā tam būtu spēks. 3. Kad kāds cilvēks ir piepildījis daudzus traukus ar labu vīnu, bet dažus atstājis gandrīz tukšus un atkal nāk pie traukiem, tad viņš neskatās uz pilnajiem, jo viņš zin, ka tie ir pilni, bet viņš uzlūko gandrīz tukšos, bīdamies, ka tik vins tajos nebūtu sabojājies, jo daļēji tukšos traukos viņš ātri sabojājas un zaudē savu garšu. 4. Tā arī velns nāk pie visiem Dieva kalpiem, lai tos kārdinātu. Tie, kuri ir piepildīti ar ticību, viņam stipri pretojas, un viņš aiziet no tiem, jo neatrod vietu, kur iet. Tad viņš iet pie tukšajiem un atrod iespēju iesoļot viņos, un darbojas viņos pēc savas patikas, un viņi kļūst par viņa vergiem.

VI. Bet es, atgriešanās eņģelis, jums saku ne-bīstieties no velna, jo es esmu sutīts, lai būtu ar jums, kas atgriežaties no visas savas sirds, un darītu jūs stiprus ticībā. 2. Uzticieties Dievam, jūs, kas esat izmisuši par dzīvi savu grēku dēļ un kas pievienojat saviem grēkiem jaunus un tā aprūtināt savu dzīvi; jo, ja pievērsīsieties Kungam no visas savas sirds, darīsiet taisnības darbus savas dzīves atlikušajās dienās un kalposiet Viņam pareizi saskaņā ar Viņa gribu, Viņš dziedinās jūsu agrākos grēkus, un jums būs spēks pārspēt velna darbus. No velna draudiem nebaidieties nemaz, jo viņš ir nespēcīgs kā miruša cilvēka cipsla. 3. Ieklausieties mani un bīstieties no Tā, kuram ir visa vara – gan izglābt, gan pazudināt –, un ievērojiet šos baušļus, un jūs dzīvosiet Dievam.” 4. Es sacīju viņam: “Kungs, tagad es esmu darīts stiprs visos Kunga taisnajos ceļos, jo tu esi ar mani; un es zinu, ka tu satrieksi visu velna spēku, un mēs valdīsim pār viņu un pārspēsīsim visus viņa darbus. Un es ceru, ka, Kunga stiprināts, varēšu ievērot šos baušļus, kurus tu man esi devis.” 5. “Tu tos ievērosi,” viņš teica, “ja tava sirds būs šķīsta pret Kungu; un visi, kuri šķīsta savas sirdis no šīs pasaules tukšajām kāribām, tos ievēros un dzīvos Dievam.”

Avoti un tulkojumi

1. Lightfoot, Joseph Barber and J.R.Harmer, editors, *The Apostolic Fathers, Revised Greek Texts with Introductions and English Translations* (Grand Rapids, MI: Baker Book House).
2. Whittaker, Molly, *Hirt des Hermas, Die Apostolischen Väter*, (J.C.B.Morh, Tübingen) 1992.
3. *Bībele*, 1965. g. revidētais teksts (Rīga: Latvijas Bībeles Biedriba) 1997.
4. Roberts, Alexander, Donaldson, James, editors, *The Anti-Nicene Fathers, Volume II* (Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company), 1956.
5. Преображенский, П., *Писания Мужей Апостольских* (Rīga: Латвийское Библийское Общество), 1992.

Enciklopēdijas un vārdnīcas

1. Bauer, Walter, Gingrich, F. Wilbur, and Danker, Frederick W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Chicago: University of Chicago Press), 1979. el. (Logos Bible Software 2.0).
2. *The Catholic Encyclopedia*, Volume VII, 1999, online edition (<http://www.newadvent.org/cathen>).
3. *Enhanced Strong's Lexicon* (Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, Inc.), 1995.
4. Kittel, Gerhard, and Friedrich, Gerhard, Editors, *The Theological Dictionary of the New Testament, Abridged in One Volume* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company), 1985, el. (Logos Bible Software 2.0).
5. Liddell, H. G. and Scott, *Abridged Greek-English Lexicon* (Oxford: Oxford University Press), 1992, el. (Logos Bible Software 2.0).
6. Louw, Johannes P. and Nida, Eugene A., *Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains* (New York: United Bible Societies), 1988, 1989, el. (Logos Bible Software 2.0).
7. Vine, W. E., *Vine's Expository Dictionary of Old and New Testament Words* (Grand Rapids, MI: Fleming H. Revell), 1981, el. (Logos Bible Software 2.0).

Sekundārā literatūra

1. Ayer, Joseph, *A Source Book for Ancient Church History* (New York: Charles Scribner's Sons), 1952.
2. Cross, F.L., *The Early Christian Fathers* (London: Gerald Duckworth & Co. Ltd.), 1960.
3. Goodspeed, Edgar J., *The Apostolic Fathers* (New York: Harper & Brothers), 1950.
4. Holmes, Michael W., editor, *The Apostolic Fathers, Second Edition* (Grand Rapids, MI: Baker Book House), 1994.
5. Osiek, Carolyn, *Shepherd of Hermas: a commentary* (Minneapolis: Fortress Press), 1999.
6. Roberts, Alexander, Donaldson, James, editors. *Introductory Note to Hermas, The Anti-Nicene Fathers, Volume II* (Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company), 1956.
7. Преображенский, П., *Писания Мужей Апостольских* (Рига: Латвийское Библийское Общество), 1992.
8. Свенцицкая, И.С., *Пастырь Гермы* (Москва: Прищельс), 1998.

Pille Valk

Contextual Approach to Religious Education

To be meaningful, RE must be targeted. It has to address people's specific needs and expectations, deal with pupils' questions and problems and take into consideration the particular society in which it is taught. This constitutes the context of the instruction. Thus, I argue that context should be an important ingredient of RE. In developing the concept of the *contextuality of RE*, I draw on the ideas presented by Finnish academic Kalevi Tamminen. The term 'context' here refers to the social and cultural environment in which RE is conducted. For analytical purposes, it is possible to distinguish between different aspects of this context:

- 1) *The Cultural and Historical Background* – provides a balanced view of the impact of religions on the historical and cultural development of society.
- 2) *The "Religious Landscape and Legislative Framework"* – charts the role and influence of various denominations and religions represented in society; legislation related to religious issues must also be taken into consideration.
- 3) *Attitudes towards RE* – acknowledges peoples' expectations, fears, prejudices, etc.
- 4) *The traditions of RE in a particular country* – helps to learn from positive and, especially, from negative experiences.
- 5) *The developments in and experiences of RE in other countries* emphasises the importance of creative contemplation of the experiences of others.
- 6) *RE, the national curriculum and the challenges that education must face in today's world* - acknowledges

the benchmarks and common aims of education in general and RE in particular.

The outcomes of the analyses of the various aspects help to identify the emphasis of and the main problems related to RE, and to choose suitable teaching methods. Thus is created the research-based foundation for the concept of RE.

According to the outcomes of the research done in the dissertation, it is possible to identify the following main issues to be taken into consideration in developing the concept of RE:

The Cultural and Historical Background

1) Estonia has belonged to the Christian European environment for more than seven centuries. Thus, Christianity deserves more attention in RE classes than other world religions. At the same time, however, one cannot forget the violent crusade at the beginning of the XIII century, an issue that was strongly emphasised in the discourse on national history, especially by atheistic propaganda during Soviet times. RE must give a balanced view of the role of Christianity in our history.

2) Atheistic propaganda during the Soviet occupation had a strong influence on people's mentality. Almost all people over 30 years of age have experience of a strongly atheistic education, and their knowledge of religion may include many misconceptions. Many people have no contact with the Church. The Church is not part of their everyday lives, and religion is often seen as being strange and foreign. As a matter not officially accepted in the Soviet period, religion was limited to a person's private life. The legacy of the former totalitarian regime has made people distrustful and cautious of new "prophets" and ideologies. They wish to find their place in the pluralistic world by themselves. The active and sometimes aggressive work of different new religious movements has led to scepticism among the population about everything connected with religion. Ignorance makes it quite difficult to take one's bearings in religious matters. This context demands that RE be open to discussion in order to help people rediscover the religious dimension in their lives, and to create the necessary preconditions for reasoned choices leading to the development of their own worldview.

The Religious Landscape and Legislative Framework

1) Today's religious landscape in Estonia is pluralistic. Thus, there is a need of dialogue and cooperation between different Christian denominations and other religious communities in developing RE. In such a situation the model of non-confessional RE is more suitable than confessional RE. In choosing study objectives and preparing study materials, all religions represented in Estonia must be taken into consideration.

2) According to the Constitution there is no state church in Estonia. This is a strong argument for non-confessional RE. At the same time, there are possibilities for positive cooperation between the state and churches in developing RE.

3) It can be said that one of the main problems obstructing RE in schools arises from the insufficiency of legal documents and the possibility of interpreting them in different ways. RE is defined as an optional subject. On the one hand schools are obliged to organise RE classes, but on the other hand there are insufficient possibilities to fulfil this law (lack of teachers and free lessons in school timetable etc). Although one can mention a considerable degree of high-level agreement about the necessity of RE in society as a whole, RE is still taught in only a few schools.

4) RE could be the best guarantee of religious freedom in society. This freedom can only be based on "religious literacy." An optional marginal subject cannot create requirements for this issue. A combination of compulsory and optional RE courses may be the best solution in this area. Here I argue that there should be at least one compulsory RE class at every stage of the educational system.

Attitudes Towards RE

1) An interesting dynamic can be observed in this area. On the one hand, various surveys of the general public demonstrate consensus on the necessity of RE. On the other hand, there have been quite intense discussions on the topic. There appears, nevertheless, to be a common ground (ethics, world religions (*incl.* Christianity) and most people value the topics of religion and culture. This agreement should be reflected in the content of possible compulsory courses.

2) Considering RE teachers' training, several central issues must be mentioned. Future RE teachers should be able to face critical opinions about their subject. They must be ready to use various active learning methods, develop open discussions, and create connections between learning objectives, pupils' questions and everyday life. Thus, the high professional skills of RE teachers may be seen as a key to successful RE.

Traditions of RE in Estonia

The reformed RE of the 1920-30s has much to offer to the contemporary concept of RE.

Johan Kopp and Peeter Pold became the founders of this reform. The following are the keywords of reformed RE:

1) RE was a voluntary subject for pupils and also teachers. Schools had an obligation to offer RE classes.

2) RE was no longer a branch of the church in schools. It was identified as a non-confessional subject.

3) The teaching of RE had to take into consideration pedagogical and psychological knowledge.

4) The teaching of RE had to build bridges between the topics dealt with by the subject and pupils' everyday life and contemporary problems.

The following were stated as the aims of RE:

- RE aims to be a means to support pupils' moral development into responsible and mature persons.

- RE is an important factor to insure the continuity of national culture.

- RE was required to introduce Christianity as a way of living that can shape people's entire lives, creating the basis for social justice.

- In interaction with other subjects taught in school, RE aims to enrich pupils' knowledge and spiritual growth.

- It is necessary to introduce outstanding personalities from biblical stories and from church history and world religions as possible examples that can support pupils' personal growth.

- The questions of the relationships between religion and science must be openly discussed in RE lessons.

- A course about world religions was included in the RE syllabus.

Close attention was paid to the personality of the RE teacher. It was found that s/he should be a

Christian, a person with a high degree of sensibility, whose role is to accompany and supportively guide pupils' development. She must be able to find a creative and personal way of teaching.

The developments in and experiences of RE in other countries

In examining developments in RE in Europe during recent decades, one can observe a certain movement towards non-confessional RE and increasing co-operation between different denominations and religions. In the countries where RE is non-confessional, it is a compulsory subject. This solution is justified by the following arguments:

- all children have the right to education, including education on religious issues;
- RE has been seen as a sphere in which dialogue and understanding may be developed between different worldviews in a pluralistic society and fundamentalism, discrimination and intolerance may be resisted.

The experiences of other countries also show that the distribution of RE topics among other school subjects cannot guarantee the acquisition of necessary systematic knowledge.

Developments in RE in Europe support arguments calling for the improvement of the status of RE in Estonia, too.

RE, the national curriculum and the challenges faced by education in today's world

In scrutinising the national curriculum of Estonian schools, one can discern clear agreement between the aims of RE and education in general. If one adds the viewpoints from the UNESCO report on education, the following may be listed as the aims of RE:

- 1) Provision of knowledge about different religions, worldviews and cultures is a means towards religious literacy that in turn offers a key to understanding cultural heritage.
- 2) Development of an open identity, i.e. that pupils know their own culture and also get to know others, so as to create the bases for mutual understanding and tolerance.
- 3) Development of religious literacy as a precondition to dialogue in order to help overcome national and religious conflicts.
- 4) Acknowledgement and evaluation of spiritual values.

- 5) Development of critical attitudes towards mass culture and consumerism.
- 6) Development of social and ecological awareness and responsibility.
- 7) Support for pupils' moral development.
- 8) Development of the skills necessary for acknowledged and responsible choices.

Kopsavilkums

Referāts iepazīstina ar darbu, kas norisinās Tartu Universitātē pie valsts vispārizglītojošām skolām paredzēta reliģiskās izglītības modeļa veidošanas, kurš balstīts Igaunijas sabiedrības specifiskajā kontekstā. Par pamatu šim modelim kalpo somu zinātnieka Kalevi Tamminena izstrādātais *reliģiskās izglītības kontekstualitātes* jēdziens, kas ietver šādus aspektus: kultūras un sociālais fons, "reliģiskā ainava" un likumdošana, sabiedrības attieksme pret reliģisko izglītību, reliģiskās izglītības tradīcijas valsti, reliģiskās izglītības attīstība citās valstīs un pastāvošās reliģiskās izglītības programmas.

Laima Geikina

Reliģija sociālajās zinībās Latvijā

Izglītības mērķi

2004. gads Latvijas izglītības sistēmā iezīmēsies ar izglītības reformu pilnu ieviešanu. Reforma attieksies gan uz skolotāju profesionālajiem standartiem, gan jaunu didaktisko pieeju, gan pārmaiņām izglītības saturā.

1998. gada 30. aprīli Izglītības un zinātnes ministrijas vadības sēdē tika apstiprināts Valsts Pamatizglītības standarts¹, kas arī bija sākums ilglaicīgam reformu ieviešanas procesam. Atbilstoši šim normatīvajam dokumentam noris visas iepriekš pieminētās pārmaiņas.

Minētais dokuments tapis, saskaņojot Latvijas izglītības mērķus ar Eiropā definētajiem. Šie mērķi nosaka nepieciešamību ikvienam skolēnam apgūt dzīves pamatprasmes, kas palīdzētu sekmīgi iekļauties sabiedriskās dzīves norisēs. Par tādām dzīves pamatprasmēm tiek uzskatītas:

- pašizzināšana un pašnoteikšanās;
- savu tiesību apzināšanās un aizstāvēšana;
- stresa pārvarēšana;
- pretošanās psihologiskajam spiedienam;
- kritiska domāšana;
- lēmumu pieņemšana;
- problēmu risināšana;
- sociāla pielāgošanās;
- sadarbība;
- efektīva komunikācija.²

Minēto dzīvesprasmju apgušana vēl precīzāk definēta izglītības uzdevumos starptautiskās komisijas

Valsts Pamatizglītības standarts. (Rīga: Lielvārds, 1999.)
 Rubana I.M., *Mācīties darot* (R.: RAKA, 2000).

par izglītību 21. gadsimtam ziņojumā UNESCO³: “Izglītībai reizē jānodrošina orientieri sarežģītajai pasaulei, kas nemitīgi mainās, un arī jāpalīdz cilvēkiem atrast ceļu šajā pasaulē.”⁴ Tas nozīmē, ka jānotiek pārejai no kvantitatīvas izglītības (zināšanu uzkrāšanas, lai izmantotu tās visa mūža garumā) uz noteiktu dzīvesprasmju apguves izglītību. Tādēļ tiek ieteikts organizēt izglītību saskaņā ar četriem mācīšanas pamattipiem: “Mācīties, lai zinātu, tas ir, apgūtu instrumentus izpratnei; mācīties darīt, lai varētu ar izdomu darboties savā vidē; mācīties dzīvot kopā, lai piedalītos un līdzdarbotos visās cilvēku darbībās kopā ar citiem cilvēkiem; mācīties būt, kas dabiski un būtiski svarīgi izriet no iepriekšējiem trim punktiem.”⁵

Lai realizētu šos sarežģītos uzdevumus, Latvijas Pamatizglītības standartā definēti mērķi turpmākajai darbībai:

- veicināt katra skolēna harmoniskas personības veidošanos un attīstību;
- sekmēt atbildīgu skolēna attieksmi pret sevi, ģimeni, līdzcilvēkiem, savu tautu, tēvzemi, cilvēci un augstākajām morālajām vērtībām;
- veidot pamatu tālākizglītībai;
- nodrošināt sabiedriskajai un individuālajai dzīvei nepieciešamo zināšanu un prasmju apgūvi.

No šā mērķa tālāk izrietošie pamatzglītības galvenie uzdevumi ir nodrošināt katram skolēnam iespēju

- mācīties izprast, pārbaudīt un novērtēt savas spējas dažādās jomās un attīstīt tās saviem dotumiem un interesēm atbilstošā jomā;
- gūt radošas darbības pieredzi;
- izkopt saskarsmes un sadarbības spējas;
- veidot pozitīvu attieksmi pret sevi un citiem, optimistisku skatu uz dzīvi un nākotni;
- attīstīt paškontroli un pašdisciplīnu un apgūt emocionālās inteliģences pamatus;
- apgūt Latvijas, Eiropas un pasaules kultūras mantojuma pamatus un izkopt savu kultūras identitāti;

Mācīšanās ir zelts. Ziņojums, ko starptautiska komisija par izglītību divdesmit pirmajam gadsimtam sniegusi UNESCO (UNESCO LNK, 2001).

Ibid., 79. lpp.
Ibid., 80. lpp.

- izkopt tolerantu attieksmi pret citādo, daudzveidīgo, vienlaicīgi apzinoties nepieciešamību aktīvi stāties pretī cinismam un citiem morālajiem ļaunumiem;
- izkopt spējas novērtēt un izjust skaisto;
- iegūt priekšstatu par galvenajiem dabas un sociālajiem procesiem;
- apgūt valodas un matemātikas pamatprasmes, informācijas tehnoloģijas, vispārīgās mācīšanās prasmes.

Minētie valsts pamatzglītības standarta mērķi un uzdevumi izriet no UNESCO ziņojumā definētajiem izglītības organizācijas pamattipiem.

Reliģija izglītībā

Kādu lomu minētā ziņojuma autori atvēl reliģijai nosprausto mērķu sasniegšanai? Nozīmīgu. It īpaši, runājot par prasmī dzīvot kopā (sadzīvot, sadarboties, pozitīvi attiekties) un prasmī būt (pašizziņa, pašnoteikšanās, pozitīva attieksme pret sevi). Pretstatā dialektiskā materiālisma proponētajai konkurences idejai (izdzīvo stiprākais) ziņojumā tiek pausts viedoklis, ka reliģija ir viens no avotiem, kas palīdz sasniegt nospraustos uzdevumus.

“Ja kāds grib saprast citus, vispirms viņam jāpazīst pašam sevi. Lai bērniem un jauniešiem sniegtu precīzu skatījumu uz pasauli, izglītībai neatkarīgi no tā, vai tā būtu izglītība ģimenē, sabiedrībā vai skolā, vispirms jāpalīdz atklāt, kas ir viņi paši. Tikai tad viņi patiesi spēs iztēloties sevi citu cilvēku vietā un saprast viņus. Tādas empātijas attīstīšana skolās sociālās uzvedības ziņā nes augļus visu mūžu. Piemēram, mācot jauniešus pieņemt citu etnisku vai reliģisku grupu viedokļus, var izvairīties no izpratnes trūkuma, kas izraisa naidu un varmācību pieaugušo vidē. Reliģiju vēstures un paražu mācīšana tālab var noderēt par lietderīgu atskata punktu uzvedībai nākotnē.”⁶

Mūsdienu Eiropas reliģiskās izglītības mērķu kopīgās pazīmes vēl vairāk atklāj to sakritību ar vispārējiem izglītības uzdevumiem.

- Aplūkot izpratnes jautājumus no dažādu pasaules skatījumu un reliģiju perspektīvas.

⁶ *Mācīšanās ir zelts. Ziņojums, ko starptautiskā komisija par izglītību divdesmit pirmajam gadsimtam sniegusi UNESCO (UNESCO LNK, 2001).*

- Dot iespēju skolēniem noskaidrot viņu pašu vērtības un pieņemt lēmumus atbilstoši šīm vērtībām.
- Iedrošināt skolēnus kritiski izvērtēt viņu pašu vērtībās pamatotus lēmumus.⁷

Ne mazāk nozīmīgi, runājot par izglītības nākotni, ir apzināties, ka Eiropā mainās reliģiskās izglītības konceptuālā pieeja. Mēs vairs nevaram runāt par vienu pieeju reliģiskajā izglītībā kristīgas kopienas ietvaros (svētdienas skolas, privātas kristīgās skolas) un valsts skolās (dažādi reliģijas mācību priekšmeti). Akcentējot valsts skolās realizētu reliģisko izglītību, jāatzīmē, ka Eiropā noris diskusija par pāreju no *satura centrētas* pieejas, kas pamatā nodod skolotāja zināšanas skolēnam, uz *skolēna centrētu* pieeju, kas paredz skolēnu kā aktīvu izpratnes veidotāju ar atbilstoši drošu vidi šādai attīstībai. Tāpat izskan aicinājums “nosūtīšanas” (*transmission*) pieeju, kas atpazīstama kā “uzkrāšanas metode”, kurā skolotājs veido zināšanu “depozītu” skolēnā, aizstāj ar “pārveidošanas” (*transformation*) pieeju, kurā skolēns un skolotājs ir savstarpēji saistīti un skolotājs kļūst par skolotāju-skolēnu un skolēns pārtop skolēnā-skolotājā.⁸

Šo debašu būtība atbilst iepriekš aplūkotajām pārmaiņām izglītībā kopumā un līdz ar to ir sakritīgas un var būt sekmīgs atbalsts kopīgajiem izglītotāju centieniem.

Attiecībā uz divām deklarētajām prasmēm *dzīvot kopā* un *būt* – varētu būt piemērojamas diferencētās pieejas reliģijas mācībām, kuras publiskojis Maikls Grimmits (*Michael Grimmit*) un uz ko atsaucas Birmingemas Universitātes profesors Džons Halls (*John M. Hull*) savā rakstā “The contribution of religious education to religious freedom”⁹ Tiek runāts par “reliģijas mācīšanu”, “mācīšanu par reliģiju” un “mācīšanos no reliģijas”

Reliģijas mācīšana

Situācija, kurā tiek mācīta viena reliģiska tradīcija kā mācību programma un šī tradīcija tiek mācīta no iekšienes. Skolotājs ir ticīgo akceptēts, un nosacījumu objekts ir skolēnus darīt ticīgus minētajā

Schreiner P., *Different approaches common aims?* (Münster: CoGREE, 2002) p. 99.

Ibid., p. 100.

Ibid., p. 108.

religijā vai konfesijā vai sekmēt viņos apņēmību par tādiem kļūt.

No tā izriet divu veidu iespējamās reakcijas:

- reliģiska izglītība var tikt atstāta reliģiskās kopienas ziņā, un valsts izglītības sistēma var kļūt pilnīgi sekulāra, tas nozīmē, ka audzināšana ticībā tiek uzskatīta pamatā par ģimenes vai reliģisko kopienu uzdevumu.
- reliģiskā izglītība var tik aprakstīta kā reliģijas mācīšanas papildinājums, kurā skolēniem tiek piedāvāta līdztekus (paralēlo) normatīvu sistēma.

Mācīšanās par reliģiju

Atšķirībā no iepriekš aprakstītās pieejas, kur reliģija tiek mācīta it kā no iekšienes (ticība māca ticību), šai gadījumā reliģija tiek mācīta it kā no ārpusēs. Šāda pieeja tiek nosaukta par "mācīšanos par reliģiju" tādēļ, ka tā ir aprakstoša un tiek skatīta vēsturiski. Tā cenšas uzstāties pret mono-reliģisku reliģijas mācīšanu.

"Mācīšanas par reliģiju" pieejas trūkums ir, ka tā koncentrējas uz reliģijas saturu un tādējādi skolēni bieži nav motivēti to apgūt. Tomēr šai reliģiskās izglītības pieejai ir nozīmīga loma reliģiskās neiecietības izskausnā, tādēļ ka tā nodrošina skolēnus ar prasmi kritiski izvērtēt reliģijas fenomenus un nerisina eksaminēt ticīgos, bet palīdz izskaust stereotipus attiecībā uz citām reliģiskajām tradīcijām.

Mācīšanās no reliģijām

Šis pieejas aktuāls jautājums ir: kādā mērā un kādā ceļā bērni un jaunieši reliģijas studijās iegūst izglītojošu labumu. "Mācīšanās no reliģijām" pieejas principiālais mērķis ir audzināošs, t.i., skolēnu humanizācija – sekmēt iespējas skolēniem morāli un garīgi attīstīties. Šī garīgā attīstība ietver tādas dzīves pamatprasmes kā prasmi uzņemties atbildību par savu dzīvi, prasmi izvēlēties sev piemērotu pasaules uzskatu, tolerantu attiekties pret citu pasaules uzskatu. Minētās pieejas mērķi iekļautas tādas vērtības kā empātija, atvērtība, tolerance, aktīva sabiedriskā dzīve. Garīgās attīstības process paredz bērnu un jauniešu atbildīgu meklējumus uz sev nozīmīgiem eksistenciāliem jautājumiem un atbilstošu sev nozīmīgu lēmumu pieņemšanu. Tas paredz mācības no transcendentālās dimensijas, kuru nav iespējams ignorēt, un "reliģiskās lasītprasmes" (*religious literacy*) attīstību, t.i., spējas domāt, just,

uzvesties, komunicēt par visu, kas saistīts ar šiem eksistenciālajiem jautājumiem, attīstīšanu.

Pirmajās divās pieejās reliģija māca par sevi pašu, izvirzot ticību par mērķi vai kļūstot par iztirzāšanas cienīgu objektu. Savukārt trešajā pieejā galvenais akcents likts uz skolēna garīgo un morālo attīstību.

Šī nelielā apskata noslēgumā ir iespējams salīdzināt minēto pieeju mērķus ar vispārējiem izglītības mērķiem un secināt, kura no pieejām būtu vislabāk izmantojama valsts izglītības sistēmā.

Sociālās zinības

Sociālās zinības Latvijā ir jauns mācību priekšmets, kurš organiski ietver sevi atsevišķus Pamatizglītības standarta "Es un sabiedrība" izglītošanās jomas mācību priekšmetus.

Veicot nelielu ieskatu citu valstu pieredzē mācīt sociālās zinības, jāatzīmē, ka katrā no tām ir atšķirīgi satura komponenti¹⁰:

Apvienotā Karaliste – personas, sociālā, veselības un pilsoniska izglītība.

ASV, Viskonsina – ģeogrāfija, vēsture, politiskās zinātnes un pilsoniskā izglītība, ekonomika un uzvedības, izturēšanās zinātnes.

Īrija – personas, sociālā, veselības un pilsoniskā izglītība; atšķirīga no Anglijas pieejas.

Japāna – dzīves vides zinības (vietējā sabiedrība un vide).

Rietumāustrālija – sabiedrība un vide.

Rietumu pasaulē par tradicionālu sociālo zinību saturu varam uzskatīt ģeogrāfiju, vēsturi un politiskās, tagad arī pilsoniskās zinības.

Latvijā to saturs veidojies pakāpeniski kopš 90. gadu vidus, ieviešot tādus mācību priekšmetu kā veselības mācība, ekonomika, ētika un civilzinības. Sākot darbu pie jaunā mācību priekšmeta satura izstrādes, tika pieņemts lēmums par sociālo zinību saturu uzskatīt minētos četrus priekšmetus (kā tas ir definēts Valsts pamatizglītības standartā).

Valsts pamatizglītības standartā izglītošanās jomā *Es un sabiedrība* bez nosauktajiem četriem mācību priekšmetiem ietilpst *vēsture*, mācību priekšmetu pāris *ētika un kristīgā mācība, mājturība*,

Izglītības sistēmas attīstības projekta Sociālo zinību standarta izstrādes starptautiska eksperta, Londonas Universitātes Izglītības institūta pārstāvja Padija Volsa (*Paddy Walsh*) sagatavots materiāls, 2001.

geogrāfija, sports. Kā saikne starp izglītības jomām tiek norādīta *literatūra*.

Pamatizglītības standarts

Uzsākot darbu pie sociālo zinību standarta un programmas izstrādes, darba grupas ietvaros tika pieņemts lēmums kristīgo mācību saturā neietvert. Sociālo zinību saturs tiek organizēts šādi:

Sociālo zinību struktūra

Pirmajās divās izglītības pakāpēs (1.–6. kl.) visu komponentu saturs tiek integrēts, savukārt trešajā izglītības pakāpē (7.–9. kl.) tas saglabā savu priekšmetisko ietvaru.

Sociālo zinību mācību priekšmeta mērķis¹¹ izriet no Valsts pamatizglītības definētajiem mērķiem.

- Sociālo zinību mērķis ir sekmēt skolēnu gatavību pieņemt un īstenot sociāli atbildīgus lēmumus personiskajā, profesionālajā un sabiedriskajā dzīvē demokrātiskā sabiedrībā,
- iegūstot izpratni par sabiedrības sociāli politiskās un ekonomiskās attīstības likumsakarībām un ētisko vērtību kopumu,
- iegūstot izpratni par cilvēka garīgās un fiziskās attīstības vispārējām norisēm, veselīgu dzīvesveidu un veselībai labvēlīgu vidi,
- apgūstot sociālo zinību mācīšanās prasmes un sabiedrisko norišu un personības attīstības pētišanas un interpretēšanas pamatprasmes,
- izkopjot saskarsmes un sadarbības prasmes,
- apgūstot demokrātiskas pilsoniskās līdzdalības prasmes un izkopjot tolerantu attieksmi pret kultūru daudzveidību,
- apzinoties un izkopjot savus ētiskos uzskatus un pieņemot ar tiem saskaņotus lēmumus,
- apzinoties veselības un dzīvības vērtību, savu un citu atbildību par veselību, drošību un veselīgu vidi un izkopjot veselīgus paradumus,
- apgūstot prasmi vērtēt un iesaistīties saimnieciskās dzīves norisēs, apzinoties darba vērtību un izvērtējot savas spējas, intereses un sabiedrisko pieprasījumu, plānojot savas turpmākās profesionālās darbības jomu.

¹¹ *Sociālas zinības. Projekts. Pamatizglītības standarts, mācību programmas paraugs* (R.: IZM ISAP ISEC, 2002), 6. lpp.

Reliģija sociālo zinību saturā

Atsaucot atmiņā iepriekš aplūkotās reliģiskās izglītības pieejas, kristīgās mācības saturu iespējams identificēt ar pieeju "mācīšana par reliģiju" To nosaka šobrīd eksistējošās kristīgās mācības programmas definētie mērķi:

- sekmēt harmoniskas personības veidošanos, sagatavot to tālākai izglītbai, sniedzot pamatzināšanas, pamatprasmes un pamattieksmes sabiedrības un individuālajai dzīvei,

- sniegt skolēniem zināšanas par Dievu un Biblii kā Svētajiem Rakstiem un veidot izpratni par tiem, to lomu cilvēces vēsturē un katra cilvēka personiskajā dzīvē,

- mācīt skolēniem izvērtēt kristīgās ētikas un morāles vērtību sistēmas priekšrocības subjekta attieksmē pret apkārtējo pasauli, cilvēku savstarpējo saskarsmi, brīvas un radošas personības attīstību, sekmējot pozitīvu vērtīborientāciju,

- iepazīstināt ar tradicionālo baznīcu svētkiem.

Paralēli šai programmai pastāv 1999. gadā izstrādāts kristīgās ētikas standarta projekts, kura definētie mērķi gan vairāk atbilst pieejai "reliģijas mācīšana":

- radīt iespēju veidot personiski nozīmīgu attieksmi pret tradicionālajām kristīgajām vērtībām;

- radīt iespēju iegūt motivāciju jaunu ētisko attieksmju veidošanai caur ticību un lūgšanu dzīvi;

- radīt iespēju izveidot personiski nozīmīgu attieksmi pret mūžīgo Dievu mūsu Tēvu un Dieva Delu Jēzu Kristu.

Ja salīdzinām izvīrītos Valsts pamatzglītības standarta, sociālo zinību un kristīgās mācības mērķus, tad varam secināt, ka tiem ir vairākas kopīgas iezīmes:

1) veicināt katra skolēna harmoniskas personības veidošanos un attīstību;

Sekmēt skolēna atbildīgu attieksmi pret sevi, ģimeni, līdzcilvēkiem, savu tautu, Tēvzemi, cilvēci un augstākajām morālajām vērtībām;

Veidot pamatu, tālākizglītbai;

Nodrošināt sabiedriskajai un individuālajai dzīvei nepieciešamo zināšanu un prasmju apguvi.

2) Sociālo zinību mērķis ir sekmēt skolēnu gatavību pieņemt un īstenot sociāli atbildīgus lēmumus personiskajā, profesionālajā un sabiedriskajā dzīvē demokrātiskā sabiedrībā:

3) Sekmēt *harmoniskas personības veidošanos*, sagatavot to tālākai izglītbai, sniedzot *pamatzināšanas, pamatprasmes un pamattieksmes sabiedrības un individuālajai dzīvei*;

Mācīt skolēniem *izvērtēt kristīgās ētikas un morāles vērtību sistēmas priekšrocības subjekta attieksmē pret apkārtejo pasauli, cilvēku savstarpējo saskarsmi, brīvas un radošas personības attīstību, sekmējot pozitīvo vērtīborientāciju*.

Kā redzams, mērķi jau šobrīd ir saskaņoti. Ja Latvija izvēlētos trešo reliģiskās izglītības pieeju "mācīšanās no reliģijas", tad mērķu kopība būtu vēl uzskatāmāka un pilnībā atbilstu arī sociālo zinību mērķu (garīga un morāla attīstība) sasniegšanai.

Ja būtu iespējams pilnībā salīdzināt minēto mācību jomu sasniedzamos rezultātus, kas ir definēti katra konkrētā mācību priekšmeta standartā, tad būtu iespējams atklāt konkrētas tēmas un situācijas, kur reliģija varētu kļūt par svarīgāko atbalstu izvirzīto ambiciozo mērķu sasniegšanai.

Rietumu pedagogijā cilvēka izaugšana kultūrā tiek interpretēta kā valodas, emocionālās izteiksmes formu, lomu, spēles noteikumu, darba un saimniecības formu, mākslas, *reliģijas*, tiesību, politikas u.c. apguve¹² (autorens izcēlums). Diemžēl Latvijā pēc piecdesmit atēsmā pavadītajiem gadiem ir nostiprinājies uzskats, ka kultūrā, par kuru būtu jāveido priekšstats skolā, nav iekļaujama reliģija kā izglītības satura komponente. Reliģija kā dzīves darbības joma tiek uzskatīta par ekskluzīvu šaura sabiedrības loka vajadzību. Pateicoties diskusijām sabiedrībā, kas norisa 2003. gada otrajā pusē, pastāv cerība, ka izpratne varētu mainīties, lai gan nopietna akadēmiska diskusija par minētajām izglītības satura problēmām vēl aizvien ir nākotnes jautājums.

Noslēgumā, ņemot vērā iepriekš norādīto mērķu kopsakarības, daži ieteikumi turpmākai darbībai:

1. Uzsākt diskusiju par reliģiskās izglītības pieejas "mācīties no reliģijas" lietderību Latvijas izglītības sistēmā.

2. Izstrādāt konstruktīvus papildinājumus sociālo zinību standartam un programmai, kuri ar reliģisko izglītību palīdzētu sasniegt sociālo zinību mērķus un realizēt izvirzītos uzdevumus.

Gudjons H., *Pedagoģijas pamatzināšana* (R.: Zvaigzne ABC, 1998), 197 lpp.

3. Sakārtot izglītības normatīvos dokumentus, novērsot tajos pretrunas reliģiskās izglītības jomā.

Summary

The paper discusses the potential place of religious education within the framework of social science in the state schools of Latvia. The author examines both the envisioned curriculum of social science and the existing curricula of religious education, and observes remarkable similarities in terms of the defined aims for both subjects. This leads her to argue in favor of keeping religious education as part of the curriculum for social science, despite the official decision to exclude religious education from the curriculum of social science by the time of completion of educational reform in 2004. The author also calls for further development of religious education curriculum in Latvia along the lines of the “learning from religion” approach, which has been developed in England as an alternative to the approaches of “learning religion” and “learning about religion”

Eva Sinkēviča

In memoriam
Dr. Prof. Visvaldis Varnesis Klīve

V V. Klīve dzimis 1935. gada 23. septembrī un miris 2003. gada 17. martā Rīgā.

V V Klīves lielākā dzīves daļa pagāja emigrācijā, 1944. gadā viņa ģimene devās bēgļu gaitās, sākumā nonākot Austrijā, vēlāk Vācijā. V.V. Klīve ir dzīvojis arī ASV, kur paralēli akadēmiskajai darbībai kalpoja par mācītāju. Uz pastāvīgu dzīvi Latvijā viņš pārcēlās 1994. gadā.

1953. gadā V V Klīve absolvēja Vitenbergas Universitāti (ASV), iegūstot bakalaura grādu filozofijā un arī vēsturē. Pēc tam viņš studijas turpināja Kolumbijas Universitātes filozofijas fakultātē, kur viena gada laikā, 1954. gadā ieguva filozofijas maģistra grādu, bet 1957. gada pavasarī – arī teoloģijas maģistra grādu. Kolumbijas Universitātē 1963. gadā viņš aizstāvēja doktora disertāciju un saņēma Ph.D. grādu. Viņa zinātniskie darbi reflektēja Toīnbija, Špenglera, Herdera, Šellinga un Tīliha idejas, tomēr nozīmīgāko ietekmi uz viņa darbiem atstāja Tīlihs, Grants, Franks un Nībūrs.

1959. gadā V Klīve kļuva par mācībspēku Midlberijas koledžā, 1967. g. viņš uzņēma Oriēntālistikas katedras vadību Vitenbergas Universitātē. V V Klīve ir bijis viesprofesors Šri Venkatešvāra Universitātē Tirupatijā, Utkalas Universitātē Bubānešvārā, Andras, Gudžaratas un citās Indijas universitātēs. V V. Klīves intereses galvenokārt saistījās ar indiešu filozofiju kopš Indijas neatkarības sākuma.

Profesors V V Klīve ļoti aktīvi piedalījās Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātes atjaunošanā. Sākot ar 1991./92. mācību gadu, viņš bija LU Teoloģi-

jas fakultātes dekāna vietnieks. 1995. gadā viņu LU ievēlēja par profesoru. Teoloģijas fakultātē viņš vadīja Sistemātiskās un praktiskās teoloģijas katedru. V V Klive Teoloģijas fakultātē docēja *Sistemātisko teoloģiju* I un II, *Pasaules reliģijas* I un II (šie kursi aptvēra hinduismu, džainismu, daoismu, budismu, jūdaismu un islāmu), *Latvijas baznīcas vēsturi, reliģijas filozofiju*, kursu magistrantūras studentiem *Afrikas reliģijas un doma modernajā periodā* lasīja jau savas slimības laikā.

Profesors Klive bija ražīgs autors, viņš ir sarakstījis trīs grāmatas par lekcijās lasītajām tēmām: "Ticības ceļos", "Gudrības ceļos" un "Rīcības ceļos"

V V Klive ir publicējis daudzus rakstus zinātniskos izdevumos, kā arī bijis zinātnisko darbu rediģētājs un recenzents.

V.V Klives ieguldījums mūdienu Latvijas teologu paaudzes attīstībā ir nenovērtējams, gandrīz visa tagadējā Latvijas teologu paaudze ir studējusi pie profesora Visvalža Varneša Klives.

Sandra Gintere

In memoriam
Mācītājs Dr. Modris Kārlis Gulbis

Mācītājs Dr. Modris K. Gulbis pēc sešu mēnešu slimības aizgāja mūžībā 2003. gada 13. oktobrī. Viņa mirstīgās atliekas tika pārpelnotas un urna novietota Leikvudas (*Lakewood*) kapsētas mauzolejā, Mineapolē.

Modris Kārlis Gulbis dzimis 1927. gada 11. janvārī Tērvetē (Kalnmuižā) mācītāja ģimenē. Apmeklējis 1. valsts ģimnāziju Rīgā, interesējies par teoloģiju, politiku un vēsturi. Vācu okupācijas laikā Nacionālās Sardzes sastāvā piedalījies čekas pagrabu izpētē un bijis liecinieks padomju noziegumiem pret latviešu tautu. Par to 1952. gadā publicējis darbu angļu valodā "Čekas darbi Latvijā" (*"The Cheka [NKVD] at Work in Latvia"*). Ar to un citām politiskām aktivitātēm par Latvijas neatkarības atgūšanu mācītājs Gulbis bija ieskaitīts padomju varas ienaidniekos un Latviju varēja apmeklēt tikai pēc valsts neatkarības atgūšanas. Viņa interese un zināšanas par Latviju, tās baznicu, kā arī vēstuli apmaiņa un kontakti ar cilvēkiem Latvijā bija apbrīnojami.

Vācijā, bēgļu nometnē Modris Gulbis pabeidzis Honzenas vidusskolu Hanoveres tuvumā. Bijis aktīvs gan izglītības, preses, gan latviešu patriotu politiskā darbā. Strādājis par palīgskolotāju, bijis Karlsrues nometnes avīzes redaktors, rakstījis arī avīzēs "Tēvzeme" un "Latvija" par notikumiem okupētajā tēvzemē ar pseidonīmu M. Gauja vai Gaujmalietis. Darbojies par informācijas daļas vadītāju "Latviešu pretestības kustības dalībnieku apvienībā", kā arī uzsācis latviešu līdzdalību "Eiropas apvienšanās kustībā" Rakstījis par politiskiem jautājumiem: "Ei-

ropas apvienošanās kustība un mēs” (1948./49.), “Deportācijas Latvijā un deportēto latviešu liktenis” (1950.), “Nacionālā Sardze vācu okupācijas laikā” (1997.).

Teoloģijas studijas iesācis jau Vācijā, Minsteres Universitātē (1947.–49.), bet pabeidzis 1953. gadā ASV Centrālajā luterāņu seminārā Frimontā, Nebraskā. 1972. g. ieguvis teoloģijas maģistra grādu. Doktora grādam mācītājs gatavojies Luterāņu seminārā St. Paulā, kur darbojušies slavenie latviešu profesori E. Šmits un J. Rozentāls, un 1982. gadā no turienes saņēma Praktiskās kalpošanas doktora grādu (*Doctor of Ministry*), specializējoties homilētikā un izstrādājot doktora darbu par sprediķu tipiemi (*An Examination of Sermon Types*).

Māc. M.K. Gulbis vienmēr daudz laika un uzmanības veltījis garīgai rakstīšanai. Viņš publicējis celsmes rakstus Amerikas luterāņu izdevumā *“Circle and Dot”*. Viņš ir arī vairāku grāmatu autors latviešu valodā. Pirmais lielākais darbs latviski tika publicēts jau 1975. gadā – “Lasisim Biblii”, kas vēlāk tika trīs reizes atkārtoti izdots. Tam sekoja “Latviešu Tēvreizes plāksne Eļļaskalnā” (1984.), “Pārdomu brīdi” (1985./89.), “Sēras pārdzivojot” (1987./89./93.), “Ieskats Bibelē” (kopā ar prāv. V. Vārsbergu, 1989.) un “Mūsu dievkalpojumu kārtības izpratne” (1996./97.). Mācītājs daudz strādājis arī ar draudzes izdevumiem “Desmit rosmes gadi” (1982.) un “Divdesmit pieci gadi” (1997.), kā arī pie biļetena “Kristus draudzes vēstis”

Pēc Latvijas neatkarības atjaunošanas viņš uzsāka intensīvu palīdzības darbu latviešu mācītājiem, sūtot daudz grāmatu privāti un teoloģiskajām bibliotēkām. Mācītājs Gulbis arī atkārtoti lasījis lekcijas homilētikā Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātē. Šis darbības rezultātā radās mācību grāmata par sprediķošanu “Praktisks ievads homilētikā” (1995.). Lekcijās doktors Gulbis fascinēja studentus ar dāsnu dališanos savās zināšanās un sprediķošanas pieredzē, kā arī pastorālajā darbā.

Autori

Jānis Ešots

Doktorands, Latvijas Universitāte

Anta Filipšone

Ph.D., lektore, Latvijas Universitāte

Laima Geikina

M.Paed., Latvijas Universitāte

Egils Grīslis

Ph.D., Prof.,
University of Manitoba, Canada;
Latvijas Universitāte

Paskals Marija Jerumanis

Dr.Theol., Prof.,
Rīgas Teoloģijas institūts,
Francijas Eksegētu asociācija (ACFEB)

Justs Junkulis

B.Theol., Latvijas Universitāte

Gatis Lūdums

M.Theol., doktorands,
Latvijas Universitāte,
studiju programmas direktors

Andrejs Mūrnieks

lektors, Latvijas Universitāte

Leons Taivans

Prof. Dr.h.Theol., Latvijas Universitāte

Andrew Wright

Ph.D., Prof., London University

Pille Valk

Dr. Theol., Tartu Universitāte

Agnis Zariņš

M.Theol., doktorands, Latvijas Universitāte,
Izglītības un zinātnes ministrija,
nodaļas vadītājs