



Latvijas Universitātes
Filozofijas un socioloģijas institūts

Reliģiski- filozofiski raksti

XXXIV



Rīga
2023

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

Izdevums ir sagatavots *Latvijas Universitātes* Akadēmiskās attīstības projektā.

Izdevums rekomendēts publicēšanai ar *LU Filozofijas un socioloģijas institūta* Zinātniskās padomes
2023. gada 14. jūnija sēdes lēmumu.

Galvenā redaktore: **Solveiga Krūmiņa-Koņkova**

Redaktori: **Arta Jāne, Liene Pelēkziņe**

Maketētājs: **Mīks Kalmanis**

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

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

Zinātniskās redakcijas kolēģija

Latvijas Universitāte:

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

Ārzemju locekļi:

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

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

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

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

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

© Latvijas Universitātes *Filozofijas un socioloģijas institūts*, 2023

DOI: 10.22364/rfr.34

ISSN 1407-1908

SATURS/CONTENTS

Priekšvārds

Par visu, kas mantots 5

Foreword

About Everything Inherited 9

Laura Bitiniece

Pirmās grāmatas loma taisnīguma jautājuma
risinājumā Platona darbā “Valsts” 13

*Abstract. The role of Book I in discussing
justice in Plato’s Republic* 32

Vija Požarnova

Sanskritis – šķietami mirusi dievu valoda ar statusu 34

*Abstract. Sanskrit – The seemingly extinct
language of gods with status* 43

Kaspars Kļaviņš

*Some Insights from Benjamin Bergmann (1772–1856),
a Pioneer of Mongolistics and Tibetology,
in the Context of Later Western Oriental Studies* 44

Kopsavilkums. Benjamina Bergmaņa (1772–1856)
ieguldījums mongolistikas un tibetoloģijas ģenēzē. 69

Ivars Kronis, Kristaps Zariņš

*Max Weber’s Theory of Law History
and Political Views of Religion* 71

Kopsavilkums. Maksa Vēbera tiesību vēstures teorija
un politiskie uzskati par reliģiju 99

Raivis Bičevskis

No romantisma pie Maksa Planka, Jakoba fon Ikskila
un Jozefa Nādlera: daba, reliģija un kultūrkritika
20. gadsimta 20.–30. gadu zinātnēs un Herdera institūtā Rīgā 101

*Abstract. From Romanticism to Max Planck, Jakob von Uexküll
and Josef Nadler: Nature, Religion and Kulturkritik in the Sciences
and at Herder-Institute in Riga (20s–30s years of the 20th Century)* 132

Andris Hiršs

Filosofa Rūdolfā Eikena vizīte Latvijā – neizpildītā misija 134

Abstract. The visit of the philosopher

Rudolf Eucken (1846–1926) to Latvia – an unfulfilled mission. 154

Maija Grizāne, Ilze Kačāne, Oksana Kovzele

Katoļu reliģiskie svētki pēckara Latvijā (1945–1964):

tradīciju (dis)kontinuitāte un transformācija 156

Abstract. Catholic Holidays in Post-War Latvia (1945–1964):

(Dis)Continuity and Transformation of Traditions. 181

Solveiga Krūmiņa-Koņkova

Sarežģītā mantojuma ētika. 183

Abstract. Ethics of Difficult Heritage. 198

Matīss Kūlis

Grafikas dizaina tendences reliģiskās ievirzes

tīmekļa vietnēs: Romas Katoļu baznīca,

Jehovas liecinieki, Harē Krišana, Pasaules raganu,

burvju un jaunpagānu apvienība. 200

Abstract. Graphic design trends on religious websites:

the Roman Catholic Church, Jehovah's Witnesses,

Hare Krishna, the World Association of Witches,

Wizards and Neopagans. 221

Personu rādītājs / Index of Persons 223

Solveiga Krūmiņa-Koņkova

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

PAR VISU, KAS MANTOTS

Reliģiski filozofiski raksti XXXIV ir par mantojumu. Vārds “mantojums” visvienkāršākajā nozīmē apzīmē to, kas ir mantots. Tagad grūti iedomāties, bet, vēl pagājušajā gadsimtā, “mantojums” bija mārketinga termins, kuru izmantoja, lai reklamētu preces (Kalman 2014, 307), lietojot šo terminu kā norādi uz šīs preces saistību ar tradīciju, tātad uz jau iepriekšējās paaudzēs pārbaudītām un par labām atzītām vērtībām. Mūsdienās reti kur vārds “mantojums” tiek lietots iepriekš minētajā – vienkāršajā nozīmē. Mēs zinām, ka mantojums ir ne tikai nauda, manta vai citas taustāmas vērtības, ko kāds konkrēts cilvēks atstāj mantojumā saviem pēcnācējiem. Mantojums ir arī paražas un tradīcijas, ko, tāpat kā ēkas, pieminekļus un ainavas, mums kā lielākai kopībai vai sabiedrībai nodod iepriekšējās paaudzes un ko mēs visi kopā uzskatām par vērtīgām un nozīmīgām. Plašākā nozīmē šāds mantojums var būt nozīmīgs visai cilvēcei, kādi ir, piemēram, daudzi mākslas darbi un zinātnes atklājumi.

Dažādos zinātniskos tekstos mēs atradīsim desmitiem jau konkretizētus mantojuma apzīmējumus. Blakus visbiežāk nosauktajam mantojuma veidam – kultūras mantojumam, kas ietver arī kultūras materiālos un nemateriālos aspektus, piemēram, pieminekļus, ēkas, artefaktus, tradīcijas, valodu un paražas, mēs atradīsim arī apzīmējumu “dabas mantojums”, kuru

lietojam, domājot par iepriekšējo paaudžu saglabāto un mums nodoto dabisko vidi (tostarp ainavām, floru, faunu un ģeoloģiskiem veidojumiem).

Patiesību sakot, arī apzīmējumu “kultūras mantojums” dažādu jomu pētnieki un dažādu līmeņu ierēdņi, kuri atbild par mantojuma pārvaldīšanu, aizvien biežāk aizstāj ar tādiem apzīmējumiem, kuri precīzāk raksturo pētāmos vai saglabājamos mantojuma objektus: “apbūves mantojums”, “arhitektūras mantojums”, “industriālais mantojums”, “nemateriālais mantojums”, “digitālais mantojums”, “juridiskais mantojums”, “etnogrāfiskais mantojums”, “reliģiskais mantojums”, “literārais mantojums”, “kulinārais mantojums”...

Šo sarakstu varētu vēl turpināt, taču apstāsimies un ne jau tāpēc, lai nenomaldītos visu šo apzīmējumu veidotajā labirintā. Šie apzīmējumi vien norāda uz to, cik svarīgs sabiedrībai, kurai piederīgi arī cilvēki, kas šos apzīmējumus ieviesuši, ir tieši kultūras mantojums, jo tieši šis mantojums ir saistīts ar pozitīvu sabiedrības attieksmi pret savu vēsturi. Tas ir mantojums, ar kuru lepojames, par kura radišanu un saglabāšanu mēs cildinām iepriekšējās paaudzes un kas ir daļa no mūsu kolektīvās un individuālās identitātes.

Taču mantojums var būt arī citāds. Par to var kaunēties un just vainas apziņu. Tas liek justies neērti un to vislabāk būtu aizmirst. Šis mantojums atgādina par sevi traģisku notikumu vietās – holokausta un genocīda memoriālos, Pirmā un Otrā pasaules kara kauju laukos, dabas katastrofu atstātajās zīmēs... Drūmais mantojums, sarežģītais mantojums.

Par saturiski dažādu, atšķirīgu iespaidu, atmiņas un attieksmi veidojošu mantojumu rakstījuši arī RFR XXXIV autori. Piemēram, Kaspars Kļaviņš no mūsdienu skatpunkta izvērtē vācbaltiešu garīdznieka, vēsturnieka, valodnieka un austrumpētnieka Benjamina Firhtegota Baltazara fon Bergmaņa ieguldījumu mongolistikas un tibetoloģijas ģenēzē. Savukārt Raivis Bičevskis vēlēties pievērst RFR lasītāju uzmanību Herdera institūta Rīgā darbībai un tiem diskursiem, kurus uz Rīgu atveda institūta viesi – prominenti sava laika zinātnieki un filozofi Makss Planks, Jakobs fon Ikskils un Jozefs Nādlers. Abiem Latvijas Universitātes profesoriem pievienojies arī Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūta

vadošais pētnieks Andris Hiršs, kura raksts veltīts vēl vienam Herdera institūta Rīgā viesim vācu filozofam Rūdolfam Eikenam un viņa 1922. gada vizītei Latvijā. Nosauktos rakstus vieno tas, ka tie veltīti vācbaltiešu kultūras mantojumam, kas dažādu vēstures pavērsienu dēļ Latvijā bijis pazaudēts un tikai tagad pamazām atgriežas mūsu kolektīvajā atmiņā un kultūras telpā.

Par daudz pamatīgāk pasaules kultūras vēsturē saglabātu mantojumu – filozofa Platona mācību – raksta Rīgas Stradiņa universitātes pētniece Laura Bitiniece, savukārt viņas universitātes kolēģi – Ivars Kronis un Kristaps Zariņš analizējuši pazīstamā 19.–20. gadsimta mijas vācu sociologa, vēsturnieka, jurista un politiekonomista Maksa Vēbera tiesību vēstures teoriju un ar to saistīto politisko skatījumu uz reliģiju. Ar reliģiskā mantojuma atcerēšanās dažādajām formām un to pielāgošanu laikmeta prasībām lasītājus iepazīstinās Latvijas Universitātes pētnieku Vijas Požarnovas un Matisa Kūļa, kā arī Daugavpils Universitātes pētnieču Maijas Grizānes, Ilzes Kačānes un Oksanas Kovzeles raksti. Visbeidzot lasītāji varēs gūt ieskatu arī tēmā par daudziem neērtā, sarežģītā mantojuma pieņemšanu un saglabāšanu.

Kopš 1985. gada Eiropas Savienībā tiek organizētas Mantojuma dienas. To mērķis ir vairot izpratni par Eiropas kultūras bagātību un daudzveidību, veicināt lielāku toleranci pret citām kultūrām, informēt sabiedrību un valdības (vai politikas veidotājus) par nepieciešamību aizsargāt kultūras mantojumu. Šo dienu pasākumos itin bieži tiek izmantoti britu rakstnieka Veina Džerarda Trotmena vārdi: “Tie, kuriem nav mantojuma, vēstures un vietas, tiek pakļauti ekspluatācijai, manipulācijām un maldināšanai” (skat., piemēram, WHD 2023). Mūsu vēstures kontekstā vēl varētu pieminēt – tiem draud briesmas pārvērsties par mankurtiem. Jā, arī šāds brīdinājums ir RFR XXXIV rakstos.

Citētie darbi:

1. Kalman, Harold. (2014). *Heritage Planning: Principles and Process*. Abington, New York: Routledge.

2. *World Heritage Day 2023: 100+ Top Wishes, Messages, Quotes, Images, Whatsapp Status And More To Send Loved Ones To Spread Awareness.* Pieejams: <https://www.indiatimes.com/trending/social-relevance/world-heritage-day-2023-top-wishes-messages-quotes-images-whatsapp-status-599614.html>, skatīts 15.09.2023.

Solveiga Krumina-Konkova

Institute of Philosophy and Sociology,
University of Latvia

ABOUT EVERYTHING INHERITED

Religious-Philosophical Articles XXXIV is about heritage. In its simplest sense, ‘heritage’ refers to everything inherited. It is hard to imagine now, but as recently as the last century, ‘heritage’ was a marketing term used to promote goods (Kalman 2014, 307). It was used to indicate the product’s connection to tradition, that is, to values already tested in previous generations and recognized as good.

Nowadays, the word ‘heritage’ is rarely used in the simple sense mentioned above. We know that heritage is not only money, possessions, or other tangible values a particular person leaves behind to his descendants. Heritage is also the customs and traditions that, like buildings, monuments, and landscapes, are handed down to us as a larger community or society by previous generations and that we consider valuable and significant. In a broader sense, such heritage can be important to humanity, as are many works of art and scientific discoveries.

We will find dozens of already concretized heritage designations in various scientific texts. Next to the most commonly named type of heritage – cultural heritage, which also includes tangible and intangible aspects of culture, such as monuments, buildings, artifacts, traditions, language,

and customs, we will also find the term 'natural heritage', which we use when thinking about the natural environment (including landscapes, flora, fauna, and geological formations) that has also been preserved by previous generations and given to us.

The term 'cultural heritage' is increasingly being replaced by researchers in various fields and officials at multiple levels who are responsible for heritage management with words that more accurately describe the heritage objects to be studied or preserved: 'built heritage', 'architectural heritage', 'industrial heritage', 'intangible heritage', 'digital heritage', 'legal heritage', 'ethnographic heritage', 'religious heritage', 'literary heritage', 'culinary heritage'...

This list could be continued, but let's stop, and not in order not to get lost in the labyrinth created by all these designations. These designations alone indicate how important the cultural heritage is to the society, to which people who introduced these designations also belong because this heritage relates to a positive attitude of society towards its history. It is a heritage we are proud of and celebrate previous generations for creating and preserving it. This heritage is a part of our collective and individual identity.

However, the heritage can also be different. You can be ashamed and feel guilty about it. It makes you feel uncomfortable, and it is best to forget it. This heritage reminds us of itself in places of tragic events – Holocaust and genocide memorials, battlefields of the First and Second World Wars, and signs left by natural disasters... The dark heritage, the difficult heritage.

The authors of *Religious-Philosophical Articles XXXIV* have also written about the heritage that is diverse in content and creates different impressions, memories, and attitudes. For example, Kaspars Kļaviņš evaluates from a modern point of view the contribution of the Baltic German clergyman, historian, linguist, and orientalist Benjamin Fürchtgott Balthasar von Bergmann to the genesis of Mongolistics and Tibetology. Raivis Bičevskis, on the other hand, wanted to draw the attention of *Religious-Philosophical Articles'* readers to the activities of the Herder Institute

in Riga and the discourses brought to Riga by the institute's guests – prominent scientists and philosophers of their time, Max Planck, Jakob von Uexküll and Josef Nadler. The two professors of the University of Latvia were also joined by Andris Hiršs, the leading researcher of the Institute of Philosophy and Sociology at the University of Latvia, whose article is dedicated to another guest of the Herder Institute in Riga, the German philosopher Rudolf Eucken and his visit to Latvia in 1922. The mentioned articles are united by the fact that they are dedicated to the cultural heritage of Baltic Germans, which was lost in Latvia due to various historical events and is only now gradually returning to our collective memory and cultural space.

Laura Bitiniece, a researcher at Riga Stradins University, writes about a heritage preserved much more thoroughly in the history of world culture – the teachings of the philosopher Plato – while her university colleagues Ivars Kronis and Kristaps Zariņš have analyzed the theory of the history of law and the related political view of religion by the well-known German sociologist, historian, lawyer, and political economist in the turn of 19th-20th centuries Max Weber. The readers will be introduced to the different forms of remembering the religious heritage and their adaptation to the requirements of the times in the articles of researchers Vija Požarnova and Matīss Kūlis from the University of Latvia, as well as Daugavpils University researchers Maija Grizāne, Ilze Kačāne, and Oksana Kovzele. Finally, readers will gain insight into accepting and preserving the – uncomfortable for many – difficult heritage.

Heritage Days have been organized in the European Union since 1985. They aim to increase awareness of European cultural richness and diversity, promote greater tolerance towards other cultures, and inform the public and governments (or policymakers) about the need to protect cultural heritage. The words of the British writer Wayne Gerard Trotman are often used these days: “Those without heritage, history, and place are subject to exploitation, manipulation, and deception” (See, for example, WHD 2023). In the context of our history, it could still be welded – they are in danger of turning into *mankurts* – persons who have lost their historical

memory and have forgotten their roots. Yes, there is also such a warning in the articles of RFA XXXIV.

References

1. Kalman, Harold. (2014). *Heritage Planning: Principles and Process*. Abington, New York: Routledge.
2. *World Heritage Day 2023: 100+ Top Wishes, Messages, Quotes, Images, Whatsapp Status And More To Send Loved Ones To Spread Awareness*. Available: <https://www.indiatimes.com/trending/social-relevance/world-heritage-day-2023-top-wishes-messages-quotes-images-whatsapp-status-599614.html>, visited on 15.09.2023.

Laura Bitiniece

Rīgas Stradiņa universitāte

PIRMĀS GRĀMATAS LOMA TAISNĪGUMA JAUTĀJUMA RISINĀJUMĀ PLATONA DARBĀ “VALSTS”

“Valsts” pirmā grāmata sākas ar vārdiem “vakar es nogāju uz Pīrējām ar Glaukonu, Aristona dēlu [...]”. Pētot noiesanu lejā jeb katabasis, arī uziešana augšup jeb anabasis, kas vērojama tālākajās darba “Valsts” grāmatās, kļūst arvien skaidrāka. Kāda ir sākumu nozīme? Sākums jebkurā lietā ir vissvarīgākais (Rep. 377d).

Raksts uzrāda, kā Sokrata saruna ar trim personāžiem – Kefalu, Polemarhu un Trasimahu – iepazīstina lasītāju ar būtiskākajām tēmām, kas aizņems pārējās deviņas grāmatas. To vidū ir rakstura nozīme ētikā, nošķirums starp zināšanu un šķietamību, jēdzieni tehnē un eudaimonia, kā arī to loma tikumu izpratnē. Pirmā grāmata dod stimulu jautāt par nerefektētas tradīcijas nozīmi cilvēka dzīvē, kā arī šķietami paradokālā veidā nonāk pretrunā ar pārējās “Valsts” grāmatās pausto attieksmi pret kultūru un mākslām.

Atslēgvārdi: Platons, “Valsts”, prolēpsis, Kefals, Trasimahs.

Darbā “Valsts” Platons ierakstījis apgalvojumu, ka sākums visos darbos ir vissvarīgākais (Rep. 377d). Tas kļūst jo intriģējošāks, domājot par darba “Valsts” pirmās grāmatas saistību ar pārējām deviņām. Platona pētniecībā viedokļi dalās: t. s. separātisma teorijas pārstāvji pieņem,¹ ka pirmā

¹ Par to, ka darba “Valsts” pirmā grāmata ir atsevišķs darbs, visbiežāk iestājušies vācu pētnieki, sākot ar Karlu Frīdrihu Hermani (*Herrmann*) 19. gadsimtā. Hermanis ir arī pirmais, kas izcēlis t. s. sokrātiskos dialogus, veidojot pētniecisko tradīciju Platona dialogu studēšanai (*Herrmann* 1839).

grāmata tikusi iecerēta kā atsevišķs dialogs, kas tikai vēlāk – kā ievadošā daļa – pievienota pārējām darba “Valsts” daļām. Separātisma aizstāvju viedokli balsta pirmās grāmatas eristiskais (atšķirībā no II–X grāmatu dialektiskā) un aporētiskais raksturs, kas visbiežāk tiek saistīts ar Platona t. s. agrīnajiem sokratiskajiem dialogiem.² Viņi piešķirusi grāmatai nosaukumu – dialogs “Trasimahs”, ņemot vērā, ka šajās lappusēs Trasimahs ir galvenais Sokrata sarunbiedrs. Otru viedokli pārstāv pētnieki, kas tieši Trasimaha tēlā redz nepieciešamību uzskatīt minēto tekstu par likumsakarīgu ievadgrāmatu pārējām (Harrison 1967, 37–39). Filozofs un filosofijas vēsturnieks Bernards Viljamss (*Williams*) secina, ka Atēnās ap 5. gs. p. m. ē. attīstījās vērā ņemams paaudžu konflikts, vērtību pārvērtēšanas laiks un mēģinājumi izveidot jaunu vērtību sistēmu. Viņaprāt, Platons saskāries ar izvēli vai nu ignorēt, vai eksplīcēt to, ko viņš noteikti sajūta: vērtības, ko “Valstī” paudis Trasimahs, proti, ka netaisnīgums atmaksājas un stiprākais iegūst visu, ko vēlas, bijušas sabiedrībā labi zināmas un, pat vēl vairāk, šķitušas pievilcīgas Platona laikabiedriem. Platons izvēlēties demonstrēt Trasimaha amorālisma pozīciju (*Williams* 1997). Par sākuma nozīmi jebkura darba paveikšanā Platons raksta saistībā ar *paideia* un cilvēka morālā rakstura veidošanos kopš mazotnes, taču, ja pašu darbu “Valsts” uzlūkojam nevis kā taisnīguma definīcijas meklējumus, bet gan kā taisnīguma jēdziena *radīšanu* lasītāju apziņā,³ pirmās grāmatas saistība ar pārējo kļūst teju neapšaubāma un tās loma – ļoti pedagoģiska jeb, skatoties no

² Vairāk par t. s. sokratisko dialogu raksturojumu, tai skaitā, par jēdzienu *elenktika*, *aporētisks* skaidrojumu, skat. Gregorija Vlastosa darbus, īpaši krājuma pirmo rakstu (*Vlastos* 1994).

³ Viens no skaļākajiem darba “Valsts” kritiķiem Deivids Sačs (*Sachs*) Platonam pārmet tieši to – pilnīgu tēmas nomaiņu, uzdodot jautājumu par viena veida taisnīgumu (nezagt, nekrāpt, nepadoties korupcijai utt., ko Sačs nodēvē par vulgāro taisnīgumu), bet piedāvājot atbildi par pilnīgu citādu taisnīguma izpratni (saistot to ar psihes iekārtojumu, ko Sačs dēvē par platonisko taisnīgumu). Atbilde tādējādi nav relevanta, un Platons ir kļūdījies (*Sachs* 1963). Pētniecībā Sača kritika, proti, ka Platons pieļāvis kļūdu, pats to neapzinoties, lielākoties tiek noraidīta kā nepamatota, taču, manuprāt, kritika vismaz izgaismo to, ka pastāv robežšķirtnes starp taisnīgumu, kādu to izprata Platona laikabiedri (un, iespējams, ko Platons ir atainojis “Valsts” pirmajā grāmatā), un to, ko Platons piedāvāja tālākajā taisnīguma jautājuma risinājumā darbā “Valsts”.

specifiski platoniskas perspektīvas, dialektiska. Pirmā grāmata, kā redzēsim, piedāvā ieskatīties dažādos viedokļos, kas ir taisnīgums, izmantojot trīs personāžus – Kefalu, Polemarhu un Trasimahu. Sokratam izdodas viedokļus atspēkot, taču viņš un Platona brāļi Glaukons un Adeimants nejut apmierinājumu⁴ – taisnīgums nešķiet ne pienācīgi definēts, ne aizstāvēts. Taču aizstāvība ir nepieciešama, jo Trasimaha pozīcija netaisnīgumu ir atainojusi kā visizdevīgāko, vēlamāko labumu jebkuram cilvēkam, kas vien uz to ir spējīgs.

Pirmā grāmata atklājas kā ievadoša tālākajā diskusijā; tā kalpo par iemeslu padziļinātai taisnīguma izpratnes iegūšanai, jo sagatavo augsni tam, lai uzskatītu taisnīgumu par svarīgāko praktisko rūpi, proti, tas ir jautājums par to, kas veido labu dzīvi. Jau dialogā “Gorgijs” Sokrats sacījis: „Skaistākais no visiem pētījumiem [ir] [..], kādam jābūt īstam vīram un ar ko viņam jānodarbojas[..]” (Grg. 487e–488a). Darba “Valsts” ceturtajā grāmatā viņš precīzēs taisnīguma nozīmi cilvēka raksturā – tieši taisnīgums ir tikums, kas padara iespējamus visus pārējos tikumus jeb tikumību kā tādu (Rep. 433b–c), kā arī sniegs taisnīguma apoloģiju no kosmiskās perspektīvas (“Valsts” desmitā grāmata). Taču, sekojot Platona piemēram, nevajag aizsteigties tālāk nekā šobrīd nepieciešams. Pirmā grāmata savu nozīmi iegūst tieši tāpēc, ka iepazīstina lasītāju ar ikdienišķu, nereflektētu taisnīguma izpratni, *vienlaikus* atklājot taisnīguma nozīmi jebkura cilvēka pārdomās par savu un sabiedrības dzīvi.

Par to, ka izpratnes ceļš sākas ar vienkāršo, tādējādi labam darbam filozofijā vajadzētu šim principam sekot – un Platonam tam seko, iestājas arī vācu filosofš Tomass Aleksandrs Slezaks (*Szlezák*). Slezaks, analizējot

⁴ Pirmās grāmatas beigās Sokrats saka: “Man nav bijušas labas dzīres, bet tā ir manis paša vaina, ne tavējā. Jo, manuprāt, esmu bijis nepiesātināms, ķeroties pie visa, kas tiek likts priekšā, pirms esmu paspējis izbaidīt to, kas bija iepriekš. Pirms noskaidrot to, par ko runājām vispirms – kas ir taisnīgums – es to atlaidu un sekoju apsvērumiem, vai tas ir netikums un zināšanu trūkums, vai gudrība un tikums. Un vēlāk, kad manā ceļā nonāca arguments par to, ka netaisnīgums ir izdevīgāks par taisnīgumu, es nevarēju sevi savaldīt un, pametis iepriekšējo, metos pakal šim, tā kā šīs sarunas rezultātā es nezīnu neko. Kamēr nezīnu, kas ir taisnīgums, es nezīnāšu, vai tas ir tikums vai ne, un vai cilvēks, kam tas piemīt, ir nelaimīgs vai laimīgs” (Rep. 354a–c). Savukārt Glaukona un Adeimanta neapmierinātība ar pirmās grāmatas noslēgumu un turpmākie jautājumi Sokratam par taisnīgumu otrajā grāmatā pazīstami kā t. s. Glaukona izaicinājums.

Platona darba korpusu, pamanījis, ka Platons rūpīgi veidojis sarunas situācijas – vai dialogs ir atstāsts, vai esam sarunas tieši aculiecinieki, un Sokrata sarunbiedru tēlus – tie var būt reāli klātesoši vai imagināri, un sarunbiedru nomaiņa parasti nozīmē arī sarunas dialektiskā līmeņa nomaiņu (Szlezák 1999, 14–18). Darbā “Valsts” Sokrats izteikti pielāgo teikto sarunbiedram, bieži noklusējot pat tad, ja viņam ir sakāms kas vairāk (kā tas ir lielākajā daļā gadījumu), vai norādot, ka šīs sarunas vajadzībām pagaidām pateikts pietiekami (sal. Rep. 432b). Szlezaks norāda, ka tādejādi Sokrats seko dialogā “Faidrs” izteiktajai rakstības kritikai un pielāgo sakāmo gan sarunbiedra intelektuālajai kapacitātei, gan viņa ētiskajai rakstura dispozīcijai (Szlezák 1999, 23–24). Ja gadījumā neviens no sarunbiedriem nav gatavs augstāka līmeņa dialektikai – atsaucoties uz augstākiem principiem –, Sokratam parādās imaginārais sarunbiedrs kā Diotīma “Dzīrēs”, savukārt vienlīdzīgu partneru gadījumā kā darbā “Tīmajš” dialoga vietā ir Tīmaja monologs, un Sokrats viņa uzskatus nepakļauj elenktikai (Szlezák 1999, 16–18, 76–77, 78–81). Tādā gadījumā Sokrats tikai uzmanīgi klausās, un tas, manuprāt, nedaudz atgādina mītu izklāstu, ko “Valstī” un citos dialogos piedāvā Sokrats – ir dažas runas, kas nav tālāk jāiztaujā. Iespējams, ka mīti piedāvā patiesības, kurām piekļūt dialektiskā ceļā sarunbiedri vēl nav gatavi. Szlezaks atsaucas uz jēdzienu *boētheia*, *boēthein* (Platons lieto arī *amūnen*, *amūnesthai*, *epikūrein*, *epikūron gignesthai*, kas kopumā varētu tikt uztveri kā apzīmējumi *palīdzībai*), ko Platons lieto neilgi pirms tam, kad Sokrats piedāvā sarunbiedriem atsauci uz vispārīgāko, ceļot sarunas dialektisko līmeni (Szlezák 1999, 42–45).

Atgriežoties pie “Valsts” pirmās grāmatas, manuprāt, kā īpaši svarīgs jāatzīmē tās pirmais teikums: “Es vakar nogāju uz Pirejām kopā ar Glaukonu, Aristona dēlu [..]” (Rep. 327a).⁵ Noiešana lejā – *katabasis*, ir pretstats

⁵ Leģenda vēsta, ka Martins Heidegers, kurš, sākot pasniegt lekcijas par Platonu, pirmajā gadā vienā semestrī analizējis visu darba “Valsts” argumentāciju, bet pēdējā gadā veselu semestri nav ticis tālāk par frāzi: „Es nogāju uz Pirejām ar Glaukonu, Aristona dēlu” (Smith bez gada). Atrodami arī pavisam nedaudzi mēģinājumi pievērsties tieši darba “Valsts” pirmajām lappusēm, skatot tās kopējā darba kontekstā. Manuprāt, daļēji noderīgs – izpratni paplašinošs – ir Alana Blūma skatījums (Bloom 1968) un Kefala pasāžai veltītais 20. gadsimta vadošā Homēra pētnieka Ioanna Kakridis raksts (Kakridis 1948).

uziešanai augšup jeb *anabasis*, un Sokrata ierašanās Pirejās⁶, rosīgajā ostas pilsētā, kur valda demokrātija, multikulturalisms, kņada un ikdienas dzīve, ir sava veida nolaišanās no pirmajiem principiem, sākuma un cēlonības jautājumiem, no eidoloģijas jeb Platona īpašās ontoloģiskās pozīcijas līdz ikdienišķai realitātes izpratnei. Ostas tikumi nav gluži augstākais tikumības paraugs, gluži kā demokrātija, saskaņā ar “Valsti”, nav labākais iespējamais politiskais režīms. Taču tieši osta, tirgus vai Atēnu agora ir piemērotākā vieta filosofiskai sarunai, kas pretendē uz praktisku nozīmību. *Katabasis* un *anabasis* ir metaforas, kas lasītāju savā ziņā sagatavos arī Alas alegorijas izpratnei, savukārt Alas alegorija izgaismo metaforu nozīmi pirmajā grāmatā.

Vēl šīs pašas sarunas beigās sarunbiedri būs veikuši arī *anabasis*, tas ir, mērojuši ceļu augšup.

Kefala pasāžas nozīme

Nepieciešams sniegt īsu un ilustratīvu ieskatu⁷ Kefala, Polemarha un Trasimaha sniegtajās taisnīguma izpratnēs, lai varētu turpināt risināt pirmās grāmatas nozīmi darba “Valsts” kontekstā. Jāatzīmē tikai, ka Platona pētniecībā visbiežāk uzmanība pirmajai grāmatai veltīta netiek, labākajā gadījumā tiek analizēts Trasimaha teiktais.

Saruna sākas turīga vīra, Kefala, mājās, kam Sokrats apvaicājas par dzīvi vecumdienās: „Tieši no tevis es vēlētos dzirdēt, kāds tas [ceļš] izskatās tev pašam [..]. Vai [vecums] ir grūts dzīves posms, vai kas tev par to ir sakāms?” (Resp. 328e). Kad Kefals savu sakāmo pabeidzis, Sokrats atzīstas,

⁶ Sokrata un Glaukona mērķis, ierodoties Pirejās, ir jauns reliģiskais festivāls – iespējams, veltīts trākiešu Mēness dievībai Bendīdai (Bloom 1968, 441). Pirejas uztveramas arī kā demokrātijas centrs, jo tieši tur izrādīta stiprākā pretošanās Trīsdesmit Tirāniem, kas valdīja Atēnās pēc to sakāves Peloponēsas karā pret spartiešiem. Trīsdesmit Tirānu nākšana pie varas 404. g. p. m. ē. notikusi tikai pāris gadus pēc laika, kad Platons līcis Pirejās satīkies Sokratam un viņa sarunbiedriem (“Valsts” saruna datēta ap 411. g. p. m. ē.) (Bloom 1968, 440).

⁷ Raksta ierobežotā apjoma dēļ nav iespējams pilnā mērā atainot sarunas detaļas un argumentāciju, tāpēc jāsamierinās ar to, ka tiek uzrādītas pirmās grāmatas galvenās tēmas.

ka ir izbrīna pilns (Rep. 329d-e). Izrādās, ka Kefals izvēlēties runāt par to, ka, piekritot Sofoklam, vecumdienās vislabākais ir tas, ka cilvēku vairs nenomoka ķermeņiskās iekāres, kā arī par rakstura nozīmi, lai saglabātu apkārtējo cieņu arī vecumā (Rep. 328e–329d). Ņemot vērā, ka Kefals savu mantojumu ir vēl vairāk palielinājis, Sokrats pievēršas naudas tēmai: kas, tavuprāt, ir lielākais labums (*agathōn*), ko esi ieguvis no tik lielas bagātības? (Rep. 330d). Tas ir jautājums par galējo labumu, par to, ko Kefals vērtē visaugstāk. Kefala atbildē ieskanas vairāki apgalvojumi (Rep. 330d–331b): tuvojoties nāvei, cilvēku pārņem bailes un rūpes par Aīda valstību dzirdētiem stāstiem, proti, ka tam, kas pastrādājis netaisnību, par to jāsamaksā sods pēc nāves. Kefals šaubās, vai šīs bailes ir pazīme vecuma plānprātībai, vai, esot tuvu nāvei, arī spējai patiešām sajūst to, kas sekos. Kefals atzīst, ka dzīvo šausmās, sagaidot ļaunāko, un dēļ tā, par ko agrāk smējies, naktīs mostas no bailēm kā bērns. Savukārt tam, kas neko netaisnīgu nav izdarījis, līdzās vienmēr ir laba cerība – kā Pindars lieliski sacījis – labākā aukle vecumdienām. Nauda ir noderīga, lai neiekultos parādos, neapkrāptu citus, nemelotu un varētu ziedot dieviem, proti, veicot “savu rēķinu apkopošanu, lai noskaidrotu, vai kādam nav nodarīta netaisnība” (Rep. 330e). Nauda šādā veidā, Kefals vēlreiz uzsver rakstura nozīmi, ir noderīga saprātīgam un kārtīgam, ar prātu apveltītam cilvēkam. Sokrats saka: „Tas, ko tu saki, Kefal, ir ļoti skaisti. Bet, ja runājam par taisnīgumu, vai mēs vienkārši apgalvosim, ka tas [taisnīgums] ir patiesības teikšana (*alētheia*) un tā atdošana atpakaļ (*apodidōmi*), ko kāds ir paņēmis no otra, vai arī šāda rīcība ir reizēm taisnīga un reizēm netaisnīga?” (Rep. 331c). Kefals uzstāj, ka jā, savukārt Sokrats viņu atspēko, norādot, ka atdot atpakaļ jukušajam viņam piederošu ieroci nebūtu taisnīgi (Rep. 331c-d). Argumentu tālāk tēva vietā pārņems Polemarhs, jo Kefals ir zaudējis interesi un dodas veikt ziedojumu dieviem.

Svarīgi pamanīt, ka Kefalu neaizkavē un nepakļauj iztaujāšanai. Cicerons uzskatījis, ka Sokrats demonstrē cieņu pret tradīciju un vecāko paauzdi.⁸ Sokrats piedāvā atspēkojumu ar piemēru, taču necenšas izdibināt Kefala uzskatu pamatojumu – iespējams, ka Kefala gadījumā ir jau par vēlu

⁸ Cicerons norāda, ka Platons atzinis, ka tik vecu vīru aizkavēt nav pienācīgi (Cicero, Att. 4.16.).

pievērsties filosofijai.⁹ Tādējādi “Valsts” sākas ar Sokratam pretēja rakstura un dzīvesveida uzrādīšanu: Kefals, lai arī min laba rakstura nepieciešamību, lielāku nozīmi piešķir naudas iespējai atbrīvot no morālām dilemmām un bailēm par pēcnāvi. Taču Kefals to stāsta nabadzīgajam Sokratam, kuram šādi izprasts taisnīgums nebūtu sasniedzams. Pīters Šteinbergers (*Steinberger*) norāda uz vairākām Kefala/Sokrata atšķirībām: Kefalu biedē nāve, bet Sokrats to neuzskata par ļaunumu (“Apoloģija”, “Kritons” u. c.); Kefals aiziet, pirms sākusies filosofiska diskusija, bet Sokrats “*Dzīrēs*” paliek pēdējais līdz rīta gaismai; Sokrats [dialektisku] sarunu uzskata par augstāko cilvēka spēju realizāciju, savukārt Kefals tai pievēršas tikai vecumdienās, jo citi prieki to atstājuši¹⁰ (Steinberger 1996, 189–192). Kefala interese par filosofiju ir radusies, kad rimušas ķermeniskās baudas, kas norāda uz vēl vienu atšķirību no Sokrata motivācijas nodarboties ar filosofiju. Darbā “Valsts” tiks izmantots arī cits pretstats starp diviem tēliem – filosofu un tirānu, lai norādītu uz atšķirībām mērķos, motivācijā un iespējās būt laimīgam.

Pētnieku viedokļi par Kefalu atšķiras. Džūlija Enasa (*Annas*) raksturo Kefalu kā prastu un aprobežotu cilvēku – tipisku naudas pelnītāju, pret kuru Platona attieksme ir skaidra (Annas 1981, 19). Enasa norāda, ka „nav pārsteidzoši, ka cilvēkam, kas domā par morāli kā kaut ko ārēju, īsti nav citu motīvu rīkoties morāli pareizi kā vien bailes” (Annas 1981, 20). Manuprāt, Platonam bija būtiski filosofiskā ziņā, kā jau minēts, sākt sarunu par morāli tieši no ārējās perspektīvas, taču tas neparedz, ka viņš nicina Kefalu. Kefals ir internalizējis kultūrnormas un reliģiju, izveidojot raksturu, kas veicina dievbijību un taisnīgumu veidā, kā viņš to izprot.

⁹ Pauls Dirado (*DiRado*) uzskata, ka Kefala spēja ātri nomānīt sarunas kontekstu (no biznesa uz draugam pienākošos) nozīmē, ka Kefals, konfrontācijas spiests, var vispārināt, taču no sarunas tomēr aiziet, nevēloties rast filosofisku pamatojumu (DiRado 2014, 69–70).

¹⁰ Kefals, starp citu, atzīst Sokratam, ka vecumdienās to pārņēmusi mīlestība pret sarunām, un aicina Sokratu viesoties biežāk un sarunās iesaistīt jaunatni (Rep. 328c-d; kas ir, atsaucoties uz “Apoloģiju”, Platona žests Sokratam – tradicionālo vērtību patriarha un dieviem ziedotāja, Kefala, aicinājums Sokratam darīt tieši to, par ko viņu ar nāvi sodīja atēnieši).

Kristofers Rīvs (*Reeve*) uzskata, ka Kefals ir Platonam tīkams personāžs, kura dzīves gājumam tiek izrādīta tam pienākošā cieņa (Reeve 1989, 6). Kefalu kā tradīcijas pārstāvi labā nozīmē izprot arī citi pētnieki,¹¹ taču sarunas interpretācijas mēdz atšķirties – piemēram, Makkī apsūdz Sokratu pārāk asā uzbrukumā Kefalam (proti, iztaujājot par naudu) un norāda, ka Kefala aiziešana no sarunas ir “adekvāta, smalka atbilde Sokrata pārpratumam, ka Kefals ir mēģinājis sniegt definīciju”, un tas nekādā gadījumā nenorāda uz morālu nepietiekamību Kefala raksturā (McKee 2008, 70). Es vairāk sliecos piekrist Rīvam, sakot, ka Kefals reprezentē labi audzinātu, savā ziņā mērenu, taisnīgu, dievbijīgu cilvēku, kas nav skolots filosofijā un tomēr ir dispozicionēts rīkoties tikumiski (Reeve 1989, 6–7). Viņa bažas par padarīto un mēģinājumi noslēgt rēķinus būs pretstatā Trasimaha *pleonechein* pozīcijai – proti, mēģinājumiem iegūt arvien vairāk un vairāk, kas savukārt arī iezīmēs būtisku pretstatu taisnīgai dzīvei gan sociālā, gan psihes perspektīvā.

Un, tā kā pirmās grāmatas sākums šķiet kā „izskaitļota nevainība [..], kurā darba uzdevums tiek risināts veidā, kas šķietami noliedz jebkādu [turpmākās sarunas] svarīgumu” (Gould 2015, 256), ir būtiski pamanīt, ka tieši to, ko Platons rekomendēs *paideia* sakarā, viņš jau īsteno “Valsts” arhitektonikā.

Polemarha pasāžas nozīme

Polemarhs uzskatāms par vienīgo filosofu, ar kuru darbā “Valsts” sarunāsies Sokrats, taču nedz viņa teiktais (atšķirībā no Trasimaha), nedz viņa personība¹² (atšķirībā no Kefala) nespēlēs būtisku lomu darba “Valsts” izvērsumā. Taču Polemarha pasāža ir nozīmīga citā aspektā – Sokrats, atbildot Polemarham, sarunā iesaista turpmākajai “Valsts” diskusijai fundamentālus jēdzienus.

¹¹ Īpaši līdzās jau minētajam Rīvam Makkī (McKee 2008), Teilors (Taylor 1966) un Beverslijs (Beversluis 2000).

¹² Polemarha vārds izprotams kā *karakungs*. Kad Sokrats lūdz precizēt, kādā ziņā taisnīgais spēš darīt labu draugiem un kaitēt ienaidniekiem, Polemarhs vispirms min militāro jomu (Rep. 332e), pēc tam finansiālo (taisnīgais cilvēks ir labākais partneris tieši naudas lietās, Rep. 333b).

Polemarha sniegtās taisnīguma definīcijas skan šādi: (a) taisnīgums ir dot katram to, kas tam pienākas¹³ (Rep. 331e); (b) taisnīgums ir darīt labu draugiem, sliktu ienaidniekiem (Rep. 332a-b); (c) taisnīgums ir darīt labu draugiem, ja tie ir labi, un sliktu ienaidniekiem, ja tie ir slikti (Rep. 335a). Polemarhs ar Sokrata palīdzību pielāgo un precizē savu definīciju, ņemot vērā Sokrata argumentus. Sokrats piedāvā (1) pirmo atspēkojumu, izmantojot taisnīguma salīdzinājumu ar *technē*; (2) otro atspēkojumu, izmantojot nošķirumu starp zināšanām un šķietamību, un (3) trešo atspēkojumu, izmantojot *aretē* jēdzienu. Neizvēršot argumentācijas analīzi, kas paredzētu Polemarha un Sokrata teiktā saattiecinājumu, šī raksta ietvaros pietiekami norādīt, ka Polemarha pasāžā Sokrats pirmoreiz mēģina noskaidrot, vai taisnīgums ir analogisks citām prasmēm, respektīvi, vai tam ir domājams savs priekšmets (kā, piemēram, ārsta vai kapteiņa prasmei). *Technē* jeb prasmes analīze liek Sokratam apsvērt, ka katrai lietai ir kāds tai atbilstošs *ergōn*, ko tā veic un var to veikt vai nu labi, vai slikti, pateicoties kādai tai piemītošai vai nepiemītošai kvalitātei, proti, lietas izcilībai (*aretē*). Platona pētniecībā apsvērumi par *ergōn* pazīstami kā funkcionālā teorija, ko izstrādājis Gerasims Santas (īpaši izvērsta: Santas 2010). Viņaprāt, Platons būvē savu morālpsiholoģiju, balstoties apsvērumos par *ergōn* un *aretē*, tāpēc funkcionālā teorija kā interpretatīvs instruments ir viens no politikas/psihes analogijas izpratnes fundamentiem.¹⁴

Kā redzams, starp Polemarha definīcijām (b) un (c) notikusi būtiska sarunas filosofiskā līmeņa maiņa, un ir pētnieki, kas kritizē šo Platona soli. Taisnīgums (un vispār ētiska attieksme) vairs netiek balstīta piederībā relatīvi arbitrārai grupai (savējie/svešie), bet tai tiek meklēts abstraktāks pamats, proti, vērtībnoslogota klase, tas ir, labie un sliktie. Aleksandrs Tulins (*Tulin*) norāda, ka lasītājs varētu sagaidīt, lai Sokrats uzreiz izmantotu jēdzienu

¹³ Ko tad Simonīds teicis, jautā Sokrats. „Tikai to, ka ir taisnīgi dot katram to, kas tam pienākas” (Rep. 331e). Kā norādīts filosofa un tulkotāja Paula Šorija (*Shorey*) piezīmēs darbam “Valsts”, Simonīda fragmentos šāds formulējums nav atrodamams (Plato 1969).

¹⁴ Funkcionālās teorijas kritisks izvērtējums atrodams, piemēram, Reičelas Singpurvalas (*Rachel Singpurwalla*) rakstā “Are There Two Theories of Goodness in the Republic? A Response to Santas” (Singpurwalla 2008).

agathos, taču viņš izvēlas *hrēstos* (noderīgs, labu nesošs).¹⁵ Tulin pieņem, ka Sokrats patvaļīgi pārslid no *hrēstos* caur *agathos* uz *dikaios*, lai no utilitāras (jeb viņpus morālas, *non-moral*) pozīcijas pietuvotos morālai (Tulin 2005, 285–286). Nepiekrītot Tulina uzskatiem par utilitāru iepretī morālai nostājai, viņa pamanītā jēdzienu nomaina tomēr palīdz skaidrāk ieraudzīt ceļu, ko Platons mēro, lai saistītu ikdienišķu, acimredzot sabiedrībā pārstāvētu izpratni par taisnīgumu ar taisnīgumu kā labumu pašu par sevi, ko pieprasa Glaukons un Adeimants (taisnīgums *auto kath' hauto* Rep. 358b). Polemarha teiktais piedāvā arī iespēju pieteikt patiesības un šķietamības nošķirumu, kas atklāsies kā īpaši būtiska tēma gan “Valstī” sniegtās *paideia* jeb morālās audzināšanas, rakstura veidošanās analizē, gan līdzību un alegoriju izveidē, ko Sokrats piedāvās kā *boētheia* jeb palīdzību, lai pietuvotos Labā idejas izpratnei un vienlaikus raksturotu filosofu mērķi un nodarbošanos.

Manuprāt, Sokrata piedāvātais psihes *ergōn* arguments¹⁶ ir pareizs kopējā *ergōn* shēmā, bet tas nav patiess, taču tas nav patiess *pagaidām*, jo tam trūkst satura, proti, – jēdzieni “taisnīgums”, “psihe” un zināmā mērā arī “laime” pagaidām – pirmās grāmatas robežās – ir tukši.

Trasimaha pasāžas nozīme

Trasimaha tēls un teiktais ir interpretēts ļoti dažādi,¹⁷ jo viņa piedāvātie argumenti ir pietiekami izaicinoši un komplcēti, lai piesaistītu

¹⁵ Arī morālā nozīmē labs, taču tā nav pirmā konotācija.

¹⁶ Psihes funkciju/ergon arguments (Rep. 353d–354a).

1. Lietas izcilība ir tas, kas ļauj tai paveikt savu funkciju labi.

2. Psihes (*psychē*) funkcijas ir lietu kārtošana, valdīšana, domāšana (*epimeleisthai kai archein kai būlesthai*) un dzīvošana (*zēn*, Rep. 353d).

3. Taisnīgums ir dvēseles izcilība.

4. Taisnīgums dod iespēju dvēselei labi dzīvot (un paveikt pārējās funkcijas).

5. Tas, kurš dzīvo labi, ir laimīgs.

6. Taisnīgais ir laimīgs, netaisnīgais – nožēlojams (Rep. 354a).

¹⁷ Noderīgs ir T.D.J. Čapela (*Chappell*) autoritatīvais raksts par Trasimahu „Trasimaha tikumi”. Tajā Čapels apraksta septiņas (un vēl četras iespējamās) pieejas Platona pētniecībā, mēģinot pozicionēt Trasimaha nostāju vispārīgāku teorētisku ideju klāstā (Chappell 1993, 2–3). Kā jau raksta sākumā minēju, sliecos piekrist Viljamsa tēzei, ka caur Trasimaha pozīciju Platons prezentē amorālu nostāju, vienlaikus piekrītot Rīva interpretācijai, ka Trasimahs cenšas argumentēt par labu dabiskajām tiesībām (Reeve 2008, 87–94).

pētnieku uzmanību. Raksta, kas nav veltīts Trasimaha argumentācijai *per se*, robežās nav iespējams sniegt viņa teiktā analīzi, var vien norādīt uz Trasimaha pasāžas nozīmi “Valsts” filosofiskajā kontekstā.

Paturot prātā tikko minēto atrunu, tomēr īsi jāieskicē, ko un kā Trasimahs pasaka. Tas izdarāms, nošķirot tā saucamo *koherento Trasimaha teoriju*¹⁸ no *tekstuālās Trasimaha teorijas* (Klosko 1984, 7–8). Skatot tekstuālo liecību, Trasimahs apgalvo, ka: (1) taisnīgums ir stiprākā izdevīgums (*kreittonos sympheron*, 338c); (2) taisnīgums ir likumpaklausība (*tūs nomos ebastē hē arhē pros toi autēi sympheron; to tēs hathestēhyias arhēs sympheron*, 338e); (3) taisnīgums ir otra labums (*alotrion agathon*, 343c). Trasimahs pats bez Sokrata palīdzības spēj trīzreiz precizēt (vai mainīt – atkarībā no interpretācijas) savu viedokli.¹⁹ Viņš, kā pienākas *agon logon*, jau ir sagatavojis savu sakāmo (Rep. 336b), novērojis Sokrata metodi un apņēmies to kritizēt (Rep. 336b–c). Platona atveidotais Trasimahs, domājams, ir orators Trasimahs no Kaledonijas (mūsdienu Turcijā),²⁰ tāpēc, ņemot vērā Atēnu istenoto imperiālismu, daļēji ticams varētu būt Vaita (*White*) skaidrojums – Trasimahs šķiet tik naidīgs, jo viņš deskriptīvi norādījis uz faktiem pēc atēniešu iebrukuma Kaledonijā, proti, ka netaisnīgums atmaksājas (*White* 1995, 223, 321–323).

Manuprāt, svarīgākos vārdus, kas atbalsosies viscaur darbam “Valsts”, Platons sev raksturīgā fascinējošā un ironiskā gājienā piespēlējis tieši Trasimaham. Pieprasot, lai Sokrats pats sniedz atbildi uz jautājumu, kas ir taisnīgums, Trasimahs aizliedz Sokratam atbildēt noteiktā veidā – ka taisnīgums ir vajadzīgais (*dēon*), noderīgais (*hōphelimon*), peļņu vai labumu nesošais (*lysithelōn, kerdaleōn*) vai izdevīgais (*sympheron*). Šāda veida atbildes Trasimahs nodēvē par pļāpām (ῥῆλος, Rep. 336b–d). Taču, pirmkārt,

¹⁸ Ar koherento teoriju domātas pētniecībā pastāvošas konfliktējošas Trasimaha teiktā interpretācijas, kas vienā vai otrā veidā piedēvē Trasimaham koherentus uzskatus, skat. 17. un 19. piezīmi.

¹⁹ Pētnieku vidū, kuri Trasimaha teiktajā saskata konsekveni, ir Kerferds (Kerferd 1947, 1964), Sparšots (Sparshott 1966), Harisons (Harrison 1967), kā arī Enasa (Annas 1981). Spilgtāk pozīciju, ka Trasimaha definīcijas nav koherentas, pauž Magvairs (Maguire 1971), kam piekrist arī Klosko (Klosko 1984) un Reičela Bārnija (Barney 2006).

²⁰ Vēsturiskās liecības, runu fragmenti, kā arī atsauces uz oratoru Trasimahu citu autoru darbos apkopoti darbā “The Older Sophists” (Kent 1972).

viņš pats taisnīgumu definē kā stiprākā izdevīgumu, un, otrkārt, izdevīgums jeb tas, kas nāk par labu, būs viens no būtiskākajiem kritērijiem, lai definētu taisnīgumu gan polisā, gan psihē pat tiktāl, lai izpelnītos autoritatīva pētnieka aizstāvību tēzei, ka arī Labā ideja Platona eidoloģijā saprotama caur jēdzienu *izdevīgais* (*advantageous*, Penner 2007).

Varas tēmu, kas caurvij “Valsti”, arī aktualizē Trasimahs. Lielākā problēma, ar ko Sokrats konfrontē Trasimahu (Rep. 339b–e), ir Trasimaha viedoklis, ka varas pārstāvji izdod sev izdevīgus, nevis neizdevīgus lēmumus (pirmā definīcija, taisnīgums kā stiprākā izdevīgums) un ka taisnīgums ir būt likumpaklausīgam (otrā definīcija), proti, īstenot to, ka otrs (varas pārstāvji, nevis mēs pārējie) iegūst sev labumu (trešā definīcija, taisnīgums kā otra labums). Proti, ja varas elite (teiksim, nejauši) izdotu likumu, kas viņiem pašiem nav izdevīgs, tad nepiepildītos nedz (1), nedz (2) definīcija. Pie varas esošie tādā gadījumā nebūtu “stiprākie”, jo neiegūtu sev izdevīgo, kā arī sekošana likumam nebūtu “taisnīgums”, proti, izdevīga stiprākajam (likumdevējam). Varētu domāt, ka arī (3) definīcija izrādītos nepareiza, jo neizdevīgi izdotu likumu gadījumā, tas ir, likumu, kas nekalpo likumdevēja interesēm, ievērošana (kas atbilst (2) definīcijai) īstenībā, iespējams, sniegtu labumu tieši likumpaklausīgajiem, nevis likumdevējiem, un līdz ar to nebūtu “otra labums”.

Sarunā izskan risinājumi: vai nu taisnīgs ir tas, ko valdnieks *uzskata* par sev izdevīgo (Rep. 340a–b; piedāvā Kleitofons un Polemarhs), vai nu valdnieks stingrā šī vārda nozīmē nekļūdīgi pieņem likumus, kas ir viņa interesēs (Rep. 340d–341a). Taču ierasts runāt par valdnieku ikdienišķi, gluži kā par ārstu, kas kļūdās, bet mēs to joprojām saucam par ārstu (Rep. 340d–341a). Trasimahu interesē tikai valdnieks stingrā nozīmē, proti, tāds, kas nekļūdās, lai saglabātos viņa sniegtās definīcijas, taču vienlaikus viņa pozīcija ir reālistiska – Trasimahs pretendē pateikt, kā ir īstenībā, proti, ka taisnīgums ir stiprākā izdevīgums, nevis definēt abstraktu valdnieku kādā teorētiskā disputā. Manuprāt, īpaši izgaismojošu interpretāciju piedāvā Rīvs (Reeve 2008). Viņš izmanto nošķirumu starp empīrisku, faktisko situāciju un teorētisko līmeni, lai pierādītu, ka Trasimahs skatās uz pasauli empīriski. Jautājums, kas interesē Trasimahu, ir jāuzdod par faktisko

situāciju: vai šis konkrētais likums ir reāli likumdevējam izdevīgs? Ja tas ir izdevīgs, tad likumdevējs šobrīd ir stiprākais (un to varētu dēvēt par empīrisku secinājumu). Ja tas nav izdevīgs, tas likumdevējs šobrīd ir vājākais. Rīvs sauc to par empīrisko jeb dabisko definīciju, e-apgalvojumu (iepretī teorētiskam jeb konceptuālam apgalvojumam). Tātad valdnieks ir e-valdnieks, kurš ir e-stiprāks un izdod e-likumus (Reeve 2008, 87). Iepretī tam izteikums, ka "valdnieks stingrā nozīmē nekļūdīgi pieņem likumus, kas ir viņa interesēs", izprotams kā t-apgalvojums (jeb teorētiskais apgalvojums). Trasimahs tad raksturotu t-valdnieku, kas ir t-stiprāks un izdod t-likumus. Lai gan varētu būt, ka cilvēks vai cilvēku grupa ir t-valdnieks jeb atrodas varas pozīcijā, t-valdnieks var nebūt e-valdnieks jeb e-stiprākais, proti, tāds, kas īsteno savas intereses. "E-valdnieki ir, vispārīgi runājot, stiprākais elements valstī," secina Rīvs (Reeve 2008, 89). Attiecīgi e-stiprākais var nebūt t-valdnieks utt. Tādējādi tas, kas pēc Trasimaha otrās definīcijas nomināli jeb lingvistiski var tikt nosaukts kā likumīgais, var nebūt faktiski taisnīgais, proti, tas neīsteno stiprākā izdevīgumu. Toties, ja likumi ir izdoti pareizi, tad vārds "taisnīgums" attieksies uz to, kas ir faktiski taisnīgs, proti, izdevīgākais stiprākajam.²¹ E-stiprākais var būt arī likumpārkāpējs, kam izdodas izvairīties no soda, proti, īstenojot savu izdevīgumu, tātad *sava* veida taisnīgumu. Tādējādi visi, kas tikuši piekristi, ir īstenojuši likumpārkāpēja intereses un īstenojuši otra, tas ir, faktiski stiprākā, labumu. Spilgtākais piemērs, ko Trasimahs piedāvā, ir tirāns (Rep. 344a-c), jo viņam ir vienpersoniska vara, viņš nav kaut kāds valdošais elements valstī, bet gan indivīds, kuram ir līdzekļi un iespējas, lai tiešām būtu empīriski stiprākais; viņš, pēc Trasimaha domām, ir perfekti netaisnīgs. Tirāns neaprobežojas ar to, ka pārkāpj kādus likumus; viņš nojauc tos visus un acumirkli rada jaunus, paslēpjoties aiz tikumu "ēnu skices"²² (Rep. 365c), un pasludina par taisnīgu to, kas viņam ir izdevīgi.

²¹ Rīvs izmanto šo domugājieni, lai parādītu, ka Trasimahs nav konvencionālists, bet naturālists (Reeve 2008, 87–94), kas sasauca ar "Likumos" aprakstīto taisnīguma kā stiprākā izdevīguma definīciju, kas raksturota kā "*tōn physei eron tou dikaion*".

²² Ēnu skice (*skiagraphia*) varētu būt zīmējums perspektīvā, kas rada iespaidu par trīsdimensionalitāti (Bloom 1968, 447). To piesauc Glaukons, kad cenšas raksturot netaisnīgo cilvēku, kas visiem izliekas taisnīgs, jo vienmēr izvairās no soda.

Kā redzams, Trasimaha pasāža piedāvā vairākus būtiskus apsvērumus par varu: varas pozīcija var būt nošķirama no tā, kam pieder īstā vara; izdevīgums jeb tas, kas nāk par labu, tas, kas ir kāda/kaut kā interesēs, ir tas, pēc kā visi tiecas; likumpaklausība saglabā un uztur sistēmas darbību. “Valsts” pārējās deviņās grāmatās lasītājs pamazām atjautīs, ka taisnīgums Sokrata piedāvātajā izpratnē sniegs vislielāko labumu jeb izdevīgumu cilvēkam un polisai un tieši šis aspekts motivēs taisnīgumu īstenot; pie varas esošo mērķi ir dažādi, un tikai tie, kuru mērķis būs kopējais labums (taisnīgums), būs atzīstami par piemērotiem varas pozīcijai (bet viņi var neatrasties pie varas, ja apstākļi tam ir nelabvēlīgi); likumi ir nepieciešami, lai organizētu tādas polisas un raksturu izveidi caur *paideia*, kas veicina kopējo labumu kā mērķi un nodrošina mērķa izpildi.

Taču Trasimaha pasāža piedāvā skatīt taisnīgumu tikai bagātības un varas kontekstā, kurā viena ieguvums automātiski nozīmē otra zaudējumu (Barney 2006, 46–47), kas neatstāj vietu nekāda cita veida vērtībām, kurās, iespējams, tā saucamā *zero-sum* situācija nav vienīgā perspektīva. Trasimaha pasaules uzskatam ir alternatīva, kas atklāsies tālākajā “Valsts” sarunā.

Pirmās grāmatas tematika

Platona “Valsts” tikusi dēvēta par “lielāko, oriģinālāko un visdrosmīgāk izvērsto darbu filozofijā – kādu pasaule jebkad redzējusi” (Burnyeat 2022, 147). Taču šo raksturojumu darbs izpelnījies ne jau tā pirmās grāmatas dēļ. Tematiski pirmā grāmata sasauca ar citu Platona korpusa darbu – “Gorgiju”, kurā darbojošais Kallikls reizēm uzskatīts pat par Trasimaha ekvivalentu (piemēram, Shorey 1969, 64). Kāpēc tad rakstīt jaunu pirmo grāmatu, nevis turpināt “Gorgiju”? Domājams, ka atbilde ir visai skaidra, izlasot “Valsti” līdz galam un pamanot neskaitāmos veidus, kādos Platons “verbāli anticīpē” vēlākos sarunas pārvērsienus. Tas dēvēts par Platona proleptisko stilu (Tulin 2005, 280).²³

²³ Par *prolepsis* metodi Platona “Valsti” skat. arī Čārlza Kāna “Proleptic Composition in the ‘Republic’, or Why Book I Was Never a Separate Dialogue” (Kahn 1993), kā arī, manuprāt, unikāli izgaismojošo “Valsts” interpretāciju Norberta Blössnera rakstā “The City-Soul Analogy” ar maldinoši specifisko nosaukumu, lai gan autora apsvērumi pārsniedz analogijas analīzi (Blössner, 2007).

Kopumā saruna ar Kefalu rosina lasītāju domāt par savu dzīvi pabeigtas jeb izvērtējamas dzīves kontekstā, kā arī novieto taisnīgumu ļoti praktisku jautājumu lokā – proti, kā labāk dzīvot? – un šis tematiskais bāzējums ir būtisks, lai izprastu tādus neskaidrus jautājumus kā, piemēram, kāpēc jāpierunā vai pat jāpiespiež valdīt tos, kas to nevēlas, vai arī kāpēc taisnīguma tēmas apspriešanās iezogas jautājumi par nāvi. Kefala māja kļūst par vietu, kur risinās filosofiskas sarunas, gluži tāpat kā uzņēmēju un amatnieku “mājas”, viņu paveiktais un būvētais polisā dos iespēju, pamatu un nodrošinājumu filosofu darbam polisas labā.

Ņemot vērā Platona aprakstītos raksturu veidus jeb dispozīcijas – timokrātisko, oligarhisko, demokrātisko, tirānisko,²⁴ Kefalā iespējams pamanīt demokrātiskā cilvēka iezīmes (viņa iekāres ir mainīgas, taču nav mežonīgas); Polemarha interesē par militāro un finansiālo jomu spoguļojas timokrātiskais un oligarhiskais; savukārt Trasimaha fascinācija ar tiro varu, neskatoties uz citām vērtībām, iezīmē tirāniskā tēla pirmo uznācienu. Tādējādi Trasimahs ir pretstats “Valstī” attīstītajam filosofa tēlam jautājumā par varas saturu un pie varas esošo mērķi.

Kefala un Polemarha atsaukšanās uz Pindaru, Sofoklu, Simonīdu un citiem norāda lasītājam uz realitāti, kurā atbildes uz būtiskiem jautājumiem tiek meklētas dzejdaru veikumā un plašāk – kultūrā. Tā ir realitāte, kas Platonam šķītīs pietiekami svarīga, lai pierādītu tās izaicinājumu filosofijai. Sokrats iztaujā dzejdaru teikto un, pat dzirdējis tradīcijā balstītās atbildes, norāda sarunbiedriem, ka joprojām nezina, kas ir taisnīgums. Nereflektētas attiecības ar tradīciju (un, skatoties no mūsdienu perspektīvas, – ar informāciju publiskajā telpā) kļūst par vienu no “Valsts” svarīgākajām tēmām. Taču, Sokratam runājot par labāko *paideia* izveidi, kā arī aprakstot polisas iedzīvotājus, kas nodarbojas ar amatniecību un tirgošanos, ieskanas

²⁴ Lai arī jautājums pārsniedz šī raksta robežas, jānorāda, ka sliecos piekrist Ferrari, kurš iebilst tradicionāli Platona pētniecībā pieņemtajam uzskatam, ka “Valsts” astotajā un devītajā grāmatā analizētas dažādas (vēsturiski vairāk vai mazāk akurātas) politiskās iekārtas. Tā vietā redzams, ka analizētas dažādas dispozīcijas, kas paskaidro dažādu cilvēku motivāciju politikā, turklāt jāņem vērā, ka uzskats, ka demokrātija valda demokrāti, bet timokrātijā timokrāti, ir pārāk vienkāršota Platona interpretācija, kas nonāk daudzās pretrunās (Ferrari 2005, 65–77).

Kefala – nefilosofiska rakstura – iespējamā tikumiskā dzīve, proti, tikums nav tikai dialektiska ceļa gala iznākums, tam var būt arī nereflektēts ieraduma, likumpaklausības u. c. pamats, kas ir pietiekami respektējams. Kefala tēls simbolizē Platona duālo attieksmi pret nereflektētu dzīvi un mīkstina dzejdariem veltīto kritiku.

Savukārt Trasimaha pozīcija, ka taisnīgums neatmaksājas un ka visus cilvēkus pamatā motivē tikai vēlme iegūt arvien vairāk jeb *pleon echein* arguments,²⁵ nezaudē savu spēku ne tā saucamajā Glaukona izaicinājumā, jo arī Glaukons tic, ka cilvēkus motivē galvenokārt *pleonexia*, ne Platona politis/psihes analogijā. Psihē un politisā līdzās *pleonexia* parādīsies citi motivatori, diferencējot psihes un politisā uzbūvi un aktivitāti, taču jāpatur prātā, ka *pleonechein* netiek pārvarēts un turpina būt akurāts psihes (arī, iespējams, politisā) raksturojums noteiktā stāvoklī.

Manuprāt, pirmā grāmata ir literāri meistarīgs priekšvēstnesis darba būtiskākajiem filosofiskajiem mezgļpunktiem. Tā ne tikai situē jautājumu par taisnīgumu dzīvotajā [lasītāju] realitātē, bet arī izaicina ikdienas morālos priekšstatus un pārlicības. Pirmā grāmata kalpo arī kā resurss, lai labāk izprastu Sokrata motivāciju runāt par vienu vai otru tēmu pārējās grāmatās, ko viņš ne vienmēr paskaidro. Savukārt sarunas iemesls nereti var palīdzēt izprast sarunas saturu.

Visbeidzot pirmā grāmata uzdod arī šķietami neatrisināmu mīklu. Kāpēc Platons ataino Trasimahu, viņa amorālos uzskatus un nesavaldīgo raksturu, ja reiz uzskata, ka, sastopoties ar sliktu piemēru, jaunieši to neapzināti uzņem sevī gluži kā dzīvnieki, ēdot zaļumus indīgā plāvā, tā vietā, lai uzaugtu, skaistu un cēlu piemēru apņēmti un cenšoties tiem līdzināties (Rep. 401b–d)? Kāpēc ļaut Trasimaham izcelties tik spilgti, vienlaikus “Valsti” argumentējot par labu *līdzīgu* dzejdaru radīto tēlu cenzūrai? Taču tā vietā, lai šo, piemēram, sauktu par “pirmās grāmatas paradoks”, to iespējams izmantot kā vienu no argumentiem, lai vēl vairāk minimizētu

²⁵ Trasimaha teiktajam, ka visi grib pārspēt cits citu un iegūt arvien vairāk, Sokrats piedāvā atsaukšanos uz *technē*, proti, ka tas, kurš pārvalda *technē*, necenšas pārspēt citus zinošos (Rep. 349b–350c). Analogiski taisnīgais necenstos būt taisnīgāks par citiem (tas nav iespējams), bet netaisnīgais vienmēr censtos būt visnetaisnīgākais.

“Valsts” kritiķu²⁶ sacelto jezgu ap, kā viņi to dēvē, Platona politisko programmu un tā vietā mudinātu lasītājus visbeidzot bez aizspriedumiem pievērsties pašam darbam, ko tas noteikti ir pelnījis.

Citētie darbi:

1. Annas, J. (1981). *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press.
2. Barney, R. (2006). Socrates' Refutation of Thrasymachus. *The Blackwell Guide to Plato's Republic*. Ed. by G. Santas. Cornwall: Blackwell Publishing.
3. Beversluis, J. (2000). *Cross Examining Socrates: A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues*. UK: Cambridge University Press.
4. Bloom, A. (1968). *Interpretive Essay*. The Republic of Plato. Transl. by A. Bloom. USA: Basic Books.
5. Blössner, N. (2007). The City-Soul Analogy. *Cambridge Companion to Plato's Republic*. Ed. By G.F.R. Ferrari. Cambridge: Cambridge University Press.
6. Brown, L. (1998). How Totalitarian is Plato's Republic? *Essays on Plato's Republic*. Ed. by E.N. Ostfeld. Aarhus: Aarhus University Press.
7. Burnyeat, M. (2022). *Explorations in Ancient and Modern Philosophy*, Vol. 4. UK: Cambridge University Press.
8. Chappell, T.D.J. (1993). The Virtues of Thrasymachus. *Phronesis*, Vol. 38, No. 1, pp. 1–17.
9. Cicero, M.T. (1908). *Letters to Atticus*. Transl. by E. Shuckburgh. Perseus Digital Library. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Cic.+Att.+4.16&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0008> (Skatīts 17.01.2023.)
10. DiRado, P. (2014). Cephalus, the myth of Er, and remaining virtuous in unvirtuous times. *Plato Journal*, No. 15, pp. 63–83.
11. Ferrari, G.R.F. (2005). *City and Soul in Plato's Republic*. Chicago: University of Chicago Press.
12. Gould, J. (2015). *The development of Plato's ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
13. Harrison, E. (1967) Plato's Manipulation of Thrasymachus. *Phoenix* Vol. 21, No. 1, pp. 27–39.

²⁶ “Valsts” prominentākais kritiķis ir Karls Popers (Popper 1966), taču par Platonu kā totalitāru domātāju rakstījuši arī citi. Leslija Brauna (Brown 1998), lai arī nepiekrīt Popera “tumšajai un sagrozītajai” Platona kritikai, uzskata, ka Platona “Valsti” daļa iedzīvotāju ir un paliek tikai kā “zobrati lielajā polisas mašīnērijā”, jo polisas kopējais izdevīgums ir svarīgāks par šo cilvēku individuālo laimi (Brown 1998, 13, 25).

14. Herman, K. F. (1839). *Geschichte und System der Platonischen Philosophie*. Heidelberg: C. F. Winter.
15. Kahn, Ch., (1993). Proleptic Composition in the 'Republic', or Why Book I Was Never a Separate Dialogue. *Classical Quarterly*, XLIII, pp. 131–142.
16. Kakridis, J.Th. (1948). The part of Cephalus in Plato's Republic. *Eranos* 46, pp. 35–41.
17. Kent Sprague, R. (1972). *The older sophists: a complete translation by several hands of the fragments in Die Fragmente der Vorsokratiker*. USA: University of South Carolina Press.
18. Kerferd, G.B. (1947). The Doctrine of Thrasymachus in Plato's Republic. *Durham University Journal*, Vol. 40, pp. 19–27.
19. Kerferd, G.B. (1964). Thrasymachus and Justice: A Reply. *Phronesis*, Vol. 9, pp. 347–370.
20. Klosko, G. (1984). Thrasymachos' Eristikos: The Agon Logon in "Republic" I. *Polity*, Vol. 17, No. 1, pp. 5–29.
21. Maguire, J. (1971). Thrasymachus... or Plato? *Phronesis*, Vol. 16, No. 2, pp. 142–163.
22. McKee, P. (2008). Surprise Endings: Cephalus and the Indispensable Teacher of Republic X. *Philosophical investigation*, 31:1, 68–82.
23. Penner, T. (2007). What is the Form of the Good the Form OF? A question about the plot of the Republic. *Pursuing the Good. Ethics and Metaphysics in Plato's Republic*. Ed by. D. Cains, F.G. Herrmann, T. Penner. Edinburgh: Edinburgh University Press.
24. Plato. (1968). *The Republic of Plato*. Transl. by A. Bloom. USA: Basic Books.
25. Plato. (1969). *Plato in Twelve Volumes*, Vols. 5 & 6. Transl. by P. Shorey. Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd.
26. Platons. (1980). *Menons. Dzīres*. Tulk. G. Lukstiņš. Rīga: Zvaigzne ABC.
27. Platons. (1997). *Sokrata prāva. Eutifrons. Sokrata aizstāvēšanās. Kritons. Faidons*. Tulk. Ā. Feldhūns. Rīga: Zinātne.
28. Platons. (2004). *Gorgijs*. Tulk. Ā. Feldhūns. Rīga: Zinātne.
29. Popper, K.R. (1966). *The Open Society and Its Enemies*. Vol I. The Spell of Plato. Princeton: Princeton University Press.
30. Reeve, C.D.C. (1989). *Philosopher/Kings: The Argument of Plato's Republic*. Princeton NY: Princeton University Press.
31. Reeve, C.D.C. (2008). Glaucon's Challenge and Thrasymacheanism. *Oxford*

- Studies in Ancient Philosophy*, Vol. 34, pp. 69–103.
32. Sachs, D. (1963). A fallacy in Plato's Republic. *Philosophical Review*, 72 (2), pp. 141–158.
 33. Santas, G.X. (2010). *Understanding Plato's Republic*. Oxford: Wiley-Blackwell.
 34. Shorey, P. (1969). *The Republic, Introduction and Notes*. Cambridge: MA, Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd.
 35. Singpurwalla, R. (2008). Are There Two Theories of Goodness in the Republic? A Response to Santas. *Apeiron*, No. 39, p. 319–329.
 36. Smith, S. *Introduction to Political Philosophy: Lecture 4*. Yale University. <https://openmedia.yale.edu/projects/iphone/departments/plsc/plsc114/transcript04.html> (Skatīts 14.01.2023.)
 37. Sparshott F. (1966). Socrates and Thrasymachus. *The Monist*, No. 50, pp. 421–459.
 38. Steinberger, P.J. (1996). Who is Cephalus? *Political Theory*, Vol. 24, No. 2.
 39. Szlezák, Th. A. (1999). *Reading Plato*. Transl. by G. Zanker. London: Routledge.
 40. Taylor, A. E. (1966). *Plato: The man and his work*. London: Methuen & co.
 41. Tulin, A. (2005). On the Refutation of Polemarchus: Analysis and Dialectic in Republic 1. *ELENCHOS XXVI*, fasc. 2, pp. 276–316.
 42. Vlastos, G. (1994). *Socratic Studies*. Cambridge: Cambridge University Press.
 43. White, S.A. (1995). Thrasymachus the Diplomat. *Classical Philology*, Vol. 90, No. 4, pp. 307–327.
 44. Williams, B. (1997). Plato against the Immoralist. *Platons Politeia*, Ed. by O. Höffe. Berlin: Akademie Verlag, pp. 55–67.

Laura Bitiniece

Riga Stradins University

THE ROLE OF BOOK I IN DISCUSSING JUSTICE IN PLATO'S REPUBLIC

Abstract

“Yesterday I went down to Piraeus with Glaucon, son of Ariston [...]” starts the first book of “The Republic”. Investigating this going down or *katabasis* makes the going up or *anabasis* present in “The Republic’s” discussion clearer. What is the role of beginnings? It is the most important part of everything (Rep. 377d).

This article shows how Socrates’ conversations with three interlocutors – Cephalus, Polemarchus, and Trasymachus – introduce the main big themes of the remaining nine books, namely, the role of a character in ethics, the distinction between knowledge and seeming, the terms *technē* and *eudaimonia* with implications for the concept of virtue, as well as jump-starts the question about the importance of unreflected cultural influence in one’s life. It might be paradoxical for some readers to find the first book seemingly contradicting the rest of the work concerning Plato’s attitude towards culture and arts.

Firstly, the article addresses the question of the origin of the first book, namely, if it is an artificial addition or an intended beginning to the discussion of “The Republic,” supporting the latter claim.

Secondly, the article touches upon the subject of Plato’s use of metaphors, choice of settings, and interlocutors, especially in the case of the first book. *Katabasis* and *anabasis*, as mentioned earlier, are metaphors that

will also prepare the reader for the allegory of Cave, while the allegory of Cave sheds light on the meaning of the metaphors in the first book.

At the end of the same conversation, the interlocutors will also have made anabasis, making their way upwards.

Thirdly, a concise overview of the first book is offered, intending to elucidate the Republic's main themes as they are revealed. The first book announces itself as an introduction to further discussion. It serves as a reason for gaining a deeper understanding of justice because it prepares the ground for considering justice as the most crucial practical concern: the question of what constitutes a good life. Already in the dialogue *Gorgias*, Socrates has said that "the most beautiful of all studies [is] [...] what a real man should be and what he should do[...]" (*Grg.* 487e-488a). In the fourth book of the Republic, he will clarify the role of justice in human character: justice is the virtue that makes all other virtues possible, or virtue as such (*Rep.* 433b-c), and he will provide an *apologia* for justice from a cosmic perspective (book ten of the Republic). The first book gains its importance precisely because it introduces the reader to an everyday, unreflected understanding of justice while simultaneously revealing the importance of justice for any person's reflection on their own life and that of society.

Fourthly, the author starts to reflect on the philosophical and artistic meaning of Plato's choices. The article concludes by pointing out an apparent controversy between the first book and the rest regarding cultural influences and Plato's widely known views on the censure of arts, which he seems to disregard himself by portraying *Trasymachus*. Another controversy might be concerning the figure of *Cephalus*, Plato's ambivalently interpreted attitude towards him, and what he represents (unreflected yet virtuous enough character). In the end, it is suggested that readers might benefit by distancing from oversimplified ideas such as "Plato's political program," etc., and reveal for themselves deeper levels of *The Republic* that Plato engages at the very beginning of the book.

Keywords: Plato, *The Republic*, *Prolepsis*, *Cephalus*, *Trasymachus*.

Vija Požarnova

Latviešu valodas institūts, Latvijas Universitāte

SANSKRITS – ŠĶIETAMI MIRUSI DIEVU VALODA AR STATUSU

21. gadsimtā, laikā, kad pasaules procesi ir tik strauji, ka savstarpējā komunikācija tiek arvien vienkāršota un paātrināta, laikā, kad mākslīgais intelekts var pārspēt cilvēku viņa varēšanā, sanskrits kā viena no senajām un klasiskajām valodām indoeiropiešu valodu saimē var lepoties ne vien ar savu tālo pagātņi un bagātīgo korpusu, bet arī ar statusu un lietojumu (arī mutvārdos) vēl šodien. Iespējams, par dievu valodu dēvētais un reizēm par mirušu sauktais sanskrits patiesi izpelņījies šo veiksmi kādu pārdabisku spēku rezultātā, iespējams, veiksmi nodrošina seno tekstu nestais kultūras un ētikas mantojums, taču, iespējams, gluži vienkārši apzināti nacionālās kustības centieni nodrošinājuši sanskritam šādu ilgmūžību. Saskaņā ar Indijas Republikas Konstitūciju sanskrits atbilst izglītības valodas statusam, kas ir gana augsts (4. līmenis no 12), kamēr citas klasiskās valodas ir teju izzudušas vai apdraudētas.

Atslēgvārdi: sanskrits, kultūras un ētiskais mantojums, valodas politika, valodas situācija, EGIDS skala.

Ievads

Klasiskā seno vēdisko tekstu valoda cauri gadsimtiem tikusi apspriesta un aplūkota no visdažādākajiem skatpunktiem – sākot ar vēdisko un jogas prakšu tradīcijas ceļu, kas nu jau labu laiku plešas tālu ārpus mūsdienu Indijas teritorijas, beidzot ar Indijas Republikas valodas politikas

centieniem sanskritu izmantot nacionālpolitiskiem mērķiem. No visām klasiskajām valodām sanskrits izceļas ar savu senumu un milzīgo tekstu apjomu (Vēdas, Upanišadas, Purānas), kas sākotnēji mutvārdos tapis par visdažādākajām tēmām – vēsturi, mitoloģiju, ētiku, filozofiju, kā arī matemātiku un zinātni (Singh 2015, 67; Tewari 1983, 121; Požarnova 2018, 223). Tā kā vēsturiski sanskritu saista gan ar senās vēdiskās kultūras ētisko mantojumu, gan hinduismu un vēlāk arī citām reliģijām (budismu, džainismu), to mēdz dēvēt nevis par valodu, bet par reliģiski filozofiskas domas izteiksmes līdzekli. Mirusi valoda – arī tā mēdz teikt, taču zināmā mērā šis svēto tekstu valodas kults turpina dzīvot. Kamēr dažādi jogas prakšu speciālisti cīnās par “pareizajiem” nosaukumiem un garumzīmēm tajos, zinātnieki visā pasaulē pēta sev pieejamos teorētiskos materiālus, studenti turpina apgūt valodu un tās mantojumu, priesteru kastas pārstāvji Indijā pārvalda sanskritu gan rakstos, gan mutiski un Indijas Republikas Konstitūcija ir parūpējusies par gana augstu statusu šai šķietami mirušai valodai.

Laika līnija

Par tik seniem laikiem, kādi saistāmi ar sanskrita rašanos un attīstību, var runāt tikai minējumu formā un tiek uzskatīts, ka sanskritu attīstījuši ārieši un ka tā pirmsākumus var saistīt ar Rīgvēdas sacerēšanu aptuveni 1500. g. pr. Kr. Šo senāko sanskrita traktātu saista arī ar brahmanisma filozofijas aizsākumiem, kas vēlāk pieņēmusi hinduisma veidolu (arī mūsdienu pētnieki dalās divās grupās – vieni sanskritu sauc par seno hinduisma reliģijas valodu (Singh 2015, 67), taču citi speciālisti ir pārliecināti, ka hinduisms ir reliģija, kas radusies vēlāk, un ka sanskrits primāri ir vispārējs kultūras un ētikas mantojums). Klasiskais sanskrits ir arī lielo eposu (Mahābhārata, Rāmājana) valoda, un tie ir datejami ar 400.–300. g. pr. Kr. (Preston 2001, 104; Požarnova 2018, 223). 2. gs. pr. Kr. sanskritā tapa jogas kultūras telpā labi zināmie klasiskie Patandžali komentāri un Pānini sanskrita gramatika, kas joprojām tiek uzskatīta par sanskrita kanonu (Ralfs et al. 1998, 130; Požarnova 2018, 224). Lai arī sanskritu uzskata par dominējošo kultūras valodu pirmskoloniālajā Dienvidāzijā ārpus persiešu

valdījumiem (Pollock 201, 392), vēlākajos gadsimtos tā pārtrauca savu at-tīstību kā dzīvas komunikācijas valoda, taču turpināja saglabāt savu ie-tekmi, kas bija pietiekami spēcīga, lai sanskritu izmantotu kā nacionālpolitisku līdzekli un pat mēģinātu to ieviest kā jaunās republikas oficiālo valodu.

20. gadsimtā sanskritā tika sarakstīts daudz darbu, taču tiem nebija augstas literārās vērtības, jo galvenais rakstīšanas mērķis bija demonstrēt savu elitāro spēju rakstīt sanskritā (Madhav, Tripathi 2000, 192), taču tas jau sen vairs nebija klasiskais sanskrits. Tolaik bija viegli apgūt tādu sanskritu, kādā rakstīja šie autori, jo valoda tika vienkāršota un pielāgota, un katra autora sanskritā bija jūtama tās valodas ietekme, kurā viņš primāri runāja (Madhav, Tripathi 2000, 199). Savukārt klasiskā sanskrita zināšanas (ne velti to dēvēja par dievu valodu) turpināja glabāt augstākās kastas pārstāvji – priesteri – attiecīgi citiem šādas zināšanas iegūt nebija lemts. Arī Rietumu klasisko valodu pētniekus interesē klasiskais sanskrits, taču iegūt patiesi autentiskas dievu valodas zināšanas nav tik viegli, jo priesteru un pētnieku intereses un vērtības atšķiras (Carpenter 1992, 57; Požarnova 2018, 223).

Nākamais sanskrita uzvaras gājiens saistāms ar laiku, kad Indija ieguva neatkarību un atdalījās no Pakistānas, jo valoda kļuva par vienu no nacio-nālās politikas rīkiem. Kopš neatkarības iegūšanas laikiem Indijas sabied-riskajā domā valda uzskats, ka hindi ir modernā valoda, kas veidojusies no sanskrita, savukārt Pakistānā valda uzskats, ka urdu ir modernā valoda, kas veidojusies no persiešu–arābu valodas, to māca bērniem jau skolā (Vajpeyi 2012, 99; Požarnova 2018, 231). Šis bija periods, kurā no kopējās tautas valodas khariboli (Indijas ziemeļos pārstāvēts dialekts) mākslīgi tika atda-lītas divas modernās valodas – hindi un urdu. Vienai valodai tika pielāgota sanskrita (dēvanāgari) rakstība, savukārt otrai – persiešu–arābu rakstība (Aneesh 2010, 87; Požarnova 2018, 231). Pētnieku domas dalās, vieni uzskata, ka tas bijis dabisks atdalīšanās process, savukārt citi uzsver, ka tas bijis apzināti virzīts tautas šķelšanas process. Paši valodas runātāji skolā apgūto neapšaubā, tāpēc netveramās patiesības meklējumi paliek vien va-lodas pētnieku, sociologu, vēsturnieku un politologu interešu lokā. Un, lai

arī teorija, ka hindi saknes meklējamas sanskrita pirmsākumos, atrodama pat skolu mācību līdzekļos, ir pētnieki, kas uzsver, ka modernā hindi (tāda hindi, kāds reglamentēts Indijas Republikas Konstitūcijā) vēsture ir pavisam nesena (Khan 2006, 14; Aneesh 2010, 94; Vajpeyi 2012, 99; Požarnova 2018, 231).

Tika darīts viss iespējamais, lai popularizētu hindi dēvanāgari rakstībā, piemēram, dibinātas dažādas organizācijas, kuru uzdevums bija veicināt hindi un dēvanāgari lietojumu. 1893. gadā darbību uzsāka Biedrība dēvanāgari rakstības veicināšanai (*Nagari Pracharini Sabha*), savukārt 1910. gadā tika organizēta Hindi literatūras konference (*Hindi Sabitya Sammelan*). Šādas organizācijas un to rīkotie pasākumi virzīja nacionālo kustību, kuras mērķis bija ieviest sanskritizētu un hinduistu pārstāvētu hindi kā republikas nacionālo valodu (Dasgupta, Sardesai 2010, 87; Požarnova 2018, 232).

Jaunajai, neatkarību ieguvušajai indiešu tautai bija nepieciešama *lingua franca*, jo britu ieviesto angļu valodu pagaidām pārvaldīja salīdzinoši šaurs lietotāju loks. Politiski satraucās, ka, lai arī komunikācija angļu valodā sekmēja starptautiskos kontaktus, angļu valodas lietojums kavēja kultūras un literāro progresu pārējās republikas daļās (Aneesh 2010, 95; Požarnova 2018, 234). Diemžēl augstākais statuss, uz kādu varēja pretendēt sanskritizētais hindi, bija oficiālās valodas statuss, jo hindi kā nacionālo valodu neatbalstīja reģioni, kuru iedzīvotāju nacionālā valoda bija cita (Brass 1994, 162; Požarnova 2018, 234). Kad centieni nacionalizēt hindi beidzās, parādījās jauna ideja ar saukli *Back to the vedas* ('Atpakaļ pie viedām'), un šīs idejas mērķis bija par nacionālo valodu ieviest sanskritu, tādējādi veicinot kultūrvēsturiskā mantojuma un tradīciju turpināšanu. Tomēr 20. gadsimtā sanskritu pārvaldīja pavisam šaurs cilvēku loks, sanskrita gramatika bija pārāk sarežģīta un nespēja kalpot jaunās pasaules straujajiem mērķiem; ideja bija romantiska, taču ne racionāla, tāpēc vienīgais kompromiss bija hindi sanskrita (dēvanāgari) rakstībā kā oficiālā valoda (Aneesh 2010, 96, 97; Požarnova 2018, 234).

Taču hindi, kas no kādreizējās tautas valodas tika pūristiski "attīrīts" no visiem persiešu–arābu cilmes vārdiem, nebija piemērots lietošanai

administratīvajā pārvaldē, jo tajā trūka daudz leksikas. Tāpēc tika uzsākts hindi sanskritizācijas process, proti, lietošanai 20. gadsimta vidē tika radīti sanskrita cilmes jaunvārdi (Aneesh 2010, 97, 98; Požarnova 2018, 234). Indijas Republikas Konstitūcijā joprojām sastopami sanskrita cilmes hindi jaunvārdi, kas nereti bija gari, lietošanā neērti salikteņi, kuros atbilstoši mērķim tika savirknēti dažādi sanskrita vārdi.

Valodas statuss

Tomēr nevar noliegt, ka šo nacionalizācijas un senā mantojuma atgriešanas centieni rezultātā Konstitūcija nodrošinājusi senajai dievu valodai gana augstu statusu. Proti, Indijas Konstitūcijā ir atzītas divas oficiālās valodas, kas ir hindi un angļu valoda, aiz tām ierindojas štatu oficiālās valodas, savukārt štatu oficiālajām valodām seko sanskrits un sindhu valoda. Attiecīgi šīs divas valodas ir atzītas Konstitūcijas VIII nodaļā, taču tām nav oficiāla statusa. Valodas atrašanās šajā sarakstā nodrošina iespēju valodai tikt atzītai kā pamatskolas un vidusskolas izglītības valodai, tāpat valodas atrašanās Konstitūcijas VIII nodaļā nepieciešamības gadījumā paredzēja tai centrālās pārvaldes aizsardzību (Brass 1994, 175; Požarnova 2018, 240). Sanskrits ir pieminēts arī citās Konstitūcijas nodaļās, piemēram, XVII nodaļas pēdējās apakšnodaļas 351. pantā norādīts, ka savienības pienākums ir popularizēt un izkopt hindi tā, lai tas pilnvērtīgi kalpotu visās Indijas komunikācijas jomās. Turklāt ir uzsvērts, ka hindi ir jāizkopj, primāri pilnveidojot to ar sanskrita leksiku, un tikai sekundāri hindi ir papildināms ar leksiku no citām valodām (Annamalai 2010, 218; Požarnova 2018, 245). Tātad saskaņā ar Indijas Republikas Konstitūciju sanskrits ir atzīta kā izglītības valoda, un nepieciešamības gadījumā valsts pārvalde šo valodu aizsargā.

Konstitucionālā atbalsta kontekstā Indijas valodu un arī sanskrita valodas situāciju var vērtēt arī pēc vienas no biežāk izmantotajām valodas situācijas analīzes skalām, ko 1991. gadā izstrādājis Džošua Fišmens (*Joshua Fishman*) – ranžētā paaudžu lingvistiskā pēctecības skala (*Graded Intergenerational Disruption Scale, GIDS*), kas vēlāk tika papildināta un

izvērstā divpadsmit līmeņos (*Expanded Graded Intergenerational Disruption Scale, EGIDS*):

0. – starptautiska (*international*) valoda,
1. – nacionāla (*national*) valoda,
2. – provinces (*provincial*) valoda,
3. – plašākas komunikācijas (*wider communication*) valoda,
4. – izglītības (*educational*) valoda,
5. – valoda attīstības procesā (*developing*),
- 6.a – vitāla (*vigorous*) valoda,
- 6.b – apdraudēta (*threatened*) valoda,
7. – valoda nomaiņas stadijā (*shifting*),
- 8.a – nāvei nolemta (*moribund*) valoda,
- 8.b – gandrīz izzudusi (*nearly extinct*) valoda,
9. – praktiski izzudusi (*dormant*) valoda,
10. – izzudusi (*extinct*) valoda (Druviete 2016, 19–22).

Attiecīgi *EGIDS* skalas līmeņi, saskaņoti ar UNESCO „Pasaules apdraudēto valodu atlantā” (*UNESCO Atlas of the World's Languages in Danger*) uzskaitītajiem valodu apdraudējuma līmeņiem, nosaka, ka valodas, kas atrodas statusā no 1. līdz 6.a līmenim, uzskatāmas par neapdraudētām (*safe*), valodas, kuras atrodas 6.b līmeņa statusā, uzskatāmas par riskam pakļautām (*vulnerable*), valodas, kuras atrodas 7. līmeņa statusā, uzskatāmas par jūtami apdraudētām (*definitely endangered*), valodas, kuras atrodas 8.a līmeņa statusā, uzskatāmas par nopietni apdraudētām (*severely endangered*), valodas, kuras atrodas 8.b līmeņa statusā, uzskatāmas par kritiski apdraudētām (*critically endangered*), bet valodas, kuras atrodas 9. un 10. *EGIDS* līmeņa statusā, uzskatāmas par izzudušām (*extinct*) (Sallabank 2012, 107; Druviete 2016, 20, 21).

Informācija par Indijas valodu skaitu dažādos avotos var atšķirties simtos un pat tūkstošos, tāpēc ka par daudzām valodām joprojām nav vienprātības, vai tā ir valoda, vai dialekts. *Summer Institute of Linguistics* pētījuma *Ethnologue* 2017. gada izdevuma rādītāji vēsta, ka Indijā tikušas

uzskaitītas 462 atšķirīgas valodas, no kurām 448 ir dzīvas valodas, bet 14 – mirušas (jāuzsver, ka sanskrits starp šīm četrpadsmit valodām nav minēts). Šķietami mirusī dievu valoda ierindojas *EGIDS* skalas 4. līmenī (izglītības valoda) kopā ar tādām valodām kā bhodžpūru (kurā, piemēram, runā teju 38 miljoni Indijas iedzīvotāju), bišnubriju, čhatīsgarhu, Čīnas hakhu, maru, paitē un thado, dogru, gondu, hmaru, kašmiriešu, kokboroku, limbu, magahiešu, mizo, Nagas ao, čokri, konjaku, liangmiešu, maramu, phomu, rongmeju, sangtamu, sumi un tanghulu valoda, phakē, rabhu, sambalpuriešu, santalu, sikimiešu un tamangu valoda (Požarnova 2018, 247). Tāpat sanskrits lepnī ierindojas starp valodām, kas nav apdraudētas.

Ja salīdzinām sanskritu ar Eiropā plaši studētajām klasiskajām valodām – sengrieķu un latīņu –, jāsecina, ka sanskrita situācija tā konstitucionālā statusa dēļ ir nesalīdzināmi labāka. Proti, projekta *Ethnologue* dati liecina, ka ne sengrieķu, ne latīņu valodai vairs nav neviena runātāja, taču sanskritu joprojām arī mutvārdos pārvalda aptuveni 14 000 runātāju (lai gan nav zināms, vai šie runātāji ir priesteri, kuriem sanskrits ir patiesi dzimtā valodā, vai skaitīšanā aiz sanskrita vārda slēpti kādi citi tam līdzīgi dialekti) (Požarnova 2018, 251). Attiecīgi pēc *EGIDS* skalas gan sengrieķu, gan latīņu valoda atbilst zemākajam, 9. līmenim, kas nozīmē, ka šīs valodas ir teju izzudušas, turpretim sanskrits ierindojas skalas 4. līmenī kā izglītības valoda (Simmons, Fennig 2017).

Secinājumi

Lai kā gribētos valodu saukt par mirušu, sanskrits tāds gluži nav. Tā vai citādi savu ceļu tas turpina dzīvot. Var tikai minēt, kas ir šī garā nemirstības ceļa veiksmes atslēga – kāds teiks, ka sanskrits dzīvos tik ilgi, cik ilgi pastāvēs vēdiskās kultūras vērtības, kāds saskatīs veiksmi neatkarības nacionālās kustības ietvaros, kad sanskrits, iespējams, mākslīgi, bet tika gan lietots, gan popularizēts. Kamēr sanskritam būs īpaša vieta Indijas Republikas Konstitūcijā, kamēr tas turpinās kalpot izglītībā un kamēr sanskritam būs runātāju skaits, tas saglabāsies ne tikai kā senā kultūras un ētisko vērtību mantojuma valoda, bet arī kā pilnvērtīga (lai arī gana sarežģīta) valoda

un leposies ar savu augsto statusu. Turklāt, lai arī dievu valoda nav paredzēta apgūšanai ārpus augstākās kastas, mūsdienās par atbilstošu samaksu to var apgūt teju ikviens – vai nu Indijā, vai nu kādā Rietumu universitātes klasisko valodu nodaļā.

Raksts sagatavots ar valsts pētījumu programmas “Letonika latviskas un eiropiskas sabiedrības attīstībai” projekta “Mūsdienu latviešu valodas lietojums un attīstība” (Nr. VPP-LETONIKA-2022/1-0001) atbalstu.

Citētie darbi:

1. Aneesh, A. (2010). Bloody Language: Clashes and Constructions of Linguistic Nationalism in India. *Sociological Forum*, Vol. 25. Wiley, pp. 86–109. Pieejams: <http://www.jstor.org/stable/40542542>
2. Brass, P. R. (1994). The Politics of India Since Independence. *The New Cambridge History of India*. IV. Second Edition. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pp. 157–191.
3. Carpenter, D. (1992). Language, Ritual and Society: Reflections on the Authority of the Veda in India. *Journal of the American Academy of Religion*. Oxford University Press, Spring, Vol. 60, No. 1, pp. 57–77. Pieejams: <https://www.jstor.org/stable/1465370>.
4. *Constitution of India*. Pieejams: <https://india.gov.in/my-government/constitution-india/constitution-india-full-text>
5. Druviete, I. (2016). Latviešu valoda pasaules sociolingvistisko procesu kontekstā. *Valodas situācija Latvijā: 2010–2015*. Rīga: Latviešu valodas aģentūra, 14.–29. lpp.
6. Madhav, H. Tripathi, R. (2000). Sanskrit in the Twenty-first Century: Prospects and Possibilities. *Indian Literature*. Sahitya Akademi, Sep-Oct, Vol. 44, No. 5 (199), pp. 191–197. Pieejams: <https://www.jstor.org/stable/23343460>.
7. Pollock, S. (2001). The Death of Sanskrit. *Comparative Studies in Society and History*. Apr., Vol. 43, No. 2, pp. 392–426. Pieejams: <https://www.jstor.org/stable/2696659>
8. Požarnova, V. (2018). Multilingvisms un nacionālā identitāte Indijas Republikā. *Nacionālās identitātes sociolingvistiskie aspekti: rakstu krājums*. Rīga: Latviešu valodas institūts, 2018, 219.–254. lpp.

9. Preston, I. (2001). *A Political Chronology of Central, South and East Asia*. First Edition. London: Europa Publications Limited, 2001, pp. 104–107.
10. Ralfs, L. F., Lerner, R., Mičems, S., Berns, E. M. (1998). *Pasaules civilizācijas, to vēsture un kultūra*. Rīga: Raka, 1998, 15.–144., 320.–336. lpp.
11. Sallabank, J. (2012). Diversity and language policy for endangered languages. *The Cambridge Handbook of Language Policy*, edited by Spolsky B. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 100–123.
12. Simons, G., Fennig, C. (2017). *Ethnologue: Languages of India, based on information from the Ethnologue*, 20th edition. 2017. Texas: SIL International. Pieejams: <https://www.ethnologue.com/product/20-Digest-IN>
13. Singh, K. (2015). Sanskrit: The Divine Language. *India International Centre Quarterly*. Indian International Centre, SUMMER, Vol. 42, No. 1, pp. 67–71. Pieejams: <https://www.jstor.org/stable/26316664>
14. Tewari, U. N. (1983). *India: A Cultural Voyage*. New Delhi: Selectbook Service Syndicate, 1983, pp. 121–133.
15. Vajpeyi, A. (2012). Hindi, Hinglish: Head to Head. *World Policy Journal*, Vol. 29, No. 2, pp. 97–103. Pieejams: <http://www.jstor.org/stable/41510516>

Vija Požarnova

Latvian Language Institute, University of Latvia

SANSKRIT – THE SEEMINGLY EXTINCT LANGUAGE OF GODS WITH A STATUS

Abstract

In the 21st century, when global processes are so rapid that we have to simplify our communication tools, in times when artificial intelligence surpasses human abilities, Sanskrit, as one of the ancient and classical languages in the Indo-European family, can be proud of its long history and an enormous number of texts, as well as of its status and use still nowadays. Likely, the language (called both – the language of gods and extinct language) has achieved this success as the result of some supernatural power, or the success is brought through centuries by the cultural and ethical heritage of Vedic texts, or maybe it is a simple result of the independence period national movement efforts. According to the Constitution of the Republic of India, Sanskrit has a relatively high status as an educational language, while other classical languages are dormant or almost extinct.

Keywords: Sanskrit, cultural and ethical heritage, language policy, language situation, EGIDS scale

Kaspars Kļaviņš

Faculty of Humanities,
Department of Asian Studies, University of Latvia

SOME INSIGHTS FROM BENJAMIN BERGMANN (1772–1856), A PIONEER OF MONGOLISTICS AND TIBETOLOGY, IN THE CONTEXT OF LATER WESTERN ORIENTAL STUDIES

The genesis of Mongolian studies and Tibetology in Europe is closely linked to the beginnings of Buddhist studies, becoming acquainted with the traditional religions of Asian peoples, and the reception of ancient Indian and Chinese cultures. In addition, a significant phase of this research took place in the Russian Empire, where scholars such as Peter Simon Pallas (1741–1811), Heinrich Julius Klaproth (1783–1835), Isaac Jacob Schmidt (1779–1847), and others contributed to the study of these fields. The Baltic-German clergyman, historian, linguist, and orientalist Benjamin Fürchtegott Balthasar von Bergmann (hereinafter Benjamin Bergmann; 1772–1856), born to the family of Gustav von Bergmann (1749–1814), who was the Lutheran pastor of the Āraisi parish, is very important in this context. His main work on Asian studies was the four-volume work “Nomadische Streifereien unter den Kalmüken in den Jahren 1802 und 1803” (Nomadic Roaming Among Kalmyks in 1802–1803), published in German in Riga, which aimed to shed light on the culture of the Kalmyks (a group of western Mongolian tribes – Oirat settlers) living in the lower Volga region: ethnography, language, literature, religion, etc. Considering the connection between the Kalmyks practising Tibetan Buddhism (Lamaism) and Mongolian and Tibetan spirituality, Bergmann’s work also sought to explain the nature of Lamaism, which is objectively linked to various aspects of the mythological and philosophical tradition of ancient India, given that Buddhism arrived in Tibet from India and moved from Tibet onwards to the Mongol lands. Bergmann interpreted all this

material within the framework of his possibilities for obtaining information, within his own worldview, and that of his contemporaries, sometimes putting forward new hypotheses and breaking with these frameworks. In order to better understand the issues and problems of contemporary Orientalism, it is necessary to become familiar with the insights and mistakes of its pioneers – in this case, Bergmann – which have further developed within the study of East Asian cultures and spiritual traditions both in terms of changing perceptions of Buddhism, Hinduism, etc. and in terms of continuing mistakes in the context of romanticised Orientalism, the search for Eastern exoticism, or the construction of an Asian image adapted to a European worldview. This article looks at some of Bergmann's insights more relevant to contemporary research and debate in comparative religious, literary, and folklore studies.

Keywords: Benjamin Bergmann, Kalmyks, Mongolian studies, Tibetan studies, Buddhism, Lamaism, spiritual heritage of ancient India, the Jātakas, epic, Trimūrti, Shambala, Oriental studies

The Baltic German ethnographer, historian, linguist, and clergyman Benjamin Bergmann (1772–1856) translated several Kalmyk texts and noted his observations on Kalmyk-Mongolian-Tibetan folklore, epic heritage, domestic traditions, medicine, and the Lamaistic Buddhism shared by Kalmyks, Mongols, and Tibetans. His remarkable four-volume work “Nomadic Roaming Among Kalmyks in 1802–1803” (Nomadische Streifereien unter den Kalmüken in den Jahren 1802 und 1803) is still essential not just for the study of the Kalmyk culture, but in Mongolian and Tibetan studies as well as the study of Lamaism, or Tibetan Buddhism (a branch of Vajrayana [Tantric] Buddhism dating from around the 7th century CE in Tibet) in general (Encyclopedia of Buddhism, Tibetan Buddhism). Regarding the translation of certain works in the given context, Bergmann was a pioneer in the entire Western tradition. Today, however, his research is little known and partly forgotten. His importance continues to be underestimated because concerning, for example, Mongolistics, Isaac Jacob Schmidt (1779–1847) is generally regarded as the “founder” of Mongolian studies as an academic discipline, while Bergmann's equally important achievements in this field, in some aspects made already before

those of Schmidt, are often forgotten. Born in 1772 in Riga Governorate of the Russian Empire (from 1796 onward, the Governorate of Livonia) in Arrasch (now Āraiši in Latvia) as the son of the Lutheran pastor and collector of Latvian folklore Gustav von Bergmann (1749–1814), Bergmann grew up in his father's study among books and manuscripts and was taught by his father and tutors. Later educated at the Cathedral School and Lyceum in Riga, at his father's request, Bergmann began studying Lutheran theology in 1791 in Leipzig, but in 1793, he transferred to Jena (Buchholtz, 1911, p. 25). He then worked as a tutor in Riga for three years, after which he went to Moscow in 1798 to try his luck. In 1802–1803, Bergmann travelled to the Moravian colony of Sarepta in Russia, from where he embarked on a research expedition to the Kalmyk-inhabited steppes to study their ethnography, religion (Lamaistic Buddhism), folklore (especially the oral epic heritage), domestic traditions, and medicine. He spent 15 months with them, which resulted in his remarkable four-volume work “Nomadic Roaming Among Kalmyks in 1802–1803” (Nomadische Streifereien unter den Kalmüken in den Jahren 1802 und 1803), published in Riga in 1804–1805. The work quickly became popular in Western Europe and was translated into Dutch (Bergmann, 1820) and French (Bergmann, 1825). In 1804–1806, Bergmann served as the pastor in Rujen (now Rūjiena in Latvia), in 1806–1814, as the pastor in Erlaa (now Ērgli in Latvia), and in 1814–1846, as the pastor back in Rujen. In 1816, he received a Ph.D. from the University of Dorpat (Universität Dorpat, now the University of Tartu in Estonia). He spent his old age and died in 1856 at the manor of Blussen b. Wenden (now Blusu muiža near Cēsis, Latvia) (BBLd – Baltisches Biografisches Lexikon digital, 2023). After returning to the Baltics, Bergmann also wrote studies on Baltic and Russian history as well as an article on the origin of Lamaism from India. He maintained regular contact with his former colleague, the outstanding Buddhist researcher Isaac Jacob Schmidt, as evidenced by the many letters by Schmidt addressed to Bergmann and now stored in the Academic Library of the University of Latvia.

In Sarepta, Bergmann established close contacts with the local Moravian community, mentioning the Moravian missionary Johann Conrad Neitz (1743–1815) as his teacher of the Kalmyk language and assistant in reading Kalmyk literary heritage (Bergmann, Vol. 3., 1804–1805, p. 18). However, just learning a language or “getting the feel” of the lifestyle of representatives of another culture does not always help with understanding the world outlook of those people. Moravian missionaries even adopted the Kalmyk style of dress and way of life to be accepted among them. They also entered into numerous religious discussions with Kalmyks. By doing so, they found, to their surprise, that the religion of Kalmyks was not at all primitive. In fact, as representatives of a well-developed branch of Buddhist Lamaism, the Kalmyk nobility considered established Christianity a primitive and restrictive religion. Moravian missionaries lamented that the educated Kalmyks declared their admiration for Christianity only to add that they would like Christians to expand their religious horizons and enrich their faith (Kohls, 1971, pp. 86–87). Without a doubt, Bergmann felt this contrast; otherwise, he would not have started his writings by urging readers to completely free themselves from European stereotypes and nonsense concerning Asian peoples (Bergmann, Vol. 1. 1804–1805, pp. 6–9). He realised that studying the Mongolian literary language and Tibetan would be necessary to understand Lamaism. It should be taken into account that, for example, Tibetan Buddhism – that is, the Lamaism shared by Kalmyks, Mongols, Tuvans, Buryats, and Tibetans – has long been an object of Western fantasy manifested vividly in romantic orientalism and theosophy but was almost unknown more seriously in the West before the beginning of the 20th century (Lopez, 1998, p. 6).

Because Bergmann began his Asian studies by learning the Kalmyk language and studying the Kalmyk religion, ethnography, and folklore using not only oral evidence but also the entire available written heritage, a short insight into Kalmyk history must be provided here. The ancestors of the Kalmyks, several Oirat (West Mongolian) tribes, are known to have

set out on a westward journey from the Irtysh River valley in the Altai region to the Volga steppe of European Russia in the first half of the 17th century. They entered into treaties with Russia, and the Russian government officially recognised their ruler as the ruler of the Kalmyks. Buddhism played a significant role for the Kalmyks, as it did in the Mongolian countries in general, and the Oirats officially adopted the Tibetan form of Buddhism as their religion in 1615. The Kalmyks regarded the Dalai Lama in Tibet as their highest spiritual authority. The Gelugpa (Tib. dGe lugs pa, or dGe legs pa) school – the largest school of Tibetan Buddhism (also known as the “Yellow Sect”) – became dominant among them, as it did in the Mongolian countries in general in the late 17th century (Daisley, 2019). The school, established by Tsong kha pa (1357–1419), provided the Summa of Lamaist doctrine, which, in a sense, is one of the key cornerstones of Tibetan Buddhism (Tucci, 1980, p. 37). As regards the Kalmyk literature, it was written down in the so-called Clear Script (Oir. todo bičiq), which was created in 1648 by the Oirat Buddhist teacher and scholar Zaya paṇḍita Nam mkha'i rGya mtsho (1599–1662), who studied the Gelugpa tradition in Tibet from 1617 to 1639. This script was based on the Mongolian script (Mong. qudum bičig or mongγol bičig) and was conceived as a writing system for all Mongols but was eventually adopted only by Oirats/Kalmyks. Therefore, from the mid-17th century onward, numerous Buddhist texts were translated into Oirat-Kalmyk (Yampol'skaya, 2022, pp. 75–76).

The first volume of Bergmann's great work “Nomadic Roaming Among Kalmyks...” begins precisely with an insight into issues of Kalmyk history. In addition to that, this volume also contains a translation of the Mongolian-Kalmyk stories *Siddhitü Kegür* (“Ssiddi- Kür. Mongolische Erzählungen”), which is the most exciting part of this volume from the vantage point of our theme (Bergmann, Vol. 1. 1804–1805). The origin of the stories is related to India. They are nothing else but the *Vetālapañcav-īmśati* (वेतालपञ्चविंशति) – twenty-five tales of a corpse-possessing spirit, an Indian story collection dating back to at least the 11th century CE (Hardmann, 2014), which were also translated in Tibetan (*Ro-sgrung*) and

Chinese *Shiyu gushi* (尸語故事) (Kim, 2013). In Tibet, these stories resonate with indigenous Tibetan folklore about the “undead” (*ro langs*; *’das log*) (Roesler, 2020). Bergmann’s interpretation presents exciting evidence of the integration of these stories into Kalmyk folklore. Indeed, the examples of Oirat-Kalmyk scripts provided in his book are of exceptional merit, as they were the first such pieces of evidence for Western audiences (Krueger, 1975, p. 104).

The second volume contains a detailed description of the life and customs of the Kalmyks, information about Kalmyk medicine, chronology, and astrology, and also translations of short Kalmyk stories/anecdotes, which are similar to analogous compositions among the Buryats and other ethnic groups of the Mongolian people. When writing about Kalmyk science, Bergmann provides interesting evidence of a Chinese influence on Kalmyk cosmology, astrology, and geomancy. This especially refers to the universal *Wuxing* (五行) five-elements or five-phases theory, which is a typical example of correlative thinking – a concept applied in the Chinese culture to all areas of existence, including medicine, from the most ancient times to the Modern Period (Xie and Xie, 2010, pp. 28–31). Namely, using the analogy, the Chinese grouped all things in nature for the management of information under five elements: wood, fire, earth, metal, and water, which Bergmann mentions when describing the geomantically and astrologically based Kalmyk calendar (Bergmann, Vol. 2. 1804–1805, p. 338). Bergmann himself did not mention *Wuxing* and did not make any comments regarding the origin of this theory in the Kalmyk-Mongolian environment, but the information he provided distinctly points to a Chinese influence, even more so because, regardless of similar theories in other cultures, such as ancient India and Greece, the two constituent elements of wood and metal that he mentions are typically Chinese (Forke, 1925, p. 243).

Bergmann’s third volume is significant and multifaceted in terms of theory. It starts with an explanation of the Tibetan-Mongolian religion [Buddhist Lamaism – K.K.] (“Ideen zu einer Darstellung des tibetisch-mongolischen Lehrsystems”) related to his insight into Indian

religious-mythological-philosophical concepts. Then, it extensively presents ancient Mongolian cosmology, astronomy, and mythical geography. The Kalmyk material cited by Bergmann contains a multitude of Indian terms modified beyond recognition, for example, “Gallap” (Bergmann, Vol. 3. 1804–1805, pp. 227–230), which is nothing other than *kalpa* (Sanskrit: कल्प – a mythical period in Hindu cosmology, later adopted by Buddhism, that is considered to be the length of a single cycle of the cosmos from creation to dissolution), etc. Bergmann appears here as a representative of Indomania, glorifying India as the cradle of human culture in an extremely exaggerated manner, explaining the civilisations of ancient Egypt, Greece, and Persia as inheritors of India’s ancient wisdom while objectively emphasising the spiritual connection of the Mongols with the Tibetans (Bergmann, Vol. 3. 1804–1805, pp. 13–15). He puts forward a completely fanciful assertion, for example, when writing about Mount Meru (Sumeru) (Mongolian: Sümber; Bergmann: Sümmär), that perhaps the ancient Egyptians built their pyramids based on this mountain as a model (Bergmann, Vol. 3. 1804–1805, p. 30). Mount Meru (Sumeru) represents the centre of the universe, “the world mountain” – the axis of the world in both Hindu mythology and Buddhist cosmology (Britannica, Mount Meru; Atwood, 2004, p. 414). It is often identified with Mount Kailash in the western part of the Tibetan Plateau (Lochtefeld, 2002, p. 437), which still serves as an important pilgrimage site also for esoterically minded Westerners. Bergmann henceforth remained a devotee of Indomania, as evidenced by the uncritically glorifying emphasis on Indian culture in his 1821 article “Ursprung des Lamismus aus Indien” (The Origins of Lamaism from India, 1821) (Bergmann, 1821, p. 30). Regarding “Indian religion”, he was certain that Indians believed in a kind of holy trinity (“eine Art von göttlicher Dreieinigkeit – *Trimūrti*” [Bergmann erroneously: *Trimutri*]) – three personifications of a single god (Bergmann, Vol. 3. 1804–1805, p. 26) or three primordial deities united in a single person, which stands for one as a result of synthesis (Bergmann, Vol. 4. 1804–1805, p. 21). Interestingly, a similarly simplified explanation of this phenomenon not only in basic online information sources (*Wikipedia*, etc.) but even in

Hinduism manuals (Jones; Ryan, 2008, p. 453) continues to exist in the Western audience to our day. The “trinity” Bergmann writes about apparently relates to the widespread belief that a Brahminical “trinity” existed among the Vedic gods: Brahmā the creator, Viṣṇu the preserver and Śiva the destroyer (in Bergmann’s text: Brahma, Wischnu and Shiwa) (Bergmann, Vol. 3. 1804–1805, p. 27 and Bergmann, Vol. 4. 1804–1805, pp. 20–21). Thus, when coming upon influences of the Indian culture in the Kalmyk-Mongolian-Tibetan context, Bergmann, possibly influenced by European travellers to India, misinterpreted *Trimūrti* as a monotheistic idea of god somehow related to the Christian concept of the Trinity. One can agree with Walter Slaje that Europeans found this view confirmed by local informants, who tried to suggest at least equality to the Europeans, who appeared with a claim to religious superiority and exclusivity that is characteristic of monotheists (Slaje, 2012, p. 37). It should be first understood that ancient Indian thinking was based on additive rather than substitutive thinking; already in the Vedic pantheon, one God could temporarily take over the functions of another god. Second, in ancient India, there did not exist any specific teaching about *Trimūrti*; it was just another concept among many others. For example, other gods – Indra, Sūrya, and Rāma – could appear instead of the already mentioned Brahmā, Viṣṇu, and Śiva (Slaje, 2012, p. 29). The European missionaries and orientalists, who expected everything to be integrated within theoretically strict structures, could not immediately perceive the understanding of Indian gods, which could vary from a deity “without any image” to “thousand-image” deities. Moreover, in addition to the trinity of *Trimūrti*, there also existed the fourfoldness of *Caturmūrti* and the fivefoldness of *Pañcamūrti*, which were not that interesting for Europeans because there was no association with the “Holy Trinity” (Slaje, 2012, p. 19). With regard to many concepts, the Moravian missionaries from whom Bergmann gained his first information about Asian cultures were no exception in the overall European discourse of the reception of the East. Later, as he continued to delve deeper into the material, Bergmann gained a better and more objective understanding of the cultural, historical, and spiritual links between

India, Tibet, and Mongolia. In his 1821 article, for example, he does not stop at just mentioning the name of the Vedic deity *Brahmā* but compares the Sanskrit original with the name *Barama* in Mongolian texts and compositions (Bergmann, 1821, p. 32). Likewise, he points out that the Indian term *Śāstra* (Bergmann: *Schaster*) means ‘sacred writings’ (“die heil. Schrift”) also in Lamaism (Bergmann, 1821, p. 32), which is technically imprecise but more generally shows that he is getting closer to the heart of the matter (*Śāstra* is “...the name given to a technical treatise explaining the standards of a particular cultural or artistic discipline in Hinduism, authoritative scripture in the Hindu tradition”) (Lochtefeld, 2002, p. 626).

When describing the Mongolian/Kalmyk folk religion, Bergmann, of course, mentions *Tenggeri* (Bergmann: *Tängäri*) in the most diverse forms and meanings, which in the case of Mongols initially meant “Eternal Blue Heaven” (*Köke möngke tngri*) (Weiers, 1986, p. 117) and at the same time referred to both heaven and God or gods. Upon conversion to Buddhism, however, *Tenggeri* was used as a designation for the Hindi term *Deva* ‘deity’ (देवः the Sanskrit term for ‘divine’, ‘deity’, etc.) (Atwood, 2004, p. 532), which conforms to the Tibetan term *Iha*. The existence of different types of *Tenggeri* in the Mongolian folk religion is entirely understandable if we agree with the justified explanation by Jonathan Brack that “...the Buddhists employed a strategy of ‘hierarchical inclusion’, relegating and demoting the religious Others – their rituals and their deities – into an inferior position within the Buddhist pantheon and its ritual universe” (Brack, 2022, p. 827). At the same time, the more ancient concept of *Tenggeri* was united with *Indra* (a prominent Indian deity from the Vedic period that Buddhism later adopted as its defender) and *Abura Mazdā*, adopted from Zoroastrianism, and, as a result, the principal place in the pantheon of Mongolian gods was occupied by a god with the synthetic name *Qormusta Tngri* (Atwood, 2004, p. 532). Bergmann mentions this god (“Churmusta Tängäri”) in an intriguing context with a *Dschagdschamuni* or *Bokdo Dschagdschamuni*: “the highest governor of the heavens”, who once turned into a rabbit to feed a poor traveller by offering himself

as food and to honour this deed, the ruler *Tenggeri* (“Tängärifürst” or “Churmusta Tängäri”) placed the image of a rabbit on the Moon (Bergmann, Vol. 3. 1804–1805, p. 40). The *Dschagdschamuni* mentioned by Bergmann is actually *Buddha Śākyamuni*, called so in the Kalmyk tradition, while the story itself is nothing other than the Buddhist *jātaka* tale integrated into the Kalmyk environment,¹ particularly the *jātaka* about the Rabbit in the Moon of the *Śāsajātaka* (*Jataka Tales*: no. 316) included already in the Pali Canon (*Jataka tales (Pali Canon)*, 2022) and also preserved in the Tibetan narrative (*The Rabbit on the Moon Legend*). Considering this information, it must be admitted that Bergmann had indeed heard a very authentic Kalmyk retelling of this *jātaka* because exactly in the Kalmyk version, Buddha Śākyamuni offers himself to a simple starving traveller rather than a deity. As a reward, the deity *Qormusta Tngri* places the image of a rabbit on the Moon to honour such conduct (Gehrisch, 2005, p. 24). This is one of the numerous examples of the value of Bergmann’s work for cross-cultural studies, and it has not lost its importance in this regard even today. Certainly, the very motif of sacrificing a life for the benefit of other living beings is at the basis of many *Jātakas*. Bergmann’s 1821 article on Buddhism shows that he later clarified the name *Dschagdschamuni* and fully understood why the Buddha is also called *Buddha Śākyamuni*, or, in other words, the connection of this name with the Buddha’s origin (“the sage of the Śākya clan”) (Bergmann, 1821, p. 35). Regarding the Buddhist literature studied by Bergmann, it should be remembered that when the Buddhist conversion of Mongolia happened, the complete Tibetan Buddhist canon, the *Kanjur* (Tibetan: bKa”gyur), as well as the *Tanjur* (Tibetan: bsTan’gyur), was translated into Mongolian, which contained the translations of India’s literary and spiritual heritage to Tibet (Tucci, 1980, p. 35). This extensive material integrated into the Mongolian literature not only the Buddhist canon but also works on

¹ The *jātaka* (sansk. जातक (jātaka), known as the “Previous Life Stories,” tells the tales of Buddha Śākyamuni’s previous lives before being reborn as a human as Sidhārta Gautama and attaining enlightenment.

cosmology, mathematical treatises, dictionaries, and the already mentioned Jātakas (Hurelbator, 1988, p. 245). From the Jātakas, the Mongolian Kanjur and Tanjur compilations contain, for example, *Viśvantara-jātaka* (or Vessantara-jātaka), a very important jātaka of Theravada Buddhism and perhaps one of the most famous and most popular of all these legends in the whole of the Buddhist world (Shakya, 2009). Bergmann translated this jātaka in the third volume and gave it the title “Uschandarchan, a Mongolian religious composition” (“Uschandarchan. Eine mongolische Religionsschrift”). In his translation, he used the Mongolian-Kalmyk terms *Birman* (for Brahman. Kalmyk: birmn), *Burchan* (Burkhan, a Turkified version of the name Buddha), and others, which is evidence that he studied an authentic local version (Bergmann, Vol. 3. 1804–1805, pp. 287–302). In Bergmann’s correspondence with Schmidt, we see that the two scholars also discussed various names for Buddha in the Kalmyk-Mongolian tradition. For example, in an undated letter to Bergmann, Schmidt mentions *Burchan Bakshi* (UL Academic Library, Ms. 1130, 3 (2), R11151, N 75) (in Mongolian: *baksh* means ‘learned man’) (Atwood, 2004, p. 136).

One of Bergmann’s most important achievements in the areas of Mongolistics and Tibetology, presented in the third volume of “Nomadic Roaming Among Kalmyks in 1802–1803”, is his translation (the first in the world) of an excerpt from the “Epic of King Gesar”. He translated into German two songs under the title “Bokdo Gässärchan. Eine mongolische Religionsschrift in 2 Büchern” (Bergmann, Vol. 3. 1804–1805, pp. 232–284). This makes Bergmann the first-ever translator of this epic, However, he is often undeservedly forgotten, with credit sometimes going only to Isaac Jacob Schmidt, so it is also reflected in the mass media, for example, in *Wikipedia*. In 1836, Schmidt republished the oldest extant text in the Mongolian language, the epic, from a Mongolian woodblock print commissioned by the Qing Emperor Kangxi and printed in Beijing in 1716 (Schmidt, 1836). The original title of the text is “Arban jüg-ün ejen Geser qayan-u tujuji orosiba” (Story of Geser Khan, Lord of the Ten Quarters), and it is now held in the National Library of Mongolia (Jung;

Kim, 2021, p. 414). In academic research (Mitruiev, 2020, p. 179 and elsewhere) as well as the mass media (*Wikipedia*), this edition is inexplicably often incorrectly referred to as Schmidt's translation of the "Epic of King Gesar" into Russian, which is even more absurd because the book is available to any interested person. Correct information can only be found in the compilation of Schmidt's biography and works written by Hartmut Walravens on the "Deutsche Biographie" site (Walravens, 2007). Schmidt's translation of the "Epic of King Gesar" into German was published only in 1839 (Schmidt, 1839), long after the excerpts originally published by Bergmann (Bergmann, Vol. 3. 1804–1805). In the introduction, Schmidt refers to the translation by Bergmann, which, according to Schmidt, was based on a certain written original in the Kalmyk language (Schmidt, 1839, p. VII). Interestingly, in his correspondence with Bergmann, Schmidt confirmed his appreciation of Bergmann's contribution by stressing in a letter from 1839 that his own translation was only an "afterflow" of Bergmann's: "...*dieser ist nu rein Nachhell des ersten,...*" (UL Academic Library, Ms. 1130, 3 (2), R11151, N 73).

The "Epic of King Gesar" is generally considered one of the world's longest folk epics and was included on UNESCO's List of Intangible Cultural Heritage in 2009 (Xinhua, 2022). It is widespread in Tibet and Mongolia and among Buryats, Kalmyks, Uighurs, Tuvans, Lepchas, and Burusho; the epic also exists in Pakistan and Ladakh in the Balti language (Petrenko, 2017, p. 74). The Tibetan and Mongolian (and also Kalmyk, respectively) versions of the epic differ to a certain extent. In the Tibetan version, for example, the hero Geser is depicted as a Buddhist hero whose purpose is to defend the faith against non-believers. Whereas in the Mongolian versions, he is sent to earth by his father, Qormusta, the ruler of the heavenly beings, or *tengri* (see above), to free the earth from evil rather than to defend Buddhism (Jung; Kim, 2021, p. 424). The most diverse regional varieties of the epic can reveal much about its non-Buddhist traditions and roots in folk culture and intercultural relations that concern all of Central Asia in different concentrations. From this vantage point,

Bergmann's work as a pioneer translator of the epic, specifically in the Kalmyk tradition, is still important in terms of methodology.

In his fourth and last volume, Bergmann provides a translation of a section of the next Mongolian (and Kalmyk) epic, "Jangar" – "Ein Heldengesang aus der Dschangariade" (Bergmann, Vol. 4. 1804–1805, pp. 182–214) – which is also the first presentation of this epic to Western audiences. Through Bergmann's notes, the outside world first came to know that an epic called Jangar was prevalent among the Kalmyks in the lower reaches of the Volga River, yet modern scholars justly point to a deficiency in his translation, namely, that he unfortunately mentioned neither the singer's nor the interpreter's name (Gejin, 2001, p. 404). At the same time, it should be noted that the Jangar epic undoubtedly bears enormous importance for the modern Kalmyk identity, and the significance of Bergmann as the first translator and promoter of this epic cannot be overestimated.

Yet this is far from all. Bergmann's translation of the popular Mongolian and Kalmyk work "The History of Uneker Torliqtu Khan", – which was also presented in the fourth volume of "Nomadic Roaming Among Kalmyks in 1802–1803" and was a famous literary composition of the Old Kalmyk written tradition (titled "Ünekër Törölkitü xāni tuuji orošibo" in the Kalmyk original) that became widespread also in oral form among the Kalmyks of Russia as well as the Oirats of Mongolia and China – is very interesting from today's perspective. Here, as well, Bergmann performed his pioneer's mission since this is also his translation of the above work in a European language. After that, the recording (1879) and publication (1883) of the oral version of this work were carried out by Grigory Nikolayevich Potanin (1835–1920) (Biceev, 2017, p. 9). This translation should be dwelt upon a little longer since it contains explanations of certain notions and concepts later widely interpreted in Western oriental studies and even theosophy, especially in the Central Asian and Tibetan context. Bergmann called this work a "religious Mongolian composition", which he translated from the Mongolian language under the title "Goh Tschikitu, eine Religionsurkunde in vier Büchern, aus dem Mongolischen"

(Bergmann: “Goh Tschikitu, eine Religionsurkunde in vier Büchern, aus dem Mongolischen”) (Bergmann, Vol. 4. 1804–1805, pp. 14–180). *Goh Tschikitu*, in Bergmann’s transliteration, is the name of a ruler’s son who escapes with his sister after his father’s marriage to a witch; he leaves the country to return and restore order later. We can presumably classify this story as a “religious composition” from the vantage point of the proposition of the ideas of Buddhism, which undoubtedly was its original purpose. In fact, “The History of Uneker Torliqtu Khan” is another Buddhist jātika in the Mongolian (and, respectively, also the Oirat-Kalmyk) tradition. It refers to the genre of the transformed jātika, which, to a large extent being influenced by “Mahāpaduma-jātaka” (Hiemstra, 2019), is based on the fairytale plot of “The Evil Stepmother” and tells about one of the past births of the bodhisattva *Avalokiteśvara*. In a sense, it interprets the motif of the “suffering deity” as a child persecuted by a stepmother. Regarding the genesis of the “evil stepmother” motif, its origins in the Indian-Tibetan context can be traced already in Sanskrit epics from ancient India, for example, “Rāmāyaṇa”. However, here, the brave stepmother Kaikeyi, who is loyal to her husband, cannot be unequivocally assessed regardless of her role in deporting Rama, even more so considering that Rama’s exile was destined and preordained (Srivastava, 2019).

In the Mongolian and Kalmyk literary tradition, “The History of Uneker Torliqtu Khan” has been preserved with the following structure:

1. The death of the Khan’s wife.
2. The Khan’s marriage to a witch.
3. The imaginary illness of the stepmother-witch in order to accuse the children.
4. The flight of the children to another country: Shambala.
5. The hard life of the children.
6. The children growing up in a foreign land.
7. Return to the country and the murder of the stepmother-witch.
8. Release of the father and subjects (Bicheev, 2016, p. 72).

In his translation, Bergmann for the first time in the Western tradition referred to the notion of Shambala, which was later interpreted in Western theosophy and anthroposophy (Bawden, 1984, p. 453), unless we count the “Xembala” mentioned in an erroneous context by the 17th-century Portuguese missionary Estêvão Cacella (1585–1630) as the name of China (Bernbaum, 1989, pp. 18–19). All other references to Shambala in the Western narrative follow later (Berzin, 2003–2023). According to Bergmann’s comment, Kalmyks believe that the land of Shambala is located “in the northwest of India” (Bergmann, Vol. 4. 1804–1805, p. 61). Unfortunately, later occult beliefs about Shambala occupied a particular place in Nazi ideology, and as a result, the Nazis attempted to involve Kalmyk representatives during the war (Berzin, 2003–2023). Actually, the genesis of the concept of Shambala has nothing in common with the European pseudo-scientific interpretations of the 20th century. The source of the term Shambala is a Hindu text, the *Viṣṇu Purāṇa*, from the 4th century CE. This text speaks about the different ages, the four periods of the world system, which end with the *kaliyuga*, or “age of disputes” (according to the message: the eighth avatar, or incarnation, of Viṣṇu will be born in a village called *Śambala* (The *Viṣṇu Purāṇa*, 2021, p. 332). A number of centuries later, we find Shambala again, this time in Buddhist literature, specifically in a set of materials known as the *Kālacakra* texts – more precisely, in the *Kālacakra-tantra* (Sanskrit: “Wheel of Time Tantra”). According to Karénina Kollmar-Paulenz, the tale of the kingdom of Shambala, lying somewhere to the north of Tibet, where the *Kālacakra* teachings were preserved, has enjoyed huge popularity in Tibet and the Mongolian regions:

The most influential author whose texts on Shambhala had a lasting impact in the Tibetan and Mongolian regions was the Third Panchen Lama Lobsang Palden Yeshe (Tib. Blo bzang dpal ldan ye shes, 1736–1780). Among his collected works is the famous Shambha lé lam yik (Tib. Shambha la'i lam yig, Guidebook to Shambhala), which gives a detailed account of the route to the kingdom, the place itself, and its history. Furthermore, during his stay in 1780 at the

Qing Qianlong (r. 1736–1795) emperor's court in Beijing, he wrote a wish-prayer (Mo. mön lam; Tib. smon lam) to be reborn in Shambhala. This prayer, titled Sham bha lar kyewé mön lam (Tib. Sham bha lar skye ba'i smon lam, Wish-prayer to be born in Shambhala), was translated into Mongolian under the title Umaratu šambhala-yin oron-a törökü irüger orošibai (Wish-prayer to be born in the country of Northern Shambhala) (Kollmar-Paulenz, 2019, pp. 34–35).

In his translation, Bergmann calls Shambhala *Schampalreich*, admitting that in the original manuscript at his disposal, the name was *Schanchila* (Bergmann, Vol. 4. 1804–1805, p. 61). This is correct, because in the written versions of “The History of Uneker Torliqtu Khan”, Shambhala is called *Shanghala* (Oirat: Šangxalayin) (Bicheev, 2016, p. 70), while in the Kalmyk oral tradition in this jātaka it is called *Shambal*, which is another version of the same name (Bicheev, 2016, p. 73). This is evidence that the material used by Bergmann was very close to the tradition preserved in Kalmyk oral lore.

By reference to authoritative contemporaries, Bergmann also provides an explanation of the popular Buddhist mantra *Oṃ maṇi padme hūṃ* (Bergmann: “om ma ni pad mā chom”) that is erroneous and far from reality, except for the correct comment made by Bergmann that it is widespread among Indian, Tibetan, Mongolian, Kalmyk and other Buddhists.² In order to better explain its meaning to the European reader, Bergmann apparently uses an explanation understandable to the “European Christian”, stressing that this “prayer formula” for them is “as widely used as *Ave Maria* for Catholics” (Bergmann, Vol. 4. 1804–1805, p. 109). In fact, the formula of the mantra differs from the generally accepted perception, and its transcription should instead be *Oṃ Maṇipadme Hūṃ*. It is additionally possible that, in historical terms, the six-syllable formula represents a Buddhist adaptation of the five-syllable Śaivite formula *Oṃ Namaḥ Śivāya* (Studholme, 2012, p. 119) dedicated to the Hindu god Śiva rather than

² Bergmann never really knew the correct transcription of this Buddhist mantra, which he later recorded as “om mah ni path meh chom” (Bergmann, 1821, p. 31).

the bodhisattva Avalokiteśvara, with whom the mantra is later associated throughout the entire Buddhist tradition, and certainly also in the Tibetan and Mongolian-Kalmyk context. In any case, the source of this mantra in the form later widespread and interpreted in Buddhism follows from the *Kāraṇḍavyūha Sūtra*. It is thereon everywhere, of course, related to the bodhisattva Avalokiteśvara, considering that the vision of the cosmic Avalokiteśvara is itself assimilated with the central Mahāyāna doctrine of *Sukhāvati* (“Land of Bliss” or “Pure Land of Bliss”) (Studholme, 2012, p. 7).

Bergmann’s translation reflects quite accurately the concept of *karma* (in Sanskrit: “action” or “doing”), which is closely related to the idea of rebirth, although Bergmann does not use the term *karma* (Bergmann, Vol. 4. 1804–1805, p. 98, etc.)³. Without delving into the genesis of the idea of rebirth, its nuances in the context of Hinduism and Buddhism, and the essence of specific directions of the philosophy of Buddhism where this concept loses its initial sense, let us only remember that Buddhism at the time of its introduction to Tibet and later the Mongolian-Oirat-Kalmyk lands was restricted to the essential doctrines: veneration of the Buddha, veneration of the Bodhisattvas, the doctrine of karma, rebirth in the hells or into unfavourable destinies for those who do not honour the Buddha, etc. Seeing as “The History of Uneker Torliqtu Khan” explains the concepts of karma and rebirth in the context of Jātaka, it must be remembered that in Jātakas the karma theme does not appear in the foreground; instead, the point there is a karmic relation, which “... according to Buddhism, appears among living beings” (Parfionovich, 1978, p. 324).

Taking into account that, until the beginning of the 20th century, the understanding of Buddhism among Westerners was rather limited. Tibetan Buddhism was hardly known at all in the West; the explanation provided by Bergmann concerning the necessity for the “killing of sensuality as a requirement for a virtuous life” (*die Tötung der Sinnlichkeit*) as promoted by Tibetan-Mongolian spiritual teachers was, in general, a correct road sign in explaining the Lamaist world outlook in the broad

³ In this regard, Bergmann writes several times about the “travelling of souls”.

Buddhist context (Bergmann, Vol. 4. 1804–1805, p. 18). The aim of this article is not to retell the evolution of Buddhism from the point of the metamorphoses of Hīnayāna and Mahāyāna or to delve into the content of schools of philosophy formally associated with Buddhism, which in several cases during its later evolution considerably deviated from the Buddha's initially ethical reformist rather than philosophical teaching. However, considering the huge importance of the Mādhyamika school (Tibetan: dbu ma) and its representative Nāgārjuna (c. 150 – c. 250 CE, one of the most influential philosophers from India) in Tibetan Buddhism (Tucci, 1980. p. 31), and hence also in Mongolian Buddhism (Muzraeva, 2019), we cannot completely bypass the problematics of philosophy. The philosophy developed from the Indian tradition, which Lamaism interpreted using yogic techniques so that the Buddhist revelation could be actualised according to the typically Tibetan understanding, must from the very beginning be distinguished in this regard (Tucci, p. 93), not even speaking about the Tibetan and Mongolian/Oirat-Kalmyk culture, with its elements of shamanism, being interwoven into it. Talking about philosophy, according to Nāgārjuna, all things “are in the perpetual process of arising and passing away, ever ‘becoming’ and thus never actually ‘being’”. Conditioned by multiple interdependent causes, all things are ‘empty’ of any sort of independent or intrinsic nature and thus defy conceptualization” (Olendzki, 2018). Specifically, in this relation, there appears the concept of “Emptiness”, or *Śūnyatā* because Nāgārjuna does not deny the reality of the world but merely does not accept that it is possible and necessary to explain it objectively. For him, according to Buddha's example, utmost denial is as futile and extreme as its opposite. From this vantage point, *Śūnyatā* follows from the interrelation of all things, which does not allow them to acquire actual independent existence; also, this concept can represent reality per se in such a way that it is not possible to either perceive or explain with rational terms at the level of common consciousness. One can agree with Giuseppe Tucci that the reaction of Tibetan (and Mongolian) Lamaism to such a theory was the understanding that “all that can be thought is indeed relative and ‘void’, but this ‘voidness’ is void

only in so far as Being cannot be encompassed by our thought” (Tucci, 1980, p. 93), thus striving to cross this border not by basing thought on theoretical knowledge but rather by making use of “the entire cognitive activity towards the goal of salvation” (Tucci, 1980, p. 93) and breaking out from the prison of illusory changeable fancies, which is certainly helped by an assumption that a human being himself is no more than an illusory manifestation. Hence, there is a turn from theoretical philosophy into the field of spiritual ecstasy with a practical aim of “absolute spiritual liberation”.

Did Bergmann understand this problem? And in general, what did Bergmann understand or not understand? These questions are very difficult to answer when reading his monumental compilation in four volumes, which is saturated with fragments from ethnography, folklore, and translations and is mostly written in the language of an everyday level of consciousness. Bergmann wrote more about Buddhism as such in his only theoretical article on Lamaism, “The Origins of Lamaism from India”, published in 1821 in the “Inländisches Museum” publication in Dorpat (Tartu in present-day Estonia). Reading this article, one is left with the feeling that Bergmann never quite fully understood that Lamaism (Tibetan Buddhism) is not an independent spiritual doctrine but only a branch of Vajrayana Buddhism, which, as it developed in Tibet, naturally accumulated practices of the ancient Tibetan Bön religion, just as, transplanted into Mongolia, it absorbed many local beliefs. He stressed, however, the close connection (“Verwandschaft”) between Buddhism and Lamaism (Bergmann, 1821, p. 40). At the same time, he accurately grasped the importance of the Buddha himself as a separate historical figure in the genesis of Buddhism and even provided a brief, albeit erroneous and mainly based on Mongolian sources, biography of the Buddha. Without dwelling on the details of this biography, it should be noted that Bergmann was also ignorant of the difference between the original Buddhist teachings and later layers and misunderstood them in many respects. However, this is understandable given his position as one of the pioneers of research in these fields in Europe and worldwide.

Bergmann's activity coincided with the increased reception of Asian spiritual teachings in Europe. Let us recall, for example, Immanuel Kant's critical assessment of Chinese philosophy (Reichman, 2006) or the role of Heinrich Julius Klaproth (App, 2010, p. 12) and Bergmann's colleague Isaac Jacob Schmidt in Arthur Schopenhauer's (App, 2010, p. 60) positive approbation of Buddhist philosophy. Serious explanation of Asian spiritual culture to Western audiences, which had only just begun in Bergmann's day, has still today not been exhausted. Despite his exaggerations, huge imprecisions, and uncritical interpretations, Bergmann's role in delivering a large amount of new information to the European reader should be admitted and included anew in further research.

References

1. App, Urs. Arthur Schopenhauer and China: A Sino-Platonic Love Affair (2010). In: *Sino-Platonic Papers*. Philadelphia: Department of East Asian Languages and Civilizations University of Pennsylvania. Ed. Victor H. Mair.
2. Atwood, Christopher P. (2004). *Encyclopedia of Mongolia and the Mongol Empire*. New York: Facts On File.
3. Bawden, Charles R. (1984-1985). The Wish-Prayer for Shambhala Again. In: *Monumenta Serica*, Vol. 36, pp. 453-510.
4. BBLd – Baltisches Biografisches Lexikon digital Baltische Historische Kommission (BHK), 2023. Available at: <https://bbld.de/0000000109127188> [last viewed on May 13th, 2023].
5. Bergmann, Benjamin (1804). *Nomadische Streifereien unter den Kalmüken in den Jahren 1802 und 1803. Erster Theil*. Riga: J. G. Hartmann.
6. Bergmann, Benjamin (1804). *Nomadische Streifereien unter den Kalmüken in den Jahren 1802 und 1803. Zweiter Theil*. Riga: J. G. Hartmann.
7. Bergmann, Benjamin (1804). *Nomadische Streifereien unter den Kalmüken in den Jahren 1802 und 1803. Dritter Theil*. Riga: J. G. Hartmann.
8. Bergmann, Benjamin (1805). *Nomadische Streifereien unter den Kalmüken in den Jahren 1802 und 1803. Viertes Theil*. Riga: J. G. Hartmann.

9. Bergmann, Benjamin (1969). *Nomadische Streifereien unter den Kalmücken in den Jahren 1802 und 1803. Mit einer Einführung von Siegbert Hummel*. Oosterhout: Anthropological Publications.
10. Bergmann, Benjamin (1820). *De Kalmukken; een tafereel der zeden, gewoonten, gebruiken enz.* Amsterdam: J. C. van Kesteren.
11. Bergmann, Benjamin (1825). *Voyage de Benjamin Bergmann, chez les Kalmuks. Traduit de l'Allemand par M. Moris*. Chatillon-sur-Seine: C. Cornillac.
12. Bernbaum, Edwin (1989). *The Way to Shambhala*. Los Angeles: Jeremy P. Tarcher.
13. Berzin, Alexander (2003–2023). Mistaken Foreign Myths about Shambhala. In: *Studybuddhism.com*. Available at: <http://studybuddhism.com/en/advanced-studies/history-culture/shambhala/mistaken-foreign-myths-about-shambhala> [last viewed on May 13th, 2023].
14. Bicheev, Bazar A. (2017). O rannih publikacijah pismennoi i ustnoi versii "Istorii Uneker Torliktu hana." In: *Sankt-peterburgskie mongolovednye ctenija*. Sankt-Peterburg: Institut vostochnyh rukopisei.
15. Bicheev, Bazar A. (2016). The History of Uneker Torliktu khan: Transformation of written Text into oral Form. In: *The Russian Federation Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanities of the Russian Academy of Sciences*, Vol. 28, Is. 6, pp. 68–76.
16. Brack, Jonathan (2022). Chinggisid pluralism and religious competition: Buddhists, Muslims, and the question of violence and sovereignty in Ilkhanid Iran. In: *Modern Asian Studies*, Vol. 56, pp. 815–883.
17. Buchholtz, Arend (1911). Ernst von Bergmann. Mit Bergmanns Kriegsbriefen von 1866, 1870/71 und 1877. Leipzig: Verlag von F. C. W. Vogel.
18. Daisley, Simon (2019). Kalmyk Buddhism Europe's Buddhist heritage. In: *The Khurul Project*. Available at: <https://www.khurulproject.com/kalmyk-buddhism> [last viewed on May 13th, 2023].
19. Forke, Alferd (1925). *The World-conception of the Chinese: Their Astronomical, Cosmological and Physico-philosophical Speculations*. London: A. Probsthain.
20. Gehrish, Birgit (2005). *Lepusculus Domini, Erotic Hare, Meister Lampe. Zur Rolle des Hasen in der Kulturgeschichte*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades beim Fachbereich Veterinärmedizin der Justus-Liebig-Universität Gießen: VVB Lauferweiler Verlag.

21. Gejin, Chao (2001). The Oirat Epic Cycle of Jangar. In: *Oral Tradition*, 16/2, pp. 402–435.
22. Hardman, Emilie (2014). *The Vetālapañcaviṃśati, a manuscript divided*. Available at: <https://blogs.harvard.edu/houghton/the-vetalapancavi%E1%B9%83sati-a-manuscript-divided/> [last viewed on May 13th, 2023].
23. Hiemstra, Gabe (2019). Mahapaduma-jataka, Mahāpaduma-jātaka, Mahapaduma-jataka, Mahā-paduma-jātaka: 1 definition. Available at: <https://www.wisdomlib.org/definition/mahapaduma-jataka> [last viewed on May 13th, 2023].
24. Hurelbator, L. Velikoe hranilisce sokrovishch. In: *Almanakh bibliofila*, Vypusk XXIV. Kniga Mongolii. Moskva: Kniga, pp. 244–252.
25. Jataka tales (Pali Canon) (2022). In: *Encyclopedia of Buddhism*. Available at: [https://encyclopediaofbuddhism.org/wiki/Jataka_tales_\(Pali_Canon\)](https://encyclopediaofbuddhism.org/wiki/Jataka_tales_(Pali_Canon)) [last viewed on May 13th, 2023].
26. Jones, Constance; Ryan, James D. (2008). *Encyclopedia of Hinduism*. New York: Facts On File.
27. Jung, Kwanghun; Kim, Hyunju (2021). From Buddhist Story to Heroic Epic: A Comparative Study of the Epic of Geser and the Mulian Story. In: *Acta Orientalia Hungaricae*, Vol. 74 (3), pp. 413–430.
28. Karttunen, Klaus (2017). Schmidt, Isaak Jakob. In: *Persons of Indian Studies by Prof. Dr. Klaus Karttunen*. Available at: <https://whowaswho-indology.info/5718/schmidt-isaak-jakob/> [last viewed on May 13th, 2023].
29. Kim, Hanung (2013). Manchu Folklore: Tales Told by a Bewitched Being. In: *The Manchu Studies Group*. Available at: <https://www.manchustudies-group.org/2013/05/06/manchu-folklore-tales-told-by-a-bewitched-being/> [last viewed on May 13th, 2023].
30. Kohls, Winfred A. (1971). German settlement on the Lower Volga; a case study: the Moravian community at Sarepta, 1763–1892. In: *Nazareth: Moravian Historical Society. Transactions of the Moravian Historical Society*, Vol. 22, No. 2, pp. 47–99.
31. Kollmar-Paulenz, Karénina (2019). Visualizing the Non-Buddhist Other: A Historical Analysis of the Shambhala Myth in Mongolia at the Turn of the Twentieth Century. In: *Cross-Currents: East Asian History and Culture Review* (e-journal) 31, pp. 32–57.

32. Krueger, John R. (1975). Written Oirat and Kalmyk studies. In: *Mongolian Studies*, Vol. 2, pp. 93-113.
33. Lochtefeld, James. (2002), Shastra. In: *The Illustrated Encyclopedia of Hinduism*, Vol. 2: N-Z, New York: The Rosen Publishing Group, Inc., p. 626.
34. Lopez, Donald S. Jr. (1998). *Prisoners of Shangri-La: Tibetan Buddhism and the West*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
35. Mitruiev, Bembya L. B. (2020). Bergman and his work on the Kalmyks and Kalmyk Culture. In: *Bulletin of the Kalmyk Scientific Center of the RAS*, No. 4, pp. 149-175.
36. Mount Meru. In: Britannica. <https://www.britannica.com/topic/Mount-Meru-mythology> [last viewed on May 13th, 2023].
37. Muzraeva, Delyash, N. (2019). Shastra of the Precious Law from the irat manuscript collection D 22 (from A. M. Pozdneeve's collection stored in the Institute of Oriental Manuscripts of the RAS). In: *Bulletin of the Kalmyk Scientific Center of the RAS*, N. 3), pp. 214-229
38. Mylius, Klaus (1983). *Geschichte der Literatur im alten Indien*. Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun.
39. Olendzki, Andrew (2018). What's in a Word? Emptiness. In: *Tricycle: The Buddhist Review*. Available at: <https://tricycle.org/magazine/emptiness-buddhism/> [last viewed on May 13th, 2023].
40. Parfionovich, Yuri, M. (1978). *Sutra o mudrosti i gluposti (Dzanlundo)*. Perevod s tibetskogo, vvedenie i kommentarii Moskva: Nauka.
41. Petrenko Polina Alekseevna (2017). *Geser-han: kulturnyi geroi mongolov*. Sankt-Peterburg: Sankt-Peterburgskii gosudarstvennyi universitet.
42. Reihman, Gregory (2006). Categorically denied: Kant's criticism of Chinese philosophy. In: *Journal of Chinese Philosophy*, Vol. 33, Issue1, pp. 51-65.
43. Roesler, Ulrike (2015). Narratives: Tibet. In: *Brill's Encyclopedia of Buddhism. Vol. 1: Buddhist Literatures*. Ed. by Jonathan A. Silk. Consulting Editors: Oskar von Hinüber and Vincent Eltschinger. Leiden: Brill, pp. 515-523.
44. Schmidt, Isaak Jakob (1836). *Die Thaten des Vertilgers der zehn Übel in den zehn Gegenden, des verdienstvollen Helden Bogda Gesser Chan; eine mongolische Heldensage, nach einem in Peking gedruckten Exemplare aufs Neue abgedruckt unter der Aufsicht des Akademikers I.J. Schmidt. Hrsg. von der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*. St. Petersburg, W. Gräff, 1836.

45. Schmidt, Isaak Jakob (1839). *Die Thaten Bogda Gesser chan's, des Vertilgers der Wurzel der zehn Übel in den zehn Gegenden. Eine ostasiatische Heldensage, aus dem mongolischen übersetzt von I. J. Schmidt*. St. Petersburg: W. Gräff, 1839.
46. Shakya, Milan (2009). *Vishvantara Jataka*. In: Scribd Inc. Available at: <https://www.scribd.com/document/22243516/Vishvantara-Jataka> [last viewed on May 13th, 2023].
47. Slaje, Walter (2012). Trimūrti. Zur Verwandlung eines inklusivistischen Dominanzbegriffs in eine monotheistische Trinitätslehre. In: *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur*, Issue 4. Mainz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur.
48. Srivastava, Palak (2019). *Kaikeyi was really an evil stepmother or was she made out to be?* In: blue hue, Powered by WordPress.com. Available at: <https://bluehuestory.wordpress.com/kaikeyi-was-really-an-evil-stepmother-or-was-she-made-out-to-be/> [last viewed on May 13th, 2023].
49. Studholme, Alexander (2012). *The Origins of Om Maṇipadme Hūm: A Study of the Kāraṇḍavyūha Sūtra*. Albany, NY: State University of New York Press.
50. The Rabbit on the Moon Legend (2015). Available at: *Tibetan Buddhist Encyclopedia*. http://tibetanbuddhistencyclopedia.com/en/index.php/The_Rabbit_on_the_Moon_Legend [last viewed on May 13th, 2023].
51. *The Visnu Purana: Ancient Annals of the God with Lotus Eyes. Translated from the Sanskrit by McComas Taylor* (2021). Canberra: ANU Press Languages.
52. Tucci, Giuseppe (1980). *The religions of Tibet*. London and Henley: Routledge and Kegan Paul.
53. UL Academic Library, Ms. 1130, 3 (2), R11151, N 73; 75.
54. Walravens, Hartmut (2007). Schmidt, Isaac Jacob. In: *Neue Deutsche Biographie*, Vol. 23, pp. 193-194. Available at: <https://www.deutsche-biographie.de/pnd117510548.html?language=en> [last viewed on May 13th, 2023].
55. Weiers, Michael (1986). *Die Mongolen: Beiträge zu ihrer Geschichte und Kultur*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
56. Xie Zhufan and Xie Fang (2010). *Contemporary introduction to Chinese medicine in comparison with western medicine*. Beijing: Foreign Languages Press.
57. Xinhua News Agency (2022). *Chinese translation of Tibetan "Epic of King Gesar" published in book series*. Available at: http://www.china.org.cn/china/Off_the_Wire/2022-01/27/content_78015668.htm [last viewed on May 13th, 2023].

58. Yampolskaya, Natalia (2022). Intermixture of Mongolian and Oirat in 17th Century Manuscripts. In: *Written monuments of the Orient*, Vol. 8, No. 1 (15), pp. 75–87.

Kaspars Kļaviņš

Latvijas Universitāte, Humanitāro zinātņu fakultāte

**BENJAMINA BERGMAŅA (1772–1856)
IEGULDĪJUMS MONGOLISTIKAS UN
TIBETOLOĢIJAS ĢENĒZĒ**

Kopsavilkums

Rakstā no mūsdienu skatpunkta izvērtēts vācbaltiešu garīdznieka, vēsturnieka, valodnieka un austrumpētnieka Benjamina Firhtegota Baltazara fon Bergmaņa ieguldījums mongolistikas un tibetoloģijas ģenēzē, balstoties uz viņa monumentālo, Rīgā vācu valodā publicēto četru sējumu pētījumu “Nomadische Streifereien unter den Kalmüken in den Jahren 1802 und 1803”, kura mērķis ir izgaismot Pievolgā dzīvojošo kalmiku (rietum-mongoļu cilšu grupas – oiratu izceļotāju) kultūru: etnogrāfiju, valodu, literatūru, reliģiju utt. Ņemot vērā Tibetas budismu (lamaismu) praktizējošo kalmiku saikni ar mongoļu un tibetiešu spiritualitāti, Bergmanis savā darbā centies arī skaidrot lamaisma būtību, kas objektīvi saistīta ar dažādiem senās Indijas mitoloģiski filozofiskās tradīcijas aspektiem, ņemot vērā, ka no šejienes budisms ienāca Tibetā un no Tibetas – tālāk mongoļu zemēs. Visu šo materiālu Bergmanis interpretējis savu informācijas gūšanas iespēju, kā arī pats sava un savu laikabiedru pasaules redzējuma kontekstā. Rakstā ieskicēts gan Bergmaņa veikums, gan kļūdas un maldi, vienlaikus akcentējot viņa nojausmu par atsevišķu Āzijas garīgā

mantojuma fenomenu patieso ģenēzi, kas Rietumos dziļāk izprasta tikai daudz vēlāk – 20.–21. gadsimta starpkultūru studijās, piemēram, specifiskas budisma filozofijas un meditācijas saiknes iemesli tibetiešu un mongoļu vidē. Ne tikai Rietumu auditorijas pirmā iepazīstināšana ar kalmiku tautas eposu “Džangars” vai tibetiešu–mongoļu eposa “Hesers” pirmā fragmenta tulkojumu Eiropas valodā (vācu valodā), kas bieži nepareizi tiek asociēts ar pazīstamo tibetoloģijas pionieri Izaku Jākobu Šmitu (1779–1847), ir Bergmaņa nopelns, bet arī dažādu vēlākajā Rietumu orientālistikā, teozofijā, antropozofijā un pseidozinātnē brīvi interpretētu jēdzienu, kā, piemēram, *Šambāla*, pirmā prezentācija jauno un jaunāko laiku krustcelēs, kas viņa tulkojumā vēl nav zaudējuši savu patieso, sākotnējo nozīmi. Specifiskais kalmiku–mongoļu–tibetiešu kultūras konteksts B. Bergmaņa darbā ne vienmēr ļauj uzreiz atpazīt dažādu Indijas tradīcijā sakņotu literāru žanru, konceptu un terminu sākotnējo nozīmi un nosaukumus, kas rakstā atsevišķos gadījumos precizēti (iespējams, pats Bergmanis bieži nezinaja to izcelsmi). Tomēr mongolistikas un tibetoloģijas sakarā tieši materiāla uzklaušošana un pieraksts, dzīvojot kalmiku vidē, ir Bergmaņa unikālais pienesums. Tas labāk palīdz saprast Indijas civilizācijā dzimušas vai ar to cieši saistītas garīgās kultūras fenomenu transplantācijas un interpretācijas iespējas Tibetā un tālāk – Centrālāzijā. Daži Bergmaņa skaidroti koncepti, kā, piemēram, *Trimūrti*, vēl joprojām Rietumos bieži tiek pavisā un kļūdaini skaidroti pat zinātniskajā literatūrā atšķirībā, piemēram, no karmas koncepta izrietošā pārdzimšanas likuma u. c., kas Bergmaņa tulkojumos un paskaidrojumos iezīmējas diezgan adekvāti.

Atslēgvārdi: Benjamins Bergmanis, kalmiki, mongolistika, tibetoloģija, budisms, lamaisms, senās Indijas garīgais mantojums, episkā literatūra, džatakas, trimūrti, Šambāla.

Ivars Kronis, Kristaps Zariņš

Rīga Stradins University

MAX WEBER'S THEORY OF LAW HISTORY AND POLITICAL VIEWS OF RELIGION¹

This manuscript is a revised and supplemented work that was published in the RSU (Rīga Stradins University) scientific journal Socrates (Socrates 2022, 3 (24)) under the title “Legal Doctrine of Max Weber’s Sociology of Religion” and available at <https://doi.org/10.25143/socr.24.20.22.3>. The basic task remains the same – to study Max Weber’s school of the sociology of law.

Belatedly, this work is dedicated to the prof. Max Weber’s (hereinafter – Weber) commemoration day of the centenary and is focused on understanding the sociological structure of the state and canon (religious) law. To better evaluate Weber’s most favored views on the economic ethics of religion, by comparison, and due to the interaction of the opposites and sets of viewpoints expressed in them, in this work, the discipline of human rights will also be analysed, which will closely identify Weber’s asceticism about the spirit of normative Protestantism and the ethics of capitalism. On the other hand, in a conventional discourse and a review of the theory of social stratification, through the so-called theory of degrees and directions of rejection, the essence of Weber’s idea is best understood by examining how religion influenced the formation of an approach to contemporary law, by comparing it not only with the constitutional system of Latvia but also with other countries and their respective constitutional framework and traditions, meanwhile, considering the view that by observing the peculiarities of the era of Weber’s lifetime, the work would have a more modern character.

¹ This publication has been developed with financing from the European Social Fund and Latvian state budget within project No. 8.2.2.0/20/I/004 “Support for involving doctoral students in scientific research and studies” at Rīga Stradins University.

Therefore, the purpose of the research is to establish and identify the ideas expressed by Weber regarding the value scope of social classes, layers, and typology of religion, by analysing them – conventionally, but specifically – through the doctrine of lex nature. Additionally, the purpose of the present work is to define the general structure of Weber’s philosophical thoughts and views on law, to find and identify the asceticism of the sociology of religion, interspersed with the theory of conflict and domination. However, the relevance of the research is rooted in the fact that the methods of Weber’s scientific approach are used to analyse the state’s institutional and orderly system–theoretical dependence on the bureaucratized forms of public authority, where the justification for the structured actions of the legitimate state derives from strictly defined and authorized rules of orders and ordinances. Therefore, as the socio-legal aspect of religion, the constitutional experience of countries, including Latvia, is also analysed, but only comparatively, and accordingly, in the context of social and legal norms, the bipolarity of church and religious dogmatics is studied. The current relevance, argumentation, and question of equality of the separation of the state and the church are also evaluated. In this regard – from the point of view of the social philosophy of law developed by Weber – no other research has been carried out on the national scale in Latvia, making this work unique among the analysis of other legal scholars and sociologists.

Wherever this study refers to purely legal dogmatic problems, the authors have relied on the literature on the history of the church and law and, to some extent, on the past of the dogmas formed by it. Furthermore, the authors primarily refer to the documentation obtained from Weber’s law sociological argumentation and controversial perspective, which clarifies the typology of the sociology of religion. To the possible extent, the authors also delve into the primary sources of the history of law, but due to their linguistically specific style of expression and peculiarities, per the objective to study Weber’s views on the socio-historical genesis of the state and canon law and their nature, which includes evaluation of sociological understanding of the law of the canon and religious norms, textual identification of primary sources is not examined in more detail, however, the most important ideas expressed in Weber’s works are explored and compared with those of other prominent representatives of this field.

Therefore, the objective of the research is to select and analyse the common and different features expressed in the works of Weber and other authors, which would most clearly characterize the doctrinal views of Weber’s sociology of religion and law postulate, or, as Weber would say himself, to mark as specifically as possible that part of the norms of the “manifesto of rights” which most typically applies to the masses of society, as opposed to the legal consciousness of the individual. Consequently, the place and role of the church and religion in the cognitive process of the state, society, and individual would be “fixed”. In

addition, another objective of the article, among others, is to illustrate, using the methods of sociological research, the most significant pillars of the ideas of the history of law and the colourful nature of the brightest ideas of the world cultural heritage, and doing this by observing the most visible and vivid views in Weber's works and analysing them in the cross-section of legal forms by using the critical thinking, which is characteristic of the present era.

However, in the part of the normative analysis of the law codification, the authors focus on the analysis of the social environment of law and church law instead of their general perspective; thus, the work is mainly based on the ideas of the outstanding sociologist Weber and theses of his concepts, boldly preserving the style of the thought revealed in Weber's main text and means of expression. For those who are familiar with the most important works of canon law, including church law, the part of the material analysis of the norms could be new precisely from the point of view of this work and the specifics of the analysis included, namely, this legal discipline is examined through Weber's studies, works of other researchers and novelties about law, as well as the place of sociology of religion found in these works.

Keywords: church law, canon law, sociology of religion, sociology of law, legal norm, ideal norm, legal phenomenon, iure divinum, lex nature, conventional norms

Sources, Background of the Law, and the School of Religion

The state, as an institution of law, and the connection between the religion and the Christian doctrine of pre-condemnation, by its very nature, excludes the possibility that the state could support the religion by showing intolerance, as it happens in various aspects of human rights, where there is broad pluralism, and a man is the absolute embodiment of these rights. The divine rights cultivated by the Christian faith, which in reality manifested as the infallibility of the church, merge or completely disappear in front of a man as a phenomenon of creation, and, if it is presumed that man is absolute and unique, then his rights are also unquestionable and as absolute as the man himself (Kēnigs 2010).

However, the church denies this idea since it recognizes only divine authority in everything, including laws, as they have emerged from God, for example, the Old Testament, the books of Moses, and others. Moreover, the

spirit of canon law and its substance clearly speak of it. Therefore, the state, when analysed from the point of view of the doctrine of Christian texts, cannot be 'doomed' because it is a form of perfection and the true embodiment of the social environment of the society.

From the perspective of the Christian scriptures, which also constitute the main sources of customary law, such as the 10 Commandments, the Christian society is eternally sinful and condemned and therefore seeks forgiveness of eternal sin. The fact that, in the end, the final judgement is made neither in this life nor with the legal methods used by the state creates a complex situation. From the point of view of legal principles this would be absurd because it would mean that the guilt of a person is presumed from birth, and also, the guilt can be redeemed (compensated) only in a specific, genuinely sacred way – through a religious institute intended for the forgiveness of sins. This guilt is omnipresent even though, in law, there is no such form of presumption of guilt; it would be an abstract and utopian idea even for the most fanatical advocates of legal absolutism (Kēnigs 2010).

On the other hand, and as Sigmund Freud aptly points out in "Civilization and Its Discontents", it is the church with its Christian dogmatic which directly calls for this premise of eternal sin and confession of guilt so that a man becomes obedient to the commandment and responsible regarding the universal moral law. To a certain extent, it is precisely the law that frees them from this culture of guilt and upbringing, as opposed to the 'salvation of soul', placing them on both sides of the pact of 'international reconciliation', where the law deals with purely ethical questions because they are inseparable, namely, questions of guilt in the past, where the reality is relative but determinable, or of guilt in the future, where, as they say, everything is relative, but ignorance and fear, no matter how absurd, follow a transcendent commandment, as well as profane law (Weber 1949).

Despite attempts for this abstract doom and the status of the eternal sin, thus the imperfection of law, the reflection comes up against the role of religion in the legally constituting and undoubtedly primary document

of the state – the constitution, similarly as for the church – to the source of its religion, the Bible. The only difference is that while the clauses established in the constitution do not directly and individually affect matters of faith, morality, and conscience, the judgements contained in the texts of the holy scriptures and values, such as the Bible (Old Testament and New Testament), are the source of both, law, and morality (condition of what is good, what is happiness and what is the right action). For example, in the context of comparative international constitutional law, this religious aspect is quite well established in the constitutions of different countries, including Latvia (see, for instance, “God bless Latvia” contained in the preamble to the Constitution of the Republic of Latvia, as well as Article 6 of the Constitution and the 1st Amendment of the Bill of Rights of the United States of America and II Amendment of Bill of Rights of the United Kingdom). Moreover, the social and legal aspects of religion can also be seen in other essential documents of the state, the ceremonial laws, and customs, such as the national anthem and oath, which, despite being symbolic, are essential conditions for the existence of the state.

In contrast to Weber's culture of civil disobedience (resistance) in everything, where it is necessary to obey a person, the law, or God, prof. Otfried Höffe (hereinafter – Hoffe) identifies one form of justice – God's or Biblical justice. It is a prerequisite for the existence of law and for justice. There is no need for Weber's idea of *sovereignty*, as, since the Greek times, it also includes elements incorporated in the law, such as peace and happiness (Hefe 2009). Further illustrating Weber's idea of domination and civil disobedience, Hoffe concludes that, in Christian legal thought, the right to resist is thoroughly questioned. Hoffe writes that Sophocles's play “Antigone” advocates the right to resist, while Socrates considers it unjust to resist an unjust punishment if he has previously been in principle with his community. In Christianity, the right to resist arises from the conflict between the requirement to obey God-appointed superiors (pope, bishops), meaning to obey God more than a man or the state (ruler) (Hefe 2009).

By creating the architecture of church law, Weber asks questions and seeks answers that relate to the genesis of value and law and the

characteristics of 'association'. In other words, did the phenomenon of the origin of law begin with the emergence of the social consciousness of the society and the usurpation of the power of some authority over it, and later resulted in the strengthening of the individual's autonomous rights in the absolute element and form of human rights? Nevertheless, as theologians point out, law perhaps has a dimension of Christian values, which manifests as divine verticality because the basic moral legitimation of law can be found in religious texts. Its first and main cause is God (*ius Divinum*) as its primary source, which proves that there is a successive *homo religiosus* in the light of *imago Dei* (the man as the image of God). The mentioned above would indicate that law, despite its general nature, should be legitimate and generally recognized. According to Weber, a sociologist of civilization, the element of recognition is common for both law and religion, and it is a prerequisite of their existence because it is based on the idea of religion and moral principles. On the other hand, the *lex* (law) does not have such a 'craving' for moral and religious precepts, since its task is not to 'speak' and argue in the language of morality and religion (Weber 1949).

As stated by Matthias Koenig, the basis of human rights denotes absolute rights, the validity of which cannot be justified by referring to the traditions, customs, or laws of a particular society that have formed historically but which can be declared as legitimate demands of *all* people. The universality of human rights, as evidence of natural rights, is contrasted with the particularism of cultural and religious traditions. In the classical school of natural law, it is argued that natural law is part of a comprehensive system of rules about the rights and obligations through which a man shows his nature – whether it is characterized by the image of the man as God or by reason and free will (Maritain 1951; Finnis 1998).

Another way – which is directly related to schools of Immanuel Kant, John Locke, and Jean-Jacques Rousseau – of justifying universally applicable human rights, therefore, does not start with the objective nature of a man, but with the subjective, non-religious, cognitive abilities of a man and the principles of the legitimate legal system derived from them. The

most influential argument of this contract theory, as opposed to the religious contract with God, was formulated by the American philosopher John Rawls. In "Theory of Justice", which was certainly directed against the once prevailing utilitarianism of Anglo-Saxon moral and legal philosophy, Rawls defines justice as 'Fairness'. The core of his modern argumentation, similar to religious beliefs, is a hypothetical construction of a situation of choice (initial state), in which individuals, due to rational self-interest, agree on the principles of the social system, while just like in Biblical mysticism, at the same time being 'behind the veil of ignorance', and therefore not knowing their specific social position (Mandie 2009).

Jürgen Habermas, in his theory of discussion, similarly to Rawls, when examining the institutional form of human rights and national sovereignty obligations, primarily considers the national constitutional state and the civic institute of the national state as the constitutional will of society. Namely, in his view, the application of human rights, the same as religion, goes beyond the borders of a national state and points to world citizenship in the process of being born, just like the Christian idea of 'God's children', however, their universal applicability would be legitimate only if human rights were also connected at the global level with a democratic legal system, which is not yet possible, while in a Christian-minded world, it is no longer possible (Habermas 1996; Merkel and Croissant 2000).

On the other hand, Weber views the ambivalence of human rights as a change brought by the Modern era, as compared to the civilizations of the Axial era (Eisenstadt 2000) and points to the paradoxical consequences of the institutionalization of human rights – a rationalized state apparatus and legal system (Bielefeldt 1998). Koenig concludes that, by considering the dominance of the global human rights discourse, in addition to the rapid decline of the proportion of religion, it is the right time for a critical reflection on the role and place of human rights in society. It can help keep the symbolic form of human rights open to new and more detailed versions, different justifications, and understanding between cultures. It makes the incompleteness of the institutionalization of human rights conscious and thus promotes the renewal of their emancipatory promise (Kēnigs 2010).

Several other philosophers, such as Edmund Husserl, modern times' representatives Martin Heidegger and Jean-Paul Sartre, have already mentioned *homo religiosus* as a method of research phenomenology. In contrast to *homo religiosus* they mention the existence of *homo saecularis*, who lives in the present without any remainder. The only difference between these two is that, contrary to a sworn secularist, *homo religiosus* does not allow himself to be blinded by the fleeting brilliance of the present moment, as he remains in the shadow of the *ulpa Dei Maxima* (God's wrath), thus turning every moment of his life into a reflection of eternity, which is brightly paraphrased by Immanuel Kant in his work "The Metaphysics of Ethics", thus creating the so-called highest moral criteria (Kant 1996).

Similarly comparable would be social and religious norms, where the former is secular and practical to the extent possible, as opposed to the objective rational values expressed in religious texts as a source of law.

For example, Romans, when concluding that ethical elements can be found in every legal system, defined law as the art of good and just (*ars boni et aequi*); therefore, the law is associated with the art of morality and virtue. It is precisely the idea of Roman law, which is expressed in the Institutions, part 3 of the codification *Corpus Iuris Civilis* of the Eastern Roman Emperor Justinian I, and is based on the idea that all men are born free and therefore have the *lex nature* prerogative to be free, that discredits through times biblical moral principles, not to mention the existence of a single national morality.

Moreover, in the early Middle Ages, this fundamental idea, interpreted by theologian and scholastic Thomas Aquinas (*Sanctus Thomas Aquinas*), transformed into the dimension of biblical values, creating the ideal law in the ideal state that is under the authority of the church (similar to Plato's utopian state). However, with the rise of humanist ideas and their spread in Western Europe, the same law became more specific and evolved into subjective (natural) human rights, even providing respect for human dignity.

As Otfried Hoffe points out in his work "Justice", in the legislative giant *Corpus Iuris Civilis* (collection of civil, non-ecclesiastical law), which is the most important compilation of Western law, at the beginning of the

prominent Digests, all legal claims are formulated in the form of three basic principles. They were associated with the Roman jurist Ulpian (*Domitius Ulpianus*) for centuries. The aforementioned corresponds well with the legal tradition started by the Romans, namely, at the very beginning of the Digests in *Corpus Iuris Civilis* the great jurist Ulpian expresses a seemingly eternal truth: "*Juris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere*" or "*The precepts of the law are these: to live honestly, to injure no one, and to give every man his due*" (Hoffe 2006), which is entirely incompatible with Christian values, the biblical view, especially the Old Testament, and the idea expressed by Weber about the *Protestant type and the spirit of capital* as a social dilemma, because it is denied both by the religious approach of the infinite and eternal humility and by capitalism's equally eternal servitude to property or material values.

In comparison, Cicero (*Marci Tulli Ciceronis*) writes in his work "On the Republic" ("*De re publica*") that the state or Republic must always and everywhere be placed in the first place – "*to place the good of the fatherland before all else*" (Ciceronis 2009), meanwhile, the capitalism requires the idea of property (*dominium*) to be placed above everything and to serve only for it (in the name of increasing capital). However, one must keep in mind that, speaking in parables, as it is stated by the introductory part of the Digests in *Corpus Iuris Civilis*, the ruler (the state) shall humbly bow before God, that is, before the Pope, because the final settlement (...) will be made only on the day of reckoning. With such a motto, the collapse of the ancient world began, and also began the 'quiet revolution', when the state no longer holds its power and power is not its only goal anymore, because the state begins to obey in every aspect of its guardian – the church, which according to the idea of the church, is capable of exempting from God's punishment the sinful and therefore the infinitely guilty citizen, nation or even a ruler. It also creates a division between the early medieval approach and the Renaissance way of thinking, or such was the enormous social convergence of the time because, for example, the ancient Greeks had no religion; instead, there were various cults, while the 'sacred' (*hieros*) world is separated from the 'profane' (*hosisos*) world.

In other words, God has his world, but man's world is in his own hands, i.e., 'political' life is completely 'desacralised' (Weber 1949; Šuvajevs 1999).

In his views, Weber goes even further and considers that modern political technology is characterized by the fact that religion itself is also transformed, and, as a result, the capitalistic 'spirit' is formed, that is, the main objective of the corpus of law is incorporated through brutal dualism – to look at the body, soul, and spirit (*corpus, animus, spiritus*). This opinion of Weber – because it cannot be any other way when talking about state affairs – is further developed by prof. Michel Foucault. He proposes a cult of the ethical continuity (doom) of the church, an imperfect (therefore, immoral) person and equally imperfect and punishable actions resulting from the idea of sin, which follows the command: “*Go get slaughtered, and we promise you a long and pleasant life*” (the central motto of the medieval church and the state in the fight against decline of obedience), in contrast to the ‘rule of law’, a concept established by Albert Dickey of the Enlightenment: the basis of legality and justice is precisely the sinful person. Moreover, in the search for a legal state concept (*Rechtsstaat*), religion was noticeably replaced with other paradigms. For example, Viennese doctor Johann Peter Frank in his 1779 essay “A System of Complete Medical Police” no longer sees the presence of religion and God in state affairs, as he writes: “*The general object of police science is public order*” (Šuvajevs 1999).

Weber calls such public order a ‘prison’ by referring to Shakespeare’s Hamlet. According to him, this ensures the formation of individuals who “*become nervous and soft if this order is disturbed for a moment, and helpless if they are taken out of their complete adaptation to this order*”. On the other hand, national socialist Roland Freisler, considering Weber’s ‘ruthless insight into the realities of life’, after Weber’s death, in the 1930s, found a generally accepted definition. It reads as follows: “*A state governed by the rule of law is an organized form of national life that embraces all national life forces to ensure the right to life internally and externally*” (Weber 1949).

Clearly, the church and religion are generally ignored, and their quintessence is lost. However, it took several hundred years before some of the

most prominent critics of the unity of church and state from the early Renaissance and decadence, Thomas Hobbes, with his brutal ethics, and John Locke, seeing the essence of happiness in the state affairs (law), could arrive to such a remarkable 'forgetfulness' of church and religion in the field of state and law.

Nonetheless, returning to the systematic aspect of the church, when looking at the socio-legal issues of religion and views based on human rights, where everyone can be an atheist or a believer regarding their personal beliefs, but in the common public legal space they all certainly meet some religious ceremony, then it must be concluded that the influence of religion is felt in traditions, as well in law, which is based on the values derived from them. Especially evident the mentioned above is in Western Europe's culture, in the deeply rooted traditions of these nations, and everywhere where the beliefs of the Christian faith prevail.

A culture based on religious values is formed as well as one based on human rights beliefs. In the background of the traditions of the Christian worldview, purely religious holidays are widely accepted and celebrated in the form of positive norms – official holidays celebrate several thousand-year-old events that are utterly religious and have no connection with the secular world at all (birth of the prophet, resurrection); an official anthem of religious content is sung, which even contains an indication of how it is an official prayer (in the case of the National Anthem of Latvia – the solemn prayer of the people, Law on the National Anthem of Latvia, Article 2). Thus solemn (symbolic) oaths are taken (e.g., on the Bible or the constitution), and, finally, these religious texts and manifestos stemming from them are carefully enshrined at the constitutional level in an otherwise profane world. As a result, atheistic beliefs and traditions remain in the minority against such a background. Besides, for example, the institution of the oath is a purely moral paradigm, an ethical standard for a particular action; it is not an ordinary material legal norm since its origins are purely religious, symbolic, and ceremonial.

The question arises, what are the sources of such a discipline of cultural law, a religious law, seen as a form of expression of traditions, which

cannot be measured in the same way as pure canon law, and how such wide recognition can be found, even among people completely unrelated to faith? Furthermore, what is the primary source of the moral expression of these values – is it in Greek and Roman centuries-long philosophical reflections, widely known unwritten moral views of natural rights or religious texts, in the reflections of law (similarly, as a reflection of ideas in Plato’s allegory of the cave), which form the legal opinion and consensus of the last millennia basic source codes?

Also, Immanuel Kant, as a devout Protestant, when answering the question about the act of faith and law as the critical focus point of civilization, in dramatic and harsh language, responds by, at the same time, marking a new period in the history of religion and law: *“Assuming that the just moral law is to be taken by man as a command from God, the just man may say: I want the God to exist!”* Man, no longer reverently bows his head before God’s throne but expresses, as Weber says, ‘in act of power and command’ the power of his will – the power to order and command Him (God) to exist. Neither St. Augustine nor Thomas Aquinas would have thought to assert such a thing; when speaking about God, they speak humbly and in a language of longing. On the other hand, Friedrich Nietzsche, in response to Gottfried Wilhelm Leibniz’s so-called ‘question of questions’: *“Why is there something rather than nothing?”* puts a question at the centre of human history: *“Can a person live without God?”* and comes to an epiphany: *“[...] I want God not to exist so that my existence belongs only to me [...]”*. Hence, the view of contingent things and their considerations, as John Locke, the founder of humanism, mentions with ‘clear language’ and ‘common sense’ language, leads to the principle of sufficient reason and the neo-Kantian George Wilhelm Friedrich Hegel’s idea that ‘reason’ is, in his words, which ‘by itself’ determines all the necessary needs for certain rights formulated in laws.

In response to this, Weber concluded that in contrast to the Roman school of law and the West, where pragmatism is rooted from the time of Thucydides and its prehistory is used, nothing would indicate a rational legal theory in any other culture in the world. In other earlier civilizations,

in prehistory, there were no strict legal systems and forms of legal thinking that characterized Roman law and Western law based on the former. Such a phenomenon as canon law is also known only in the West (Vēbers 2004).

Thus, for example, Roman law was deeply rooted in the Catholic lands of Southern Europe and later in the whole Western Europe. The rationalization of private law, if it is interpreted as the simplification of legal concepts and the division of legal material, reached its highest development in the Roman law of late antiquity and, on the contrary, was the least developed in the countries that reached the highest degree of rationalization, including England, where the renaissance of Roman law failed (Vēbers 2004).

Weber quite well captures the 'image of American culture' created by Benjamin Franklin, leader of the American independence movement: "*From cattle you get fat, from people – money*", or, as Weber says in his work: "*The merchant may conduct himself without sin but cannot be pleasing to God.*" This translates well together with the statute transferred to the canon law on "*Deo placere vix potest*" ("it is hardly possible to please God"), which refers to the actions of merchants and, the same as the evangelical text about usury and other 'misfortunes' of law and morality, was considered real and therefore an important source of knowledge of socio-legal nature (Vēbers 2004).

Calvinists, on the other hand, saw a form of ideal the norm in the law, which is impossible to achieve, but must be constantly striven for (Cambridge University Press 2006). Regarding Calvinism, we can also mention the views expressed by Thomas Aquinas in his work "*Summa Theologica*", cognitive theory, and its religious character, which aims at the settlement and concreteness of the status of social law, but only by religion one may dictate the sceptre of state power (The Western Australian Jurist, C.Y. Lee). However, in Luther's teachings, we find the opposite – liberation from following the written letter of the law as a divine privilege of believers (Vēbers 2004).

When taking a closer look at the pact of recognition of religion and rights, it is appropriate to mention the insights expressed by Weber's

contemporary, Francis Pieperi, the founder of modern Christian dogmatics, in his work “Christliche Dogmatik” (Mueller 2003) or a summary of this work under the same title “Christian Dogmatics”, which was dedicated to the memory of Francis Pieperi by John Theodore Miller, a prominent professor of systematic theology at Concordia Seminary in St. Louis (Mueller 2003). Namely, in his work “Sociology of Religion”, Weber expresses the observation that the internal interests and the element of recognition of rights require the ‘highest’ salvation benefits, which were not universal laws at all. Such a state as immersion in nirvana, when religious misery or religious dreams could develop into a popular cult, could not become an element of everyday law because there is an obvious inequality in the qualification of religion, which was recognized even by the Calvinist doctrine of predestination with its particularity of grace. Weber points out that the most highly valued benefits of salvation – the ecstatic and visionary abilities of shamans, magicians, ascetics, and various God-inspired people – were not at all available to everyone, instead their acquisition is determined by ‘charisma’, which in some cases could be awakened, and as is also the case with churches both internally and in the political scene in total.

Particular attention should be paid to the legality element of the law, the authority of its origin (the autocrat’s inequality with the Protestant ethic), the definition of sin or its general description (*De Peccato in Generale*), will, guilt, and the socio-religious review of punishment. Weber points out that the church, as an institution, tries to organize the religiosity of the masses and to replace the qualifications of the virtuoso religious order with its own monopolized means of salvation. According to its nature and its own interests, the interests of the priests, as well as the officials of the state bureaucracy, the church must be a ‘democratic’ institution of salvation in the sense of universal accessibility. It must strive for universal grace, eternal atonement of guilt and punishment, and recognize the sufficient ethical value of all those who are subject to its power. According to Weber, in this case, from a sociological point of view, one can see a complete parallel between the bureaucracy’s fight in the political sphere to the ‘political fights of the aristocracy of the ranks’ (Vēbers 2004).

It can be pointed out that explaining the statements of the Bible as 'paragraphs of the book of laws' is an old and relatively straightforward interpretation of the cultural tradition of Roman law. However, not always a casuistically accurate citation of the Bible, but more as a revelation of the legitimate source of the moral law in the primordial scope of its existence, which leads to the same goal that gave rise to canon law. Notably, "*For the Reformers, the Commandment appears to be an ideal norm, while the Lutherans, on the other hand, find the Commandment oppressive as an unattainable norm.*" Lutherans condemned the reformers for 'slavish servitude to the law' (Mueller 2003). Therefore, as a codification of natural moral laws, the Decalogue, remains the norm of human behaviour. From the average point of view of canon law, morality free from laws and rational asceticism oriented to the Commandment was also excluded; the Commandment remained as the structure and the *ideal norm*, but the law has only a 'discrete' character (Vēbers 2004).

The Convergence of Law and the School of Religion

Observance of a principle "*extra ecclesiam nulla salus*" (Toteff 2016) cannot be ensured by the state in its social reality. In other words, the inability of any state to ensure the functioning of the norm (both law and religion) because the mentioned principle literally means: "*(..) there is no salvation outside the church*". The state was unable to save the believers with it, but the concern for God's glory forced the church, a 'believers' Church', to look for a basis in legal norms, which, on the contrary, were created by heretics and unbelieving Romans or legal scholars until the early Middle Ages (Toteff 2016).

Over time, it became impossible for the state to intervene in various matters, such as appointment and transfer of clerical positions, which, on the contrary, were described in detail by the norms of canon law. Thus, for example, the leader of the English Revolution, Oliver Cromwell, together with John Brown, constituted the church as a socio-legal unit (Ferguson 2013) or even an institutional body. He was an advocate for universal

religious freedom, where the state has no resemblance to the church, as had been accepted since the early decadence of Roman law. His concept of 'holy parliament' – the separation of church and state because they (the people of faith) were pietists for positive religious motives and represented the influence of that, similarly as *Roger Williams*, guided by the same considerations, did – advocated for unconditional, unrestricted religious toleration and the separation of church and state (Vēbers 2004).

One does not have to look far for an example, as in the resolution of the English Baptists of Amsterdam (1612 or 1613), the demand for freedom of conscience appeared for the first time as a defence of one's positive rights against the state. It reads: "*The magistrate is not to meddle with religion or matters of conscience (..) because Christ is the King and lawgiver of the Church and conscience.*" (Weaver 2015).

During the Hellenistic era, in the Roman Empire, and in Islamic lands, religious tolerance prevailed for a long time, limited only by considerations of public order, which were based on laws, even if they were not always compatible with the canon law texts. As, for example, Philipp Jakob Spener points out, it is about the fundamental rights of Christians, which were guaranteed by the apostles when they formed the first Christian congregations. Also, the Puritan opinion developed about the place of individual people in the church and the legal sphere of their activity, which derives from *jure divino* and therefore is an inalienable and unshakeable right. No matter how ahistorical the positivist (philistine) critique of the idea of 'fundamental rights' may be, no matter how trivial it sounds, in the words of Spener, one must ultimately be grateful for everything, even for what the fiercest modern 'reactionary' considers to be his individual freedoms and minimum rights (Spener 2019).

The Arminian eristic position of the idea of extending state sovereignty to church affairs was represented by the monopoly of autonomously created state sovereignty, which corresponds with the political interests of the law of that time, which were pragmatically but tendentially rooted in the church law culture already during the Renaissance. In addition, an ardent follower of the idea of Arminianism, or prof. Jacob Arminius of

Leiden, dr. iur. Hugo Grotius (*Huig van Groot*) was a great philosopher of law and lawyer, who in his work "*De iure belli ac pacis*" (1625), expresses, among other things, the idea that war is a crime if it is not a means of protecting law. It was Grotius who distinguished law from religion and emphasized the principles of natural law, which are immanent in the nature of a man who is a social being (Švābe et al. 1927).

It is also known that Friedrich Nietzsche's supporters, based on fundamentally similar reasons, have attributed a positive ethical meaning to the idea of eternal return, leaving the church in the background, compared to the formation of the state. Erasmus (*Desiderius Erasmus*), a Dutch humanist who declared the dogmatic 'law of mind', which is based on the characteristics of humanism and a man as a sovereign being, who can decide and determine his own rights, contrary to the church's divine law policy, points out that the collision is created exactly in this aspect of the interaction between religion and law (Švābe et al. 1927).

It must be noted that the Quakers saw the relationship between church and state in the first centuries as ideal. Robert Barclay strongly represented this idea with his concept of "Inward Light" – because for them, as well as for many pietists, in terms of purity, doubts were not created by the church as an institutional formation since it drew its sources from the theological works tested for hundreds of years (Chauncey 2015).

However, within the framework of an unbelieving state or under the influence of 'under the cross' of an institutional church, other defenders of Christian values and rights, such as Calvinists *faute de mieux* (from French meaning 'for lack of something better') were also forced to engage in the separation of church and state, similarly as it was done by the Catholic Church in analogous cases (Hoffmann 1902). They considered that the rules of the church do not affect civil society and its relations. However, initially in the first formations of the congregations and later in the church, there was a living principle that resulted from the fact that a prohibition was established to enter any, even business, relations with people excluded from the church. Puritan legal formalism leads to entirely adequate consequences – complete trust in the law, and the law not only as

a norm, but also as a social need, or: “*In civil actions it is good to be as the many, in religious, to be as the best*” (Adams 2018).

The principle of Puritan opinion that “*Natural reason knows nothing about God*” was impossible to consistently implement in reality, because there was a living principle: “*Moral and perpetual statutes acknowledged by all Christians*”, as a result of which it was precisely the ethnos of cultures or peoples that preserved religious traditions in all its vastness, thus trying to close the gap that simple state power or domination dictated by the state apparatus could not provide (Barclay 2002). Law, without doubt, also contains ethical provisions, through which, if one can say so, the Christian ethical-legal maxim and the embodiment of the moral spirit permeates the principle: “*Do unto others only as you would have them do to you*”, which is also a law of morale for any atheist (Kant 1996).

Since Kant, there have been discussions about legality and compliance with what justice or, more broadly, morality requires, which, in that aspect, also coincides with Christian justice. Thus, it is not about compliance with positive law and positive legality but rather moral legality. Ancient philosophy even discusses both aspects. Plato, for example, accepts compliance between personal and political justice, while Christian, as well as Islamic and Judaic theories in medieval times, are much more interested in personal justice. Weber calls it more precisely as ‘spirit of capital’; moreover, the so-called rulers’ manuals mainly talk about a righteous ruler, whose source is an authority-based and prophesied discourse about the transcendental origin of power. In any case, as Hoffe points out, starting from Plato, Aristotle and until John Stuart Mill’s writings “*On Liberty*”, the condition for the functioning of rights is a search for an exit from the tyranny of the majority, which Weber describes as the fear of unwanted submission to some group authority. When the legally constitutive morality of justice and law disappears, following Augustine’s idea about *de civitas dei*: “*Justice being taken away, then, what are kingdoms but great robberies?*” and without finding the perspective of faith and morality for justice, the spiritual, as well as the worldly order of law and legality, and its pillars, would collapse (Hefe 2009).

Thus, the place Protestant teaching intended to give to the '*lex nature*' (natural law) is shifting. The existence of 'general rules' and a moral code became fundamentally unavailable because everyone has an individual right to a God-given conscience. The formalism of Puritan ethics is a clear consequence of trust in the law since legal order is reduced to formal legality, in the same way, that 'truthfulness' (*Redlichkeit*) or 'righteousness' (*Uprightnes*) for nations with a Puritan past does not mean the German 'honesty' (*Ehrlichkeit*) but something specific and completely different – formally and reflectively transformed consolidation of rights in the form of laws, as was carefully practised by the pioneers of Roman law from the times of Ulpian (Vēbers 2004).

However, the Puritan understanding of 'legality' as a test of *choseness* without a doubt created more important motives for positive action than the Jewish understanding of legality as keeping the commandments because of internal and external ethical considerations and the relationship to tradition in observing social norms and determining legality was more like unscriptural law, a principle regarding the laws that are not based on the precepts of Judaism, and that everywhere else can be 'permitted what is forbidden' and the only positive and true law is the one that derives from the Old Testament for these two components of internal and external ethics.

Sermon on the Mount and School of Christianity

Christianity, which was originally the teaching of wandering artisans, in contrast to Judaism, in the early Middle Ages and later under the influence of Puritanism, as already mentioned, paid much attention to the fact that Christian norms should replace ethical norms and that these, in turn, should be carefully collected (codified) and declared in writing, for example, through rules of the church or laws of the state. This approach with such individual local interpretation of law often encountered a problem: a happy person in the sense of law is rarely satisfied with obtaining happiness itself. They also want to be happy in the sense of *law*, and,

moreover, by referring to the thesis that the law must ensure 'happiness', they want to be sure that they deserve it – first of all, in comparison with others, they want to believe that the less fortunate received it by merit and finally that happiness itself is 'legitimate' and they aspire to be 'legitimate' together with it (Vēbers 2004).

The rational need for elements of the theodicy of suffering and death, such as the death penalty as a legally enforceable form of punishment, was clearly expressed in law. Regarding this, any hierocratic church fights it with virtuosic religiosity and ethical dogmas, i.e., it, in the form of an institution, organizes a community of 'grace' of moral forgiveness, which has nothing to do with state laws. Theodicy means (from Greek – *Dikaiois*) a righteous ruler, organizer, and seeker of truth and justice, who acts with philosophical and religious considerations, which, according to the doctrine of "The Justification of God", belong to those views that see and explain the foresight of the norms given by God, which cannot be solved by law, but only by religion. Hierocratic power, in this context, is understood as the power of the church, which, according to the Greek *hieros kratein* (sacred ruling), tried to gain supremacy over the secular state power (Švābe et al. 1927).

Weber says that the church, as a legitimate institution, seeks to replace the acts of state power with its own monopolized but supposedly democratic means of salvation. He is not talking only about democratic means since a democratic state, similar to what was pointed out by Socrates, who denied democracy at its very foundations, is an absurd form of government: "*A ship that is not governable because all decisions are subject to the vote of all those who travel with this ship*" (Tamney 1984), instead by means that have a monopoly on the order of power dictated by the administration. However, provided that it is a universal institution of 'grace', the Christian values it preaches are recognized, and obedience to its authority is based on its, firstly, religious texts, and secondly, law derived from them, and it has a direct connection with articles of faith included in religious texts. Nevertheless, in the field of ideas of general law, the church remains solely and exclusively faithful to the legal order established by the state.

Weber states that from the sociological point of view of the law, one can see a complete parallel between the bureaucracy's fight against the order, the political rights of the aristocracy, and the forms of state and the church's rule of law. 'Rational', as a belief in some important 'canon', was the highest artistic ideal of the Renaissance; rational, as a rejection of all traditional ties and belief in the power of *naturalis ratio* (natural reason), was also a vision of the world of the legal order of this period, despite the features of Platonic mysticism and the preachers of the Christian faith supported by the church (Sereno 1997).

The nature of church disciplines and canon law through the religious nature of worldly asceticism, as Weber called it, linking it also to various elements, such as professional ethics and professional jurisprudence, brings along a problem that has been little studied until now, one of the reasons being the effect that church discipline is not always spread uniformly. Therefore, the police control of the lives of the faithful in a way that borders along the lines of the inquisition is realized in the domain of the state church. In a hierocratic union – in the church, the shepherds (pastors) of its congregations represent a certain 'competence' determined by the regulations. Church leadership or pontificate is, in its true sense, the same thing as the service established since the pontificate of Innocent III, where the separation of the position of 'ex cathedra' (rank) from the circle of private law is the same as any other bureaucratic technique that is not 'revolutionary' connected with the jurisprudence of all existing earlier forms of Roman law because it is guided by the dual character of the principle: "*it is written – but I tell you (..)*", or it represents the highest threshold of the competence of infallibility – to interpret anything that can be interpreted at all (Vēbers 2004). This idea is based on the following considerations, which, among other things, are based on Weber's widely described concepts of dominion or ruling and their types.

Namely, Weber compares a clergyman and his 'competence' with an official, who is also a servant of power, yet only secular. Both never exercise this power as their own rights, but always on behalf of an impersonal 'institution', in the interests of people's coexistence subject to some

normatively formulated regulations, regardless of whether they are determined or not, but ascertained according to criteria corresponding to the regulations. A clergyman, who is subordinate to the hierarchy of 'superiors' in clarifying and identifying legal issues, turns to the church administration 'by instances' similarly as officials do in public administration. Thus, religious communities (including the church) belong to a union of domination, a hierocratic association whose power is based on giving or refusing grace. It answers the question: "*What legitimate justifications does the power claim?*" This means that 'power' is like a 'command', which is not a personal authority, but a consequence of an impersonal norm, and the very act of the command is following a norm (Vēbers 2004). In other words, as Weber puts it: "(..) *regarding power, the legitimacy of commands is based on rationally formalized, agreed upon or authorized* (authorize – impose by force; to determine or issue unilaterally, for example, a constitution authorized by a monarch means that he has unilaterally issued and declared it (Švābe et al. 1927)) *regulations, but the legitimacy of the formulation of these regulations, in turn, depends on a rationally formulated or interpreted 'constitution'*" (Weber 1949).

Even more, it is the process of traditionalism and long-term domination or ruling based on a charismatic leader and an organization followed by the community, its disciples, and followers, who would first become officials and only then priests (Weber 1949). The church, as a unique institution, is just as relevant to its local regulations of social life and their subordination to internal canon norms, as opposed to a bureaucratic apparatus of state power, which does not consist in any part of canon norms, is a proof that the modern Western 'state', with the triumph of formalistic legal rationalism in it, as well as the emergence of the Western Church, was in significant part work of lawyers, the main, though not the only, form of which was the *bureaucratic* rule.

This domination structure's representatives are state officials, pastors, and laymen. In addition, the submission takes place for the legitimacy of one's rights, an impersonal *duty of service*, which, similarly to the right to power, as Weber points out, is a 'competence' that is determined by

rationaly adopted norms (laws, basic texts, regulations) in such a way that the legitimacy of domination manifests itself in the legality of general, purposefully thought-out, correctly formulated and announced regulations (Vēbers 2004).

In the legislation of Western countries, when viewed in the context of the church, the result tends to the ratio of coercive force with which legal ruling or domination can be exercised through legislation, and it is not based on ethical 'rights', even if their objective criteria could be clarified, but rather on the 'State', which has a monopoly on 'legitimate violence'. For example, in the Sermon on the Mount: "(..) *do not resist an evil person*" (Matthew 5, 39), its opposite will be: "*You must promote the execution of the law, even by force, and you will be responsible for illegal actions*" (Vēbers 2004). The entire process of the internal political functions of the state apparatus in the field of law and administration is ultimately regulated pragmatically, based on objective state considerations: with an absolute end in itself, that is, the law serves the existence of the state, which is an entirely meaningless position in religion, because canon norms do not require preserving or transforming the internal or external division of power, but determine only the traditions established from religious sources in the law.

When describing power and violence, Weber points directly to the central role of the Sermon on the Mount, where either one or the other is correct, and asks: "*Is it really the case that at least one world ethic could have been able to put forth the same commandments in terms of content for erotic and commercial, family and service relationships, relationships with one's wife, vegetable seller, son, competitors, friend, the accused?*" Meaning what is the essence of the Sermon on the Mount? It is the fight that exists everywhere: "*For all who draw the sword will die by the sword.*" The Sermon on the Mount refers to the absolute ethics of the Gospel – a much more serious matter than those who willingly suffer these commandments can imagine. It is no joking matter. The commandment of the Gospel is absolute and unequivocal: one must give everything they have – everything, absolutely everything. It can be said that it is a socially meaningless requirement

until it is implemented for everyone. For example, taxation, extortion with taxes, confiscations, in one word: applying pressure and order against everyone. However, the problem is that the ethical commandment does not ask about it at all; it is its essence compared to the state law. According to Weber, the religious norm “*Turn the other cheek!*” is also debatable, without asking why someone else would have deserved to be hit. This would mean that in everything, at least in the will, one should live like the apostles, St. Francis (Italian clergyman, the ideologue of the ‘poor’, later declared a saint), and those alike. Only then is ethics meaningful and expresses respect – respect for humanity, both religious and legal. Weber continues by implying that the cosmic ethic of love says: “*Resist not evil with force,*” but power, politics, and law have the exact opposite message: one must resist evil (injustice) with force, otherwise they will be held responsible if evil (crime) prevails. Absolute ethics also do not ask about the consequences or ‘*discredited will be peace and not war*’ – these are the consequences of absolute ethics. This also applies to the causality of jurisprudence: the tandem of law and ethics is not a cab that can be stopped at any moment to get in and out of it as one pleases. Then, Weber concludes regarding the Sermon on the Mount: “*All or nothing, that is the true meaning, but something else must become trivial,*” a norm which is understandable by theologians but useless in law (Weber 1949).

Summary and conclusions

When analysing the institutional church, Weber sees the structure of canon law as a ‘shading’ of the sociology of the school of religion. Accordingly, the modern state is something like the papal curia, which can better prevent various conflicts with the help of priest, but in the case of the state, with the help of bureaucratic lordships. This means that the church is an administration that is characterized by the following features, which, in addition, coincide with the features of the state and the system of understanding and education existing in it:

1. Differentiated management rank as an institutional and legally defined structure;
2. Conditional rationalization of cult and dogma as a form of reduced obedience to the norm;
3. Claim and universal dominion as a social necessity or the need for universal rights;
4. Creation of a rational system and successive rule as a set of elements of guaranteed rights;
5. Relationship of loyalty between those who serve and those who rule as a sovereign who serves the social consensus of power and religion;
6. The conditionality of religion and law versus the spirit of capital and the Protestant ethic.

On the other hand, the comparison made in the second part of the work with the tradition of systematic schools of constitutional law in other countries shows the so-called legitimate hierarchical and recognized features of religion and the similarity of the church, or historically, the similarity of the state with the ancient forms of church administration that have existed throughout the ages. According to Weber, their recognition and legality lie in the vast diversity of culture and values, and philosophical views, where human rights, as well as church law (canon law), have something in common and something different, notably in the broad dimension of the expression of freedom of law. If there is a 'cult' of norms and obedience in the sociology of religion, as dictated by a collection of laws, where one article follows another, then the asceticism of general ethical actions is relevant in the context of human rights, as opposed to the church's dogmatic maxims of sociology. Latvia, with its constitutional history, is no exception – the guidelines of Latvian legal norms follow the generally accepted scope of the idea of the core of the state; still, on the contrary, Weber believes that they work best in real life of society if they

have been incorporated with some help, such as ‘a commandment’, through authorized orders and with the help of their ‘dominion’. Therefore, the transformation of Weber’s ideas is strongly reflected in the overall legislative activity by following the principle of ‘objective power’ and the concept of *‘leges imperfectae’*, that is, to interpret everything that can be interpreted in the realities of social life, including, in Latvia.

References

1. Adamss T. (2018). *The Works of Thomas Adams*. Sacramento: Creative Media Partners, LL. ISBN-13:978 0332775562
2. Barclay, R. (2002). *An Apology for the True Christian Divinity*. Retrieved from: <http://www.qhpress.org/texts/barclay/apology/> on 08.02.2023.
3. Bielefeldt, H. (1998). *Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
4. Cambridge University Press. (2006). The Use of Natural Law in Early Calvinist Resistance Theory. *Journal of Law and Religion*, 21 (1), pp. 143–167. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0748081400002848>
5. Ciceronis, M. T. (2009). *M. Tullii Ciceronis Historia Philosophiae Antiquae*. Montana: Kessinger Publishing Co. ISBN 13:9781104213329
6. Chauncey, W. (2015). *Natural Theology as a Positive Science/by Cjauncey Wright*. Retrieved from: <https://archive.org/details/naturaltheologya00wright/page/n9/mode/2up> on 21.08.2023.
7. Eisenstadt, S. N. ed. (2000). The reconstruction of religious arenas in the framework of “multiple modernities”. *Millenium: Journal of International Studies*, Volume 29, Issue 3
8. Ferguson, S. (2013). *The Christian’s Great Enemy*. Edinburgh: Banner of Truth. ISBN 9781848713086
9. Finnis, J. (1998). *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*. New York: Oxford University Press
10. Habermas, J. (1996). *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge, MA: The MIT Press

11. Hefe, O. (2009). *Taisnīgums, filozofisks ievads*. Rīga: Zvaigzne ABC (Poligrāfs)
12. Höffe, O. (2006). *Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung*. München: Verlag C. H. Beck oHG
13. Hoffmann, H. (1902). *Kirchenverfassungsrecht der niederl. Reformierten*. Leipzig: Reformierten
14. Kant, I. (1996). *Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press
15. Kēnigs, M. (2010). *Cilvēktiesības*. Rīga: Tiesu namu aģentūra
16. Mandie, J. (2009). *Rawls's "A Theory of Justice"*. Cambridge: Cambridge University Press
17. Maritain, J. (1951). *Man and the State*. Chicago: The University of Chicago Press
18. Merkel, W., Croissant, A. (2000). *Defective Democracies: Concept and Causes. Central European Political Science Review*. Oxford: Oxford University Press. DOI:1093/oso/9780198829911.003.0041
19. Mueller, J. T. (2003). *Christian Dogmatics*. St. Louis: Concordia Publishing House. ISBN 9780570032212
20. Lee, C. Y. (2014). Calvinist Natural Law and the Ultimate Good. *The Western Australian Jurist*, 153-175.
21. Sereno, D. (1997). *Whether the Norm Expressed in Canon 1103 is of Natural Law of Positive Church Law*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana. ISBN 88 – 7652 – 751 – 6., pp. 10-11
22. Spener, P. J. (2019). *Theologische Bedenken*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt
23. Šuvajevs I. (1999). *Filozofija. Saruna par filozofiju*. Rīga: Zvaigzne ABC
24. Švābe, A., Būmanis, A., Dišlers, K. (1927). *Latviešu Konversācijas vārdnīca*. 1.–21. Rīga: A. Gulbja apgāds
25. Tamney, J.B. (1984). *The Christian Right and the 1984 Presidential Election*. Berlin: Springer. ISSN: 0034-673X
26. Toteff, C. A. (2016). *Max Weber's Sociology of Religion*. Tübingen: Mohr Siebeck. ISBN 978-3-16-154137-7
27. Vēbers, M. (2004). *Reliģijas socioloģija*. Rīga: LU Filozofijas un socioloģijas institūts. ISBN 9984-624-24-2

28. Weaver, A. (2015). *Celebrating Religious Freedom Day with "Charles the Baptist"*. Retrieved from: <https://cbfblog.com/2015/01/16/celebrating-religious-freedom-day-with-charles-the-baptist/> on 21.08.2023.
29. Weber, M. (1949). *The Methodology of the Social Sciences*. Edward A. Shils and Henry A. Finich. Illinois: The Free Press of Glencoe

Ivars Kronis, Kristaps Zariņš

Rīgas Stradiņa universitāte

MAKSA VĒBERA TIESĪBU VĒSTURES TEORIJA UN POLITISKIE UZSKATI PAR RELIĢIJU

Kopsavilkums

Vēbera pētījumi un uzskati par reliģiju un tiesību attīstību, to atšķirībām un vēsturiskām tradīcijām veido vienu no Eiropas sociālo paradoksu un novērojumu būtiskāko atskaites punktu. Tieši īpaši jāuzsver, darba specifikas dēļ, tajā noteikto aprakstu objektu īpatnības par dažādām paradigām par reliģijas, tiesību un baznīcas kultūrtiesisko filozofijas telpu. Darbā arī tiek pievērsta pietiekama uzmanība aktuālai jurisprudenci, tiesību filozofijai un to vēsturiskai konverģencei salīdzinājumā ar citu laiku ievērojamāko domātāju darbiem. Šo pētījumu noteikti var apskatīt arī esošo un pastāvošo tradīciju garā, tas arī noder, lai analizētu un pārvērtētu mūsdienu sociālos, reliģiskos un politiskos aspektus. Dažādi kultūras vērtējumi un īpatnības, ja tās apskata caur Vēbera darbu un uzskatu prizmu, var būtiski atšķirties no tradicionālās skolas jautājumā par filozofijas un reliģijas lomu sabiedrībā, tāpēc šis darbs sniedz būtisku piesešumu uzskatos un aktualitāti, jo minētos procesus apskata no cita – Vēbera atziņu skatpunkta. Līdzsvarota un kāda konkrēta diferencēta un institucionāla regulējumu un reliģijas varas struktūra, tās birokrātiskā vertikāle kā kultā, dogmā reducēta norma – tā ir viena no Vēbera uzskatu aktualitātēm,

kura smeļas savas idejas vēsturiskās formās, vēstures saturā un pagātnes dialektiskajā domāšanā. Toties tā saucamais *objective power* un *leges imperfectae* tā arī paliek nākotnes pētījumu aktuāls objekts, kuru pats izcilais sociologs un reliģijas pētnieks ir atstājis kā neatrisinātu mīklu nākamajām paaudzēm. Kā Vēbers saka, “rotaļa ar šiem instrumentiem” rada nepārprotamu tēzi par saprašanās un pakļaušanas kultūru jeb “saprasto” un “pakļauto” kultu mūsdienu Vakareiropas domāšanā, kā lielāko spēlētāju jeb “vaininieci” šeit minot tieši kristīgo domāšanu, tās veidoto kultūru un šīs reliģijas iedibinātās tradīcijas, kuras gan valsts, gan baznīcas strukturētais birokrātiskais aparāts pielāgo dzīves situācijām un nākotnes izaicinājumiem. Turklāt ievēribu pelna Vēbera un citu ietekmīgu filozofu viedokļi par kapitāla garu un protestantisma ētiku. Puritānisko uzskatu, kalvinisma vadlīniju izpēte veido lielāko šī pētījuma ieguvumu, proti, šķietami nesavienojamas lietas un marginālo uzskatu kopums tiek pētīts, to saistot ar reliģiju, kristietību, tās radīto baznīcu un kultu dogmu kultūru, kura iznākumā reducējas uz sociālo vienību oktorētu varas pavēli, neapstrīdamu likumu kā pasaulīgo bausli. Šķiet, daudzi un dažādi pasaules filozofi ir pievērsuši lielu vērību šim apstāklim, taču viens no spilgtākajiem šīs disciplīnas viedokļa un domu paudējiem, kurš radīja arī mācību par reliģijas socioloģiju, ir tieši Vēbers, kuram par godu, atceroties viņa simtgadi, ir tapis šis raksts.

Atslēgvārdi: baznīcas tiesības, kanoniskās tiesības, reliģijas socioloģija, tiesību socioloģija, tiesību norma, ideālā norma, tiesību parādība, iure divinum, lex nature, konvencionālās normas.

Raivis Bičevskis

Latvijas Universitāte, Vēstures un filozofijas fakultāte

NO ROMANTISMA PIE MAKSA PLANKA, JAKOBA FON IKSKILA UN JOZEFA NÄDLERA: DABA, RELIĢIJA UN KULTŪRKRIKA 20. GADSIMTA 20.–30. GADU ZINÄTNĒS UN HERDERA INSTITŪTÄ RĪGÄ

Palūkojoties uz modernās zinātnes ekspansīvi intensīvo attīstību 19. gadsimta otrajā pusē un 20. gadsimta pirmajos gadu desmitos, pārsteidz tas, ka, uzkrājot milzīgu empīrisko materiālu un pētījumu rezultātus un meklējot teorētisko pamatojumu un interpretatīvo rāmējumu, zinātne vienlaikus iesaistās kultūrkritiskās, pasauluzskatiskās un ideoloģiskās diskusijās. Zinātne nebūt nav „neitrāla” un par spīti pašrefleksīvajiem pūliņiem aizvien no jauna iekrīt sociāli politisku un ideoloģiski kultūrpolitisku apstēstību lamatās. No tām zinātni nav pasargājusi modernajā kultūrā un sabiedrībā izplatītās realitātes vispārējā „racionalizācija” (Makss Vēbers). Gluži otrādi – šķiet, ka tā pati kļuvusi par ambivalentu nosacījumu zinātnes ideoloģizācijai. No tās lamatām zinātni nepasargā pat kritiskās teorijas skatījums uz „zinātni kā ideoloģiju” modernitātes izmainītu sociāli ekonomisko attiecību apstākļos, refleksija par zinātni kā „sabiedrisku īstenību”, kritisks jautājums par to, cik tālā zinātnes jēdziens konstitutē realitāti, un atziņa, ka zinātne varētu kļūt problemātiska pat kā „zināšanu tips”. Šī raksta ietvaros zinātnes iesaistei kultūrkritiskās, pasauluzskatiskās un ideoloģiskās diskusijās tiek pievērsta uzmanība īpašā Latvijas izglītības un zinātnes vēstures aspektā: palūkojoties uz Herdera institūta Rīgā darbību un tiem diskursiem, kurus uz Rīgu atved institūta viesi – prominenti sava laika zinātnieki un filozofi. Herdera institūtu tā pastāvēšanas laikā (1921–1939) lekciju un priekšlasījumu lasīšanas nolūkos apmeklēja ļoti daudz mācībspēku un t. s. augstskolu brīvdienu kursu viesdocētāju. No visiem šiem gadījumiem raksta ietvaros uzmanība pievērsta tieši tiem, kuros krasi parādās saskarsme starp zinātnes un pasauluzskata,

zinātnes un kultūrkritikas jomām, t. i., kuros spilgti redzama pasauluzskatisku un kultūrkritisku diskursu producēšana akadēmiski zinātniska rāmējuma ietvarā – „dabas“, „dzīvības“ un „reliģisku ideju“ saskares un pārklāšanās punktos. Turklāt izvēlētie gadījumi – Makss Planks, Jakobs fon Ikskils, Jozefs Nādlers – ir īpaši svarīgi modernitātes filozofisko un pasauluzskatisko ideju un zinātnisko diskursu konstelācijai 20. gadsimta sākumā un arī 20.–30. gados. Raksta gaitā vispirms tiek ieskicēts Herdera institūta darbības konteksts, kurā parādās aplūkojamie diskursi, tad uzmanība tiek pievērsta konkrētu zinātnieku un filozofu (Planks, fon Ikskils) izteikumiem dabas, dzīvības un reliģijas sakarībā un to kontekstam, visbeidzot tiek parādīts, ka pasauluzskatisko diskursu robežas nesakrīt ar zinātņu grupu (dabaszinātnes, kultūras zinātnes) robežām; diskursi, kas tobrīd pastāv (vai tiek papildināti vai pat diskursīvi inovatīvi pavērsti), ir plašāki par autoru pārstāvēto zinātnisko jomu ietvariem (Klāgess, Nādlers) un ir daļa no tā laika modernitātes ambivalentās cīņas par nākotni.

Atslēgvārdi: Makss Planks, Jakobs fon Ikskils, Jozefs Nādlers, Ludvigs Klāgess, zinātnie, kultūrkritika, daba, reliģija, Herdera institūts Rīgā.

Modernitāte ir laikmets, kurā ne tikai ir būvētas jaunas perspektīvas par pasauli, cilvēku un to abu attiecībām, bet kurā šīs perspektīvas pašas padarītas arī par izpētes priekšmetu. Modernitāte ir ļoti pašrefleksīvs un metarefleksīvs laikmets. Tas gan nav bijis šķērslis tam, lai aizmirstu un aizrautos, atgrieztos un atkārtotos. Tā vien šķiet, ka jauna kompleksa refleksijas pakāpe rada arī jaunu paradoksāli pievilcīgu kārdinājumu mesties pre-refleksīvajā, a-refleksīvajā, anti-refleksīvajā.

Palūkojoties uz modernās zinātnes ekspansīvi intensīvo attīstību 19. gadsimta otrajā pusē un 20. gadsimta pirmajos gadu desmitos, pārsteidz tas, ka, uzkrājot milzīgu empīrisku materiālu un pētījumu rezultātus un meklējot teorētisko pamatojumu un interpretatīvo rāmējumu, zinātnieki iesaistās kultūrkritiskās, pasauluzskatiskās un ideoloģiskās diskusijās. Zinātnieki nebūt nav „neitrāli“ un (par spīti pašrefleksīvajiem pūliņiem) aizvien no jauna iekrīt sociāli politisku un ideoloģiski kultūrpolitisku apsēstību lamatās. No tām to nav pasargājis modernās realitātes vispārējās „racionalizācijas“ (Weber 1919, 16) rāmis. Gluži otrādi – šķiet, ka tas pats kļuvis

par ambivalentu nosacījumu zinātnes ideoloģizācijai. No tās lamatām zinātni nepasargā pat kritiskās teorijas skatījums uz „zinātņi kā ideoloģiju“ modernitātes izmainītu sociāli ekonomisko attiecību apstākļos (Habermas 1968), kritiska refleksija par zinātņi kā „sabiedrisku īstenību“ (Bēme 2007, 145) un pat kritisks jautājums par to, „ciklāl zinātnes jēdziens konstituē realitāti“ (Bēme 2007, 146), un atziņa, ka „zinātne kļūst problemātiska kā *zināšanu tips*“ (Bēme 2007, 139).

Šī raksta ietvaros zinātnes iesaistei kultūrkritiskās, pasauluzskatiskās un ideoloģiskās diskusijās un *vice versa* tiek pievērsta uzmanība īpašā Latvijas izglītības un zinātnes vēstures aspektā: palūkojoties uz Herdera institūta Rīgā darbību un tiem diskursiem, kurus uz Rīgu atved institūta viesi – prominenti sava laika zinātnieki un filozofi. Herdera institūtā tā pastāvēšanas laikā (1921–1939) studiju un pētniecības procesa veicināšanas nolūkos ierodas ļoti daudz mācībspēku un t. s. augstskolu brīvdienu kursu viesdocētāju. No visiem šiem gadījumiem raksta ietvaros uzmanība pievērsta tieši tiem, kuros krasi parādās saskare starp zinātnes un pasauluzskata, zinātnes un kultūrkritikas jomām, t. i., kuros spilgti redzama pasauluzskatisku un kultūrkritisku diskursu producēšana akadēmiski zinātniska rāmējuma ietvarā – „dabas“, „dzīvības“ jēdzienu un „relīģisku ideju” pārklāšanās un satikšanās punktos. Turklāt izvēlētie gadījumi – Makss Planks, Jakobs fon Ikskils, Jozefs Nādleris – ir īpaši svarīgi modernitātes filozofisko un pasauluzskatisko ideju un zinātnisko diskursu konstelācijai 20. gadsimta sākumā un 20.–30. gados.

Rakstā vispirms (1) tiek ieskicēts Herdera institūta darbības konteksts, kurā parādās aplūkojamie diskursi, tad (2) uzmanība tiek pievērsta konkrētu zinātnieku un filozofu (Planks, fon Ikskils) izteikumiem dabas, dzīvības un relīģijas sakarībā un to kontekstam, visbeidzot (3) tiek parādīts tas, ka pasauluzskatisko diskursu robežas nesakrīt ar zinātņu grupu (dabaszinātnes, kultūras zinātnes) robežām; diskursi, kas tobrīd pastāv (vai tiek papildināti, vai pat diskursīvi inovatīvi pavērsti), ir plašāki par autoru pārstāvēto zinātnisko jomu ietvariem (Klāģess, Nādleris) un ir daļa no tālaika modernitātes ambivalentās cīņas par nākotni.

1. Herdera institūts: diskursi un prakses

19. un 20. gadsimta mijas zinātņu aktuālie jēdzieni un inovatīvi sistematiskās konceptualizācijas Baltijas kultūrtelpā ienāk un uz brīdi nostiprinās kompleksajā kultūras konstelācijā, kuras aktīvi līdzveidotāji ir intelektuāli prasīgā vācbaltiešu minoritāte. Tās izglītības iestādes un dažāda rakstura biedrības orientējas uz izglītības un zinātnes standartiem Vācijā un Eiropā. 1921. gadā dibinātais Herdera institūts Rīgā ir vācbaltiešu augstskola (Wahtsmuth 1952; Wörster 2006), kura šo orientāciju vēlas nostiprināt ne tikai savos pamatdokumentos un programmatiskajos un oficiālajos institūta vadības izteikumos, bet arī studiju un pētniecības praksē. Tas gan neizdodas pilnā mērā, institūts nekļūst par universitāti, līdz pat savas pastāvēšanas beigām šai institūcijai jācinās ar finansiāliem, politiskiem un studiju procesa organizācijas jautājumiem. Tomēr savas pastāvēšanas nepilnajos divdesmit gados Herdera institūts paveic ļoti daudz. To var uzskatīt par vietu, kurā Rīgā (un Baltijas telpā) ienāk 20. gadsimta sākuma modernā zinātne. Šīs ienākšanas apstākļi, intensitāte, ietekme un sekas vēl ir zinātnisko un izglītības institūciju, zinātnisko atklājumu, intelektuālās un ideju vēstures izpētes jautājums.

Visās minētajās vēsturēs izpētes laukam, kas saucas *daba*, ir nozīmīga loma: par spīti tam, ka Herdera institūtam tā darbības laikā trūka līdzekļu plašai pamatīgai Matemātikas un dabaszinātņu nodaļas laboratoriju, materiālu un instrumentu bāzei, un tam, ka institūtam nācās strīdēties ar Vācbaltiešu kopienas jumta organizāciju par Meijas muižu pie Jelgavas un vienīgā istā dabas pētījumu stacija bija pie Kaņiera ezera, netālu no Ķemeriem (Hehn 1981, 1982, 1987), institūts tomēr bija vieta, kur notika dabaszinātņu studijas un kur Rīgā ieradās tālaika dabaszinātņu spīdekļi. Viņu lekcijas, priekšlasījumi un kontakti atstāja iespaidu uz studējošajiem un interesentiem, kuri apmeklēja lekcijas un institūta dibinātājas Herdera biedrības rīkotos t. s. augstskolu brīvdienu kursus (Cerūzis 2011; Bičevskis & Brombach 2019). Šie kursi izvērtās par ievērojamākajiem izglītības un zināšanu transfēra notikumiem tālaika Rīgā. To ietvaros 20. gadsimta 20.–30. gados Rīgā ieradās tobrīd pasaules mēroga zinātnieki un filozofi.

Viņu priekšlasījumi un lekcijas bagātināja Rīgas un visas Latvijas akadēmisko un intelektuālo vidi: rīdziniekiem un Rīgas viesiem bija iespēja klātienē redzēt un dzirdēt fiziķi Maksu Planku, kontinentu dreifa teorijas attīstītāju Alfrēdu Vēgeneru un daudzus citus tālaika universitāšu, pētniecisko institūtu un akadēmiju vadošus pārstāvjus (Bičevskis 2022/2023).

Herdera institūtu atbalstīja Karla Ceisa fonds, kas sūtīja aprīkojumu laboratorijām; institūta finanses uzlaboja tam pārskaitītie Vācu Higijēnas muzeja izstāžu ienākumi; tajā varēja studēt – paralēli humanitārām un sociālām jomām – ķīmiju, botāniku, zooloģiju; tajā pasniedza meteorologs Rūdolfis H. V. Meijers; starp institūta dibinātājiem bija botāniķis Karls R. Kupfers; institūta darbinieki un vadība aktīvi sarakstījās ar bakteriologu Arturu Korfu-Petersenu; tika apsvērti plāni uzaicināt uz Rīgu Albertu Einšteinu un Karlu Jaspersu (Bičevskis & Brombach 2019).

Taču tas nenozīmē, ka dabas tematika ienāca Herdera institūta redzeslokā tikai un vienīgi caur dabaszinātnēm un dabaszinātņu lekcijām. Institūta viesprofesoru vidē nepavisam nedrīkst nepamanīt tos humanitāro zinātņu pārstāvjus, kuru uzmanības centrā bija romantisms un dabas klātbūtne literatūrā: Herdera Institūta darbinieku aicināts, Rīgu apmeklēja Jozefs Nädlers, kura pētījumi sniedzas no Johana Georga Hāmaņa darbu izdošanas līdz vācu literatūras vēsturei un romantisma laika dabas izpratnes tekstuālai un idejiskai konstruēšanai. 1936. gadā Melngalvju namā savus priekšlasījumus notur Ludvigs Klāgess – biocentrisma centrālais domātājs, kura tā pa īstam pirmais, vēl 1913. gadā publicētais modernais ekoloģiskais manifests “Cilvēks un zeme” (Klages 2013) tobrīd jau bija plaši pazīstams līdztekus viņa monumentālajam darbam “Gars kā dvēseles pretinieks” (Klages 1981). Šajos tekstos viņš ieskicē dabas un dabiskuma norieta civilizāciju, kurā iestidzis modernais cilvēks, un pretēji tai – arī dzīvības kultūru, kura reiz vienojusi cilvēku un dabu. Ja Klāgesa izteikumos dabas kontekstā spēcīgi izskan asa kristietības kritika, tad redzams, ka arī citu Herdera institūta prominentu viesu priekšlasījumos daba tiek tematizēta reliģijas kontekstā.

Ieskatoties Herdera institūta darbībā gadu griezumā, var palūkoties uz diskursiem, kuros dabas un reliģijas tēmas savijas un veido noteiktas

priekšstatu kondensācijas, kuras paši diskursīvajās praksēs iesaistītie zinātnieki un filozofi lielākoties netematizē, lai gan kritiski reaģē uz sava laika zinātnes paradigmām un teorētiskām inovācijām. Izvēlētie autori ir īpaši ar to, ka viņi nepārstāv sava laika zinātnes arjergardu, bet gan tieši otrādi – atrodas tās avangardā. Viņu izteikumi ir uz robežas starp tobrīd pieņemto un ienākošo, vēl neskaidro tālaika zinātnē. Šo pētījumu lauku, kas paveras, pievērsoties 20. gadsimta 20. un 30. gadu zinātņu attīstībai un tās diskursiem, varētu vēl vairāk paplašināt, īpaši akcentējot ideju pārnēsi starp Herdera institūta viesprofesoriem, Herdera institūta mācībspēkiem un studentiem, Latvijas Universitātes cilvēkiem, kas apmeklēja Herdera institūta pasākumus, un dabas pētniecībai pievērsto publikāciju vēsturisko sinhronumu un diahronumu 20. gadsimta 20. un 30. gados Vācijā, Eiropā un Latvijā.

2. Daba – reliģija – dzīvība

20. gadsimta sākums zinātnēs ir pavērsienu laiks. Pēters Heincs Proisers grāmatā “Pātiskā estētika” (Preusser 2017), apcerot literatūru ap 19. un 20. gadsimta miju (H. fon Hofmanstāla tekstus, valodas skepses laikmetu, Vīnes *fin de siècle* literatūru), raksta, ka modernitāte ap 1900. gadu gan rod artikulāciju jaunām attiecībām ar realitāti literatūrā, tomēr it īpaši saasinātā veidā tas notiek tieši dabaszinātnēs. Maksa Planka kvantu teorija datējama tieši ar 1900. gadu, 1905. gadā Alberts Einšteins formulē “Speciālo relativitātes teoriju” (1915. gadā – Vispārīgo), kurā gaisma ir gan viļņveidīga, gan daļiņveidīga. Tā ir “klasiskajai fizikai pilnīgi nepieņemama doma par ‘gan, gan’” (Preusser 2017, 248), kas padara realitāti svešādu. 1913. gadā Nilss Bors prezentē atoma modeli un vēlāk Verners Heizenbergs ar savu nenoteiktības principu (1927) izjauc ikvienu noturīgu pasaules skatījumu: ja mikrofizikālā līmenī novērotājs izmaina savu vērojumu, tas ved pie mērījumu novirzēm, pie “radikālas laika-telpas-attiecību pārskatīšanas” (Heisenberg 1926, 684). Nav skaidra dalījuma starp objektu un subjektu, novērotāju un priekšmetu, turklāt elektronu kustība saistīta ar *iespējamību*, bet ne vairs ar eksaktu aprēķinu (Kleinknecht 2019).

Tā tas ir ne tikai fizikā. Arī skatījums uz dzīvību un dzīvo organismu radikāli mainās. Zoologs un antropologs Ādolfs Portmans savā nozīmīgajā “Priekšvārdā” (Portmann 1956) biologa Jakoba fon Ikskila grāmatai “Ceļojumi pa dzīvnieku un cilvēku appasaulem. Mācība par nozīmi”, atskatoties uz 20. gadsimta sākumu un toreizējām idejām bioloģijā, rakstīja: “Taču jau agri parādās viņa [fon Ikskila: R. B.] pētījumu savdabīgums. Viņa darba centrā aizvien vairāk nostiprinās [...] viens jautājums: kā jāizprot dzīvā attiecības ar tā apkārtni. Pēc 1910. gada sākas [fon Ikskila] pamatdomu izklāsta laiks, ar kurām viņš tik nozīmīgi ir ietekmējis nākamā laika bioloģiju” (Portmann 1956, 9). Dzīvā attiecības ar apkārtni ir pētījumu lauks, kas savās konsekvencēs relativizē cilvēka centrālo novietojumu pasaulē, turklāt apzināti grauj antropomorfo realitātes redzējumu ikdienā un zinātnē. Helmūts Plesners tieši perspektīvā uz Ikskila domu par dzīvā un apkārtnes attiecībām nozīmīgajā filozofisko antropoloģiju 20. gadsimtā konstituējošajā darbā “Organiskā pakāpes un cilvēks” (Plessner 2016) izsakās: “Ikskila un modernās etoloģijas nopelns bija darīt galu antropomorfām analogijām” (Plessner 2016, 22). Dzīvības attīstības vēsture un tās novietojums vidē liek pieņemt prāta un apziņas attīstības vēsturi, kurai cilvēka prāts un apziņa, un viņa novietojums vidē nav vienīgais mērogs.

Realitāte tās daudzveidībā, netveramībā un perspektivitātē ir svešāda, tomēr tieši pēc tādas realitātes gadsimtu mijas zinātnes un filozofija tiecas un vienlaikus mēģina no tās izvairīties, reproducējot iepriekšējo laikmetu pasaules redzējuma modeļus un shēmas, turklāt nonākot ambivalentās attiecībās ar sociāli politiskām idejām un marginālu, viņpus akadēmiski atzītās zinātnes spēcīgi sarosījušos pasauluzskatu diskursiem. Šī situācija un tās spriedze labi nolasāma tālaika zinātnieku izteikumos.

2.1. Dabaszinātne un reliģija

Kad 1937. gada maijā Rīgas Herdera institūtā viesojas Makss Planks, kurš Mazās ģildes ēkā notur priekšlasījumu “Reliģija un dabaszinātne” (Planck 1949), aprakstītie zinātņu attīstības ceļi ir ieti jau dažus gadu desmitus, taču realitātes svešāduma atzīšanas spars nav zudis, kā arī nav

zudusi zinātnisko, sociāli politisko, pasauluzskatisko un kultūrkritisko elementu saspēle. 30. gadu sākumā tā ir izpaudusies ar vēl lielāku spēku un ieguvusi plašāku diapazonu.

Planka vizīti Rīgā Herdera institūta vadība gatavoja ilgi: jau 1927. gadā Planks, atbildot uz uzaicinājumu, raksta Herdera institūta rektoram Vilhelmam Klumbergam, ka aizņemtības dēļ nevar doties uz Rīgu.¹ Viņš raksta, ka kvantu teorijas un to seku apzināšana atstāj maz laika.² Viņa vizīte Rīgā notiek tikai pēc desmit gadiem. Ierodoties Rīgā, viņš uzteic Baltiju par “tās sūksto grību pēc kultūras” (Planck 1949, 318), kas ietver arī vēlmi būt laikmetīgās zinātnes sniegtā skatpunkta uz realitāti augstumos. Taču kā šis skatpunkts sader ar tradicionāli nozīmīgu reliģisku pasaules redzējumu un kādas tendences aktuālajā zinātnē un filozofijā *traucē* tikt skaidrībā par zināšanu un ticības, zinātnes un reliģijas attiecībām? Rīgā Planks izsakās tieši par šiem jautājumiem.

Planks arī pirms uzstāšanās Rīgā ir izteicies par zinātnes un ticības, zinātnes (fizikas) un pasauluzskata attiecībām. Arī filozofiski jautājumi par grības brīvību, kauzalitāti dabā, ārpasaulas izzināmību, eksakto zinātņu robežām 20. un 30. gados ir viņa uzmanības lokā (Planck 1949, 139–168, 228–245, 246–249, 250–269, 285–300, 363–380). Vienā no trīsdesmito gadu paša sākuma tekstiem (“Zinātne un ticība”, 1930) viņš izsakās: “Lai kam gan nav cita izteikuma, kas ar savu pārprotamību būtu radījis tik daudz posta, kā izteikums par zinātnes bezprieķšpieņēmumu dabu. Cik skaidrs ir tas, ka ikvienas zinātnes drošais pamats ir materiāls, kuru sniedz pieredze, tikpat skaidrs ir arī tas, ka ne jau tikai šis materiāls un pat ne tā loģiskā apstrāde ir īstā zinātne. Jo materiāls ir fragmentārs: tas sastāv vienmēr tikai no atsevišķiem, lai dažreiz arī – ļoti daudziem fragmentiem”, taču no “pieredzes vien bez mērķtiecīgas auglīgas ticības pārpilna gara iejaukšanās nekad nevarētu rasties īsta zinātne” (Planck 1949, 247). Arī jau materiāla vākšanā tālāk redzoša un intuiatīva ticība dziļākiem kopsakariem ir nozīmīga; “tā rāda ceļu un asina uztveri” tāpat kā “matemātiķim, kurš

¹ Planka vēstule (tāpat kā daudzi Herdera institūta plašās sarakstes paraugi) glabājas Latvijas Valsts vēstures arhīvā (LVVA).

² Planka vēstuli Vilhelmam Klumbergam skat. LVVA: 4774. f., 1/186s, lp. 34.

atrod jaunu teorēmu un to formulē, pirms vēl ir spējīgs to pierādīt” (Planck 1949, 248). Tiesa, “jo bagātāks ar idejām un ar fantāziju ir domātājs, jo vairāk viņam pastāvīgi jāatceras, ka atsevišķi fakti ir pamats, bez kuriem zinātne vispār nevar pastāvēt” (Planck 1949, 249).

Ja šajos izteikumos Planks ar zinātnieka “ticību” vēl saprot pētnieka fantāzijā radušos “ideju savienojumus” jeb “darba hipotēzes” (Planck 1949, 247), tad Rīgas priekšlasījumā “Reliģija un dabaszinātne” viņš pievēršas ticībai tieši reliģijas kontekstā.

Šī priekšlasījuma prologs ir ļoti svarīgs, jo Planks ieskicē izmainīto konstelāciju, kurā viņš kā dabaszinātnieks runā un kurā tāpat vispār zinātne runā ar sabiedrību: “Laikam gan drīkst apgalvot, ka šodien nav neviena cilvēces kultūras jautājuma – lai cik tas arī būtu abstrakts – kas nebūtu jebkādā saiknē ar kādu dabaszinātniski aplūkojamu problēmu” (Planck 1949, 318). Planks laikam gan ar šo izteikumu nedomā tikai kultūras un sabiedrības aktuālo problēmu zinātniskošanu, kas tobrīd tiek apzināta kā problēma un jau tad raisa ļoti pretējas pozīcijas, bet gan arī to, ka tiek sagaidīta zinātnes atbilde jautājumos, kas pārsniedz tehniski un sistemātiski risināmu praktisku jautājumu loku. Šo pārsniedzozo jautājumu loku Planks lielā mērā apkopo jau priekšlasījuma nosaukumā ietvertajā norādē uz reliģiju.

Savu refleksiju par reliģiju Planks sāk ar atsauci uz Gētes “Faustu” un t. s. Grietiņas jautājumu un mājieni uz reliģiskās ticības nozīmi dižu kultūras radītāju dzīvēs un darbos mākslā, zinātnē un politikā. Tomēr tūlīt viņš ievieš arī norādi uz neiespējamību modernajā kultūrā atgriezties pie kādreiz pastāvējušās “naivās ticības” (arī ticības brīnumiem kā pārdabiskiem faktiem). Planks nosoda moderno ateismu, kas vienkāršoti ķeras pie savu ideju pamatošanas ar dabaszinātniskām atziņām, un norāda uz smagām dvēseles cīņām, kas jāizcīna jaunatnei starp iepriekšējo paaudžu ticību un moderno zinātņu pasaules ainu (turklāt konfrontācijā ar sekulārās kultūras vidi un saturu). “Vai dabaszinātniski izglītotais var vienlaikus būt patiesi reliģiozs?” – tāds ir Planka jautājums (Planck 1949, 320). To viņš pārformulē kā apsvērumus par reliģijas un (dabas)zinātnes imanento patiesīgumu (nevis objektīvo patiesību): kādas prasības izvirza reliģija

ticīgajam un kādas ir patiesas reliģiozitātes pazīmes? Kāda veida ir tie likumi, par kuriem runā dabaszinātne un kādas patiesības tā uzskata par neapejamām? (Planck 1949, 321).

Planks pievēršas reliģijai kā “atsevišķa cilvēka apziņā” iesakņotai, taču arī kā kopienām, tautām un galu galā cilvēcei kā veselumam nozīmīgai saiknei ar Dievu. Tas ved pie vajadzības kopienām vienoties par ticību un tās saturu. Te parādās reliģiju lielā daudzveidība, izstrādātība priekšstats par dievišķo, kam pievienojas mitoloģiju, rituālu un simbolu pasaules. Tās rada tradīcijas un arī attēlojumu mākslā. Planks norāda uz ateismu, kas, tieši izsmejot un noliedzot simbolus un to attēlojumus, grauj reliģiju. Tas iespējams tikai tāpēc, ka simboli tiek uztverti pārāk tieši un nevis kā norādes uz pāri tiem stāvošu realitāti. Arī reliģiju vēsturē var redzēt tendenci atteikties no simboliem un reliģiju uzlūkot kā abstraktā prāta domēni. Planks šajā tendencē tomēr saskata briesmas: simboli ir nepieciešami; to viņš pamato gan antropoloģiski, norādot uz simbolisko realitāti, kurā cilvēks dzīvo, gan sociāli – norādot uz simbolu nozīmi kopienas organizācijā un noturīgumā. Planks tiecas vispārināt šo domu un aiz reliģiski motivētiem kariem un starpreliģiskiem konfliktiem saskata pārāk lielu akcentu uz ticības artikulācijām, simboliem un to burtisku izpratni. Rīgas priekšlasījumā viņš izsakās: “Dziļi reliģiozs cilvēks, kurš savu ticību Dievam izpauž, godinot viņam pazīstamos svētos simbolus, tomēr pārāk cieši nepieķeras šiem simboliem, bet gan saprot, ka citiem reliģiski noskaņotiem cilvēkiem tuvāki un svētāki ir citi simboli, tāpat kā noteikts jēdziens paliek tas pats par spīti tam, vai tas tiek pausts ar tādu vai citādu vārdu, tajā vai citā valodā” (Planck 1949, 324).

No simbolu problemātikas Planks pāriet pie, viņaprāt, vēl daudz fundamentālāka jautājuma: vai Dievs ir tikai cilvēka garā? Vai Dievs mājo tikai ticīgo dvēselēs vai valda pār pasauli neatkarīgi no tā, vai tam tic vai ne? (Planck 1949, 324). Šis Plankam nebūt nav vienkāršs reālisma garā ieturēts jautājums: priekšlasījuma gaitā viņš vairākkārt (arī tieši neatsaucoties) lieto transcendentālās filozofijas ietvaros pazīstamus formulējumus. Tikai uz šī – Kanta un transcendentālās filozofijas tālākas attīstības fona viņš piesaka fizikas tuvošanos realitātei: “Fizikālā zinātne atbalsta

pieņēmumu par reālu, no mums neatkarīgu pasauli, kuru mēs gan nekad neizzinām tieši, bet gan vienmēr caur mūsu maņu uztvērumiem un to pastarpinātiem mērījumiem” (Planck 1949, 327). Brīnumaini ir tas, ka cilvēks kā tas, kurš ir kā pazudis neizmērojamajā visumā, spēj mērīt pasaules elementāros būvakmeņus (atomus, mērāmās konstantes – to masu un enerģiju). Brīnumainais ir arī tas, ka visās dabas norisēs varam konstatēt zināmu likumsakarību. Šo “brīnumaino” Planks tieši saista ar Kanta izteikumu par “zvaigžņoto debesi pār mani” kā – paralēli morālajam likumam manī – izbrīnu raisošo. Izbrīns par zvaigžņoto padebesi tomēr ir tagad kondensējies noteiktu dabas likumu formā. Enerģijas nezūdamība ir viens šāds likums. Planks pārmet pozitīvismam nelegitīmu atsauci uz Kantu, kad runa ir par to, ka likumus dabai priekšraksta cilvēks: “Pēc visa, ko māca eksaktā dabaszinātne, visā dabā, kurā mums, cilvēkiem uz mūsuniecīgās planētas, ir gandrīz nepamanāma loma, valda noteikta likumsakarība, kura ir neatkarīga no domājošās cilvēces un kura tomēr [...] pieļauj formulējumu, kas atbilst mērķtiecīgai darbībai. Tā ir saprātīga pasaules kārtība, kurai pakļauta daba un cilvēks, taču kuras īstā būtība ir un paliek mums neizzināma” (Planck 1949, 330).

Kur – pēc visa teiktā – satiekas reliģija un dabaszinātne? Ne ētikā un ne universālo konstantu mērījumos. Tās satiekas jautājumā par pasaulē valdošo spēku. Planka refrēns ir laikmetīgās zinātnes tēze, kurai viņš – tāpat kā daudzi viņa laika dažādu zinātņu pārstāvji – vienlaikus piešķir nepārprotamu asertoriskumu, tomēr paturot tā fonā Emīla Dibuā-Reimona slavenās runas “Par dabas izziņas robežām” (Du Bois-Reimond 1872) perspektīvu: pastāv no cilvēkiem neatkarīga pasaules kārtība, taču šo pasauli pašu par sevi un šo kārtību nevar un nekad nevarēs tieši izziņāt. Reliģija te izlīdzas ar simboliem kā norādēm, kuru galīgā daba jāapzinās; dabaszinātne – ar mērījumiem, paliekot savu metožu ietvaros. Šajā salīdzinājumā starp reliģiju un dabaszinātne Planks tomēr uzsver, ka jāievēro arī atšķirīgais: reliģijā primāri un tieši dotais ir Dievs un simboli ir tikai sekundārais. Dabaszinātne ir otrādi – primārais un dotais ir tikai maņu uztveres saturs un no tā atvasinātie mērījumi. No tiem izejot, nonākam pie domas par pasaules kārtību. Reliģijai Dievs ir visa sākumā, zinātnei

– beigās: “Vieniem Dievs ir visa pamats, otriem – ikviena pasauluzskatiska vērojuma būvniecības noslēdzošais kronis” (Planck 1949, 332). Dabaszinātnei atbilst izziņa un prāts, bet reliģijai – rīcība, kur vajadzīgs lēmums šeit un tagad un ētika. Abi ceļi nevis ir “divergenti, bet gan paralēli” un “satiekas tālā bezgalībā pie tā paša mērķa” (Planck 1949, 333). Atkārtojot, bet, tieši necitējot Kanta “Tīrā prāta kritikas” ievada formulējumus, Planks priekšlasījuma noslēgumā vērsās pret skepticismu, dogmatismu, pret ateismu un pret māņticību. Cīņā pret šiem laikmeta izaicinājumiem reliģija un zinātne ir vienotas un “šīs cīņas devīze vienmēr skanējusi un vienmēr skanēs: “pie Dieva!”” (Planck 1949, 333). Tāpat kā pirms tam 19. gadsimta otrajā pusē t. s. strīdā par materiālismu un arī Dibuā-Reimona runas konstelācijā zinātne un reliģija ir pasauluzskatiskas cīņas daļa, turklāt Planka runā ieskanas arī kultūrkritiski akcenti (ateisms kā laikmeta zīme). Pie šiem akcentiem vairākkārt būs vēl jāatgriežas raksta gaitā.

2.2. Dzīvnieks – cilvēks – “pār-novērojamais”

Kad 1928. gada septembrī Rīgas Herdera institūtā lekcijas par teorētisko bioloģiju lasa Jakobs J. fon Ikskils, viņš jau ir nogājis ievērojamu un dinamisku savu bioloģisko pētījumu ceļu. Pēc studijām Tērbatā viņš strādā Heidelbergas Universitātes Fizioloģijas institūtā un kopš 20. gadu vidus – Hamburgas Universitātē, kur nodibina Appasaules izpētes institūtu (*Institut für Umweltforschung*). Drīz pēc tam viņš ierodas Rīgā. Arī viņš, tāpat kā Planks, atzīst laikmetīgās zinātnes *ignorabimus* tēzi. Dzīvās būtnes, kuru “plānveidīgā uzbūve bez kāda izņēmuma un tukšuma izplešas laikā, kurā tā veido [novērojamu] priekšmetu ķēdi, pati nekad nekļūstot par priekšmetu, mums jāatzīst par eksistējoš[ām], nespējot t[ās] izzināt [..]. Mūs apņēm bezgaldaudzas realitātes, kuru tvērumam mums nav vērojuma spējas un kuras tādējādi paliek “neuzskatāmas”, jo tās ir “pār-uzskatāmas”. Visas dzīvās būtnes, augi un dzīvnieki piederas šīm realitātēm; mums ir tikai to momentānas parādīšanās tēli; par viņu būšanu, kura sniedzas no dīgļa līdz pieaugušai būtnei un par kuru mēs zinām, ka tā ir vienotas likumības caustrāvota, mēs nevaram izveidot nekādu tēlu. Visas

dzīvnieku un augu sugas, ar kurām mēs operējam kā zināmām, īstenībā ir pār-uzskatāmas īstenības”, un fon Ikskils piebilst: “Jā, arī mēs paši tāda esam” (v. Uexküll 1909, 253).

Ikskila laikabiedrs Planks savā Rīgas priekšlasījumā pavērs šo neuzskatāmības un neizzināmības dimensiju kā nākotnes pētījumu atklāto telpu. Cits viņu abu laikabiedrs – Ludvigs Klāgess, *ignorabimus* tēzi pavēršot kultūrkritiski, rakstīja: “Vai gan mēs atrisinām tekošā un šķidrā mīklu, ja vēl labāk mākam aizdambēt ezerus, kanalizējot pagriežam pretējā virzienā straumes un senajo svēto elementu mērām zirgaspēkos?” (Klages 2018, 23). Ikskils, pievērsoties dzīvības un dzīvā attiecībām ar vidi, iet līdzīgu un tomēr citu ceļu: viņa *ignorabimus* tēzes versija gan ir tuvāka Klāgesa biocentrismā pārstrādātajam romantismam nekā Planka neokantisma kontekstā liktajam akcentam uz realitāti kā sava veida X, kam, bezgalīgi tuvojoties, attīstās zinātne (kā to, piemēram, tobrīd saskaņā ar neokantisma zinātnes teorētisko pozīciju izteica Marburgas neokantisma filozofs Pauls Nātorps) un kas atvērts drīzāk optimistiskam bezgalīgam pētījumam un Kanta stilā ieturētajām teleoloģiskajām dabas mērķtiecības nojautām. Tomēr Ikskila teorētiskās bioloģijas atziņas nepadara *ignorabimus* tēzi par totālas jaunlaiku zinātnes kritikas pamatu un neievēsta kultūrpesimismu, kā tas ir Klāgesa gadījumā.

Šis tobrīd aktuālās zinātnes diskusijas par lietu “būtības” neizzināmību Ikskila pētījumos ir nevis šķērslis, bet gan *tieši dzinulis* realitātes atsvešināšanai no naivi antropomorfa skatpunkta un *tādējādi* paver jaunu ceļu bioloģijai. Fon Ikskils darbā “Dzīvnieku appasaule un iekšpasaule” raksta: “Mūsu antropocentriskajam skatījumam aizvien vairāk jāatkāpjas un dzīvnieku skatpunktam jābūt izšķirošajam. Līdz ar to pazūd viss, kas mums ir pašsaprotams: visa daba, zeme, debesis, zvaigznes, jā, visi priekšmeti, kas mums ir apkārt, un pāri paliek tikai tās iedarbības kā pasaules faktori, kuri saskaņā ar būvplānu ietekmē dzīvnieku. Šo ietekmju skaitu un saistību nosaka būvplāns (*Bauplan*). Ja šī plāna sakarība tās saistībā ar ārējiem faktoriem rūpīgi ir izpētīta, tad redzams, kā ap ikvienu dzīvnieku apliecās jauna pasaule, pavisam citāda nekā mūsu – viņa appasaule. Tikpat objektīvi kā appasaules faktori ir to izraisītā ietekme nervu sistēmā. Arī šīs

iedarbības ir būvplāna izraudzītas un sakārtotas. Kopā tās veido dzīvnieka iekšpasauli” (v. Uexküll 1909, 6). Kopsavelkot šo domu sekvenci, viņš lapidāri konstatē: “Ikvienam dzīvniekam ir sava īpaša appasaule, kura ir jo atšķirīgāka no mūsu, jo vairāk šis dzīvnieks savā organizācijā ir tālāk no mums” (v. Uexküll 1909, 248). Ar atsauci uz Kanta “Tīrā prāta kritikas” transcendentālās estētikas daļu par laiku un telpu, Ikskils šo domu par appasauli padara par fundamentālu perspektīvu: “Pastāv ne tikai divas daudzveidības – telpa un laiks, kurās izplešas lietas. Pastāv arī appasaļu daudzveidība, kurā lietas atkārtojas aizvien jaunās formās” (v. Uexküll 1956, 159). Nupat aprakstītajā Ikskila domu gaitā parādās ne tikai appasaules jēdziens, bet arī citi, piemēram, “būvplāns”. Bioloģisko jautājumu par šādu būvplānu, kurā savienota vide un iekšējais funkcionālais loks, un tā “ontogēnētisko un filoģenētisko izcelsmi nevar atrisināt empīriskā līmenī” (Jaros & Brentari 2022). Ikskils te balstās drīzāk ilgā morfoloģijas tradīcijā (Gēte).

Līdzīgi Plankam, tikai dzīvības problēmas kontekstā, Ikskils uzsver, ka tas, “kurš reiz metis savu skatu uz šīm lietām, ātri nonāk pie pārliecības, ka mēs nedzīvojam tikai kādā “akmeņu appasaulē”; mūs no visām pusēm aptver [par akmeni] pārāka apkārtne, kuru nevaram nepamanīt un kura neizprotamā veidā virza arī mūs. Un, ja šo augstāko apkārtni saucam par “dzīvību”, tad skaidrs, ka dzīvības problēma jau vienmēr izvairās no mūsu tuvredzīgo acu skatiena” (v. Uexküll 1909, 252–253). Šo “pārāko”, “augstāko” apkārtni – neaptverami daudzveidīgo un nehomogēno dzīvu būtņu appasauli, mēs varam konstatēt, taču ne izzināt tās to pašbūšanā – subjektīvās būšanas perspektīvā. Pasaule tādējādi sašķeļas un zūd appasaļu perspektīvās, kurām, no dabas veseluma raugoties, nav viena kopsaucēja. Pasaule ir Nibelungu zelts, kas zaigo Reinas upes dzelmē neskaitāmo gredzenu un riņķu perspektīvās.

Jau iepriekš šeit citētais Ā. Portmans, raksturojot šo Ikskila tēžu nozīmi, uzsver: “Divi [fon Ikskila: R. B.] priekšstati ir kļuvuši ļoti svarīgi [bioloģijai: R. B.]: pirmkārt, ieskats jau olšūnai iepriekšdotā dzīvnieka ķermeņa struktūrkopsakarā ar apkārtnes faktoriem (nedzīviem faktoriem,

sugas biedriem, ienaidniekiem) – kopsakarā, kuru fon Ikskils attēlo kā “funkcionālo loku”. Apkārtni ir “pazīmes” šī vārda burtiskā nozīmē: struktūras, kuras dzīvnieks uztver ar jau iepriekš tam izveidotiem maņu orgāniem un uz kuriem organismā rodas noteiktas atbildes un iedarbības. Par dzīvas būtnes attiecībām ar apkārtni gan kvalitātes, gan intensitātes ziņā tādējādi jau nosaka dotās struktūras. Dažādi funkcionālie loki to kopumā nosaka īpašību virkni, kurai ir nozīme dzīvnieka dzīvē. Tās veido dalību dabas veselumā, kuru savukārt veido ierobežota un sugai piesaistīta dzīvnieku sugas “appasaule” (Portmann 1956, 9). Funkcionālais loks un appasaule kā centrālie Ikskila jēdzieni ved pie biosemiotiskas perspektīvas: “Lietas dzīvnieku dzīvē ir *nozīmju nesējas* [izcēlums: R. B], tām ir “loma” šajā dzīvē. Ar to, ka fon Ikskils norādīja uz šo iespēju un īstenību, viņš ir pavēris dabas pētniecībai dzīvā aspektu, kurš 19. gadsimta dabaszinātnē bija pavisam aizmirsts un kā nezinātnisks pat izslēgts no bioloģiski zinātnisku tēžu klāsta” (Portmann 1956, 9).

Ikskils iekustina jaunu refleksiju virkni ne tikai dzīvnieku uzvedības pētniecībā – etoloģijā ap gadsimtu miju (Oskars Heinrots, Heini Hedigers, Konrāds Lorencs, Monika Mejere-Holzapfele, Torleifs Šjelderups-Ebbe, Ole T. Jensens Mortensens u. c.), bet arī antropoloģijā un citās jomās. Portmans izceļ subjektīvo dzīvības perspektīvu, kura ļāvusi Ikskilam iegūt tālejošus secinājumus par dzīvo: “Nozīmīgāka attīstība [bioloģijā: R. B.] kopš fon Ikskila ir dzīvā autonomijas padziļināšana, pārbaudot visas liecības, kuras rāda dzīvu būtnei kā īpašu darbīguma un arī pārdzīvojuma centru, kas aplēptā veidā ir līdzīgs tam, ko mēs paši vislabāk pazīstam savā iekšpasaulē. Tikai zinot par šo “iekšējumu”, par dzīvā īpašo būšanas veidu vispār un dzīvnieka būšanas veidu atsevišķi, ārēji novērotajam rodas aptverošāks skaidrojums. Nopietni uztvert subjektu kā bioloģijas pētījumu objektu – šis solis ir tas slēptais [pavērsiens: R. B.], kuru būtiski ir sagatavojuši tieši Ikskila panākumi” (Portmann 1956, 14).

Ja šodien (uz zinātnisko un nezinātnisko pasaules apraksta diskursu politizēšanās un ideoloģizēšanās fona) var – līdz ar Gotfrīdu Šnedlu un

Floriānu Šprengeru (Schnedl & Sprenger 2011)³ – uzdot drīzāk sociāli politiski kritisku jautājumu, vai gan fon Ikskila “tēžu pārliecinošums [īstenībā] vēl nav atbilde [uz jautājumu par to patiesumu: R. B.], bet gan tieši tas, ko jāzjautā” (Schnedl & Sprenger 2011, 12), kā arī uzdot epistemoloģiski ontoloģisku jautājumu par vācu biologa nozīmi mūsdienu filozofiskajās diskusijās par apziņu (Herrmann 2021),⁴ tad tobrīd, t. i., 20. gadsimta 20. gadu beigās, Ikskila tēzes uzrāda vienlaikus *gan* īsti modernu attieksmi pret realitāti, *gan* meklējumus, kuros caur tādiem jēdzieniem kā “būvplāns” u. tml. klātesoša vēl ir turbulento zinātnes likteņu stāsti dabas izpētē kopš romantisma laikmeta.

³ Šnedls un Šprengers jautā par mūsdienu ekokustību diskursiem un to, vai nepastāv kāds sakars starp Ikskila un šodienas labējo interesi par dabu. No šodienas *dabas politizēto perspektīvu* analīzes skatpunkta viņi raksta par baltiešu biologu Jakobu fon Ikskila kā daudzu acis ekokustības domātāju un par antropocēnam atbilstīgas pasaules ainas veidotāju, lai gan viņš pats sevi nekad nav uzskatījis par ekologu. Ikskils respektē cilvēcisku un dzīvniecisku appasaļu daudzveidības un veseluma pieeju skatījumā uz dabu. Viņa holisms nopietni attiecas pret ikvienu dzīvu būtni tās vienreizējumā. Turklāt viņa uzskati pretojas subjekta–objekta duālismiem, organisma kā refleksu mašīnas mehānistiskai izpratnei, viņš ir par citādu domāšanu par ne-cilvēcīgām dzīvām būtnēm, par antropocēna izaicinājumiem pienācīgu anti-antropocentrismu. Virkne pavisam atšķirīgu autoru – no filozofiskās antropoloģijas un spekulatīvā reālisma līdz semiotikai un kibernetikai, un robotikai, un posthumānismam – ir ņēmuši vērā Ikskila pārdomas un dažādos veidos tās attīstījušas tālāk. Ikskila provokācija ērcēm, gliemežiem vai jūras ežiem piešķirt subjektivitāti, kuru līdz šim bija sev paturējis tikai cilvēks, arī vēl šodien ir ietekmīga. Taču tieši tāpēc Šnedls un Šprengers uzskata, ka kritiski jāzjautā modernās bioloģijas koncepti un to konteksti, ja reiz tie tik viegli kļūst par ideoloģizētu un politizētu uzskatu daļu.

⁴ Ikskila aktualitāte, protams, nav tikai kādreizējās modernās bioloģijas pseidozinātniskas sociāli politiskas ideoloģizēšanas kontekstā. Piemēram, par fon Ikskila aktualitāti mūsdienu filozofisko diskusiju par *qualia* problēmu un subjektivitāti perspektīvā Bernds Hermans izsakās, ka joprojām ir nozīme tam, ka Ikskils, konstatējot indivīda dzīvotu pašpasauli, kuru nevar dalīt ne ar vienu citu, pavisam tuvu ir pienācis dabaszinātnes un filozofijas pamatproblēmai. Proti: kā lai skaidro iespaidus un pārdzīvojuma kvalitātes, kā lai skaidro fenomenālās apziņas eksistenci, respektīvi, subjektīvās pārdzīvojuma kvalitātes – t. s. *qualia*? Par spīti racionāli materialistiskās zinātnes cerībām, šodien ir apšaubāms, vai subjektīvās pārdzīvojuma kvalitātes censties padarīt objektīvas ir adekvāti. Un te Ikskila pētījumiem piemīt liela aktualitāte.

3. Daba – dzīvība – dzīvais: no zinātnes pie kultūrpolitikas, kultūrkritikas un sociāli politiskām subversijām

Ja paraugās uz 20. gadsimta pirmo desmitgažu zinātņu debatēm, tad redzams, ka noteicošo vietu tajās joprojām ieņem “dzīvības” un “dzīvā” jēdzieni. Jau 19. gadsimta gaitā strīdā par šūnu uzbūvi un nozīmi, par organisma izpratni, t. s. materiālisma strīdā, debatēs par vitalismu – ja nosaucam lielās gadsimta diskusijas – izskanēja nevis tikai zinātnisku pētījumu patoss, bet gan arī pasauluzskatiski motīvi, kuri jau kopš apgaismības un romantisma diskusijām bija radījuši ne tikai ievērojamas filozofiskās sistēmas un pozīcijas (Šopenhauers, Feierbahs, Fehners, Loce, Bergsons, Niče u. c.), bet arī pārvērtuši populārzinātnisko informācijas ainavu un dzīves orientieru meklējumus. Helmūts Plesners darbā “Organiskā pakāpes un cilvēks” rakstīja par to, ka jauni ceļi antropoloģijā tika ieti “spriedzē starp dabaszinātņi un filozofiju”. Šī spriedze “to, kurš nevēlējās upurēt vienu otram, dzina pārdomāt filozofiskas dabas izpratnes jaunas iespējas, kuras būtu ... filozofijas asās kritikas limenī un būtu gatavas gūt impulsus no Driša un Ikskila jaunās bioloģijas” (Plessner 2016, 9). Centrā bija “fundamentālāks miesas un vides attiecību tvērums. No šī izejas punkta sāka pavērties ieskatš noteiktos miesas formu un appasaules formu korelācijas likumos, kas laikam gan bija dzīvības organizācijas likumi. Pāreja pie dzīvesformas un dzīvesfēras korelācijas pakāpju teorijas, kura aplūkotu gan augu, gan dzīvnieku, gan cilvēka dzīves tipus, nozīmēja jau vairs tikai vienu soli” (Plessner 2016, 10).

Šis “viens solis” filozofiskās antropoloģijas un dzīvības zinātņu attīstībā tomēr nevarēja izvairīties no tā, ka tam sekoja paralēls solis pasauluzskatu cīņās un kultūrkritiskās frontēs. Šo paralēlo procesu Dirks Zoliss nosauc par pāreju no “dzīvības zinātniskas partikularizācijas pie tās sabiedriski politiskas instrumentalizācijas”. Pētījumā “No dzīvības zinātniskas partikularizācijas pie sabiedriski politiskas instrumentalizācijas: par dzīvības zinātņu un t. s. materiālisma strīda ideju vēsturisko saistību 19. gadsimta filozofiskajā diskursā” viņš rakstīja, ka jebkuras uz zinātnisku statusu pretendējošas debates par dzīvību kopš romantisma un 19. gadsimta strīdiem

par šūnām, organiskās un neorganiskās dabas robežu, par vitālajām enerģijām u. tml. ir vienlaikus izrādījušās tādas, kas pamet dzīvības zinātņu pētījumu leģitimos laukus un *nolens volens* kļūst patiesībā par pasauluzskatisku pozīciju, kura tikai cenšas sevi pamatot ar dzīvības zinātņu atziņām un kura turklāt aplūkojama uz 19. gadsimta pilsonisko revolūciju, emancipāciju un reakciju fona. "19. gadsimta otro trešdaļu raksturo diskusija par dzīvības zinātņu pamatiem, kura ved pie veselu disciplīnu konstitūšanās: bioloģija, zooloģija, patoloģija, mācība par šūnām, fizioloģija u. c. kā zinātnes pakāpeniski parādās šo strīdu attīstības rezultātā. Jautājums par dzīvības spēku [...] ieņem paradigmātisku vietu šo zinātņu prominentāko reprezentantu akadēmiskajās diskusijās, lai nosaucam kaut vai tikai fon Bēru, Johanesu Milleru, Švannu, Šleidenu, Virhovu, Leukartu, Fehneru, Helmholcu un Dibuā-Reimonu" (Solies 2008, 127). Šo un t. s. vulgārmateriālistu (Fogts, Molešots, Bihners) diskusiju nozīme bija tā, ka saruna par "ominozumu "dzīvība" tika pacelta jaunā pakāpē [bieži] tieši ar ekstrēmi apodiktiskiem un primāri provokatīvi domātiem postulātiem. Daudzi filozofiskie risinājumi par dzīvību, miesiskumu / ķermeniskumu, uzturu un saistību starp domāšanu un smadzenēm ir īstenībā pavisam nesaprotami, ja nezinām par šīm debatēm" (Solies 2008, 138). Šo zinātnisko un pasauluzskatisko izteikumu konstelāciju, kura turklāt slēpa sevi atbalsis no 19. gadsimta politiskajām cīņām, var vērot arī Herdera institūta viesprofesoru priekšlasījumos.

3.1. Biocentrism

Taču situācija ir vēl kompleksāka: turpat blakus dzīvības zinātņu konstitūšanās procesam Dzīves reformu kustības 19. gadsimta vidū un otrajā pusē (vegānisms, dabas ritmu kopienas, mākslinieku kolonijas laukos, alternatīvā medicīna, industrializētā kapitālisma kritika, urbānās vides kritika), apvienojot "dzīvības" izpratni ar mākslinieciskiem un reliģiskiem motīviem, bija radījušas ievērojamu klāstu ideju un prakšu, kuras nepalika tikai ezoterisku pulciņu ietvaros, bet ap 19. un 20. gadsimta miju un pēc Pirmā pasaules kara ieguva jaunu relevanci. Eduards fon Majers darbā "Tehnika un kultūra" 1906. gadā rakstīja: "Modernās brīvi tehniskās

civilizācijas krāšņā pils patiesībā ir briesmīgs cietums, kurā ikvienam visas dzīves garumā jāveic spaidu darbi, kuros tiek iegūta kāda nebūt iztika [...]. Ikviens jauns izgudrojums tehnikas laukā padara cilvēku par pakļāvīgu, bezpersonisku ritentiņu, putekli un neko tehnikas dieva, varas un masas priekšā. [...] Personas zaudējums – lūk, kas ir īstais un dziļākais tehnikas “gars”” (Rolf Peter Sieferle 2020, 254).

Tehnika, atbrīvota no kultūras uzraudzības, kļūst autonoma un izmaina kultūru. Tehnikas problēma steidzina izdarīt visai radikālus secinājumus par civilizācijas gaitu. Rodas spēcīga industrializācijas kritika no dabiskuma pozīcijām. Rodas kultūras kritika un civilizācijas kritika, kura ir moderna, jo savāc sevī 19. gadsimta Dzīves reformu kustību un jaunatnes organizāciju impulsus, kuri savulaik rodas kā nevis anti-modernistiski, bet gan moderni nekonvencionāli mēģinājumi reaģēt uz modernitātes iekšējo ambivalenci.

1913. gada tekstā, kas bija domāts kā uzruna Vācu jaunatnes organizācijas jubilejas svinībām un saucās “Cilvēks un zeme”, šīs kritiskās tendences labi apkopot un tobrīd labi uztveramos jēdzienos ielikt izdodas Ludvigam Klāgesam, kurš pāris gadu desmitu vēlāk Rīgā, Melngalvju namā nolasīs lekcijas par grafoloģijas atziņām un arī Ničes psiholoģiskajiem atklājumiem. “Cilvēks un zeme” ir tobrīd pazīstamākais uz dzīvības jēdzienu orientētais teksts, kurš rāda to, cik lielā mērā dzīvības gadījumā runa nav tikai par tās izpēti, bet gan par tās kultūrkritisko potenciālu, par “dzīvības kultūras” pretnostatījumu modernajai “nāves kultūrai” un “kapitālisma garam”. Klāgess raksta: “Mēs nemaldīsimies, ja atklāsim “progresā” tukšas varas orgānas un redzēsim, ka iznīcināšanas trakumā īstenībā valda metodisks spēks. Aizsedzoties ar “noderīguma”, “ekonomiskās izaugsmes”, “kultūras” saukļiem, šis trakums patiesībā ir dzīvības iznīcināšanas process. Tas izpaužas daudzos veidos – tiek izcirsti meži, nobeigtas dzīvnieku sugas, apslāpēta pirmatnēju dzīvesveidu piekopjošu tautu dzīve, rosīgā industriālā apstrādē pārveido dabas ainavu un pazemo visu, kas vēl palicis dzīvs, padarot to par kautķermeņiem preču tirgū, kas savā ‘putna brīvībā’ beztiesīgi krīt par upuri neierobežotai laupītķārei. Progresā kalpībā ir visa tehnika un tās dienestā – vēl lielāks spēks: zinātne” (Klages 2013, 18–19).

Turklāt šī kultūrkritika tiek apvienota ar masīvu kristietības un mono-teisma kritiku, apsūdzot monoteistiskās reliģijas dabas ignorancē, cilvēka kā “dabas kroņa” pozīcijas veicināšanā, dabisko politeistisko reliģiju un kultūru iznīcināšanā. Klāgesa teksts ir palimpsests, kas apkopo kopš romantisma laika attīstījušās dabas un dzīvības slavinošās tradīcijas biocentriskas kultūras vīzijā. Šo vīziju – lai gan izteikti pesimistiska dzīvības kultūras norieta noskaņās – Klāgess un viņa sekotāji apraksta un konkretizē daudzos tekstos un priekšlasījumos, t. sk. arī Rīgā, kur savas Ziemeļvalstu tūres ietvaros un sadarbībā ar Herdera institūta darbiniekiem Klāgess ierodas 1935. gada beigās. Tiesa, jau 1905. gadā, vēl pirms Pirmā pasaules kara Klāgess bija rakstījis par to, ka dzīvības kultūra tuvojas norietam un planētu Zeme tās dvēsele ir pametusi (Klages 2020, 113–114). Tas neliedza viņa sekotājiem vēlāk, jau nacionālsociālistiskajā Vācijā, izveidot Biocentriskās pētniecības grupu, kuru gan Gestapo aizliedza un pret kuru (tāpat kā pret Klāgesu pašu) asi vērsās Alfrēds Rozenbergs, Ernsts Kriks un citi tālaika nacionālsociālistiskā pasauluzskata veidotāji (Schneider 2011). Daba un dzīvība bija nonākušas sociāli politisku varas diskursu un pasauluzskatu epicentrā.

To, ka daba un dzīvība 20. gadsimta 20. un 30. gados nebija tikai un vienīgi zinātniskas izpētes priekšmets, rāda arī citi gadījumi – personāži un diskusijas, kas nonāca līdz Rīgai, atkal tieši pateicoties Herdera institūtam.

3.2. Kontinentu un cilšu dreifs

Šīs civilizācijas kritikas un sociāli politisku ideju caurstrāvētās diskusijas par tehniku pat daudz lielākā mērā nekā Planka un fon Ikskila zinātniskās izpētes un pasaulskatījuma kentauriskie veidojumi bija piesātinātas ar diskursīvām iespējām un lamatām, kuras atradās uz robežas starp dabas izpratni un dabas metafiziku, dabas skaidrojumiem un dabas politiku.

Starp Herdera institūta viesprofesoriem-dabaszinātniekiem bija arī Alfrēds Vēgeners – tobrīd pazīstams Arktikas pētnieks, kurš vēlāk, 1930. gadā, gāja bojā Grenlandes ekspedīcijas laikā. Šodien viņš vairāk pazīstams kā kontinenta dreifa teorijas aizsācējs, kura ir mūsdienu plātņu tektonikas teorijas un

izpētes pamatā. Šīs idejas moderna izstrāde 20. gadsimta pirmajā desmitgadē jau virmoja “gaisā”, tomēr tieši Vēgeners attīstīja tai ģeo- un dzīvības zinātnēs balstītu pamatojumu. Par to viņš runāja arī Rīgā. Vēgenera galvenā problēma šajā sakarībā bija izskaidrot to, kādi spēki izraisa un ietekmē kontinenta dreifu. Šajā jautājumā viņš sliecās piekrist ģeologam un ģeofiziķim Robertam Švinneram (Hubmann 2008), kurš runāja par termiskām straumēm Zemes iekšienē. Šo teoriju šodien aizstāj uzlabotā konvekciju strāvu teorija, kuras priekštece ir arī Oto Ampferera t. s. subfluences teorija (Quenstedt 1953). Vēgenera laikabiedri ģeologi ne ļoti labprāt pieņēma viņa teoriju, uzskatot, ka kontinentu dreifa iemesli paliek ļoti neskaidri. Šīs diskusijas par zemes spēkiem, kustībām un zemes iekšieni ir ļoti intensīvas un zinātnes vēstures un atklājumu loģikas izpratnei ļoti nozīmīgas.

Diskusijā par Vēgenera hipotēzēm iesaistās arī paleoģeogrāfs Edgars Dakē (1878–1945). Dakē gadījums ir īpaši interesants, jo viņa teleoloģiskās evolūcijas idejas tobrīd veidoja tiltu starp dabaszinātnēm, dabas metafiziku un K. G. Junga bezapzinātā izpēti. Šajā laukā ietiekies vēlas virkne tālaika izcilu zinātnieku un filozofu, kuru interese par tamlīdzīgiem jautājumiem liecināja par zinātņu paradigmu maiņas nojautām un meklējumiem. Makss Šēlers uzskata Dakē idejas par piederīgām Klāģesa “filozofiski pamatotajam” panromantiskajam domāšanas veidam par cilvēka būtību, “kurš patlaban raksturīgs tik daudziem dažādu zinātņu pētniekiem, piemēram, Edgaram Dakē, Leo Frobēniusam, K. G. Jungam, Hansam Prinčornam, Teodoram Lesingam, zināmā mērā arī Osvaldam Špengleram” (Šēlers 2008, 88). Dakē ir viens no “Paracelza biedrības” dibinātājiem, kuram ir ietekme uz Tomasu Mannu un Gotfrīdu Bennu (Hahn 2011). Dakē pārvietoja starp dvēseles dziļu simboliem un moderno dabas vēsturi, meklējot Zemes un dzīvības formu attīstības agrīnās pēdas cilvēka radītajos mītu tēlos un sižetos. Viņa darbs “Pirmatnējā pasaule, teika un cilvēce” (1924), kuru lasa arī Tomass Manns⁵ un daudzi tālaika intelektuāli ievirzīti rakstnieki un lasa arī kolēģi zinātnieki, ir

⁵ Sk. Tomasa Manna grāmatas ekspemplāru ar atzīmēm grāmatas teksta malās Manna atstātās bibliotēkas digitalizācijas projekta ietvaros: <https://nb-web.tma.ethz.ch/digbib/view?pid=004338046#59> [pēdējo reizi skatīts: 12.05.2023.].

Šellinga dabas filozofijas vēlino fāžu un dzīvības filozofijas savienojums (Dacque 1924). Vēģenera kontinentu dreifa teorija izraisa jaunu metafizisku (un ezoterisku) minējumu un ideju plūsmu, kurā krustojas un mijas zinātnes un pasauluzskatīski diskursi. Dakē (kā dabaszinātnieka!) pozīcija te ir paraugs un novēršanās iemesls daudziem: “Es vēlos mēģināt ieiet daudzus vēl biedējošā un dabaszinātniekam šķietami nepieņemamā ceļā aizlaiku tumsā vispirms ar dabas vēstures, bet tad ar metafizikas domu savienojumu palīdzību, lai gan no šī senmeža malas iespējams saskatīt un izraut no tumsas tikai dažus krūmus un kokus” (Dacque 1924, 38).

Otrs – humanitāro zinātņu – dabas diskursu lietojuma piemērs ir austriešu literatūrzinātnieks Jozefs Nādlers. Jau Nādlera promocijas darbs bija pievērsts romantismam (“Jozefa fon Eihendorfa lirika” (1908)) un šo interesi viņš turpināja, strādājot universitātē Šveicē, Vācijā un Austrijā, rakstot par Heinrihu fon Kleistu, Berlīnes romantismu, Johanu Georgu Hāmani un citiem 18.–19. gadsimtu mijas autoriem. Viņš, protams, nav vienīgais ģermānists, kurš apmeklēja Herdera institūtu.⁶

⁶ Piemēram, 1926. gada 8. janvārī HI profesoram Vulfiusam vēstuli nosūta ģermānista un medievista Eduarda Zīversa (1850–1932) skolnieks ģermānists un valodas pētnieks Valters V. K. Cīzemers (1882–1951). Atsaucoties uz saraksti un vienošanos ar Dr. Māzingu un HI rektoru Klumbergu, Cīzemers piesaka savu Rīgas lekciju plānu 1926. gada martā un aprīlī – lekcijas par Vācu ordeņa garīgo dzīvi un seminārus par matemātiķa un kartogrāfa Johana Lauremberga (1590–1658) lejasvācu dzeju (“Schertzgedichte, in Nedderdüdisch gerymet” (1652)). Tā paša gada 23. janvārī Cīzemers vēstulē Vulfiusam precizē lekciju laikus. Pēc studijām Leipcīgā un Berlīnē viņš ir nodarbojies ar Vācu ordeņa dokumentiem un kopš 1918. gada strādājis Kēnigsbergas Universitātē (vācu filoloģijas profesors kopš 1922. gada). Cīzemera disertācija bija pievērsta Nikolaja fon Jerošina (1290–1341) “Di Kronike von Pruzinlant”. Cīzemers bija *Königsberger Gelehrten Gesellschaft* biedrs, veidoja baroka laika dzejnieka Simona Daha (1605–1659) Kopoto rakstu izdevumu, nodarbojās ar vācu kultūru Austrumprūsijā un Austrumeiropā (1925. gadā dibināja “Dzimtenes izpētes institūtu”), pievērsās Johana Georga Hāmaņa un Johana Gotfrīda Herdera mantojumam (sadarbībā ar Jozefu Nādleru sagatavoja Hāmaņa darbu un vēstuļu izdošanu), izdeva un interpretēja vācu romantiķu darbus (Jozefs fon Eihendorfs, Fridrihs de la Mots Fukē u. c.), nodarbojās ar Prūsijas dialektiem (monumentāls darbs “Prūsijas vārdnīca” – tikai daļēji publicēts, liela daļa materiālu tiek iznīcināta artilērijas apšaudē Otrā pasaules kara beigās). Viena no viņa darbu centrālajām tēmām ir Vācu ordeņa vēsture un literatūra. Pēc Otrā pasaules kara Cīzemers strādā Marburgas Universitātē (jaunākās vācu literatūras honorārprofesors).

Nomainot pazīstamo ģermānistu Rūdolfu Ungeru Kēnigsbergas Universitātes Ģermānistikas katedrā, Nādlers sāka darbu pie Hāmaņa tekstu vēsturiski kritiska izdevuma un veidot ciešus sakarus ar Baltiju. 20. gadsimta 20. gadu vidū viņš, Herdera institūta aicināts, apmeklēja Rīgu, tomēr viņam ir sakari arī Tartu un Viļņā. 1927. gada 7. aprīlī Herdera institūta rektoram V. Klumbergam Nādlers raksta par viņa zinātniskās un akadēmiskās darbības apstākļiem.⁷ Skaidrs, ka arī Rīgā uzmanības centrā ir viņa tēzes, kuras jau labu laiku ir tikušas kontroversiāli vērtētas literatūrzinātnēs un ģermānistikas nozarē un arī tālu ārpus tās.

Šīs tēzes tiek paustas darbā “Vācu cilšu un dabas ainavu literatūras vēsture” (Nadler 1912–1918).⁸ Tajā, balstoties milzīgā empīriskā materiālā, stilistiski spoži viņš attēlo vācu literatūras attīstību, akcentu liekot uz literāru piederību noteiktai (“cilšu”) izcelsmei un dabas apkārtni (“ainavai”), uzsverot ģeogrāfiskā novietojuma un reģiona nozīmi literatūras tapšanā, tādējādi dekonstruējot vienotas nacionālliteratūras ideju un koncentrējoties uz ainavu garīgu iesavināšanu (Ranzmeier 2005). Ciltis kā dabīgas kopienas un ainaviskās appasaules ir divi nosacījumi literatūrai. Nādlers šādā cilšu perspektīvā raksta: “Franks atbrīvoja domu, iegremdēja to pa īstam pirmo reizi dabas dzīlēs, ļāva tai kāpt debesīs un meklēt, vai tur nebūs visu lietu sākums. [...] Alemānis pārbaudīja valodu, izstiepa to un lieca, vai tā lūzīs vai tomēr nesīs viņu, ja viņš reiz nolemtu sākt lidojumu” (Nadler 1912, 324). Ainavas ir iztēli raisošas, taču var kļūt arī bīstamas, kavējošas, prasošas daudz spēku sarašanai ar tām: “ainavas slēpj lamatas” (Nadler 1912, 223). Šī piezīme norāda, ka austriešu literatūrzinātnieka pieeja nav tik naiva un klišejska kā varētu uzskatīt. Nādlers, par spīti ciltis un ainavas arhaiski skanošajam jēdzieniskumam, strādā virzienā, kuru pēc tam pazīst kā *spatial turn* kultūras zinātnēs (Backes 2019) – pārorientāciju no laika kategorijām un perspektīvām uz telpu.

“Vācu cilšu un dabas ainavu literatūras vēsturē” vieta atrodas arī

⁷ LVVA, 4774/1/186s, 33.

⁸ Ceturtais sējums tikai publicēts tikai sešpadsmit gadus vēlāk (1928), kad Nādlers jau bija rediģējis pirmos trīs sējumus 2. izdevumam. 3. izdevuma redakcija sekoja visai drīz – 1929. gadā.

Baltijai – taču tikai darba 4. sējumā (Nadler 1928). Ģermānists Frīdrihs Vilhelms Noimans, recenzējot Nādlera grāmatu izdevumā “Baltijas Mēnešraksti” (Neumann 1929), uzsver, ka Nādlera grāmatas sējums īstenībā ir pirmais Baltijas vācu literatūras kopainas apcerējums. Interesanti, ka savā skatījumā uz Baltiju (Kurzemi, Vidzemi un Igauniju) Nādlers strikti iezīmē trīs reģionu robežas un atbilstīgi savam konceptam saista vācbaltiešu literatūru (daudzskaitli) īpatnības ar šiem reģioniem. Viņš gan apraksta virzību uz kopīgā Baltijas reģiona literatūras savdabīguma veidošanos, kuru krasi pārtrauc politiski pavērsieni un pārrāvumi. Ap 1800. gadu var runāt par Baltijas reģionālā savdabīguma tapšanu, taču izteikti saglabājas “apakšreģionu” iezīmes, lai gan – kā uzsver Noimans, paužot citādi recenzijā slavētās Nādlera pieejas kritiku – līdz ar šo laiku daudz grūtāk runāt par literatūru ģeogrāfiskās, etnogrāfiskās un cilšu kategorijās: līdz ar moderno literatūru top arī “individuālisms, daudzveidīgais modernais garīgums” (Neumann 1929, 53).

Jau pēc Rīgas apmeklējuma, nacionālsociālisma laikā Nādlers sava darba ceturtajā izdevumā liek acīmredzami rasistiskus akcentus, kurus revīdē darba pēckara izdevumā. “Šis darbs līdz 1918. gadam iekļāvās Austrijas daudznacionālās valsts kulturāli politiskajos rāmjos, 20. gados apzināti tika virzīts lielvācu mērķu virzienā, kura nacionālsociālistiskajai realizācijai autors piekrietoši sekoja” (Meissl & Nemeč 1997, 535). Daļēji romantisma ideju ietekmē, daļēji – kā ietekmīgā ģermānista Vilhelma Šērera skolnieka Augusta Zauera skolnieks – pozitīvistiski empīriski orientēts, Nādlers novieto “cilti” starp individu un abstrakciju “nācija” un skaidro indivīda daļradi kā izrietošu no izcelsmes (cilts) un dabas (ainava) savijumā tapušās kultūrtelpas. “Viņa dvēsele un ainava ap viņu savdabīgi savijās kopā. Visa tauta kļuva par dzejnieku, radīja simbolus tām dziņām, kas plosījās sirdī un radošā fantāzijā, dzīvīgam garam iemājojot dabā” (Nadler 1912, 10). Par viduslaiku dzejnieku Nādlers izsakās: “Tēla vienība katrā dzejolī, visu viņa tēlu dzīvīguma elementa vienotība un tuvākā dzimtā apkārtne kā poēzijas avots” (Nadler 1912, 114). Nādlera darbu augstu vērtē laikmeta norises bažīgi vērtējošais Hugo fon Hofmanstāls, kura vēstules gan Nādleram pašam (Volke 1974), gan literārajiem un mākslinieciskajiem

sarunbiedriem (Konrāds Burdahs, Gerharts Hauptmanis, Rihards Štrauss, Makss Mells, Rūdolfs Borhards u. c.) (Dacrema 1995, 535) (Wyss 1997, 115) (Kemp 2016)⁹ liecina par ļoti rūpīgām šī darba studijām un vēlmi atrast vēsturiskā vīzijā laikmetīgā vērtību vakuuma piepildījumu un Austrijas īpašā novietojuma dziļāko vēsturisko jēgu. H. fon Hofmanstāls īpaši uzsver Nādlera domu par dienvīdāvu barokālumu, kas savu izpausmi rod teātrī “starp Salcburgu un Vīni” – tieši uzvedumā kā tautas svētkos. Tomēr fon Hofmanstāls arī raksta par tādu determinismu Nādlera perspektīvā, kuru viņš nevar pieņemt: “Teorēma [par ciltīm un ainavām: R. B.] ir pieņemama tiktāl, ciktāl paliekam vispārēja attēlojuma līmenī; tikko tā ķeras klāt indivīdam, šī teorija kļūst aplama un kropļojoša: indivīda augstākās tiesības ir piesaistes pārvarēšana”, un: “Nādlera vājums parādās tur, kur runa ir par atsevišķu parādību, par atsevišķu mākslasdarbu [...], taču viņa vienīgais stiprums (un te es pat nezinu nosaukt nevienu viņa priekšgājēju) ir nācījas garīgās straumes attēlojumā” (Stern 2006, 375–376). Arī Tomass Manns vispirms pozitīvi atsaucas uz Nādlera darbu, lai gan vēlāk savā “Doktorā Faustā” (Mann 1947) rada negatīvo profesora Georga Foglera tēlu, kura prototips ir Nādlers (Brude-Firnau 1995, 202–203).

Nādlera pieeju vācu literatūras vēstures un attīstības aplūkojumā var attēlot ļoti vienkāršoti: dažādās ģermāņu ciltis (“vecās ciltis” Rietumos un “jaunās ciltis” Austrumos) dažādi un dažādās vēsturiskās konstelācijās saskaras ar antīko mantojumu un kaimiņu ciltīm, un iet dažādus literatūras attīstības ceļus līdz 18. un 19. gadsimtam, kad notiek homogenizācija un literatūras vienotības nostiprināšana virzībā uz vienotu vācu valsti. Tuvāk palūkojoties, viņa literatūras vēsture tomēr ir kompleksāka un arī paši centrālie, tās rāmi veidojošie jēdzieni – cilts un ainava – daudz sarežģītāki par tikai “*Blut und Boden*” paroli, par kuras parādīšanos 20. gados tekstuāli atbildīgi ir Osvalds Špenglers un Augusts Vinnigs. Tiesa, arī ar cilts un ainavas jēdzienu lietojumu (jāatgādina, ka tos Nādlers gan ievieš jau 1912. gadā) un divdesmitajos gados, piedaloties “Vācu vispārīgās avīzes” rakstu sērijas par vācu zinātnes nākotni veidošanā kopā ar sociologu Ferdinandu

⁹ Redzams, ka Nādlers kā literatūras vēsturnieks atstāj ietekmi uz sava laika literatūru un literatūrzinātni. Tieši literātu izteikumi ir interesanti laikmeta tendenču izpratnē.

Tennīsu, mediķi Ludvigu Ašhofu un mākslas vēsturnieku Ervinu Pannovski, Nādlers pauž Konservatīvajai revolūcijai tuvus uzskatus, kad runā par to, ka kultūras vēstures un literatūras vēstures rakstībai ir politiski, valstiski audzinoši uzdevumi, kuri teleoloģiski veido vēsturisko perspektīvu (Füllenbach 2004, 25). Nacionālsociālistiskajā Vācijā un tai pievienotajā Austrijā (1931./1932. gada semestrī Nādlers kļūst par Vīnes Universitātes profesoru, pārņemot Paula Klokhona ģermānistikas profesūru) (Grabenweger 2016, 86–88) šie akcenti pastiprinās, Nādleram cenšoties iegūt kolēģu un publikas uzmanību, kā arī varas atzinību, kas isti neizdodas gan metodisku cīņu ģermānistikas nozarē, gan ideoloģijas iekšējo nekonsistenču, gan Nādlera kā uz skolas veidošanu neorientēta domātāja dēļ.

Ja “cilts” un “ainavas” jēdzienus aplūko ne tikai “Vācu cilšu un dabas ainavu literatūras vēstures” kontekstā, bet arī uz citu Nādlera literatūrzinātnisko darbu fona, šie jēdzieni iegūst papildus dimensijas, kuras vismaz latentā formā ir arī jau austriešu ģermānista kontroversiālajā darbā. Jāatceras, ka “daba” un “dabiskais” viņa darbos parādās griezumā no ģeogrāfiskas un izcelsmes kultūrtelpas noteiktas literatūras līdz romantisma un Hāmaņa dabai, kura runā cildenajā un tikai jutekļiem pieejamā dabas valodā. Atskatā uz savu nodarbi ar Hāmani Nādlers raksta: “Hāmaņa izdevuma vēsture ir nozīmīgs fragments no 19. gadsimta gara vēstures un svarīga nodaļa vācu filoloģijas un literatūrzinātnes agrīnajā vēsturē” (Nadler 1978, 354). Tomēr tā arī rāda, ka grūti ir bijis “izprast 19. gadsimta garu ar 18. gadsimta” (Nadler 1978, 354) līdzekļiem. Nādlers ķeras pie uzdevuma, 19. gadsimta garu novest līdz pašapziņai ne tikai Hāmaņa darbu izdevumā, bet arī savā vācu cilšu un ainavu literatūras vēsturē.

Nādlera gadījums ir interesants ar to, ka viņa pievēršanās Hāmanim, t. i., robežšķirtnes starp apgaismību un romantismu autoram un dabas valodas “pravietim”, 20. gadsimtā rod nepārprotamu dzīvu rezonansi. Tā savienojas ar jaunu orientieru meklējumiem laikmetā, kurā sevi piesaka gan lielas nāciju kā organismu ideoloģijas, gan ritmiskās nācijas idejas, kuras barojas no arhaisku mītu un tēlu reanimācijām, kuras uzbur un kurām seko ne tikai tobrīd pazīstami filozofi, bet arī

zinātnieki. Nādleris izdod Hāmaņa darbus (1949–1957) un viņa Hāmaņa biogrāfija (“*Corpus mysticum*” liecinieks. Johans Georgs Hāmanis” (1949)) joprojām ir vienīgā detalizētā šī Kanta un Herdera izcilā sarunbiedra biogrāfija līdz pat mūsdienām.

Dabas valodas, dzīvības ritmi kalpo par jauniem gan individuālu, gan kolektīvu identificēšanās rīkiem, gan vērtību orientāciju un arī ideoloģiju tapšanas mezglu punktiem. “Daba” vilina, taču kā zināms, tā “mīl slēpties”. Viena slēptuve, kurā tā apslēpjas, ir jēdzieni, kuros par dabu tiek runāts. “Neviena zinātne nav absolūta bez iepriekšpieņēmumiem un neviena nevar pamatot savu vērtību tam, kurš noraida šos iepriekšpieņēmumus” (Weber 1919, 34). Herdera institūts un dabas diskursi tajā ir viena noteikti vēl padziļināti pētāma lappuse dabas un dzīvības pētniecības, taču arī kultūrkritiski un ideoloģiski ietekmētā modernās zinātnes arsenāla – Vēbera terminoloģijā runājot: iepriekšpieņēmumu – laukā. Šis labilais arsenāls nebūt nav zudis, tāpat kā aporijas un modernā laikmeta ambivalences, kuras nosaka zinātnes un mūsu dzīvi joprojām un arī to, kā un ar kādām gaidām un cerībām šodien tuvojamies dabai un dzīvībai, dabiskajam un dzīvīvajam.

Raksts izstrādāts LZP FLP konkursa projektā “Konkurējošie dabas diskursi Latvijā un ekoloģiskā solidaritāte kā konsensa veidošanas stratēģija” (lzp-2020/1-0304).

Citētie darbi:

1. Backes, M. (2019). Von Nadlers Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften zur modernen Literaturtopographie. *Nationales Interesse und ideologischer Missbrauch*. Ostfildern: Universitätsverlag, pp. 201–215. <http://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:bsz:25-freidok-1759576>
2. Bēme, G. (2007). Zinātne. *Kentaurs XXI*, 42, 137.–149. lpp.
3. Bičevskis, R. & Brombach, B. (2019). Kulturpolitik und Wissenstransfer am Herderinstitut zu Riga? Ein Beitrag zur intellektuellen Geschichte des

- Baltikums in den 1920er und 1930er Jahren. *Forschungen zur Baltischen Geschichte*, 14, S. 136–156.
4. Bičevskis, R. (2022/2023). Kultūras pārnese ambivalences. Herdera institūts Rīgā un Latvijas Universitāte starp zinātnes diskursiem un kultūrpolitiku, personībām un laikmeta dinamiku. *Akadēmiskā Dzīve*, 58, 99.–106. lpp.
 5. Bois-Reimond, E. H. d. (1872). *Über die Grenzen des Naturerkennens*. Leipzig: Veit.
 6. Brude-Firna, G. (1995). Thomas Mann und Josef Nadler: drei Dezenten Literaturgeschichte. *Seminar. A Journal of Germanic Studies*, 31/3, S. 203–216.
 7. Cerūzis, R. (2011). Latvijas vācu privātā augstskola “Herdera institūts” 1921–1939: izglītība, zinātne, tradīcija un ideoloģija. *Heidegera Rīgas rudens*. Rīga: FSI, 269.–283. lpp.
 8. Dacqué, E. (1924). *Urwelt, Sage und Menschheit. Eine naturhistorisch-metaphysische Studie*. München: Oldenbourg.
 9. Dacrema, N. (1995). Josef Nadler und Hugo von Hofmannsthal. *Zeitschrift für Germanistik*, Neue Folge 5/3, S. 535–543.
 10. Füllenbach, E. H. (2004). Ein Außenseiter als Sündenbock? Der Fall Josef Nadler. *Kritische Ausgabe. Zeitschrift für Germanistik & Literatur*, 2, S. 25–30.
 11. Grabenweger, E. (2016). *Germanistik in Wien. Das Seminar für Deutsche Philologie und seine Privatdozentinnen 1897–1933*. Berlin, Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110459272>
 12. Habermas, J. (1968). *Technik und Wissenschaft als „Ideologie“*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
 13. Hahn, M. (2011). *Gottfried Benn und das Wissen der Moderne*. Bd. 1–2. Göttingen: Wallstein.
 14. Hehn, J. v. (1981). Das Herder-Institut zu Riga 1921–1939. *Zeitschrift für Ostforschung* 30, S. 494–526.
 15. Hehn, J. v. (1982). Das Herderinstitut: Die Universität für die deutschen Volksgruppen. *Jahrbuch des baltischen Deutschtums*, 29, S. 119–124.
 16. Hehn, J. v. (1987). Deutsche Hochschulaktivitäten in Riga und Dorpat zwischen den beiden Weltkriegen. *Die Universität Dorpat/Tartu, Riga und Wilna/Vilnius 1579–1979*. Köln: Böhlau, S. 263–276.
 17. Heisenberg, W. (1926). Über quantentheoretische Kinematik und Mechanik. *Mathematische Annalen*, 95, S. 683–705.

18. Herrmann, B. (2021). Die Entdeckung der Umwelt Jakob von Uexkülls Zentralbegriff organismischer Existenz und Weltwahrnehmung. *Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte* 71, 1, S. 139–140.
19. Hubmann, B. (2008). Robert Schwiner (1878–1953) und sein Lehrbuch der physikalischen Geologie. *Berichte der Geologischen Bundesanstalt*, 72, S. 43–44.
20. Jaroš, F. & Brentari, C. (2022). Organisms as subjects: Jakob von Uexküll and Adolf Portmann on the autonomy of living beings and anthropological difference. *History and Philosophy of the Life Sciences*, 44/36 <https://doi.org/10.1007/s40656-022-00518-7>
21. Kemp, W. (2016). *Wir haben ja alle Deutschland nicht gekannt. Das Deutschlandbild der Deutschen in der Zeit der Weimarer Republik*. Heidelberg: Universitätsverlag. doi: 10.17885/heiup.90.106
22. Klages, L. (1981). *Geist als Widersacher der Seele*. Bonn: Bouvier.
23. Klages, L. (2013). *Mensch und Erde*. Berlin: Seitz.
24. Klages, L. (2020). *Gedenkblätter*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
25. Kleinknecht, K. (2019). *Einstein und Heisenberg: Begründer der modernen Physik*. 2., erw. und überarb. Auflage. Stuttgart: Urban.
26. Mann, Th. (1947). *Doktor Faustus. Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn erzählt von einem Freunde*. Berlin, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
27. Meissl, S. & Nemeč, F. (1997). Nadler, Josef. *Neue Deutsche Biographie* 18, S. 690–692. URL: <https://www.deutsche-biographie.de/pnd118737805.html> [pēdējo reizi skatīts: 24.04.2023.]
28. Nadler, J. (1912). *Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften*. Bd. 1. Regensburg: Josef Habel.
29. Nadler, J. (1928). *Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften*. Bd. 4. Regensburg: Josef Habel.
30. Nadler, J. (1978). *Die Hamannausgabe. Vermächtnis – Bemühungen – Vollzug. Faximiledruck nach dem Ausgabe von 1930 mit der Findliste zu Josef Nadlers Hamann-Nachlass in der Universitätsbibliothek Münster/Westf. von Sabine Kinder und einem Vorwort von Bernhard Gajek*. Bern: Peter Lang.
31. Neumann, F.W. (1929). Neues zur Baltischen Literaturgeschichte. *Baltische Monatsschrift*, 60, S. 50–60.
32. Planck, M. (1949). *Vorträge und Erinnerungen*. Stuttgart: S. Hirzel Verlag.
33. Plessner, H. (2016). *Gesammelte Schriften*. Bd. IV. 2. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp.

34. Portmann, A. (1956). Vorwort: ein Vorbereiter der neuen Biologie. *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Bedeutungslehre*. Hamburg: Rowohlt.
35. Portmann, A. (1961). *Neue Wege der Biologie*. München: Pieper & Co.
36. Preusser, P.-H. (2015). *Pathische Ästhetik*. Heidelberg: Karl Winter Verlag.
37. Quenstedt, W. (1953). Ampferer, Otto. *Neue Deutsche Biographie* 1, S. 257–259. URL: <https://www.deutsche-biographie.de/pnd116302275.html#ndbcontent>
38. Ranzmaier, I. (2008). *Stamm und Landschaft: Josef Nadlers Konzeption der deutschen Literaturgeschichte*. Berlin, Boston: De Gruyter.
39. Schneider, T. (2001). Ideologische Grabenkämpfe. Der Philosoph Ludwig Klages und der Nationalsozialismus 1933–1938. *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte*, 49/2, S. 275–294.
40. Schnödl, G. & Sprenger F. (2011). *Uexkülls Umgebungen: Umweltlehre und rechtes Denken*. Lüneburg: meson press.
41. Siefert, R.-P. (2020). *Werkausgabe*. Bd. 6. Berlin: Landt Verlag.
42. Solies, D. (2008). Von der lebenswissenschaftlichen Partikularisierung des Lebens zu seiner gesellschaftspolitischen Instrumentalisierung: Zum ideengeschichtlichen Zusammenhang von Lebenswissenschaften und Materialismusdebatte im philosophischen Diskurs des 19. Jahrhunderts. *Latvijas Universitātes Raksti*, 739, S. 126–145.
43. Stern, M. (2006). Die Raimund- und Nestroy-Rezeption Hofmannsthals mit einem Seitenblick auf Josef Nadler, Heinz Kindermann und Herbert Cysarz. *Hofmannsthal-Jahrbuch zur europäischen Moderne*, 14, S. 375–376.
44. Šēlers, M. (2008). *Cilvēka novietojums kosmosā*. Rīga: Zvaigzne ABC.
45. Uexküll, J. v. (1909). *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. Berlin: Verlag Julius Springer.
46. Uexküll, J. v. & Kriszat, G. (1956). *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Bedeutungslehre*. Hamburg: Rowohlt.
47. Volke, W. (1974). Hugo von Hofmannsthal und Josef Nadler in den Briefen. *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft*, 18, S. 37–88.
48. Wahtmuth, W. (1952). Von deutscher Arbeit in Lettland 1918–1934, Vol. 2: *Die autonome deutsche Schule*. Köln: Comel.
49. Weber, M. (1919). *Wissenschaft als Beruf*. München, Leipzig: Dunker & Humblot.

50. Wörster, P. (2006). Institutum Herderianum Rigense: Zur Geschichte des Herder-Instituts Riga. *Baltica. Die Vierteljahrschrift für baltische Kultur*, 4, S. 3–21.
51. Wyss, U. (1997). Rudolf Borchardt und Josef Nadler. *Rudolf Borchardt und seine Zeitgenossen*. Berlin, Boston: S. 113–131. <https://doi.org/10.1515/9783110810714-009>

Raivis Bičevskis

University of Latvia, Faculty of History and Philosophy,
Dep. of Philosophy and Ethics

**FROM ROMANTICISM TO MAX PLANCK, JAKOB
VON UEXKÜLL AND JOSEF NADLER: NATURE,
RELIGION AND *KULTURKRITIK* IN THE SCIENCES
AND AT HERDER-INSTITUTE IN RIGA (20S–30S
YEARS OF THE 20TH CENTURY)**

Abstract

Looking at the expansive and intensive development of modern science in the second half of the 19th century and the first decades of the 20th century, it is also surprising that accumulating a massive amount of empirical material and research results and searching for a theoretical basis and interpretive framework, science engages in culturally critical worldview and ideological discussions. Science is far from “neutral”; despite self-reflexive efforts, it keeps falling into the trap of socio-political and ideological-cultural-political obsessions. It has not been protected from them by the frame of “rationalisation” (Max Weber) of the general modern reality. On the contrary, it has become an ambivalent condition for the ideologization of science. Even the critical theory’s view of “science as an ideology” (J. Habermas) in the conditions of changed socio-economic relations of modernity, reflections on science as “social reality,” a critical question about “to what extent the concept of science constitutes

reality” and the recognition that “science becomes problematic as a type of knowledge” (G. Böhme). Within the framework of this article, attention is paid to the involvement of science in culturally critical worldview and ideological discussions in a particular aspect of the history of education and science in Latvia: looking at the activities of the Herder Institute in Riga and the discourses brought to Riga by the institute’s guests – prominent scientists and philosophers of their time. During its existence (1921-1939), the Herder Institute was visited by a large number of teaching staff and visiting lecturers of the so-called university holiday courses. From all these cases, within the framework of the article, attention is paid to those in which the contact between the fields of science and worldview, science and cultural criticism is clearly visible, i.e., in which the production of worldview and culture-critical discourses within the framework of an academic-scientific framework is evident – at the meeting points of “nature,” “life” and religious ideas. Moreover, the selected cases – Max Planck, Jakob von Uexküll, Josef Nadler – are significant for constellating philosophical and worldview ideas and scientific discourses of modernity during the years 20-30 of the 20th century. The context of the Herder Institute’s activities, in which the discussed discourses appear, is first outlined in the article. Next, attention is paid to the statements of particular scientists and philosophers (Planck, von Uexkuöll) regarding nature, life, and religion and their context. Finally, it is shown that the worldview discourse boundaries do not coincide with the boundaries of science groups (natural sciences, cultural sciences); the discourses that exist at that time (or are supplemented or even discursively innovatively turned) are broader than the frameworks of the scientific fields represented by the authors (Klages, Nadler) and are part of the ambivalent struggle of the modernity of that time for the future.

Keywords: Max Planck, Jakob J. von Uexküll, Josef Nadler, Ludwig Klages, science, Kulturkritik, nature, religion, Herder Institute in Riga.

Andris Hiršs

Latvijas Universitāte, Filozofijas un socioloģijas institūts

FILOSOFA RŪDOLFA EIKENA VIZĪTE LATVIJĀ – NEIZPILDĪTĀ MISIJA

1922. gadā avīzes ziņoja, ka Rīgas un Liepājas iedzīvotāji ir laipni aicināti apmeklēt vācu filosofa, “ne tikai domātāja, bet arī pravieša”, Nobela prēmijas laureāta (Rudolf Eucken 1922, 5) Rūdolfa Eikena (Eucken, 1846–1926) priekšlasījumus. Raksta nolūks ir ieskicēt, kādēļ Eikens ierodas Latvijā. Ar kuriem domātājiem filosofs tiekas Rīgā un Liepājā? Kādas ir Eikena ciemošanās konsekvences?

Eikenu mūsdienās varētu pieskaitīt pie piemirstajiem filosofiem, lai gan savulaik domātājs iegūst pasaules mēroga atpazīstamību. Līdzīgs liktenis gan piemeklē daudzus 19. un 20. gadsimta mijas vācu filosofus. Un tomēr pēdējās divās desmitgadēs, kad ir pieaugusi interese par šī posma domātājiem, arī Eikena mantojuma apzināšanā un izpētē ir sperti nozīmīgi soļi. Drēzdenes Tehniskās universitātes profesors Franks Kūlemans (Kublemann) vadīja projektu, kura nolūks bija aplūkot, kā Eikena atziņas ietekmēja 20. gadsimta pirmās puses vācu intelektuālo vidi. Pētījums vainagojās ar vairākām akadēmiska līmeņa publikācijām. Savukārt Fridriha Šillera Jēnas Universitātē ir ieguldīts darbs Eikena arhīva izpētē. Publicētie pētījumi un arhīva materiāli, kas saistās ar Eikenu, sniedz ieskatu dažos mazāk zināmos Latvijas intelektuālās vēstures aspektos.

Eikens studē filosofiju Getingenes Universitātē, kur apmeklē Rūdolfa Hermaņa Loces (Lotze, 1817–1881) un Gustava Teihmüllera (Teichmüller, 1832–1888) lekcijas. Disertāciju par Aristoteli Eikens izstrādā Berlīnes Universitātē, kur viņa pasniedzējs ir Frīdrihs Adolfs Trendelenburgs (Trendelenburg, 1802–1872). 1871. gadā, kad Teihmüllers izlemj doties uz Tērbatas Universitāti, Eikens kļūst par filosofijas pasniedzēju Bāzelē, bet 1874. gadā – Eikenu ievēlē par profesoru Jēnas Universitātē, kur filosofs docē lekcijas līdz pat 1920. gadam.

Atslēgvādi: Eikens, Eikena savienība, ideālisms, brīvumrniecība, Latvijas Universitāte, Rīgas Herdera institūts, vācbaltieši, jaunideālisms.

Eikena saiknes ar Latvijas domvidi pirms 1922. gada

Eikenu vieno dažādas saiknes ar Latvijas intelektuālo vidi vēl pirms profesora viesošanās Rīgā un Liepājā. Eikens nospēlē nozīmīgu lomu pirmā latviešu filsofa Jēkaba Oša (1860–1920) karjerā, bet vēl būtiskāku – filsofa Pētera Zālītes (1864–1939) akadēmiskajās gaitās.

1888. gadā, kad mūžībā aizdodas Tērbatas Universitātes filsofijas profesors Teihmillers, viņa bijušais students un draugs Osis piesaka savu kandidatūru docenta amatam. Taču vēlmi kļūt par docentu pauž vēl viens bijušais Teihmillera students, kādreizējais Rīgas Politehnikuma audzēknis, poļu izcelsmes filsofs Vincentijs Lutoslavskis (*Lutosławski*, 1863–1954). Universitātes vadībai ir jāpieņem lēmums – kurš kandidāts ir labāk piemērots? Tērbatas Universitātes Valodniecības un vēstures fakultātes profesors Boduēns de Kurtenē (*Courtenay*, 1845–1929) vēršas pēc padoma pie Eikena. Iespējams, ka viens no iemesliem, kāpēc Kurtenē izšķiras par šo soli, ir Teihmillera un Eikena tuvās attiecības.

Getingenes Universitātē Eikens apmeklēja Teihmillera lekcijas un seminārus par antīko filsofiju un pēc Teihmillera ieteikuma savulaik Eikens devās uz Berlīnes Universitāti, lai klausītos Trendelenburga lekcijas. Vēlākajos gados, kad Teihmillers ir profesors Tērbatas Universitātē, bet Eikens – Jēnā, filsofi bieži sarakstās. Domātājus vieno uzskats, ka iepriekšējā ideālisma tradīcija vairs neatbilst laikmeta prasībām, tāpēc ir nepieciešama ideālisma revīzija, lai cīnītos pret materiālisma tendencēm.

Vēstulē Eikenam valodnieks Kurtenē, skaidrojot, ka vakantajam docenta amatam ir pieteicies gan Osis, gan Lutoslavskis, jautā: “Kāds ir Jūsu viedoklis par šiem abiem jaunajiem iesācējiem filsofijā. Jūsu viedoklis mani pārlicinātu, kamēr uz filologu un citu nespeciālistu viedokļiem es nevaru paļauties” (Courtenay 1960, 264). Iespējams, ka Eikena atbilde bija labvēlīga latviešu filsofam, jo Osi 1889. gadā ievēlēja par docentu.

Osis vēlāk kļūst par profesoru Tērbatā un docē lekcijas līdz pat augstskolas evakuācijai 1918. gadā uz Voronežu, kur tīfa epidēmijas laikā filsofs aiziet bojā. Tāpēc, kā atzīmē Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūta pētniece Ināra Cera, latviešu sabiedrība Zālītes

personā iepazīst savu pirmo pilntiesīgo filosofu (Cera 2008, 5). Zālīte studē Jēnas Universitātē, kur apmeklē Eikena lekcijas un vēlāk uztur draudzīgas attiecības ar savu bijušo profesoru. Filofofa lekcijas Jēnā klausās vairāki Latvijā dzimuši vācbaltieši, piemēram, Alfrēds Dāvids Zēbergs (*Seeberg*, 1886–?) un Karls Roberts Haferbergs (*Hafferberg*, 1860–?). Augstskolā studē arī rakstnieks Arveds Smilga (1879–1947), kurš savās atmiņās raksta: „(..) sirmais Eikēns, kurš ar jaunekļa dedzību runā par mūžīgiem jautājumiem, kuri visos laikos nodarbinājuši cilvēku prātus, sakniebtā dūrē viņam mutes lakatiņš, un brīžiem tas saspiežas vēl ciešāk – tad viņa acis dzirkstij, un sirmā galva top gaiša” (Smilga 1912, 875).

Par regulāru vēstuļu sarakstes biedru Eikenam kļūst Kuldīgas ģimnāzijas direktors vācbaltietis Rūdolfs Holmans (*Hollmann*, 1866–1928). Savulaik Holmans Tērbatā klausījās Teihmillera lekcijas. Kuldīgā Holmans saraksta un publicē nelielu ievadu Teihmillera loģikā, kuru vēlāk kopā ar kādu apcerējumu par pedagoģiju aizsūta Eikenam (Hollmann 1911, 454). Filofofs savukārt nosūta Holmanam savas grāmatas, kuras nonāk Kuldīgas ģimnāzijas bibliotēkā.

Vēstules Eikenam sūta arī rīdzinieks Haferbergs, kurš pirms studiju uzsākšanas Jēnas Universitātē izjautā filosofu par dažādiem formāliem ar mācību procesu saistītiem jautājumiem, bet vēlāk, jau studējot Jēnā, nodibina draudzīgas saiknes ar Eikena ģimeni (Hafferberg 1894, 354).

Ievēribas cienīga Latvijas intelektuālās vēstures kontekstā ir Zālītes sarakste ar Jēnas profesoru. 1920. gadā Zālīte informē Eikenu, ka ir nodibināta Latvijas Universitāte un lūdz profesora padomu jaunu mācībspēku meklējumos. Zālīte skaidro, ka ir nepieciešams filozofijas speciālists, kurš varētu docēt kursus ētikā, epistemoloģijā, loģikā, kā arī labi orientētos ne tikai filozofijā, bet arī dabaszinātnēs (Zālīte 1920, 14). Gadu vēlāk rakstītajā vēstulē Zālīte izsaka nožēlu, ka uz Rīgu atteicies pārvākties Rostokas Universitātes filozofijas profesors Francs Bruno Erhards (*Erhardt*, 1864–1930). Zālīte atzīstas Jēnas profesoram: “Es ļoti būtu gribējis viņu šeit redzēt” (Zālīte 1960, 268). Iespējams, ka sazināties ar savu bijušo studentu viņam bija ieteicis Eikens.

Varētu domāt, ka Eikena vizīti Latvijā 1922. gadā motivē filsofa draudzīgās saiknes ar vairākiem domātājiem. Tostarp Holmans izsaka cerību, ka Jēnas profesors kādreiz atradīs laiku aizbraukt līdz Kurzemei. Savukārt Zālīte aicina Eikenu Latvijas Universitātē novadīt vieslekciju. Tomēr, šķiet, ka izšķirošo impulsu Jēnas profesora vizītei sniedz kultūrpolitikas aspekti.

Eikena vizītes plānošana

Vēstulēs Eikenam Zālīte slavina profesoru kā “mazo tautu draugu” (Zālīte 1920, 15). Jau 1909. gadā Zālītes vadītajā izdevumā “Mājas Viesis” iespēj latviski iztulkotu Eikena rakstu “Mazo tautu kultūras nozīme”. Rakstā filsofs brīdina, ka atsevišķu nāciju dominānce veicina vienveidību. Mazajām tautām, pēc Eikena domām, jākultivē garīga individualitāte. Filsofs pauž pārliecību, ka “tautai, kura tiecas pēc garīgas attīstības, vajag turēt par svētām citas tautas tiesības” (Eikens 1909, 802). Rakstā filsofs akcentē tābrīža somu centienus pēc neatkarības no cariskās Krievijas ietekmes. Eikens publiski iestājas ne tikai par Somijas, bet arī Ukrainas un Polijas neatkarību. Pēc Pirmā pasaules kara filsofs pauž prieku, ka Baltijas jūras reģionā vairs nevalda “smagā carisma roka” un nācijas var nodrošināt politisko patstāvību. Eikens secina, ka, pateicoties vācu armijas neatlaidībai, Baltijā ir radusies “brīva telpa”, kurā vietējās tautas spēj apliecināt savus spēkus, attīstīt mākslas un zinātnes jomas, veidot ciešus kultūras sakarus ar vāciešiem (Eucken 1918, 13).

Rūpēs par ārzemēs dzīvojošo vāciešu diasporu interesēm Eikens īpašu uzmanību pievērsa Latvijai (Schäfer 2020, 183). Kad ierēdnis Ērihs Krāmers-Mellenbergs (*Krahmer-Möllenberg*, 1882–1942), kura uzdevums bija rūpēties par vāciešu ārpolitiku Austrumos, uzzina par Eikena plāniem doties uz Somiju, viņš aicina filsofu apciemot arī Rīgu un Tērbatu. 1908. gadā Eikens saņēma Nobela prēmiju. Apbalvojums nodrošināja Eikenam pasaules mēroga atpazīstamību un filsofs bieži apmeklēja ar vieslekcijām dažādas valstis, viņš ciemojās Oksfordā, Ņujorkā, Sofijā un citur.

Krāmers-Mellenbergs vēstulēs Eikenam skaidro, ka vācu kultūras ietekmes veicināšanu Latvijā un Igaunijā viņš redz kā vienu no saviem

centrālajiem uzdevumiem, tāpēc viņš, piemēram, uztur ciešas attiecības ar Rīgas Herdera institūtu. Aicinot filosofu apmeklēt Baltiju, ierēdnis akcentē, ka tieši šajās valstīs “vācu kultūrai vajag konkurēt ar intensīvu franču, angļu un pat itāļu kultūras ietekmi. Igaunijā un Latvijā ne tikai vācu izcelsmes iedzīvotāji, bet arī igauņi un latvieši tomēr nosliecas par labu vācu kultūrai. Tāpēc būtu sevišķi būtiski, ja Eikena viesošanās ar lekcijām reģionā veicinātu vietējo aprindu kontaktus ar vācu kultūru” (Krahmer-Möllenberg 1960, 271). Krāmers-Mellenbergs tiekas ar Rīgas Herdera institūta vadītāju Kurtu Štāfenhāģenu (*Stavenhagen*, 1884–1951) un ar Vācijas ārlietu politikas atbildīgo ierēdni Frīdrihu Hailbronu (*Heilbron*, 1872–1954), lai nokārtotu formālos jautājumus un nodrošinātu finansējumu Eikena braucienam.

Eikena vizīte

Rīgā Eikens ierodas kopā ar sievu Irēnu Eikenu (*Eucken*, 1863–1941). Savās atmiņās filosofs raksta, ka, iebraucot pilsētā, viņš ieraudzīja “varenu upi, iespaidīgu dzelzceļa tiltu, augstus baznīcas torņus” (Eucken 1923, 3). Profesors viesojas ne tikai Herdera institūtā, bet apmeklē arī bibliotēkas, Rīgas Lutera skolu un Latvijas Universitāti, tiekoties gan ar vācbaltiešiem, gan ar latviešu akadēmiskajām aprindām.

Herdera institūts organizē Eikena priekšlasījumus Mazajā Ģildē. Jēnas profesors akcentē, ka ciena vācbaltiešu centienus, tādēļ jūtas pagodināts par iespēju uzstāties Rīgā (Ferienkurse des Herderinstituts 1922, 2). Filosofs lasa priekšlasījumus par garīgās dzīves izaicinājumiem, “pirmās Eikena lekcijas centrā bija jautājumi, kā pārvarēt krīzes laiku? Un noslēdzās ar secinājumu, ka šodienas apstākļi patiesi ir biedējoši un tomēr nav gluži bezcerīgi, ja vien mēs saglabājam ticību viņpus mums esošai pasaules gribai” (Die Ferienhochschulkurse 1922, 6).

Eikens apmeklē Rīgas Lutera skolu un vācu ģimnāziju. Filosofs tiekas ar audzēkņiem un skolotājiem, novērtē pasniegšanas metodes un mācību iestādēs valdošo atmosfēru, kā arī akcentē, ka “vāciešu dzīvi var paglābt tikai nopietns zinātnisks darbs” (Baltische Art 1922, 13). Dienā, kad

Eikens ierodas Luterā skolā, mācību iestādes vadība atzīmē atklāšanas otro gadadienu. Ar svinīgām runām uzstājas gan Eikena paziņa mācītājs Viktors Grīners (*Grüner*, 1889–1941), gan filsofijas doktors, reliģijas skolotājs Herberts Hermans Girģensons (*Girgensohn*, 1887–1963). Eikens savā uzrunā pievēršas Mārtiņa Luterā atziņu raksturojumam un skaidro, ka Luters ticēja dzīvei, kas uzvar nāvi, un šai ticībai ir jāklūst par vienojošo elementu vācu gara attīstībā. Svētku ietvaros skolas vadība pauda prieku par Jēnas profesora klātbūtni, kas kalpo par simbolu vācu kultūras atjaunošanai (Rudolf Eucken in der Lutherschule 1922, 9).

Latvijas Universitātē Eikens tiek ar rektoru Jāni Ernestu Teodoru Felsbergu (1866–1928), kā arī ar Filoloģijas un filsofijas fakultātes deķānu Jāni Endzelīnu (1873–1961). Zālītes dzīvoklī sarīko saviesīgas brokastis, kuru ietvaros ar Jēnas profesoru satiekas filsofs Pauls Dāle (1889–1968), filsofs Valters Frosts (1874–1936), valodnieks Pēteris Šmits-Smiters (1869–1938) un citi profesori. Vēl pirms ierašanās Latvijā, sarakstē ar Zālīti Eikens akcentē, ka, lai arī viņa interešu centrā ir rūpes par vāciešu kultūru, filsofs redz sevi kā mazo nāciju aizstāvi, tāpēc cer, ka Latvijā vācbaltieši un latvieši spēš atrast kopsaucējus (*Zālīte* 1937, 21). Līdzīgi savu pozīciju filsofs bija raksturojis gadu iepriekš, kad pie viņa Jēnā ieradās vācbaltiešu žurnālists Persijs Fokrods (*Vockrodt*, 1896–1975). Fokrodam profesors skaidroja, ka atbalsta latviešu neatkarības veicināšanu, bet vienlaikus pauda nepieciešamību pēc latviešu un vācbaltiešu sadarbības zinātnes laukā (*Vockrodt* 1921, 6). Eikens atzīst, ka latviešu un vācbaltiešu attiecībās ir risināmi problēmējautājumi, tomēr kopīga sadarbība būtu auglīga visām pusēm. Tikšanās laikā Zālītes dzīvoklī latviešu profesori pauž līdzīgas domas. Endzelīns saka garu runu, kuras noslēgumā izsaka cerību, ka to, ko ir nošķīrusi politika, atkal spēš apvienot zinātne (Eucken 1923, 5).

Pēc Rīģas apciemojuma Eikens dodas uz Liepāju, kur viesnīcas “Pēterburga” aulā uzstājas ar priekšlasījumiem „Vācu gara nozīme pasaules vēsturē” un „Kultūra un reliģija” (*Lokales* 1922, 3). Pirmajā priekšlasījumā filsofs sniedz vācu tautas raksturojumu. Eikens skaidro, ka vāciešu būtību veido garīgās dzīves kultivēšana, kas jo īpaši izpaužas reliģijā, kā arī literatūrā, filsofijā un pedagoģijā. Profesors gan atzīst, ka kara seku un

materiālisma tendenču dēļ vācieši attālinās no ideālisma pamatiem, iestājas garīga krīze, kuru vajadzēs pārvarēt (Seeberg 1922, 2). Nākamās dienas priekšlasījumā Eikens sniedz ieskatu reliģijas vēsturē un, pievērsoties 20. gadsimtam, secina, ka atteikšanās no reliģijas nozīmētu atteikties no dzīves mērķiem, ētikas pamata un sirdsapziņas (Geebe 1922, 2).

Tāpat kā Rīgā, arī Liepājā Eikenam ir vairāki saviesīga rakstura pasākumi. Filozofs tiekas ar Vācijas konsulāta vadītāju Liepājā Vilhelmu Litteni (*Litten*, 1880–1932), savu kādreizējo studentu Jēnas Universitātē Zēbergu un virsskolotāju Liepājas reformskolā, Sv. Trīsvienības baznīcas mācītāju Vilhelmu Grasu (*Graß*, 1873–1945), skolotāju un mācību grāmatu autoru Ernstu Ēleru (*Ehlers*, 1885–1958), advokātu Viljamu Melvilu (*Melville*, 1862–1926) un citiem liepājniekiem.

Vienā no saviesīgajiem vakariem Liepājā par godu Eikena vizītei ierodas Liepājas vācu biedrības “Musse” biedri, arī Litens, Zēbergs, Grass un Melvils. Viesi spriež par Eikena ideālismu un arī par brīvmūrniecības mērķiem (Rudolf Eucken in Libau 1922, 3). Brīvmūrniecība var likties kā savdabīga tēma, kuru saviesīgā vakarā Liepājā apspriest ar Jēnas profesoru, tomēr plašāka konteksta ietvaros šī jautājuma iztirzāšana atklājas kā likumsakarīga.

Jaunideālisms un brīvmūrniecība

Eikena pavadoņus Liepājā, Grasu un Zēbergu, vieno interese ne tikai par Eikena filosofiju. Liepājnieki ir saistīti ar brīvmūrniecības ložu “Enkurs”, kas dibināta 1921. gadā ar konsula Litena atbalstu. Turklāt Jēnas filosofam ir kontakti ar vācu brīvmūrniecību.

1914. gadā pie Eikena ciemos ierodas rakstnieks, jurists Dītrihs Bišofs (*Bischoff*, 1866–1946). Vēl pirms kļūšanas par vācu brīvmūrniecību savienības vadītāju Bišofs uzstājas kā ass sava laikmeta kritiķis, secinot, ka, lai arī ir novērojams straujš tehnoloģiju progress, indivīda vēlmes pēc dzīves mērķa un piepildījuma paliek neievērotas (Bischoff 1898, 25). Sabiedrība, kas lūko rast prieku materiālismā, ir piemirsusi personības vērtību un tajā nevalda brālīgs kopesamības gars, līdzcilvēka mīlestība ir palikusi novārtā,

ideāli un dzīves mērķi ir pazuduši (ibid., 96). Šajos apstākļos, Bišofa redzējumā, brīvmūrniecības uzdevums ir sabiedrībai skaidrot taisnīguma vērtību, saturu un būtību, ir jārūpējas par sociālajām attiecībām un jārisina sabiedrisko jautājumu problēmas, „tas ir augsts, svēts aicinājums, kuram nesekojo, mūsdienās nav iespējams patiesi kalpot cilvēcei” (ibid., 121).

1905. gada brīvmūrniecības savienības sanāksmē Bišofs uzstāj, ka brīvmūrniecības uzdevums ir īstenot apgaismošanas darbu, izplatot izpratni par patiesību un tikumību, lai iesaistītos cīņā ar valdošo laika garu:

„pēc manām domām, brīvmūrniecība ir viss tas mērķtiecīgais cilvēces darbs, kas rūpējas par veselīgu tautas un cilvēku dzīvi. Runa ir par darbu pie dzīves formas, kurā dalībnieki sevi piepilda, kurā cilvēciskā vajadzība pēc ārējās un iekšējās esamības vienotības sasniedz mērķi. Mūsu ideāls ir sociāla struktūra, cilvēku templis, kurā, valdot labajam, patiesajam, skaistajam, cilvēku krūtīs plaukst iekšējā dzīve” (Bischoff 1905, 4).

Bišofs izvirza trīs centrālos vācu brīvmūrniecības savienības uzdevumus: 1) veicināt zinātniskus pētījumus, kas balstītu brīvmūrniecības centienus; 2) pētīt brīvmūrniecības attīstības vēsturi; 3) izpētīt un apzināties dzīves mākslas izaicinājumus (Bischoff 1912, 25). Šķiet gan, ka tieši trešā uzdevuma izpildi Bišofs redz kā neapšaubāmu prioritāti. Brīvmūrniecības savienības vadītājs akcentē, ka, neapzinoties laikmeta garu un pieturoties tikai pie tradīcijām, brīvmūrniecība nevar tālāk attīstīties un var atklāties kā novecojusi. Brīvmūrniekiem ir atklāti plašai sabiedrībai jāskaidro savi darbi un nolūki, lai laikabiedriem „būtu skaidrs, ka brīvmūrnieki piedalās mūsdienu patiesību meklējumos, mazinot maldīgo uzskatu, it kā brīvmūrnieki būtu nošķirti no šīs pasaules” (ibid., 28). Laikā, kad valda patiesības, drošības un dzīvesmākslas krīze, ir nepieciešams plašāku auditoriju iepazīstināt ar brīvmūrniecības garīgajām praksēm, pašizziņas un pašdisciplīnas principiem.

Bišofs lūko īstenot šos uzdevumus, publicējot pārdomas par karu, sociālisma attiecībām ar reliģiju, nacionālsociālismu, kā arī par virkni citiem jautājumiem. Ņemot vērā Bišofa uzskatus un aktīvo pozīciju, šķiet pašsaprotami, ka brīvmūrnieks meklē kopīgu valodu ar Eikenu, kuru vācu

filosofu vide uzlūkoja kā izteikti neakadēmisku domātāju. Eikens bija sava veida savrupnieks, kuru vairāk interesēja uzrunāt pēc iespējas plašāku auditoriju, nevis iegūt akadēmiska līmeņa atzinību (Bast 2005, XI). Kādā vēstulē draugam Eikens atzīst, ka “mācīto ļaužu oficiālās aprindas izturas pret mani pārsvarā vēsi. Iemesls ir mana draudzīgā attieksme pret reliģiju, kuras dēļ akadēmiķi manī redz mistiķi, kas īsti neiederas šajā laikmetā” (Eucken 1960, 254).

1914. gadā, reaģējot uz Eikena sacerējuma par vācu gara izaicinājumiem iznākšanu, Bišofs publicē darbu „Jaunideālisms un brīvmūrniecība”. Eikens, kā to apliecina arī vēlākie priekšlasījumi Latvijā, tā laika pārdomās koncentrējas uz vācu kultūras attīstības vēsturi un valdošā laikmeta problēmām. Jēnas domātājs uzskata, ka vācu gara kustību nosaka divas tendences – ideālisms, kas atklāj indivīda iekšējo, garīgo pasauli, un reliģija, kura māca, ka garīgā lauka kultivēšana paredz daudz pūļu un vingrināšanos. Abi aspekti ir jāpatur acīs arī šodien, „tā ir mūsu vācu būtības neatlaidīga prasība” (Eucken 1914, 102). Taču, izsīkstot tikumiskajai un radošajai enerģijai, ir iestājusies krīze, tuvojas garīgā katastrofa. Baznīca, kas agrāk nodrošināja cilvēku kopību, vairs nepilda šo funkciju, filozofijā dominē dažādi, savstarpēji pretrunīgi strāvājumi un vācu gars nevar īstenot sev raksturīgo sintēzi – apvienot zinātnei, reliģiju un filozofiju.

Eikens secina, ka ir sācies garīgs karš, kurā ir jācinās pašiem par sevi un savām dzīvēm. Nav iespējams noturēt vecās pagātnes dzīvesformas, jo tās vairs neatbilst tagadnes izaicinājumiem. Tādēļ Eikens aicina veidot jaunideālismu, kas sniegtu orientierus un apvienotu dažādos strāvojumus. Jaunideālismam būtu jārūpējas, lai cilvēks izjūt savu vietu esamībā un apzinās pasaules kopējās problēmas, mazinot specializēšanās negatīvās sekas – indivīda izšķīšanu darbā un savas būtības aizmiršanu. Tāpat ir nepieciešams apkarot naturālismu un monismu, kas atzīst tikai ārējo esamību, atstājot novārtā personas iekšējās pasaules attīstību, kā arī jāvērsas pret subjektīvismu, kas apdraud cilvēku garīgās kopības apziņu. Eikens norāda, ka jaunideālismam jācinās daudzos virzienos un jāpūlina sekotāji.

Bišofs atsauca filosofa aicinājumam. Aplūkojot nepieciešamību apvienot brīvmūrniecību un jaunideālismu, Bišofs secina, ka Eikens, raksturojot

ideālisma mērķus un uzdevumus, nav akcentējis praktisko pusi, atvērtu atstājot jautājumu – kā šos plānus īstenot. Tāpēc, Bišofa redzējumā, brīvmūrnieki ir tā cilvēku grupa, kura varētu un kurai vajadzētu uzņemties šo uzdevumu: „tieši brīvmūrniecība, kas ar savu brālīgo vienotību kalpo personības kopšanai un radošā gara attīstībai, kā arī ietver simbolus brīvai, garīgai, kopīgai attīstībai, sniedz vērtīgu līdzekli, lai sasniegtu Eikena aicinājuma būtiskos mērķus” (Bischoff 1914, 44).

Ložas „Enkurs” brāļi, iespējams, zināja Bišofa sacerējumus, ņemot vērā, ka loža uztur kontaktus ar Rietumiem. Loža regulāri pasūta no ārzemēm brīvmūrnieku periodiskos izdevumus (*Am rauchen Stein; Allgemeine Logenzeitung*), kas ir pieejami organizācijas bibliotēkā (LNA LVVA 5732:1:3, 51). Ložas biedri apmeklēja brīvmūrnieku ložas Vācijā. Tīrgotājs Pauls Klāscens (*Claaszten*, 1875–?) 1922. gadā „Enkurs” sanāksmē ziņo par pieredzēto Hamburgas un Berlīnes ložas (LNA LVVA 5731:1:1, 5). Turklāt „Enkurā” ir iesaistīti daudzi ārzemju brāļi, kuri finansiāli atbalsta ložu. Piemēram, Litens sarakstās ar Paulu Krauzi (*Krause*, 1869–?), Paragvajas konsulu Ķilē, norādot, ka „Enkurs” turpinās ložas „Enkurs un zobens” aizsākto militāro darbu, kurā savulaik aktīvi bija piedalījušies Krauze, un konsuls aizskaita naudas summu, lai atbalstītu šos nolūkus (LNA LVVA 5732:1:16, 7). „Enkuru” finansiāli atbalsta arī Hamburgā bāzētā loža „Pie Ernsta Augusta zelta enkura”.

Daži “Enkura” biedri bija saistīti ar Bišofa vadīto vācu brīvmūrnieku savienību. Viens no viņiem bija “Enkura” goda loceklis, Berlīnes mācītājs Gustavs Peše (*Pösche*, 1869–?), kurš sarakstījis vairākas monogrāfijas par brīvmūrniecības attiecībām ar dažādām kristīgajām konfesijām. Līdzīgi Bišofam arī Peše aicina brīvmūrniekus aktīvāk iesaistīties sociālajā dzīvē un, atsaucoties uz Eikena darbiem, skaidro, ka ideālisms, kas veicina ticamību un brīvību sabiedrībā, vislabāk atbilst brīvmūrniecības principiem (Pösche 1918, 40).

Iespējams, ka Zēbergs ietekmējās no savas ložas goda locekļa Pešes vai arī Bišofa pārdomām. Bet varbūt Zēbergs Latvijā turpināja jau Jēnas studiju gados aizsāktās Eikena darbu studijas. 1921. gadā Zēbergs uzstājās Liepājā ar priekšlasījumu „Rūdolfs Eikens kā vācu ideālisma nesējs”. Savā

priekšlasījumā filosofijas doktors akcentē, ka Eikena praktiskais ideālisms spēj nodrošināt cilvēku dzīvēm patiesu saturu (Lokales 1921, 3). Vēlāk Zēbergs publicē nelielu recenziju par teologa Karla Oto Ziberta (*Siebert*, 1869–1963) darbu „Rūdolfa Eikena pasaules un dzīves uzskati” (*Rudolf Euckens Welt- und Lebensanschauungen*, 1904). Savā rakstā, līdzīgi kā Bišofs un Peše, virsskolotājs secina, ka Jēnas profesora aktīvais ideālisms, kas pārvar šauro egoismu un smaguma centru rod indivīda tikumiskajā dzīvē, ir atbilde uz tālaika problēmām un izaicinājumiem (Seeberg 1921, 3).

Eikena savienības nodaļa Latvijā

Bišofs vairākas reizes centās Eikenu pierunāt apvienot spēkus, taču Jēnas profesors izrādījās neatsaucīgs (Schäfer 2020, 215). Tā vietā 20. gadsimta pirmajā pusē filozofs pats iniciēja vairāku organizāciju izveidi. 1917. gadā Eikens izveidoja un vadīja Lutera biedrību. 1920. gadā filozofs atklāj Eikena savienību.

Eikena savienībā iestājās pedagogi un teologi, kā arī juristi un ierēdņi. Filozofa cerības iesaistīt biedrībā akadēmisko personālu nepiepildījās, tomēr organizāciju veidoja ap 3000 dalībnieku, kuri pulcējās 25 nodaļās, kas bija atklātas dažādās pilsētās Vācijā un citās valstīs (Schäfer 2017, 125). Biedrības galvenais mērķis bija palīdzēt pārvarēt vāciešiem zaudētā kara radīto krīzi. Organizācijas biedri redzēja Eikenu kā garīgo vadoni, kurš spēj parādīt ceļu uz atjaunotni. 1920. gadā Jēnā Eikens uzstājās ar runu “Ko grib Eikena savienība?”. Eikens bridināja par viltus praviešiem, aicināja uz piesardzību un neatkarību, akcentējot: “Mēs redzam sevi kā Dieva kareivjus. [...] Mums jākļūst par ētiskām personībām, par patstāvīgām, radošām būtnēm” (Eucken 1920, 1).

Eikena savienības sākotnējais mērķis izveidot nodaļas dažādās malās pasaulē drīz vien atklājās kā pārāk ambiciozs. Londonā, Parīzē, Čikāgā un Ņujorkā nodaļas atvērt neizdodas, jo pietrūkst dalībnieku. Tikpat kā neminēts Latvijas intelektuālajā vēsturē ir palicis fakts, ka 1923. gadā vienu no Eikena savienības nodaļām atklāja Rīgā.

Pēc filsofa vizītes Latvijā ar viņu sazinās skolotāja no Rīgas Frīda Jirgensone (*Jürgensohn*). Viņa pasakās filsofam par Rīgas lekcijām un uzdod Jēnas profesoram vairākus jautājumus gan par fenomenoloģijas attiecībām ar dabaszinātnēm, gan darvinismu un bergsonismu (Jürgensohn 1922, 310). Aizsākas ilgstoša sarakste, kuras ietvaros Eikens sniedz savu redzējumu par situāciju filsofijā, kā arī nosūta skolotājai vairākas savas grāmatas. Jirgensone pauž prieku par profesora atbildēm un raksta Eikenam: “Jūs izstarojat gaismu pāri šodienas garīgā haosa jūrai un morāles pagrimumam” (Jürgensohn 1922a, 311). Eikens piedāvā Jirgensonei iestāties Eikena savienībā un nosūta materiālus par biedrības nolūkiem. Jirgensone savā atbildē raksta: “Es pilnīgi piekrītu Eikena savienības mērķiem un virzienam” (Jürgensohn 1923, 312). Drīz vien skolotājai piedāvā izveidot Rīgā Eikena savienības nodaļu. Uzzinot par plāniem, ar Eikenu sazinās arī mācītājs Johans Kiršfelds (*Kirschfeld*, 1884–1961), kurš aizraksta profesoram, ka ir vēlējis nodibināt Eikena savienības nodaļu Latvijā vēl 1919. gadā – pēc satikšanās ar Eikena sievu Jēnā. Kiršfelds skaidro, ka viņam ir izdevies sapulcināt piecpadsmit jauniešu grupu, ar kuriem kopā diskutēt par ideālisma izaicinājumiem. Eikenam mācītājs raksta: “Lai Dievs dod, ka ideālisms nostiprinās un attīstās vācbaltiešu jaunatnes sirdīs” (Kirschfeld 1922, 327).

Eikena savienība izdod savu laikrakstu. 1923. gadā tajā tiek publicēta ziņa par Rīgas nodaļas atklāšanu: „Arī šī grupa redz savu uzdevumu tajā, lai nopietni un skaisti darbotos mūsu garā, un tā sniedz mums roku no tālienes, pilna dziļa sašutuma par netaisnību un ciešanām, kas ir nodarīta vācu tautai, lai mums palīdzētu un atbalstītu” (Aus den Ortsgruppen 1923, 16).

Eikena savienības nodaļas organizēja publiskās lekcijas, popularizēja Eikena filsofiju, rīkoja Eikena tekstu lasīšanas seminārus. Par Rīgas nodaļu vadību uzņēmās Kiršfelds. Vēstulēs Eikenam mācītājs, skaidrojot nodaļas darbības plānu, rakstīja, ka centrā būs reliģijas un kultūras jautājumi, rūpējoties par ideālisma strāvojumu attīstību (Kirschfeld 1923, 328).

Eikena savienības nodaļa Rīgā gan ir skaitliski neliela. Uz atklāšanas pasākumu, kurā Kiršfelds sniedza ievadu par Eikena savienības mērķiem un uzdevumiem, ieradās deviņi cilvēki. Bez Kiršfelda un Jirgensones

nodaļā iestājās Herdera biedrības priekšsēdētājs Pauls Sokolovskis (*Sokolowski*, 1860–1935) un mācītājs Viktors Grīners (*Grüner*, 1889–1941).

Neuzsāktais dialogs

Varētu rasties jautājums – vai Eikenam uzticētais Krāmēra-Mellenberga uzdevums tika izpildīts? Draudzīgās saiknes, kas vienoja Eikenu ar atsevišķiem latviešiem, piemēram, Zālīti, profesora vizīte varbūt arī stiprināja, taču likumsakarīgi, ka filosofa ierašanās atstāja lielāku ietekmi uz vācbaltiešiem, kuri jau tāpat bija orientēti uz Vācijas kultūrtelpu. Filozofijas doktors, Vācijas vēstnieks Latvijā Ādolfs Kesters (*Köster*, 1883–1930) 1923. gadā rakstītajā ziņojumā uz Berlīni akcentēja, ka Latvijā ir novērojama bīstama tendence vāciešu atbalstītos pasākumus uztvert kā vācbaltiešu organizētus notikumus, kuri tādējādi ir domāti pašiem vācbaltiešiem. Tāpēc sniegtais atbalsts nevis nodrošina latviešu, vāciešu un vācbaltiešu mijiedarbi, bet gan pretēji – veicina sašķeltību. Kā spilgtu piemēru šai tendencei Kesters min Eikena ciemošanos Latvijā (Doss 1978, 117).

Kiršfelds vēstulē Jēnas filosofam jautā: “Profesors Frosts (kurš pārsniedz filozofiju latviešu universitātē) arī vēlas līdzdarboties mūsu nodaļā un ir iecerējis iesaistīt dažus latviešus. Jūs esat daudz kontaktējies ar latviešiem. Kāds ir Jūsu viedoklis?” (Kirschfeld 1923, 328). Eikena atbilde, ja viņš tādu bija nosūtījis, diemžēl nav saglabājusies. Nav arī rodamas liecības, ka Latvijas Universitātes profesors Frosts būtu iestājies Eikena savienības Rīgas nodaļā. 1926. gadā Kanta biedrība Latvijas Universitātē atzīmē Eikena 80. dzimšanas dienu. Frosts nolasa priekšlasījumu vāciski, raksturojot Eikena atziņas un izsakot dažas kritiskas piezīmes. Zālīte slavina Eikenu ne tikai kā domātāju, bet arī kā reformatoru un pravieti (Eucken Abend 1926, 6). Taču pasākuma ietvaros neuzstājas ne Kiršfelds, ne arī kāds cits no zināmajiem Eikena savienības Rīgas nodaļas biedriem. Visticamāk, ka Frosta aicinājums nebija ticis uzklauss.

Laikā, kad Kiršfelds izsaka bažas par nodaļas nacionālo sastāvu, Vācijā Eikena savienības biedri risina jautājumu – vai savienībā ir vieta ebrejiem? Diskusijas par jautājumu aizsākas, kad dažās aprindās tiek pievērsta

uzmanība Eikena izteikumiem priekšvārdā Johana Gotlība Fihtes (*Fichte*, 1762–1814) sacerējumam “Runas vācu tautai”. Eikens pauž domu, ka Vācijā dzīvojošajiem ebrejiem vajadzētu vai nu kļūt par vāciešiem ar sirdi un dvēseli, vai arī jāpaliek par ebrejiem. 1924. gadā laikrakstā “Ebreju Liberālā Avīze” publicē rakstu, kurā Eikenam pārmet antisemitiskas tendences (Weisstock 1924, 1). Filsofa pārdomas tiek sasaistītas ar Maksa Naumana (*Naumann*, 1875–1939) vadītās ebreju organizācijas pozīciju, kas paredzēja, ka Vācijā dzīvojošajiem ebrejiem ir nepieciešams ģermanizēties, lai apturētu antisemitismu (Foerder 1924, 2).

Eikena savienības biedri Vācijā aicina filsofu sniegt skaidrojumu jautājumā, vai savienībā vajadzētu uzņemt ebrejus. 1924. gadā Eikens savienības nodaļu vadītājiem skaidro, ka Vācijas nodaļās var uzņemt ebrejus, kuri izjūt vienotību ar vācu nāciju, citās nodaļās šo jautājumu var risināt patstāvīgi, pēc nodaļu vadības ieskatiem. Eikena filsofijas pētnieks Uve Date (*Dathe*) akcentē, ka Eikena atziņas neietver antisemitiskas noskaņas, pretēji, Jēnas profesors kritizēja vienpusīgu nacionālismu un rasistiskas tendences. Tomēr, lai arī vairākkārt aicināts, Eikens atturējās publiski skaidrot savu nostāju. Date izsaka versiju, ka filsofs baidījās zaudēt kādu daļu no saviem sekotājiem. Varbūt profesors tajos gados patiesi uzskatīja, ka valsts var eksistēt tikai tad, ja tās iedzīvotāji jūtas piederīgi vienai kultūrnācijai, kurā dominētu viena reliģijas forma. Tiesa, Eikens nav sniedzis arī nekādus kritērijus, kas ļautu noteikt piederības sajūtu (Date 2022, 264).

Nav šaubu, ka Eikena savienībā tobrīd ir biedri ar antisemitiskiem uzskatiem. Atsevišķu nodaļu vadītāji izmanto filsofa ļauto brīvību un aizliedz ebrejiem iestāties savienībā. Jēnas profesora nacionālā retorika, kas sevišķi spilgti sāka izpausties Pirmā pasaules kara sākumā, dažas cilvēku grupas piesaistīja un, pretēji, citas atbaidīja. Filsofs bija viens no intelektuālās elites pārstāvjiem, kurš 1914. gadā parakstīja manifestu, paužot atbalstu vācu armijai. 1917. gada tekstā „Vētra sākas!”, kuru pārpublicē „Liepājas Avīze”, filsofs uzsver, ka līdz ar kara sākšanos vācu tauta ieguva skaidru mērķi (Eucken 1917, 2). Pirmā pasaules kara laikā Eikens uzstājas ar vairāk nekā trīsdesmit publiskajām runām (Hoeres 2004, 216). 1915. gadā rakstītajā vēstulē Eikens skaidro: “Man nepārtraukti ir jāuzstājas

publiski. Pagājušajā nedēļā es uzstājos Berlīnē, kur runāju par vācu ideālismu un šodienas izaicinājumiem, rīt man ir jārūnā Drēzdenē par vācu gara lomu pasaules vēsturē, nākamajā nedēļā es dodos uz Reinu, tur man jārūnā kādās piecās pilsētās. Es domāju, ka šajā saspringtajā laikā zinātnieks nevar nošķirties no savas tautas” (Eucken 1960a, 255). Eikena rakstītās brošūras un skrejlapas tiek sūtītas uz frontes līnijām (Bast 2005, XIV).

Šķiet likumsakarīgi, ka Eikena savienības plāni pēc kara izveidot nodaļas arī Anglijā un Francijā neīstenojās. Laikabiedri redzēja Eikenā kara propagandistu. Turklāt, lai arī savienības centrā bija vispārīgas humānisma vērtības, taču biedrības primārais rūpju objekts bija vācu nācijas jautājumi. Šo jautājumu risināšana piesaistīja Eikena savienībai arī tādus cilvēkus kā Teodors fon Fordens (*Pfordten*, 1873–1923), Minhenes nodaļas priekšsēdētājs. Fordens kopā ar Ādolfu Hitleru (1889–1945) bija viens no “alus puča” plānotājiem un aktīviem tā dalībniekiem. Puča laikā Fordenu nošāva. Arī vēlāk, trīsdesmitajos gados, daži Eikena savienības biedri Vācijā uzskatīja, ka jaunā politiskā situācija liecina par Eikena ideālisma principu īstenošanos (Schäfer 2020, 130).

Eikens nepieredz nacionālsociālistu nākšanu pie varas, filosofš dodas mūžībā 1926. gadā. Pēc Eikena nāves par filosofa atbalstītāju organizatorisko centru kļūst Eikena mājas Jēnā. 1927. gadā par vienu no šī centra komisijas locekļiem ievēl Rīgas Herdera institūta rektoru, Jēnas Universitātes goda doktoru Vilhelmu Klumbergu (*Klumberg*, 1886–1942). Pēc Eikena nāves savienības darbība gan sāk apsīkt, vairākas tās nodaļas, arī Rīgas, izrādās mazaktīvas.

Līdzīgs liktenis piemeklē ložu „Enkurs”. 1925. gadā policija vairākas reizes ierodas ložas telpās Liepājā, lai veiktu pārbaudes. Tālaika prese plaši atspoguļo policijas viesošanos, ziņojot, ka brīvmūrnieki rīko “slepenas politiskas sapulces” (Dzimtene 1925, 2). Liepājas apgabala prokurors uzsāk tiesas procesu, pārmetot ložas dalībniekiem politisko darbību, kas ir vērsta pret valsts varu. Prokurors uzsver ložas ciešās saiknes ar Vāciju, kā arī akcentē, ka neviens no ložas brāļiem nav latvietis (Liepājas apgabaltiesas prokurora ierosinājums par Liepājas brīvmūrnieku ložas „Anker” slēgšanu 1931, 186). Atsevišķu ložas brāļu aktivitātes gan neliecina par nelojālu

attieksmi pret Latvijas valsti. Piemēram, Litens, kurš līdztekus diplomātiskajam darbam pievērsās arī valodas pētniecībai, publicē mācību grāmatu, kas paredzēta latviešu valodas apgūšanai. Autors skaidro, ka tikai tas, kurš pārzina svešvalodas, var tikt uzskatīts par izglītotu cilvēku (Litten 1920, 161). Zebergs, Vācbaltiešu progresīvās partijas biedrs, aizstāv liberālisma idejas un tiecas panākt konstruktīvu vācbaltiešu un latviešu dialogu (Latvijas darbinieku galerija, 1918–1928, 1929, 84).

Par spīti pastāvošajiem sarežģījumiem, spriežot pēc sanāksmju protokoliem, no 1921. līdz 1936. gadam ložas „Enkurs” dalībnieki tiekas trīs līdz sešas reizes gadā, pasākumos piedaloties vidēji desmit biedriem. „Enkurā” ir izveidoti speciāli fondi, viens ir paredzēts, lai atbalstītu finansiālās grūtībās nonākušos brāļus (LNA LVVA, 5732:1:14), otrs – nabadzīgo iedzīvotāju atbalstam (LNA LVVA, 5732:1:12). Taču naudas līdzekļi ar katru gadu paliek arvien mazāk. 1937. gadā Sabiedrisko lietu ministrijas preses un biedrību departamentam ložas „Enkurs” priekšsēdētājs Karls Hilbrandts (*Hilbrandt*, 1869–?) raksta, ka biedrībā „ir vairs tikai 9 biedri, tā kā viņai nav iespējams izpildīt statūtos paredzētos uzdevumus, tādēļ biedrība lūdz atļaut viņai likumīgā kārtā likvidēties” (ibid.). Jāatzīmē, ka 1937. gadā pašlikvidējas arī Rīgas loža „Jāņuguns”, kura, tāpat kā „Enkurs” gadījumā, norāda, ka ir samazinājies biedru skaits. Domājams, ka ložu likvidēšanās cēloņi ir vairāki. Nostiprinoties Hitlera varai, brīvmūrniecība Vācijā tika aizliegta, tas varēja ietekmēt arī līdz Latvijai nonākušā finansiālā atbalsta apjomu. Iespējams, ka ložu likvidēšanos ietekmēja arī politiskais spiediens.

Noslēgums

Aplūkojot latviešu vēsturiskās saiknes ar vāciešiem, Eikens, atšķirībā no apgaismotāja Garlība Merķela (*Merkel*, 1769–1850), neraksta par “700 verdzības gadiem”, bet gan par 700 gadiem, kuru laikā vācbaltieši ir devuši latviešiem gan kristietību, gan reformāciju un cīnījušies pret iebrucējiem, kā arī rūpējušies par vietējo labklājību un izglītību. Tāpēc vācbaltieši Baltiju “ar pilnām tiesībām var uzskatīt par savu dzimteni” (Eucken, 1923:6). Un atšķirībā no Kandavā dzimušā filsofa Osvalda

Kilpes (*Külpe*, 1862–1915), kurš aicināja vācbaltiešus atteikties no laikam vairs neatbilstošās aizbildnieciskās attieksmes pret latviešiem un brīdināja par vāciešu agresīvo vēlmi pakļaut citas tautas (*Külpe* 1916, 65), Eikens nereti kritizēja krievu imperiālisma tendences, taču atturējās kritiski izteikties par vāciešu imperiālismu. Eikens cerēja, ka zinātne un izglītība kļūs par kopējo platformu, kurā attīstīsies vāciešu, vācbaltiešu un latviešu mijiedarbība. Tomēr izrādījās, ka, dominējot savstarpējai atturībai un neuzticībai, šī potenciāli auglīgā sadarbība palika kā lielākoties neizmantoja iespēja.

Interese par Eikena atziņām 20. gadsimta pirmajā pusē vienoja noteiktas latviešu, vāciešu un vācbaltiešu intelektuālās aprindas, taču tā vietā, lai šī interese kļūtu par pamatu vienotai diskusiju platformai, tā drīzāk veicināja nošķiršanos. Daļēji to veicināja arī paša Eikena nacionālā retorika, kuru varēja uztvert selektīvi. Kamēr daži vācbaltieši, piemēram, Fokrods, lūkoja filosofā ieraudzīt tieši un primāri vāciešu interešu aizstāvi, tikmēr tādi latviešu domātāji kā Zālīte un Laube redzēja Eikenā tautu sadraudzību sludinātāju un latviešu aizstāvi. Uz saasināto nacionālo attiecību fona Jēnas domātāja sludinātās atziņas par nepieciešamību kultivēt humānisma vērtības, kuras uzrunāja arī Zēbergu, palika plašākai publikai nesadzirdētas. Tāpēc Eikena darbu recepciju, ložas „Enkurs” un Eikena savienības Rīgas nodaļas likteni 20. gadsimta pirmajā pusē var uzlūkot kā apliecinājumu vācbaltiešu un latviešu nenotikušajam dialogam.

Citētie darbi:

1. Bast, R. A. (2005). Einleitung. *Rudolf Eucken: Gesammelte Werke. Band 1. Die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und That der Menschheit*, hrsg. B. Fabian, O. Breidbach, J. Burkhardt. Hildesheim: Olms-Weidmann, S. VI-XXXVII.
2. Bischoff, D. (1898). *Echte und falsche Gerechtigkeit. Ein Wort wider den Socialismus*. Leipzig: Max Hessens Verlag.
3. Bischoff, D. (1905). *Einiges über den heutigen Beruf des Vereins deutscher Freimaurer*. Leipzig: Hesse & Becker.

4. Bischoff, D. (1912). *Einiges über die Geschichte und die Bestrebungen des Vereins*. Köln: Böhlau, S. 255–264.
5. Doss, K. (1978). *Reichsminister Adolf Köster, 1883–1930: Leben für d. Weimarer Republik*. Düsseldorf: Droste Verlag.
6. Eucken, R. (1914). *Zur Sammlung der Geister*. Leipzig: Verlag Quelle & Meyer.
7. Hafferberg, C. (1894). *Die Geschichte meines Lebens*. Erster Theil. Jena: Verlag von Otto Raßmann.
8. Hoeres, P. (2004). *Krieg der Philosophen: Die deutsche und die britische Philosophie im Ersten Weltkrieg*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
9. Külpe, O. (1916). *Die Deutsch-lettischen Beziehungen in den Baltischen Provinzen: ein Wort der Aufklärung von einem Balten*. Leipzig: Hirzel.
10. *Latvijas darbinieku galerija, 1918–1928*, red. P. Kroderis. Rīga: Grāmatu Draugs, 1929.
11. Latvijas Nacionālais arhīvs, Latvijas Valsts vēstures arhīvs (turpmāk LNA LVVA), 5732. fonds., 1. apraksts, 3. lieta.
12. Litten, W. (1920). *Lettisch*. Berlin–Schöneberg: Langenscheidtsche Verlagsbuchhandlung.
13. LNA LVVA, 5731. f., 1. apr., 1. l.
14. LNA LVVA, 5732. f., 1. apr., 16. l.
15. LNA LVVA, 5732. f., 1. apr., 14. l.
16. LNA LVVA, 5732. f., 1. apr., 12. l.
17. Pösche, G. (1918). Des Freimaurers Weltanschauung. *Jahrbuch des Vereins Deutscher Freimaurer: Handschrift für Freimaurer*, hrsg. J. Schwabe. Leipzig: Verein, S. 33–48.
18. Schäfer, M. (2020). *Sammlung der Geister. Kulturkritischer Aktivismus im Umkreis Rudolf Euckens 1890–1945*. Berlin: De Gruyter Oldenbourg.
19. Schäfer, M. (2017). Die Sammlung der Geister. Euckenkreis und Euckenbund 1900–1943. *Kreise – Bünde – Intellektuellen – Netzwerke: Forschungskontexte, Fragestellungen, Perspektiven, Bielefeld*, hrsg. M. Kuhlemann. Bielefeld: Transcript, S. 109–135.
20. Zālīte, P. (1937). *Ko liela latviete mums stāsta vai Hermīnes Zālītes (dzim. Balode) dzīve, darbi, raksturojums*. Rīga: Autora izdevums.

Vēstules:

1. Courtenay, B. (1960). Brief an Eucken. 1889. Briefe aus dem Nachlaß des Jenaer Philosophen Rudolf Eucken (1900–1926). Zeitüberlegenheit und historisch-politische Wirklichkeit eines idealistischen Philosophen. *Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena, Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche*, 10 (1960) (turpmāk: Briefe aus dem Nachlaß des Jenaer Philosophen Rudolf Eucken), S. 264.
2. Eucken, R. (1960). Eucken an Norström. 26.10.1908. Briefe aus dem Nachlaß des Jenaer Philosophen Rudolf Eucken, S. 254.
3. Eucken, R. (1960a). Eucken an Norström. 03.12.1915. Briefe aus dem Nachlaß des Jenaer Philosophen Rudolf Eucken, S. 255.
4. Hollmann, R. (1911). Brief an Eucken. 01.12.1911. Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek (turpmāk ThULB). Nachlass Rudolf Eucken (turpmāk NLRE), S. 454.
5. Jürgensohn, F. (1922). Brief an Eucken. 30.01.1922. ThULB NLRE, S. 310.
6. Jürgensohn, F. (1922a). Brief an Eucken. 28.11.1922. ThULB NLRE, S. 311.
7. Jürgensohn, F. (1923). Brief an Eucken. 06.01.1923. ThULB NLRE, S. 312.
8. Kirschfeld, J. (1922). Brief an Eucken. 25.10.1922. ThULB NLRE, S. 327.
9. Kirschfeld, J. (1923). Brief an Eucken. 05.06.1923. ThULB NLRE, S. 328.
10. Krahrmer-Möllenberg, E. (1960). Krahrmer-Möllenberg an Eucken. 18.05.1922. Briefe aus dem Nachlaß des Jenaer Philosophen Rudolf Eucken, S. 271.
11. Zālīte, P. (1960). Brief an Eucken. 30.07.1921. Briefe aus dem Nachlaß des Jenaer Philosophen Rudolf Eucken, S. 268.
12. Zālīte, P. (1920). Brief an Eucken. 08.30.1920. ThULB NLRE, S. 13–15.

Periodika:

1. Aus den Ortsgruppen. *Der Euckenbund*, 01.04.1923., S. 16.
2. Baltische Art. *Rigasche Rundschau*, 23.12.1922., S. 13–14.
3. Die Ferienhochschulkurse. *Rigasche Rundschau*, 06.09.1922., S. 6.
4. Dzintene. *Latvijas Kareivis*, 19.02.1925., 2. lpp.
5. Eikens R. Mazo tautu kultūras nozīme. *Mājas Viesis*, 10.14.1909., 801.–802. lpp.

6. Eucken – Abend. *Rigasche Rundschau*, 25.01.1926., S. 6.
7. Eucken R. Baltische Eindrücke und Hoffnungen. *Ostdeutsche Monatshefte. Baltenheft*, 04.01.1923., S. 3–8.
8. Eucken R. Der Sturm bricht los! *Libausche Zeitung*, 30.07.1917., S. 2.
9. Eucken R. Politische Verschiebungen als Quelle geistiger Möglichkeiten. *Die Ostsee: Deutsche Zeitschrift für Wirtschaft und Kultur der Ostseeländer*, 04.10.1918., S. 12–13.
10. Eucken R. Was will der Euckenbund? *Jenaische Zeitung*, 07.10.1920., S. 1.
11. Ferienkurse des Herderinstituts. *Libausche Zeitung*, 07.08.1922., S. 2.
12. Foerder L. Prinzipielles zum Fall Eucken. *Jüdisch-liberale Zeitung. Vereinigung für das Liberale Judentum*, 15.08.1924., S. 2.
13. Geebe U. Kultur und Religion. Vortrag von Prof. Rudolf Eucken. *Libausche Zeitung*, 15.09.1922., S. 2.
14. Liepājas apgabaltiesas prokurora ierosinājums par Liepājas brīvmūrnieku ložas „Anker” slēgšanu. *Tautas Vairogs*, 01.11.1931., 182.–186. lpp.
15. Lokales. *Libausche Zeitung*, 07.09.1922., S. 3.
16. Lokales. *Libausche Zeitung*, 03.05.1921., S. 3.
17. Pösche G. (1918). Des Freimaurers Weltanschauung. *Jahrbuch des Vereins Deutscher Freimaurer: Handschrift für Freimaurer*. Leipzig: Verein, S. 40.
18. Rudolf Eucken in der Lutherschule. *Rigasche Rundschau*, 09.09.1922., S. 9.
19. Rudolf Eucken in Libau. *Libausche Zeitung*, 11.09.1922., S. 3.
20. Rudolf Eucken. *Libausche Zeitung*, 07.09.1922., S. 4–5.
21. Seeberg A. Die weltgeschichtliche Bedeutung des deutschen Geistes. Vortrag von Prof. Eucken. *Libausche Zeitung*, 16.09.1922., S. 2.
22. Seeberg A. Kunst- und Wissenschaft. *Libausche Zeitung*, 28.12.1921., S. 3.
23. Smilga A. Pavasara vēji. *Druva*, 01.07.1912., 875.–877. lpp.
24. Vockrodt P. Rudolf Eucken und die Balten. *Rigasche Rundschau*, 23.12.1921., S. 6.
25. Weisstock E. An Rudolf Eucken. *Jüdisch-liberale Zeitung. Vereinigung für das Liberale Judentum*, 11.07.1924., S. 1.

Andris Hiršs

Institute of Philosophy and Sociology,
University of Latvia

THE VISIT OF THE PHILOSOPHER RUDOLF EUCKEN (1846–1926) TO LATVIA – AN UNFULFILLED MISSION

Abstract

Many famous philosophers visited Latvia during its first period of independence (1918–1940). In 1924, philosopher Oswald Arnold Gottfried Spengler (1880–1936) gave a speech in Riga about Western civilization. German philosopher Martin Heidegger (1889–1976) lectured in Riga in 1928. The same year, German psychologist and philosopher William Stern (1871–1938) conducted a series of lectures in Riga. Philosopher Rudolf Eucken (1846–1926) was one of the first influential philosophers to arrive in the newly founded country. The purpose of the article is to outline why the philosopher came to Latvia, which thinkers he met in Riga and Liepāja, and what were the consequences of Eucken's visit.

Although Eucken was a well-known philosopher, he is now regarded as one of the forgotten thinkers. However, during the last two decades, when interest in German thinkers of the late 19th century has grown, significant steps have also been taken to recognize and research Eucken's legacy. Dr. Frank Kuhleemann, a professor at the Technical University of

Dresden, led the project to examine how Eucken's philosophy influenced the German intellectual environment of the first half of the 20th century. The research resulted in several academic publications. At the Friedrich Schiller University of Jena, Eucken's archive was researched. Published research and archival materials provide insight into some aspects of Latvian intellectual history.

Several Baltic Germans from Latvia and some Latvians were Eucken's students; for example, one of the first Latvian philosophers Pēteris Zālīte (1864–1939). He wrote to his former professor when the University of Latvia was founded to seek assistance in recruiting professors. He also invited the philosopher to come to Riga and give a guest lecture. It appears, though, that the philosopher's trip to Latvia was primarily driven by concerns with cultural policy. The official Erich Krahmer-Möllenberg (1882–1942), who wanted to increase German influence in Latvia, persuaded the philosopher to travel to Riga.

Eucken delivered lectures in Riga and visited the University of Latvia, libraries, and schools. The philosopher met not only with Baltic Germans but also with professors at the University of Latvia. While meeting with Latvian scientists, he expressed hope that in the future, Baltic Germans and Latvians will be able to cooperate in the field of science. In Liepāja, the philosopher met with representatives of Freemasonry. Following his visit, the Eucken League (*Euckenbund*) opened a section in Riga.

Did the relationship between Germans, Baltic Germans, and Latvians grow stronger because of Eucken's visit? As noticed by the ambassador of Germany to Latvia, Adolf Köster (1883–1930), Latvians perceived the events organized by the Germans in Latvia as meant for the Baltic Germans. These events did not promote unity – on the contrary, they promoted division. Eucken's visit was no exception.

Keywords: Eucken, Eucken League, Freemasonry, Herder Institute in Riga, University of Latvia, cultural policy, Baltic Germans

Maija Grizāne, Ilze Kačāne, Oksana Kovzele

Daugavpils Universitāte

KATOĻU RELIĢISKIE SVĒTKI PĒCKARA LATVIJĀ (1945–1964): TRADĪCIJU (DIS)KONTINUITĀTE UN TRANSFORMĀCIJA

Pēc Latvijas reokupācijas un Otrā pasaules kara Latvijas teritorijā sākās mērķtiecīga un stratēģiska vietējo iedzīvotāju sekularizācija, kas izpaudās kā deklaralizācija, katoļu draudžu likvidēšana vai darbības ierobežošana, represijas un emocionālā vardarbība pret katoļticīgajiem, kā arī izglītības iestāžu iesaiste reliģijas apkaršanā. Definējot reliģiskās tradīcijas par konservatīvām, padomju propagandas antireliģiskā pieeja bija vērsta uz reliģisko svētku un to tradīciju izskaušanu un aizstāšanu ar jauniem svētkiem un tradīcijām – padomju vērtību nesējiem.

Izmantojot kvalitatīvās pētniecības metodes un balstoties uz Latgales katoļticīgo iedzīvotāju dzīves liecībām, rakstā ir apskatīta katoļu reliģisko svētku (Ziemassvētki, Lieldienas, kristības, laulības) svinēšanas pieredze un tradīciju (dis)kontinuitātes aspekti ateistiskās ideoloģijas ierobežojumu apstākļos. Sekularizācijas laikā, kad reliģisko svētku svinēšana bija oficiāli aizliegta, tika pārtrauktas vai minimizētas tradīciju pieredzes nodošanas iespējas. Neraugoties uz sociālajiem riskiem, kā apliecina 1920.–1940. gados dzimušo katoļticīgo iedzīvotāju atmiņas, tika rasti alternatīvi risinājumi tradīciju kontinuitātes saglabāšanai. Transformācijām pakļautie publiskajā un privātajā telpā atzīmētie reliģiskie svētki kalpoja kā nozīmīgs pretošanās pret pastāvošo sistēmu veids, saliedēšanas, reliģiskās un kultūras identitātes saglabāšanas faktors.

Atslēgvārdi: padomju ideoloģija, sekularizācija, Latgale, katoļticība, baznīca, reliģiskie svētki

Ievads

Mūsdienu Latvijā darbojas daudzas reliģiskas grupas: līdzās tradicionālajām kristietības konfesijām (katolicisms, luterānisms, baptisms, metodisms, adventisms, pareizticība, vecticība) un jūdaismam (Ziņojums 2020) vērojamas citas reliģiskas mācības (islāms, budisms, krišnaisms, dievturība) un netradicionālo reliģiju pakāpeniska iekļaušanās Latvijas kultūrtelpā. Demokrātiskas valsts indivīda brīvība rosina pievērsties kādai noteiktai reliģijai, veikt reliģiskas darbības un paust savu reliģisko pārliecību. Tāpat kā reliģijas brīvība ietver tiesības brīvi noteikt savu attieksmi pret reliģiju, Latvijas iedzīvotājiem ir tiesības nepievērsties nevienai reliģijai vai mainīt savu reliģisko pārliecību (Reliģisko organizāciju likums). Tas aktualizē reliģijas brīvības principa, tiesību ierobežojumu un kļaju pārkāpumu izpētes nepieciešamību noteiktos Latvijas attīstības posmos.

Intensīvi sekularizācijas procesi Latvijas teritorijā bija vērojami vairākos vēstures periodos, sākotnēji aptverot filozofijas un kultūras jomu 18. un 19. gadsimtā, vēlāk – 20. gadsimtā marksisma ideoloģijas un piespiedu ateisma ietekmē – aktuāla kļuva politiskā sekularizācija, kas tolaik būtiski apdraudēja Latvijas Republikas dibināšanas principus un sabiedrisko kārtību (Kiope et al. 2020). Mūsdienu Latviju nevar uzskatīt par sekularizētu valsti, tajā pastāv viedokļu plurālisms, kur katram indivīdam ir iespēja lemt par savu (ne)reliģiozitāti neatkarīgi no ģimenes, sabiedrības un valsts tradīcijām (Kiope et al. 2020).

Padomju okupācijas režīms (1940–1941; 1944/45–1990) destruktīvi ietekmēja baznīcu un valsts reliģisko dzīvi. Latvijas inkorporēšana PSRS sastāvā pārtrauca tās kā neatkarīgas valsts pastāvēšanu, pārkāpa Latvijas iedzīvotāju, kas tika pakļauti padomju sekularizācijai, tiesības uz reliģijas brīvību. Sekularizācijas apstākļos ticīgie bija spiesti pielāgoties padomju antireliģiskajai videi un atteikties no agrāk kultūrtelpā pastāvošajām vērtībām, kas bija ieaudzinātas Latvijas neatkarības laikā – starpkaru periodā (1918–1940), kad pastāvēja ticības brīvība un sadarbība starp valsti un reliģiskajām organizācijām.

Reliģiju politika padomju Latvijā sākotnēji izpaudās kā deklērikalizācija; tās mērķis bija atbrīvoties no priesteriem, kuri uzdrošinājās atklāti pretoties padomju varai vai kuri pēc slepenām apsūdzībām tika atzīti par nelojāliem (Kiope et al. 2020; Krūmiņa-Koņkova 2015; Šteimans 2003, 106). 1949. gadā ticīgo skaits Latvijā sāka krasi sarukt: daudzi garīdznieki bija spiesti atstāt savus amatus, dievnami masveidā tika slēgti, savukārt publiskā reliģiskā darbība bija oficiāli aizliegta (Koroleva et al. 2014).

Īpašu nosodījumu saņēma reliģiskās organizācijas, kuru vadība tolaik atradās ārzemēs – PSRS “naidīgajā” Rietumeiropā. Par tādu kļuva Romas Katoļu baznīca, kuras teoloģiskais seminārs Rīgā tika slēgts 1951. gadā sakarā ar aizdomām par studējošo un mācībspēku iesaisti aizliegtās reliģiskās darbībās un apsūdzībām par sadarbību ar Vatikānu.

1950. gadu vidū represijas aizstāja propaganda, tajā aktīvi iesaistot izglītības sistēmas darbiniekus, piemēram, par galveno Latgales ateisma propagandas centru kļuva Daugavpils Pedagoģiskais institūts (DPI) un tā Karojošo ateistu klubs (KATK) (Kiope et al. 2020; Ņikitins 1960). DPI bija vienīgā augstākās izglītības iestāde Latgales reģionā, kuras paspārnē tika sagatavoti topošie pedagogi; viņu uzdevums bija ieaudzināt jaunajiem padomju pilsoņiem padomju tikumiskās vērtības, demonstrējot ateistiskā dzīvesveida piemēru. Pieaugušajiem kultūras namos organizēja “antireliģiskus vakarus”, kuru laikā mēģināja pierādīt reliģisko uzskatu nezinātniskumu un motivēja atteikties no reliģiskām vērtībām (Mileika 2014).

Situācija krasi pasliktinājās PSRS Komunistiskās partijas līdera Ņikitas Hruščova vadišanas laikā (1958–1964), kad tā dēvētais zinātniskais ateisms kļuva par pamatinstrumentu “reliģisko aizspriedumu” apkarošanai (Tēraudkalns 2021). Šim nolūkam tika izmantotas gan represīvas darbības, gan ideoloģiskā propaganda. Apzinoties rituālu nozīmi un ietekmi, tika meklētas “politkorektas” alternatīvas pastāvošajām reliģisko svētku tradīcijām un ieviesti padomju svētki un svinamās dienas (Kiope et al. 2020; Uzule un Zelče 2014). Vietējo varas institūciju pārstāvjiem sadarbībā ar kultūras eliti, tostarp etnogrāfiem, bija dots uzdevums “iedzīvināt” jaunas padomju svētku tradīcijas (Boldāne-Zeļenkova 2019), tādējādi veidojot reliģiskai sistēmai līdzīgu, uz sociālisma mītiem

balstītu kultūru (Ansonē 2008). Neraugoties uz padomju varas oficiālo pārstāvju apgalvojumiem par iedzīvotāju veiksmīgu sekularizēšanu, daļa reliģisko iestāžu (baznīcas, klosteri) un draudžu turpināja savu darbību ierobežotos apstākļos (Runce 2016).

Pētījumā analizēta Latgales reģiona katoļu reliģisko svētku svinēšanas pieredze intensīvas sovetizācijas (1944–1953) un pakāpeniskas padomju režīma liberalizācijas (1954–1964) apstākļos. Katoļu reliģiskie svētki tradicionāli aptver cilvēka mūža galvenos posmus: dzimšanu (kristības), ģimenes dibināšanu (laulības) un nāvi, kā arī svētkus, kas ir saistīti ar Jēzus Kristus un Jaunavas Marijas dzīvi. Tos papildina atsevišķu draudžu svētki, piemēram, kapusvētki, svēto dienas u. c.

Atkarībā no konkrētas draudzes un ģimenes tradīcijām, nostiprinoties padomju režīmam, Latvijas katoļticīgie bija spiesti izvēlēties to (ne)reliģiozitātes veidu, kas atbilda viņu sociālajām, psiholoģiskajām un emocionālajām vajadzībām; šī izvēle ietekmēja reliģisko svētku svinēšanas paradumus.

Metodes

Pētījumā tika apzināti 375 Latgales katoļticīgo iedzīvotāju, kuru dzimšanas gadi iekļaujas 1920.–1940. gadu robežās, dzīvesstāsti (audioieraksti digitālā formātā un to transkripcijas), kas ierakstīti laikposmā no 2003. līdz 2021. gadam un kas glabājas Daugavpils Universitātes Mutvārdu vēstures centra kolekcijā. Raksta empīriskā daļa ir balstīta 29 teicēju dzīvesstāstos, kas ietver datus par reliģisko svētku svinēšanas pieredzi 1940.–1960. gados. Rakstā izmantota kvalitatīvo datu analīzes metode, kura balstās uz tēmai atbilstošu apakštēmu noteikšanu kvalitatīvajos datos un ļauj rekonstruēt pagātnes realitāti, individuālo un kolektīvo pieredzi (*reconstructive cross-analysis*) (Thompson 2000). Katoļticīgo iedzīvotāju dzīvesstāsti ir biogrāfiskās ievirzes teksti jeb pašapraksti (*self-descriptive texts*), kam kā sociālo un kultūras uzskatu veidošanas procesa daļai piemīt savs ideoloģisks raksturs, īpatnējs faktu skaidrošanas un izteiksmes veids, kā arī emocionalitāte. Lai gan dzīvesstāsts ir subjektīva pieredze un

individuālas atmiņas par noteiktu laiku un telpu, tas ir arī sociāls vēstījums un starpsubjektīvs process (*intersubjective process*), ar kura starpniecību notiek vēsturiskās atmiņas un kolektīvās pieredzes validēšana (Jaago 2014).

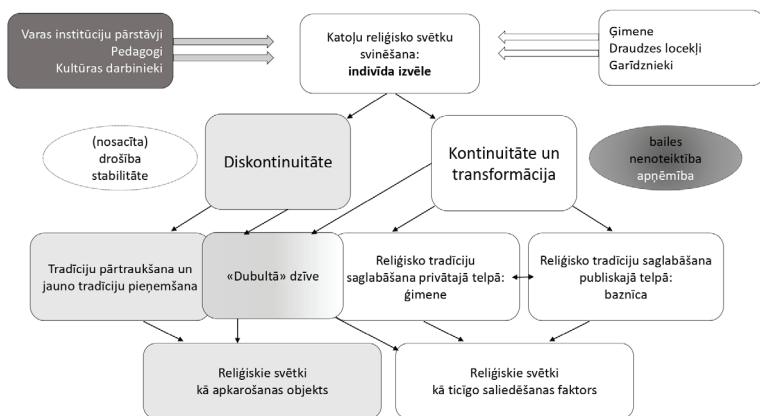
(Dis)kontinuitāti var konstatēt, raksturojot reliģisko praksi ilgtermiņā un salīdzinot konkrētu reliģisko svētku svinēšanas tradīcijas, kas ir kopīgas pētāmās grupas pārstāvjiem (Latvijas katoļticīgajiem). Par reliģisko tradīciju diskontinuitāti liecina reliģisko svētku svinēšanas un to tradīciju izzūšana, kad vērojama acīmredzama svētku svinēšanas tradīciju pieredzes nodošanas pārtraukšana (Roux & Courty 2013). Par tradīciju kontinuitātes tiešo apliecinājumu uzskatāma reliģisko svētku svinēšanas tradīciju pēctecība, proti, nepārtraukta pieredzes apmaiņa un vērtību nodošana jaunākajām paaudzēm, kas ļauj iegūt kultūras pieredzi un zināšanas un lietot tās praksē.

Pamatojoties uz mutvārdu liecībām, pētījumā atklāta katoļu reliģisko svētku transformācija un faktori, kas ietekmēja svētku tradīciju (dis)kontinuitāti. Personīgās pieredzes aktualizācija, no vienas puses, ļauj fiksēt būtiskas pārmaiņas reliģisko svētku tradīciju uztverē un svinēšanas praksē, no otras puses, novērot alternatīvu svinēšanas paradumu pakāpenisku veidošanos padomju ateistiskās propagandas ietekmē.

Rezultāti

Turpmākajās divās nodaļās ir analizēti katoļu reliģisko svētku svinēšanas diskontinuitātes un kontinuitātes piemēri. Baznīcas un reliģiskās prakses ierobežošana, tostarp izglītības un kultūras iestāžu ietekmē, atsevišķos gadījumos iniciēja pilnīgu vai daļēju reliģisko tradīciju pārtraukšanu. Vēl viens faktors, kas veicināja reliģisko svētku tradīciju transformācijas un negatīvi ietekmēja kontinuitātes saglabāšanu, bija svētku norises vietas maiņa: baznīcai (publiskai telpai) un tajā veiktajām ceremonijām ilgi paliekot marginalizētām, Ziemassvētkus, Lieldienas un kristības atzīmēja galvenokārt slepeni privātajā mājas telpā. Tādējādi atteikšanos no priekšteču ieaudzinātajām vērtībām un komunisma ideoloģijas pieņemšanu vai otrādi – reliģisko tradīciju pēctecības saglabāšanu lielā mērā noteica

indivīda izvēle. Lai arī tradīcijas diskontinuitāte – reliģisko svētku kā apkaršanas objekta gadījumā – sniedza lielāku individuālo drošību, tās turpināšana psiholoģiskā spiediena apstākļos kalpoja kā reliģiskās un kultūras identitātes saglabāšanas izpausme (sk. 1. attēlu).



1. attēls. Katoļu reliģisko svētku un to tradīciju funkcionēšanas specifika Padomju Latvijā.

Katoļu reliģisko svētku un to tradīciju diskontinuitāte

Nostiprinoties padomju režīmam Latvijas teritorijā, vietējie iedzīvotāji tika pakļauti sekularizācijai, kas paredzēja atteikšanos no reliģijas un jebkādas reliģiskās prakses nosodīšanu un apkarošanu. Padomju režīma atbalstītāji varēja cerēt uz drošību un stabilitāti pretēji tiem, kas centās saglabāt pirms Otrā pasaules kara pastāvošo Latvijas nacionālo, kultūras un reliģisko identitāti. Ateistiskās ideoloģijas ieviešanu atbalstīja varas institūciju pārstāvji, pedagogi un tie kultūras darbinieki, kas radīja kopības sajūtu un veicināja uzskatu stabilitāti, neļaujot apšaubīt izdarīto izvēli. Visbiežāk par ateistiskās ideoloģijas ieviešanu iestājās tie, kas cerēja pašrealizēties un saņemt augstākus amatus, vai pēckara gados dzimušie, kuri kopš

bērnības tika pakļauti padomju ideoloģiskām nostādņēm. Romas Katoļu baznīca Latvijā kļuva par vienu no galvenajiem ideoloģiskās propagandas upuriem.

Reliģiskās darbības un prakses ierobežošana

Romas Katoļu baznīcai vēsturiski bijusi noteicošā loma Latgales katoļu reliģisko svētku svinēšanā; sakramentu izpildīšana, nodrošinot ticīgajiem Dieva žēlastības saņemšanu, ticīgo izglītošana un sagatavošana reliģisko svētku rituāliem, kā arī svētku dievkalpojumu vadīšana gadsimtu garumā nodrošināja reliģiskās svētku kultūras saglabāšanu un pēctecību. Šī iemesla dēļ baznīcas dzīves ierobežošana kļuva par būtisku virzienu padomju varas piekoptajā sekularizācijā. Baznīcas un garīdznieki Latvijā, it īpaši pēc 1949. gada marta deportācijām, tika pakļauti pilnīgai varas institūciju kontrolei, kļūstot par padomju režīma “marionetēm” (Uzule un Zelče 2014; Krūmiņa-Koņkova 2017). Valsts varas pieņemtā politika pret baznīcu un reliģiskajiem svētkiem daudziem bija stimuls izrādīt lojalitāti pret jaundibināto komunistisko kārtību pašlabuma gūšanai. Minētā tendence plaši izpaudās jauniešu vidē jau pirmajos pēckara gados:

“[...] bija starp Krāslavu un Skaistu, tāda Ludvigos liela baznīca, un tur vasarā [...] kādam svētajam [...] bija dievkalpojumi, tādi nu tradicionāli [...], tad teica, ka tur komjaunietis [...] viens [...], tur četrpadsmit gadu laikam bija, skraidīja ar sarkanu karogu, [...] ar procesiju [...] apkārt baznīcai [...]. Nu bija tādi izlēcieni...” (S, 1930, DU MV 656).¹

Tās draudzes, kuru baznīcas netika slēgtas, tika stingri kontrolētas: komjauniešu antireliģiskās darbības bieži tika īstenotas lielu reliģisko svētku laikā, kad bija sagaidāmi daudzi apmeklētāji:

“Aizvērt [visas baznīcas] viņi nevarēja, ka cilvēki gāja [uz baznīcu], viņiem, protams, nepatika. Jaunatne [...] ne vienu reizi

¹ Šeit un turpmāk rakstā tiek norādīts teicēja dzimums (S – sieviete, V – vīrietis), dzimšanas gads, Daugavpils Universitātes Mutvārdu vēstures centrā pieejamā dzīvesstāsta glabāšanas vienības kods.

slepeni stāvēja kaut kur vārtos. [...] Īpaši uz [sv.] Donata² [svētkiem], lai nebūtu daudz cilvēku, lai te nebūtu ne skolēnu, ne jaunatnes. Pieņemsim, kapusvētki, kapos arī pierakstīja [klātesošos]. [...] tur staigāja partijas [biedri] [...], viņi sūtīja savus bērņus [...] ar fotoaparātiem [...]. Viņi Aglonu³ [Aglonas svētkus] tā fotografēja” (S, 1932, DU MV 648).

Padomju ideoloģisko normu pārkāpumu fotofiksācija, kurā tika iesaitīti Komunistiskās partijas biedru bērņi, liecina par denunciacijas pakāpenisku izplatīšanos Latvijas sabiedrībā.

Publiskā pazemošana bija viens no izplatītākajiem veidiem katoļticības apkaršanai. Tā darbojās kā psiholoģisks ierocis, kas aktualizēja reliģiskās dzīves destruktīvo raksturu: “Tolaik taču neļāva. Jā, nicināja tos, kas gāja [uz baznīcu], [...] izsmēja dažādi” (S, 1928, DU MV 611). Pēckara gados padomju varas aģenti izmantoja ne tikai publisku pazemošanu, bet lietoja arī fizisku spēku, piemēram, nelaižot katoļticīgos uz baznīcas dievkalpojumiem svētku laikā, tas mēdza izraisīt draudzes locekļu radikāli agresīvu reakciju:

“Ziniet, kādas vecenes gāja jau uz baznīcu! Bet atradās tādi cilvēki, kas stāvēja [...] uz baznīcas trepēm un nelaida cilvēkus iekšā. Tāds bija [Uzvārds]. Dzīvoja Murānos viņš. Un viņš stāvēja uz trepēm, nelaida cilvēkus, tad sievietes viņu nosita! Saspārdīja ar kājām un novilka no tām trepēm, un nosita. Un viņš nomira tas [Uzvārds]. Vot, tāda bija rīcība ar cilvēkiem. Bija ļoti smagi to visu pārvarēt [...]” (S, 1921, DU MV 672).

Fiziskā spēka un psiholoģiskā terora izmantošana veicināja Latvijas katoļticīgo baiļu pieaugumu; viņi centās izvairīties no iespējamā nosodījuma par baznīcas apmeklējumu reliģisko svētku laikā un no jebkuras saiknes ar baznīcu: “[...] tajā laikā bija bailes skatīties uz baznīcu, ejot garām”

² Svētā mocekļa Donata atļaidas, ko katoļticīgie Latgales iedzīvotāji tradicionāli svin pirmajā svētdienā pēc svētā Pētera un Pāvila svētkiem.

³ Vissvētākās Jaunavas Marijas debesis uzņemšanas svētki, ko svin Aglonas bazilikā augusta vidū. Tradicionāli šajos svētkos piedalās liels ticīgo (svētceļnieku) skaits un augstākie Latvijas Katoļu Baznīcas garīdzniecības pārstāvji.

(S, 1932, DU MV 224), jo “reliģiskā dzīve bija PSRS laikos nomākta, vienkārši aizliegta [..], nevarēja nekādus reliģiskus svētkus svinēt” (V, 1945, DU MV 157). Tas lika daļai katoļticīgo atteikties no jebkuras ticības paušanas, ierastajām reliģiskajām praksēm un reliģisko svētku svinēšanas.

Katoļu garīdznieku darbības ierobežošana un/vai pilnīga pārtraukšana no padomju varas viedokļa bija nepieciešama tādēļ, ka kristietības dogmas un reliģiskās prakses tradīcijas bija pretrunā ateistiskās pasaules ainai izpratnei. Lai vēl vairāk diskreditētu reliģisko dzīvi, garīdzniekus sodīja par jauniešu klātbūtni dievkalpojumos:

“Bij’ mūsu mācītājam, bij’ tiesības noņemtas. [..] Bērni nedrīkstēja iet līdz sešpadsmit gadiem baznīcā. Par bērnu pievilināšanu baznīcai” (V, 1927, DU MV 81).

Par īpašu padomju varas panākumu tika uzskatīti tādi gadījumi, kad garīdznieki publiski atteicās no reliģijas un nosodīja savu reliģisko praksi (Mileika 2014).

Katoļticīgo iedzīvotāju dzīvesstāstos atklājas dati par reliģisko svētku svinēšanas iespēju pilnīgu likvidāciju. Šādas liecības tomēr vairāk interpretējamas kā subjektīvi pārdzīvojumi un atmiņas par padomju varas destruktīvo attieksmi pret reliģiju kopumā:

“[..] padomju laikos visu laiku likvidēja tās tradīcijas [..]. Lieldienas vispār neļāva svinēt [..]” (S, 1935, DU MV 619);
 “Nu, Ziemassvētkus [nesvinēja], tādu svētku nebija. Tie [ir] reliģiskie svētki” (V, 1942, DU MV 671).

Iedzīvotāju dzīvesstāsti liecina par padomju varas mērķtiecīgu un sistemātisku darbību reliģisko svētku un to svinēšanas tradīciju ierobežošanai un likvidācijai, tādējādi, izjūtot spēcīgu ārējo spiedienu, daļa katoļticīgo atteicās no publiskās reliģiozitātes.

Katoļu reliģisko svētku apkarošana izglītības iestādēs

Padomju ideoloģijas adepti apzināti nosodīja pastāvošās tradīcijas, savukārt izglītības sistēmas darbinieki un pedagogi stingri sekoja tam, lai

izglītojamos piesaistītu jaunajām padomju svētku tradīcijām (piemēram, bērniības svētkiem, pilngadības svētkiem u. c.) un nepieļautu reliģiozitāti bērnu un jauniešu vidū (Ozoliņš 2023). Izglītojamo sodīšanu par baznīcas dievkalpojuma apmeklēšanu visbiežāk organizēja pedagogi, nereti uz sarunu skolas telpās uzaicinot vecākus; šādos gadījumos bērniem īpaši svarīga bija vecāku reakcija uz izglītības iestāžu spiedienu. Katoļticīgo liecības atklāj skolu destruktīvo lomu jauniešu atsvešināšanā no svētku dievkalpojumu apmeklēšanas baznīcā:

“Uz baznīcu nedrīkstējām. Kad svētkos, ka ieraudzīja kāds [...], ka biju baznīcā, tā mums tur izsauca klases priekšā un tur lamāja, un visādi bija. Gāja pie mammas [...], it kā vecāki piespiez uz baznīcu, ka bērni negrib. Bet mēs teicām, ka mēs paši gribam” (S, 1938, DU MV 78).

Kara un pēckara gados pedagogiem bija stingri jāseko bērnu pāraudzināšanai komunistiskā un ateistiskā garā. Intensīva padomju ideoloģijas ieviešana bija izdevīga izglītības sistēmas darbiniekiem-karjeristiem, kuri nodarbojās ar bērnu un jauniešu sekularizāciju, izmantojot spiedienu uz vecākiem: “Kad gāja kāds bērns baznīcā, [...] mammu, tēvu sauca uz skolu brīdināt [...], ideoloģiskais darbs bija pirmajā vietā republikā” (S, 1929, S, 1932, DU MV 750). Pedagogu-ateistu uzdevums bija arī jauniešiem pierādīt kristiešu simbolikas (tai skaitā kakla krustiņa) iznīcināšana: “[...] tāda skolotāja bija [...] rāva skolā krustiņus no kakla bērniem nost i svieda musurkastē [teicējas leksika]” (S, 1929, S, 1932, DU MV 750). Bērni un jaunieši no katoļticīgo ģimenēm nereti tika pakļauti publiskai pazemošanai, kam sekoja demonstratīva reliģisko atribūtu atsavināšana, tādējādi viņu privātā reliģiskā dzīve, tostarp svētku svinēšana, kļuva par publiskās apspriešanas objektu.

Padomju skolās ieviesa jaunus svētkus, kuru mērķis bija aizstāt reliģisko svētku svinēšanas tradīcijas ar jaunām padomju tradīcijām. Saskaņā ar sākotnējo padomju politikas ieceri Lieldienas bija jāaizstāj ar 1. maija svinībām, Ziemassvētki – ar Jauno gadu, kristības – ar jaundzimušo reģistrāciju dzimtsarakstu nodaļā, laulības baznīcā – ar komjauniešu kāzām (Zhidkova 2012).

Spilgtākās katoļticīgo iedzīvotāju atmiņas saistītas ar Ziemassvētku svinēšanas aizliegumu: “[..] [skolā] nebija tādu Ziemassvētku, bija tikai Jaungada eglīte [Jaungada priekšvakara svinības], un viss” (S, 1927, DU MV 624).⁴

Izglītības iestādes ietekmēja arī tradīcijas, kas bija saistītas ar Adventa laiku. Ja gavēņa periods sakrita ar citiem svētkiem, skolēni bija spiesti pārtraukt gavēni un/vai izdomāt veidu, kā izvairīties, piemēram, no piespiedu Jaungada svinēšanas, jo gavēņa ieturēšana paredzēja ne tikai noteiktu pārtikas produktu nelietošanu, bet arī atteikšanos no uzjautriņošiem pasākumiem un izpriecām:

“Skolā nebija nekādas reliģijas, pat aizliedza. Es atceros [..] bija svētki, jā, 5. decembris – Staļina konstitūcijas diena [..]. Un [tajā laikā mūsu ģimenei bija] Ziemassvētku gavēnis, [..] un es neaizgāju uz to vakaru, atnācu pirmsdien uz skolu, direktors [..] sasauca visus [..] un teica, ka padzīs visus no skolas, jo mēs ievērojām gavēni un neaizgājām uz to vakaru. Nu, un tad katrs sāka minēt savu iemeslu, nu, tad viņš [direktors] pakliedza, pakliedza, neko, nepadzina mūs no skolas” (S, 1936, DU MV 188).

Padomju konstitūcijas svētkiem veltīta pasākuma neapmeklēšanas dēļ reliģisko tradīciju ievērošana nereti kļuva par iemeslu publiskiem rājieniem un draudiem vai faktiskai izslēgšanai no skolas. Šāda agresīva pedagogu reakcija ir skaidrojama ar pastāvīgo varas institūciju uzraudzību un bailēm pašiem būt sodītiem par izglītojamo iesaisti reliģiskās darbībās: “Bija aizliegts Ziemassvētkos dedzināt svečītes, un, ja kāds [izglītojamais] iedrošinājās dedzināt eglīti pirms Ziemassvētkiem vai tūlīt pēc Ziemassvētkiem,

⁴ Zīmīgi, ka līdzīgas atmiņas ir iestrādātas arī latviešu rakstnieku autobiogrāfiskajos darbos, kas attēlo okupācijas periodu un pirmos pēckara gadus Latgalē. Piemēram, Diānas Skaidrītes Varslavānes (1932–2020) garstāstos “Cilvēks spēlēja ar lāčiem” (1975) un “Dzērvīnīki” (2001) Ziemassvētku vakars atklāts binārā opozīcijā “tagad” un “toreiz”, tradīciju transformācijas iezīmējot ar subjektīvu pagātnes un tagadnes notikumu salīdzinājumu mainīgās pasaules, arī cilvēkbērna augšanas un brieduma, kontekstā (Kacane, Kovzele 2022). Viena no pirmajām padomju skolas bērnības atmiņām, kā norādīts rakstnieces darbos, bija reliģisko svētku aizstāšana ar sekulārajiem: “Ziemassvētku vietā skolā svinēts Jaunais gads” (Varslavāne 2008, 10).

25. vai 26. [decembrī], tad tādus audzinātājus [sodīja]” (S, 1929, DU MV 391). Šādā veidā padomju vara “motivēja” skolu pedagogus un citu izglītības iestāžu darbiniekus sekmēt izglītojamo sekularizāciju un jaunā padomju cilvēka audzināšanu, kas īpaši spilgti vērojams pirmajos pēckara gados:

“[...] bērņus nelaida ne uz baznīcu, ne grēksūdēs, ne *katehizmās*⁵ [teicējas leksika] bērņus vairāk neveda. Bērņi no baznīcas bija ļoti ātri atstumti” (S, 1921, DU MV 672).

“Un es tur [uz baznīcu] gāju, tikai tādi vecāki cilvēki, jaunie nedrīkstēja iet, sevišķi, ja bija skolots un skolotājs, tā uz to pusi nedrīkstēja skatīties” (S, 1928, DU MV 131).

Pedagogi tika uzskatīti par ideoloģiskās propagandas instrumentiem, tomēr, neraugoties uz varas iestāžu izteiktajiem draudiem sodīt, daži pedagogi, īpaši 1950.–1960. gados, neziņoja par baznīcā redzētajiem izglītojamiem reliģisko svētku laikā:

“[...] partijas komiteja mūs pat sūtīja uz baznīcu skatīties, vai baznīcu neapmeklē mūsu skolnieki. [...] Un, kad es ienācu baznīcā, laikam Lieldienu laikā, protams, ka es neskatījos uz skolniekiem, kādi tur skolnieki apmeklē vai neapmeklē” (S, 1929, DU MV 391).

Šāda pedagogu rīcība liecina par to, ka indivīda personīgajai izvēlei, jo īpaši pēc adaptācijas mehānismu apzināšanās, bija noteicoša loma: strādājot izglītības iestādē, bija iespējams mazināt sekularizācijas ietekmi uz bērņiem un jauniešiem, tādējādi vienlaicīgi mazinot diskontinuitātes sekas. Reliģiskās prakses uzturēšanai jaunieši veidoja “pagrīdes katoļu pulciņus”, kas sniedza iespēju ar saviem vienaudžiem “runāt par lielajiem baznīcas svētkiem” (Runce 2016, 175), kā arī liecināja par centieniem saglabāt reliģisko tradīciju kontinuitāti.

⁵ Pirmajos pēckara gados katehēze grupās bija aizliegta. Sk.: Strods, H. (1996). *Latvijas Katoļu Baznīcas vēsture. 1075–1995*. Rīga: [b. i.], 296. lpp.

Katoļu reliģisko svētku svinēšanas tradīciju kontinuitāte

Starpkaru periodā reliģiozitāte bija neatņemama Latvijas iedzīvotāju un valsts dzīves sastāvdaļa, tādēļ reliģiskās prakses turpināšana Padomju Latvijā bija cieši saistīta ar nacionālās identitātes saglabāšanu. Lai gan katoļticīgajiem iedzīvotājiem, kuri ieņēma publiskus amatus un oficiāli pārstāvēja komunistisko režīmu, atklāti ievērot reliģiskās tradīcijas nebija iespējams, ir saglabājušās liecības, ka, par spīti iespējamai sodīšanai, viņu vidē bija tādi, kas turpināja to darīt. Inese Runce, pētot Latvijas katoļticīgo pieredzi padomju posmā, atzīmējusi, ka, neraugoties uz propagandu un baznīcas dzīves ierobežošanu, reliģiskā dzīve, īpaši Latgalē, turpinājās, sekmējot jaunā garīgās dzīves modeļa rašanos: ticīgajos veidojās personīgas attiecības ar Dievu, kuru pamatā bija ģimene un tās tradīciju saglabāšana (Runce 2021). Reliģisko svētku svinēšanas praksi parasti iniciēja ģimenes un draudzes locekļi, kas sekmēja ticīgo “tiklojumu” veidošanos uz savstarpēja atbalsta pamata. Analizētie dzīvesstāsti apliecina, ka reliģisko svētku svinēšanai agrāk reliģiskajā dzīvē noteicošo publisko (baznīcas) telpu aizstājusi privātā (ģimenes) telpa. Lai gan visu katoļu reliģisko svētku svinēšana paredz garīdznieku klātbūtni un baznīcas dievkalpojumu apmeklēšanu, padomju ateistiskās ideoloģijas ietekmē par galveno svētku svinēšanas telpu kļuva privātā telpa, savukārt publiskā telpa reliģiskiem pasākumiem tika marginalizēta.

Katoļu reliģisko svētku svinēšanas kontinuitāte: privātā telpa

Ziemassvētki, Lieldienas

Ziemassvētki un Lieldienas ir plaši svinēti reliģiskie un ģimenes svētki, kuros mijas kristīgā un mitoloģiskā cilvēces pieredze. Veiktie pētījumi atklāj, ka Latgalē salīdzinājumā ar citiem Latvijas reģioniem Ziemassvētku un Lieldienu tautas svinēšanas tradīcijas ir savijušās ar Romas Katoļu baznīcas rituāliem visciešāk (Olupe 1992).

Padomju okupācijas laikā došanās uz baznīcu kā ikdienā, tā arī reliģiskajos svētkos apdraudēja ticīgo un/vai viņu ģimenes locekļu drošību un

karjeras izaugsmi. Ja starpkaru periodā reliģisko svētku svinēšanu tradicionāli aizsāka baznīcā ar dalību dievkalpojumā un tad turpināja ar svinībām radnieku lokā, tad, iestājoties padomju režīmam, katoļu reliģiskos svētkus pārsvarā svinēja privāti, t. i., ģimenē:

“Vienmēr svinējām savā ģimenē gan Ziemassvētkus, [...] tā saucamos kūču vakarus, tā visa ģimene sēdēja [...] pie galda, [...] piemēram, Ziemassvētku priekšvakarā, tajā kūču vakarā, tētis dalīja kalādas visiem. Dalījāmies ar kalādām, ar to svētīto maizīti. Novēlējām visiem to laimi, laimi turpmākajā dzīvē un kā parasti visu svinējām pēc reliģiskām tradīcijām, kā tas ir pieņemts. [...] Padomju laikos arī svinējām to pašu. [...] Ievērojām [gavēni] gan pirms Lieldienām, pirms Ziemassvētkiem attiecīgas dienas un arī agrāk ievērojām to” (S, 1932, DU MV 670).

Tā kā publiskā svinēšana oficiāli bija aizliegta, ģimenē rīkotās aktivitātes tika vērstas ne tikai uz reliģisko svētku svinību tradīciju saglabāšanu, bet arī uz ģimenes saliedēšanu. Padomju okupācijas laikā pat privātā telpa nevarēja būt pilnīgi droša padomju aģentu un vietējo ziņotāju darbības dēļ, tāpēc reliģisko svētku svinēšana ģimenes lokā nereti radīja bailes un uztraukumu: “[...] tas bija ļoti grūti. Pat mājās mēs baidījāmies: aizkāram logus, lai neredzētu, ka mēs svinam [Ziema]svētkus” (S, 1927, DU MV 624).

Reliģisko tradīciju kontinuitāti noteica ne tikai ģimenes, bet arī darba kolēģu saliedētība. Katoļticīgie atbalstīja citu kristietības konfesiju (pareizticības, vecticības) pārstāvjus, kas svētkus svinēja pēc Jūlija kalendāra:

“Mēs svinējām [Ziemassvētkus, Lieldienas], atceros, mums pat bija tā pieņemts, kad bija kolhozs [...]: ja krieviem [pareizticīgajiem un vecticībniekiem] bija Lieldienas vai Ziemassvētki, viņi uz darbu negāja, tikai mēs – latvieši⁶ [katoļi].

⁶ Tā laika Latvijas sabiedrībā bija pieņemts konfesionālo piederību saistīt ar etnisko identitāti: reliģiskā piederība katolicismam bieži tiek interpretēta kā piederība nācijai un latviešu etnosam, savukārt piederība pareizticībai un vecticībai – kā piederība krievu etniskajai grupai.

Bet kad mums bija svētki – Lieldienas, Ziemassvētki –, tad viņi strādā, mēs svinam” (S, 1934, DU MV 323).

Šāda ticīgo vienotība sekularizācijas apstākļos veicināja katras konfesijas galveno reliģisko svētku svinēšanas tradīciju saglabāšanu.

Kristības

Lai gan daļa Latvijas katoļticīgo pakļāvās spiedienam, ierobežoja svarīgāko reliģisko svētku (Lieldienas, Ziemassvētki) publisko svinēšanu un pārcēla to uz privāto telpu (svinēja ģimenē), pētījuma ietvaros apkopotie dati liecina, ka daudzās ģimenēs tika rūpēts, lai pašu bērni un tuvāko radnieku atvases būtu kristīti, un nebija gatavi atteikties no kristību rituāla. Pēckara antireliģiskā vide piespieda ticīgās ģimenes meklēt alternatīvas bērnu publiskai kristīšanai, t. i., slepeni organizējot to mājās (kas agrāk visbiežāk bija pieļaujams mirstošu jaundzimušo gadījumā) vai attālā lauku baznīcā, tāpēc aizbraucot uz mazākām lauku draudzēm (S, 1924, DU MV 409), lai maksimāli samazinātu iespējamo liecinieku skaitu un svinētu privāti:

“Es pats gāju [uz baznīcu]. Viss, kas ir vajadzīgs padarīt bērnam, ar mani ir padarīts. I krustīts [teicēja leksika], i viss. [..]” (V, 1942, DU MV 671).

“[...] kad nevarēja [padomju periodā], tad vienalga tie, kas gribēja, [...] brauca kaut kur naktī, priesteris uz mājām atnāca, visādi bija tā, bet [...] bērnus tāpat krustīja [teicējas leksika]” (S, 1930, DU MV 656).

Katoļticīgajiem bija svarīgi izpildīt savu pienākumu Dieva priekšā – nokristīt pēcnācējus un nodrošināt kristīgo vērtību pēctecību, nepārraujot ne kristiešu, ne savas ģimenes tradīcijas:

“[...] dzīvojām labi, un bērni [...] visi nokrustīti [teicējas leksika]. [...] Nu tā mazliet klusāk [kristīja], nevis tā [atklāti]. [...] Tā nebaidījāmie [smejas]” (S, 1923, DU MV 419).

“Kristīja bērnus, bet fakts, ka ļoti klusi, lai neviens nezinātu” (S, 1928, DU MV 633).

Zīmīgi, ka 1950. un 1960. gados kristīja arī izglītības un kultūras darbinieku bērnus, kas paši veica padomju propagandas darbu jaunākās paaudzes vidē, tomēr šajos gadījumos ceremonija tika veikta ar īpašu piesardzību un slepenībā:

“[..] man bērni arī kristīti [..] [19]52. un [19]54. gadā. [..] man no Ilūkstes mācītāju naktī ar motociklu atveda. Logi bija aiztaisīti, un tā tie mani bērni bija nokristīti. [..] es tikai mācītājam prasīju, lai neraksta grāmatā, ka [esmu] skolotāja [..], nu tādas lietas nedrīkstēja darīt” (S, 1921, DU MV 28).

Parasti tika noklusēts ne tikai pats kristību notikšanas fakts, bet arī liegta iespēja publiski izrādīt jebkādas emocijas sakarā ar notikušajiem svētkiem un atzīmēt tos kā īpašu dienu:

“Es nokristīju visus bērnus, bet tas pa nakti [..], pa klusiņām. [..] nekādu svinību [..] tāpēc, ka tas bija baisi. Sarunāju tikai ar krusttēvu, ar krustmāti un ar baznīckungu. Tā vakarā pa tumsu aizveda un atved, un viss” (S, 1921, DU MV 672).

Atsevišķos gadījumos, jau vēlinajā padomju posmā, bērnu kristīšana notika ar augstākstāvošo amatpersonu līdzdalību, kas liecina par viņu dubulto dzīvi: vadošos amatos esošajiem bija publiski jāatbalsta oficiālās varas antireliģiskā nostāja, taču privāti viņi nereti centās saglabāt savu ticību un atbalstīt padoto reliģisko dzīvi:

“Redziet, tas bija diezgan riskanti. [..] mazbērnus krustījām [teicēja leksika], i visu tā [..], pa kluso [..], vajadzēja transportu, agrāk taču nebija to personīgo mašīnu, [..] vajadzēja tur no sovhoza [ņemt mašīnu]. No sovhoza vadība [..] bija saprātīgi cilvēki, varēja i transportu sarunāt, i par krusttēviem gāja, i aizveda naktī” (V, 1931, DU MV 471).

Kristības bija kā obligāts kristiešu rituāls, taču kristību svinēšana bija ierobežota, lai izvairītos no iespējamām sociālām sekām.

Katoļu reliģisko svētku svinēšanas kontinuitāte: publiskā telpa

Baznīcas svētku dievkalpojumi: Ziemassvētki un Lieldienas

Neraugoties uz ierobežojumiem padomju sabiedrības sekularizācijas apstākļos, bija arī tādi katoļticīgie, kas protesta veidā turpināja atklāti apmeklēt svētku dievkalpojumus:

“Nu, kā lai saka, šādas svinības [Lieldienas, Ziemassvētku] viņi īpaši neatļāva. Bet aizvērt baznīcu viņi nevarēja, [..]. Tauta cīnījās pret to. Un, kā saka, viņi spieda uz mūsu garīdznieku. [..] Uz baznīcu vienmēr, gan Lieldienās, gan Ziemassvētkos [gājām], un vienmēr” (S, 1932, DU MV 648).

Baznīcas, kas turpināja savu darbību, piedāvāja reliģisko svētku dievkalpojumus, un tos atklāti apmeklēja dažādu paaudžu pārstāvji, kas nebija tieši saistīti ar komunistisko partiju un/vai tās organizācijām, un nebaidījās no potenciālajām sekām:

“Baznīcas nebija slēgtas oficiāli. [..] vecākās paaudzes gāja [..]. Mūsu nodaļā bija vadītāja, viņa tik psihoja, sūdzējās rajona izpildu komitejai. Viņa baigais ziņotājs bija, mīlēja par kādu paziņot” (S, 1932, DU MV 648).

“[..] Padomju laikos [uz baznīcu] gājām, a kas te mums, mēs nebijām partijas [biedri]” (S, 1925, DU MV 335).

Tomēr, kā liecina apskatītie dzīvesstāsti, bailes būt atpazītiem un slepeni apsūdzētiem reliģisko svētku svinēšanā un svētku dievkalpojumu apmeklēšanā piespieda daļu Latvijas iedzīvotāju to darīt pēc iespējas nemanāmi, t. i., “pa kluso” (S, 1929, DU MV 182; S, 1936, DU MV 188; S, 1925, DU MV 335; S, 1941, DU MV 632), arī 1950.–1960. gados:

“Nu, sevišķi jau negāja. Ja gāja, tā ļoti minimāli. Atklāti negāja” (S, 1932, DU MV 668).

“[..] padomju laikos [..] pat mums neviens neaizliedza apmeklēt

baznīcu, bet tikai piesardzīgi, kas baidījās, tas negāja tik bieži” (S, 1933, DU MV 7).

“[...] es viena braucu svētkos [no Rīgas] uz Latgali, tur mēs klusībā savā starpā vienmēr svinējām. Nu, savās mājās, savās baznīcās. [...] Tur jau mani neviens nepazīna, tur jau es arī varēju iet uz baznīcu” (S, 1933, DU MV 145).

Tādējādi reliģisko svētku publiskā svinēšana baznīcā, reliģiskā kopiena un baznīca kā sociāla iestāde pēckara situācijā tika būtiski apdraudētas, kas savukārt veicināja alternatīvu svinēšanas modeļu rašanos.

Laulības

Ja kristības bija iespējams organizēt privātajā telpā – mājās, tad laulības nebija iedomājamas bez publiskās daļas baznīcā. Padomju vara paredzēja tikai civilo ģimenes attiecību reģistrēšanu, uzsverot komjauniešu kāzu ceremonijas nepieciešamību (Korolova et al. 2021). Savukārt praksē bērnu kristības un laulības baznīcā tika uztvertas kā neatņemama Latvijas katoļu dzīves sastāvdaļa, ko daudzi centās ievērot arī pēckara situācijā. Katoļi uzskatīja, ka laulības baznīcā ir svarīgākas nekā reģistrācija dzimtsarakstu nodaļā, jo laulības sakramenta laikā solījums tiek dots Dieva priekšā. Līdzīgi kā kristību gadījumā arī laulību rituālu centās pārvietot uz attālu telpu, lai samazinātu iespējamu liecinieku skaitu, tādējādi lauku baznīcas kļuva par atbilstošu alternatīvu:

“Tur visādi bija, bet es tomēr riskēju. Ar sievu aizbraucām, sarunāja sievas māte ar mācītāju Sprukstu baznīcā, aizbraucām, oficiāli salaulājāmies tā kā pienākas katoļiem [...]” (V, 1931, DU MV 157).

Pat ja jaunās ģimenes reģistrācija notika dzimtsarakstu nodaļā, katoļticīgie centās saņemt laulības sakramentu. Neraugoties uz riskiem (būt publiski pazemotiem, saņemt rājienu vai zaudēt darbu), ģimene, katoļticīgoprāt, varēja kļūt likumīga Dieva priekšā tikai pēc baznīcas laulību ceremonijas: “[...] es laulājos aiz aizslēgtām durvīm un trīcēdama baznīcā. [...]”

nu, vispirms „zagsā”⁷ un pēc diviem gadiem baznīcā” (S, 1933, DU MV 145). Reliģisko tradīciju ievērošana pēckara Latvijā bija viens no veidiem, kā apliecināt savu piederību pirmskara dzīves kārtībai, kad ticība un reliģiozitāte bija neatņemama Latvijas iedzīvotāju pasaules ainās sastāvdaļa. Baznīcā noslēgtās laulības Latvijas katoļu vidē nereti tika uztvertas kā pirmskara tradīciju turpinājums un uzticības apliecinājums laikam, kad Latvija bija neatkarīga valsts:

“[...] mēs pa kluso [19]48. gadā [...], šeit, Krāslavas baznīcā, mēs laulājāties vienā vakarā, nu mēs [...] taču izaugām, kad Ulmaņa laikā [...] ticība tā bija diezgan stipra visiem [...], nu tādu bezdievju mums i nebija” (S, 1922, DU MV 655).

Par spīti oficiālajai padomju propagandai, kas nosodīja jebkādas reliģiozitātes izpausmes, Latvijas katoļticīgo pēckara atmiņās saglabājās liecības par to, ka atsevišķos gadījumos katoļticīgie pēc laulības ceremonijas baznīcā nemaz netika sodīti: “[...] mēs salaulājāmies, bet, tu zini, nekādu problēmu nebija, [...] un nevienam nebija” (S, 1923, DU MV 419).

Reliģisko uzskatu noturīgums tolaik bija īpaši raksturīgs katoļticīgajiem, kas dzimuši un auguši starpkaru periodā. Šo Latvijas iedzīvotāju grupu padomju periodā bija grūtāk ietekmēt; pateicoties viņiem, tika saglabātas un nodotas tālāk reliģisko svētku svinēšanas tradīcijas un nozīmīgākie rituāli.

Secinājumi

Dažādu laikmetu politiskie konteksti izraisa nacionālo, reliģisko, tradicionālo un ģimenes svētku un svinību transformācijas, kuru izpēte ir nozīmīga Latvijas kultūras un vēstures izpratnei. No politiskās vēstures viedokļa raugoties, Baltijas valstu, tostarp Latvijas, okupēšana un inkorporēšana PSRS sastāvā var tikt raksturota kā vēsturiskā diskontinuitāte, jo, no vienas puses, šīs valstis zaudēja savu neatkarību un bija spiestas

⁷ “ZAGS” (krievu val. “Zapis’ aktov grazhdanskogo sostojanija”) – Dzimtsarakstu nodaļa.

pielāgoties padomju politiskajai, ekonomiskajai, sociālajai un kultūras kārtībai; no otras puses, izpētītie dzīvesstāsti apliecina centienus saglabāt pēctecību, kas visspilgtāk izpaudās kultūrā un reliģijā. Padomju okupācijas laikā reliģisko svētku pieminēšana un svinēšana tika oficiāli aizliegta, kas negatīvi ietekmēja Latvijas svētku kultūru kopumā, kā arī noteica paradigmas un pasaules uztveres maiņu vairākās paaudzēs līdz pat šodienai (Kačāne, Kovzele 2022). Ja starpkaru periods raksturojams ar latviskuma kā vienojoša pamata nostiprināšanos, saglabājot etnisko minoritāšu kultūras daudzveidīgās izpausmes un reliģijas īpatnības, tad totalitārisma periodā PSRS par primāro kļuva piederība padomju valstij, pilsoniskuma ideoloģijas attīstīšana un atteikšanās no reliģiskās identitātes izpausmēm. Latvijas katoļticīgie pēckara gados piedzīvoja straujas politiskās un sociālās sistēmas pārmaiņas, kas būtiski transformēja pirmskara Latvijā pastāvošo kārtību un iedzīvotāju vērtības, tostarp priekšstatus par reliģiju un tās praksi, ko padomju režīms centās minimizēt ar Romas Katoļu baznīcas darbības ierobežošanu un propagandas starpniecību. Komunistisko vērtību indoktrinēšana un sekularizācija kļuva par padomju ideoloģijas pamatu. Publiskās reliģiozitātes paušana bija iegansts nosodījumam, kas skāra gan garīdzniecību, gan draudžu locekļus. Reliģiskie svētki kā neatņemama reliģiskās prakses sastāvdaļa tika īpaši uzraudzīti, tādējādi sekmējot to svinēšanas tradīciju transformēšanos.

Slepenība un piesardzība kļuva par neatņemamu ticīgo dzīves sastāvdaļu. Lai arī padomju varas veiktās vērtību revīzijas rezultātā ģimene tika marginalizēta (Runce 2016), pēc intervējamo liecībām, tieši ģimenei pieņēma neaizstājama loma vērtību saglabāšanā un nodošanā jaunākajām paaudzēm. Ģimenes telpas funkciju "paplašināšanās" nodrošināja reliģisko svētku svinēšanas tradīciju kontinuitāti. Galveno reliģisko svētku (Ziemassvētki, Lieldienas) svinības bija vērstas ne tik daudz uz baznīcas apmeklēšanu svētku dievkalpojumu laikā, bet gan uz ģimenes kopā būšanas ideju, jo tieši tā sekmēja ticīgo saliedēšanos uz reliģiskās pieredzes pamata. Savukārt tādi reliģiskie sakramenti kā kristības un laulības un ar tiem saistītās svinības mājas telpā un ārpus tās kļuva par iespēju demonstrēt saikni ar reliģisko dzīvi, kas pastāvēja Latvijā starpkaru periodā. Izpratne par

kristību obligātumu un baznīcas laulību leģitimitāti mudināja katoļticīgos meklēt iespējas tās īstenot slepeni un/vai no viņu dzīvesvietas attālākos reģionos.

Ierobežojumi baznīcu darbībā un baznīcas apmeklētāju uzraudzība nostatīja ticīgos, īpaši jaunākās paaudzes pārstāvjus, smagas izvēles priekšā – atteikties no publiskas reliģiozitātes vai pakļaut sevi sociālās atstumtības riskiem. Neraugoties uz padomju varas ierobežojošiem apstākļiem, kas ziņāmā mērā sekmēja noteiktu reliģisko svētku diskontinuitāti, katoļticīgie turpināja saglabāt tradīcijas, paplašinot privātās telpas funkciju nozīmi un meklējot alternatīvas pieejas sakramentu (kristību, laulību) pieņemšanai.

Raksts sagatavots Daugavpils Universitātes pētniecības projektā “Latvijas svētku kultūra pirmsdigitālajā un digitālajā laikmetā: transformācijas dinamika” (Nr. 14-95/2022/7).

Citētie mutvārdu vēstures avoti:

1. Daugavpils Universitātes Mutvārdu vēstures centra krājums (turpmāk – DU MV), sievietes (turpmāk – S) dzīvesstāsts, ierakstīts Daugavpili 2003. gada 5. janvārī; ieraksts (20 minūtes, krievu valodā) glabājas DU MVC arhīvā, numurs krājuma katalogā 7, saīsināti DU MV 7.
2. DU MV 28 S, ierakstīts Eglaines pagastā 2003. gada 10. aprīlī (150 minūtes, latviešu valodā).
3. DU MV 78 S, ierakstīts Vaboles pagastā 2003. gada 2. jūlijā (40 minūtes, latviešu valodā).
4. DU MV 81 vīrieša dzīvesstāsts (turpmāk – V), ierakstīts Vaboles pagastā 2003. gada 2. jūlijā (50 minūtes latviešu valodā).
5. DU MV 131 S, ierakstīts Maltā 2003. gada 16. augustā (75 minūtes, latviešu valodā).
6. DU MV 145 S, ierakstīts Valmierā 2004. gada 1. aprīlī (65 minūtes, latviešu valodā).
7. DU MV 157 V, ierakstīts Višķu pagastā 2004. gada 23. jūnijā (81 minūte, latviešu valodā).
8. DU MV 182 S, ierakstīts Salienas pagastā 2004. gada 30. jūnijā (60 minūtes, krievu valodā).

9. DU MV 188 S, ierakstīts Salienas pagastā 2004. gada 30. jūnijā (35 minūtes, krievu valodā).
10. DU MV 224 S, ierakstīts Malnavas pagastā 2004. gada 26. jūlijā (30 minūtes, latviešu valodā).
11. DU MV 323 S, ierakstīts Daugavpili 2006. gada 16. maijā (61 minūte, krievu valodā).
12. DU MV 335 S, ierakstīts Demeņes pagastā 2006. gada 27. jūnijā (35 minūtes, krievu valodā).
13. DU MV 391 S, ierakstīts Izvaltas pagastā 2006. gada 1. augustā (64 minūtes, latviešu valodā).
14. DU MV 409 S, ierakstīts Subatē 2007. gada 25. jūnijā (142 minūtes, latviešu valodā).
15. DU MV 419 S, ierakstīts Subatē 2007. gada 26. jūnijā (115 minūtes, latviešu valodā).
16. DU MV 471 V, ierakstīts Pildas pagastā 2007. gada 8. septembrī (51 minūte, latviešu valodā).
17. DU MV 611 S, ierakstīts Krāslavā 2009. gada 10. jūlijā (102 minūtes, krievu valodā).
18. DU MV 619 S, ierakstīts Krāslavā 2009. gada 11. jūlijā (100 minūtes, krievu valodā).
19. DU MV 624 S, ierakstīts Krāslavā 2009. gada 11. jūlijā (140 minūtes, latviešu valodā).
20. DU MV 632 S, ierakstīts Krāslavā 2009. gada 12. jūlijā (31 minūte, latviešu valodā).
21. DU MV 633 S, ierakstīts Krāslavā 2009. gada 12. jūlijā (54 minūtes, krievu valodā).
22. DU MV 648 S, ierakstīts Krāslavā 2009. gada 12. un 13. jūlijā (492 minūtes, krievu valodā).
23. DU MV 655 S, ierakstīts Krāslavā 2009. gada 13. jūlijā (144 minūtes, latviešu valodā).
24. DU MV 656 S, ierakstīts Krāslavā 2009. gada 13. jūlijā (340 minūtes, latviešu valodā).
25. DU MV 668 S, ierakstīts Krāslavā 2009. gada 14. jūlijā (135 minūtes, latviešu valodā).

26. DU MV 670 S, ierakstīts Krāslavā 2009. gada 14. un 15. jūlijā (109 minūtes, latviešu valodā).
27. DU MV 671 V, ierakstīts Daugavpilī 2009. gada 26. maijā (70 minūtes, latviešu valodā).
28. DU MV 672 S, ierakstīts Dagdas novadā 2009. gada 31. maijā (124 minūtes, latviešu valodā).
29. DU MV 750 S, S, ierakstīts Preiļos 2010. gada 6. jūnijā (125 minūtes, latviešu valodā).

Citētie darbi:

1. Ansonē, E. (2008). *Padomjzemes mitoloģija*. Rīga: Neputns.
2. Bleiere, D. (2022). Padomju otrreizējā okupācija Latvijā. *Nacionālā enciklopēdija*. Pieejams: <https://enciklopedija.lv/skirklis/22220> (skatīts 30.09.2022.)
3. Boldāne-Zeļenkova, I. (2019). The Role of Ethnographers in the Invention of Socialist Traditions in the Latvian Soviet Socialist Republic. *Journal of Ethnology and Folkloristics*, 13 (2), pp. 33–47. <https://doi.org/10.2478/jef-2019-0012>
4. Jaago, T. (2014). Discontinuity and Continuity in Representations of 20th Century Estonian History. *Culture Unbound Journal of Current Cultural Research*, 6 (6), pp. 1071–1094. DOI: 10.3384/cu.2000.1525.1461071
5. Kacane, I., Kovzele, O. (2022). Representation of Christmas in Childhood Memory Narratives: Reflecting and Revisiting the Past. *Forum for World Literature Studies*, 14 (1), pp. 1–21.
6. Kiope, M., Runce, I., Stasulane, A. (2020). Trajectories of Atheism and Secularisation in Latvia: From the German Enlightenment to Contemporary Secularity. *Freethought and Atheism in Central and Eastern Europe*. New York: Routledge, pp. 137–154. DOI: 10.4324/9780429276071-7
7. Koroleva, L., Molkin, A. (2014). Vlast' i religija SSSR v 1940–1980 gg. *Istorija i arheologija*, 8. Pieejams: <http://history.nauka.ru/2014/08/1123> (skatīts 01.10.2022.)
8. Korolova, J., Kovzele, O., Kacane, I., Grizane, M. (2021). Transformations of Old Believers' Wedding Rites in Latvia: Latgale Case. *Journal of Ethnology and Folkloristics*, 15 (2), pp. 159–178. DOI: 10.2478/jef-2021-0022
9. Krūmiņa-Koņkova, S. (2017). Church and State Security Institutions in the Latvian Soviet Socialist Republic from 1944 to 1970. *Reliģiski-filozofiski raksti*, XXIII, pp. 138–152. DOI: 10.22364/rfr.23

10. Krūmiņa-Koņkova, S. (2015). Collaboration Between the LSSR KGB and the Representative of the Council for the Affairs of Religious Cults of the USSR in the LSSR (1944–1954). *VDK Zinātniskās izpētes Komisijas raksti: 1. sējums. Totalitārisma sabiedrības kontrole un represijas*. Rīga: LPSR Valsts drošības komitejas zinātniskās izpētes komisija, pp. 147–193.
11. Mileika, B. (2014). Reliģisko svētku norises Latgalē 1944.–1960. g. Oļehnovičs, D. & Zuģicka, I. (sast.). *Daugavpils Universitātes 53. starptautiskās zinātniskās konferences materiāli*. Sast. Daugavpils: Daugavpils Universitātes Akadēmiskais apgāds „Saule”, electronical issue 2014, 1.–7. lpp. Pieejams: https://www.dukonference.lv/lv/content_53 (skatīts 23.03.2023.).
12. Ņikitins, V. (1960). Kas ir karojošo ateistu klubs (KATK)? *Karojošo ateistu klubs. No darba pieredzes*. Rīga: Latvijas Valsts izdevniecība, 5.–20. lpp.
13. Olupe, E. (1992). *Latviešu gadskārtu ieražas*. Rīga: Avots.
14. Ozoliņš, G. (2023). Jaunās (padomju) svētku tradīcijas. Latviešu Folkloras krātuves 1600. kolekcijas materiāli. *Latvijas Vēstures Institūta Žurnāls* (manuskripts publicēšanas procesā).
15. *Reliģisko organizāciju likums*. Pieņemts 07.09.1995. Pieejams: <https://likumi.lv/ta/id/36874-religisko-organizaciju-likums> (skatīts 06.10.2022.).
16. Roux, V., Courty, M.-A. (2013). Introduction to Discontinuities and Continuities: Theories, Methods and Proxies for a Historical and Sociological Approach to Evolution of Past Societies. *Archaeological Method and Theory*, 20 (2), pp. 187–193. DOI 10.1007/s10816-013-9170-y
17. Runce, I. (2016). Katoļu ģimeņu dzīve un tradīciju saglabāšana padomju Latvijā. *Reliģiski-filozofiski raksti*, XX, 158.–180. lpp. DOI: 10.22364/rfr.20
18. Runce, I. (2021). “To Believe or not to Believe...” Religious Policy, Spiritual Life, Family, and Youth in Soviet Latvia. *Reliģiski-filozofiski raksti*, XXXI, pp. 257–270. DOI: 10.22364/rfr.31
19. Štrods, H. (1996). *Latvijas Katoļu baznīcas vēsture. 1075–1995*. Rīga: [b. i.].
20. Šteimans, J. (2003). *Latgale, 1939–1959*. Rēzekne: Latgales kultūras centrs.
21. Tēraudkalns, V. (2021). Scientific Atheism in Soviet Latvia as a Strategic Element of Khrushchev’s Anti-Religious Campaigns. *Reliģiski-filozofiski raksti*, XXXI, pp. 203–231. DOI: 10.22364/rfr.31
22. Thompson, P. R. (2000). *The Voice of the Past: Oral History*. 3rd ed. Oxford: Oxford University Press.

23. Uzule, L., Zelče, V. (2014). *Latviešu kapusvētki: identitātes rituāls*. Rīga: Mansards.
24. Varslavāne, S. (2008). *Asmu zemes meita*. Rēzekne: Latgolas Kulturas centra izdevniecība.
25. Zhidkova, E. (2012). Sovetskaja grazhdanskaja obrjadnost' kak al'ternativa obrjadnosti religioznoj. *Gosudarstvo. Religija. Cerkov'*, 3–4 (30), S. 408–429.
26. Ziņojums par Tieslietu ministrijā iesniegtajiem reliģisko organizāciju pārskatiem par darbību 2020. gadā. Pielikums Nr. 1 “Reliģisko savienību (baznīcu), diecēžu pārskatu par darbību 2020. gadā apkopojums”. Pieejams: <https://www.tm.gov.lv/lv/2020-gada-publiskie-parskati> (skatīts 06.10.2022.)

Maija Grizāne, Ilze Kačāne, Oksana Kovzele

Daugavpils University

CATHOLIC HOLIDAYS IN POST-WAR LATVIA (1945–1964): (DIS)CONTINUITY AND TRANSFORMATION OF TRADITIONS

Abstract

Soon after the Soviet reoccupation of Latvia and after the end of World War II, on the territory of Latvia, a purposeful and strategic secularization of the local population began, which manifested itself as declericalization, liquidation of Catholic parishes or the limitation of their activities, repressions and emotional abuse of Catholics, as well as the involvement of educational institutions in the fight against the Roman Catholic Church and religion in general. By defining religious traditions as conservative, the anti-religious approach of Soviet propaganda was aimed at eradicating religious holidays and their traditions and replacing them with new holidays and traditions – the bearers of Soviet values.

By employing qualitative research methods and based on the life testimonies of the Catholic inhabitants of the Latgale region, the article examines the experience of celebrating Catholic holidays (Christmas, Easter, baptism, marriage) and the aspects of (dis)continuity of traditions under the limitations of atheistic ideology. During secularization, when

observance of religious holidays was officially prohibited, the possibilities of passing down traditions and celebration experiences were interrupted or minimized. Despite the social risks, as evidenced by the memories of the Catholic population born in the 1920s–1940s, alternative solutions for safeguarding and maintaining cultural and religious heritage were found. Religious holidays subjected to transformations but still celebrated in a public or private venue served as a particular form of anti-Communist resistance and an essential factor of cohesion and preservation of religious and cultural identity.

Keywords: Soviet ideology, secularization, Latgale, Catholicism, church, religious holidays

Solveiga Krūmiņa-Koņkova

Latvijas Universitāte, Filozofijas un socioloģijas institūts

SAREŽĢĪTĀ MANTOJUMA ĒTIKA

Raksta mērķis ir sniegt īsu ieskatu dažos ētiskos jautājumos, kas saistīti ar sabiedrības attieksmi pret sarežģīto mantojumu, tā pieņemšanu un publisku demonstrēšanu. Raksta pamatā ir Šēronas Makdonaldas izstrādātā pieeja, saskaņā ar kuru 'sarežģītais mantojums' ir pagātne, kuru atzīst par nozīmīgu tagadnē, bet kas ir arī strīdīga un neērta sabiedrības centienos to saskaņot ar pozitīvu, sevi apliecināšu mūsdienu identitāti (Macdonald 2009, 1). Tāpat kā jebkuram kultūras mantojumam, arī sarežģītā mantojuma objektiem ir sava estētiskā, piemiņas, zinātniskā, morālā, simboliskā un garīgā vērtība, kas var izraisīt visdažādākos emocionālos pārdzīvojumus. Tomēr, ja parasti kultūras mantojums tiek saistīts galvenokārt ar pozitīvu sabiedrības attieksmi un vērtējumu, sarežģītajam mantojumam bieži ir negatīva konotācija un tādējādi tas rada daudz nozīmīgākus ētiskus izaicinājumus. Kā izturēties pret satraucošu un neērto mantojumu, ko nevar svinēt vai ko ir neērti atzīt par sabiedrības kopējās vēstures sastāvdaļu? Kā saskaņot vispārīgās mantojuma koncepcijas pozitīvās asociācijas ar objektiem, kurus cilvēki izjūt kā traumatiskus? Rakstā tiks aplūkots, kā sarežģītais mantojums saistīts ar "negatīvo pašvēsturi" un rada satraucošu pašidentitāti, iespējams, izraisot tādas emocijas kā kauns un vainas apziņa vai pat aizsardzības pretreakcijas. Uzmanība tiks pievērsta ne tikai dažādu sociālo grupu ētiskajai reakcijai. Tā kā par šo mantojumu bieži atgādina kāds no malas, ētiskus izaicinājumus rada arī tas, kā dažādas sociālās grupas mijiedarbojas, mēģinot veidot kopēju skatījumu uz savu traumatisko pagātnei.

Atslēgvārdi: sarežģītais mantojums, tumšais mantojums, mantojuma objekti, sarežģītā mantojuma ētika, mantojuma interpretācija.

levads

Kopš pagājušā gadsimta deviņdesmitajiem gadiem daudzviet pasaulē aizvien biežāk sabiedrības uzmanība ir pievērsta tā sauktajam sarežģītajam mantojumam un tā publiskai demonstrēšanai dažādās izstādēs vai tūrisma maršrutos. Nereti šī demonstrēšana ir saistīta ar ētiskām dilemmām. Raksta mērķis ir sniegt īsu ieskatu ar sarežģīto mantojumu saistītajās ētikas problēmās un to iespējamajos risinājumos. Taču vispirms noskaidrosim, kas slēpjas aiz terminiem “sarežģītais mantojums” un “sarežģītā mantojuma ētika”.

Lai paskaidrotu termina “sarežģītais mantojums” nozīmi, izmantošu britu sociālās antropoloģes Šēronas Makdonaldas (*Sharon Macdonald*) piedāvāto versiju, saskaņā ar kuru “sarežģītais mantojums” ir pagātne, kuru atzīst par nozīmīgu tagadnē, bet kas ir arī strīdīga un neērta sabiedrības centienos to saskaņot ar pozitīvu, sevi apliecināšu mūsdienu identitāti (Macdonald 2009, 1). Makdonalda uzsver, ka “sarežģītais mantojums” var būt arī problemātisks, jo tas draud destruktīvā veidā ielauzties tagadnē un izraisīt sociālas domstarpības, iespējams, izspēlējot iedomātu, pat murgainu nākotni” (Macdonald 2009, 1).

Masu slaktiņu un genocīda vietas, koncentrācijas nometnes, cietumi, spītāligo kolonijas un vājprātīgo patversmes. Šajās vietās notikušais ar savu nežēlību un arī bezjēdzību var izraisīt mūsos vienīgi negatīvas emocijas. Tomēr arvien biežāk arī šādas vietas tiek uzskatītas par “mantojuma objektiem”, kurus nepieciešams ne tikai saglabāt, bet kurus var arī demonstrēt tūristiem un citiem interesentiem. Šāds skatījums būtiski atšķiras no tā skatījuma uz mantojumu, kas dominēja vēl pavisam nesena pagātnē, kad “mēs gandrīz pilnībā rūpējāmies vienīgi par lielo un skaisto pagātnē radīto darbu – cilvēces radošā ģēnija – atspoguļojumu, nevis par vēstures destruktīvās un nežēlīgās puses aizsardzību” (Logan, Reeves 2008, 1).

Sarežģītā mantojuma piemiņas vietām, kā jebkuram kultūras mantojumam, ir sava estētiskā, piemiņas, zinātniskā, morālā, simboliskā un garīgā vērtība, kas var izraisīt visdažādākos emocionālos pārdzīvojumus. Emocionālā pieredze, kas veidojas pēc šādu vietu apmeklējuma, var ietvert bailes,

riebumu, dusmas, vainas sajūtu vai kaunu, taču, iespējams, arī satraukumu, lepnību vai vēlmi atriebties. Tas nozīmē, ka, ja kultūras mantojums tiek saistīts galvenokārt ar pozitīvu sabiedrības attieksmi pret savu vēsturi, tad “sarežģītais mantojums ir saistīts ar traumējošu sabiedrības pašidentitāti. Šis mantojums ir satraucošs un neērts, to nav iespējams svinēt un nav ērti atzīt kā daļu no vēstures, ar kuru gribētos lepoties. Sarežģītā mantojuma vietas vai citi objekti, kuri saistīti ar ārkārtīgi nežēlīgiem notikumiem, ir “īpaši pakļauti daudzu veidu disonansei” (Ashworth, Tunbridge 1996, 21), taču līdzīgas disonanses pastāv visur, kur mēs varam atpazīt sarežģīto mantojumu, jo vienmēr ir vainīgie un cietēji un viņu uztvere neizbēgami radikāli atšķiras (Logan, Reeves 2008, 3).

Savukārt “sarežģītā mantojuma ētika” ir termins, ko parasti lieto, lai aprakstītu ētiskas problēmas, kas rodas, veidojot un demonstrējot ar “neērto” pagātnei saistītos mūsu mantojuma objektus. Šādi mantojuma objekti ir, piemēram, par holokaustu vai verdzību atgādinājošas muzeju ekspozīcijas vai izstādes, tūristu apskatei atvērtās vietas, kur kādreiz risinājušies traģiski un/vai strīdīgi vēstures notikumi.

Ētiskas problēmas var veidoties strīdos par pagātnes interpretāciju, par informāciju, kas obligāti jāiekļauj vai kuru, tieši pretēji, nav vēlams iekļaut jebkuros oficiālos stāstījumos, vai par to, ko atcerēties un mācīties no pagātnes. Sarežģījumi, kas rodas, risinot ne tikai ar publisko atmiņu un īpašumtiesībām saistītos, bet arī daudzus citus jautājumus, rada ētiskas problēmas gan tiem, kuri pārvalda šo sarežģīto mantojumu, gan arī tiem, kuri to tikai iepazīst. Te jāprecizē, ka personas, kuras pārvalda vai strādā ar šo sarežģīto mantojumu, mums jāvērtē ne tik daudz viņu personīgo izvēļu līmenī, cik ņemot vērā viņu profesionālās īpašības un izvēles un viņām saistošās personāla uzvedības vadlīnijas. Tieši šīs personas visvairāk ietekmē mantojuma interpretāciju, izvēloties, ko teikt un ko atstāt nepateiktu. Tai pašā laikā speciālistiem, kuri strādā ar šādu mantojumu, ir jāuzklausā arī vietējās kopienas viedoklis par vienas vai otras vietas vai kāda cita mantojuma objekta nozīmi, un konkrētā mantojuma objekta pārvaldības prakse daudzējādā ziņā ir atkarīga no tā, kā objekta vēsture un nozīme tiek saglabāta tieši vietējās sabiedrības atmiņā (Leopold 2007, 49; Logan, Reeves 2008, 1).

Domājot par sarežģītā mantojuma ētiskajiem izaicinājumiem, jāņem vērā arī tas, ka katru mūsu lēmumu nosaka izvēles iespējas, pienākumi, kuri veidojas mūsu attiecībās ar citiem cilvēkiem un ar kuriem mums jārēķinās, un dažādi ierobežojumi. Tāpēc lēmumu pieņemšanai nav universālu noteikumu. Katrs mūsu lēmuma pieņemšanas process lielākā vai mazākā mērā ir kontekstuāls process, un tas vienmēr ir sarežģīts un unikāls. To vērts atcerēties, kad iedomājamies par lēmumiem, kurus mums var nākties pieņemt, risinot ar sarežģīto mantojumu saistītās ētiskās problēmas, jo bieži vien dažādām sabiedrības grupām nav vienotas nostājas par to, kā izturēties pret mantojumu, kuru nevar cildināt vai vismaz atzīt par vērtīgu un godināmu vēstures sastāvdaļu. Kā samērot vispārīgos pozitīvos priekšstatus par to, ko mēs parasti saprotam ar pagātnes mantojumu, ar to mantojumu, kas ir ne mazāk nozīmīgs, taču ko mēs lielākoties izjūtam kā traumatisku?

Sarežģītais mantojums un mūsu identitāte

Sarežģītā mantojuma atzīšana ir daļa no atcerēšanās ētikas, un ir svarīgi atcerēties gan labo, gan sliktu, kā pagātnes sasniegumus, tā arī kādreiz notikušās zvēribas. Taču, kā rakstījis grieķu un britu filozofs Konstantīns Sandis (*Constantine Sandis*), dažreiz mums ir arī pienākums aizmirst šādas lietas, piemēram, ja tas ir labākais veids, kā veidot jaunas attiecības, izvairoties no nostalgijas. Tiesa gan, šeit Sandis atsaucas uz amerikāņu vēsturnieku Deividu Loventālu (*David Lowenthal*), kurš citējis kāda indiāņa teikto, ka “baltie cilvēki nezina, ko atcerēties un ko aizmirst, no kā atteikties un ko saglabāt” (Sandis 2014, 13).

Vēsturiski traumatiski notikumi ir mantojums, kuru mums vajag aizmirst un atcerēties vienlaikus. Iespējams, ka viens no lielākajiem filozofiskajiem un ētiskajiem izaicinājumiem ir saprast, kā sarežģītais mantojums sader ar vispārpieņemto kādas tautas pašidentifikācijas vēsturi. Veidojot šo identitāti, mēs izmantojam mantojumu, kas mums pieder, un tādējādi, kā norāda Makdonalda, mēs skatāmies arī pagātnē, jo šis mantojums ir neatņemama mūsu identitātes sastāvdaļa un tā apliecina mūsu tiesības pastāvēt tagadnē un turpināties nākotnē. Tāpēc šajā mantojumā mēs vispirms

meklējam norādes par uzvarām un sasniegumiem vai upuriem, kas pelnījuši atzīnību un nezūdošu slavu (Macdonald 2009, 2). Proti, mēs meklējam to, kas var mūs vienot un padarīt stiprākus. Sarežģītais mantojums neiederas šajā identitātes veidošanas vēsturē, jo ar to nevar lepoties un tā izlikšana publiskai apskatei rada ētiskas problēmas un var raisīt satraucošus jautājumus, piemēram, par to, kā mēs rīkotos līdzīgās izvēles situācijās un vai ir jājūtas atbildīgiem par priekšteču paveiktu noziegumu, piemēram, masu slepkavību, sekām, pat ja šie notikumi jau ir tālā pagātnē? Kas ir “es” vai “savējie”? Kādas ir robežas starp noziegumu pastrādātājiem un “mums pašiem” šodien?

Tāpēc ir notikumi un norādes par tiem, kas tiek ignorēti, atstājot tos kļusumam, vai tiek izņemti no publiskās telpas (Macdonald 2009, 2) un arī publiskās atmiņas, kā tas notiek, piemēram, Baltijas valstīs, Ukrainā un citviet ar padomju režīma laikā uzceltajiem pieminekļiem un ielu nosaukumiem.

Tomēr, kā norāda kanādiešu pētnieces Ērika Lērere un Sintija Miltone, nepietiek tikai ar to, ka cilvēkus konfrontē ar viņiem nepatīkamiem pagātnes notikumiem. Laikmetā, kas ir piesātināts ar plašsaziņas līdzekļos attēlotām cilvēku ciešanām un jauno tehnoloģiju iespējām šo attēlojumu masveida izplatīšanā, vienkāršs atgādinājums par šausmīgajiem noziegumiem, uz kuriem, kā izrādās, ir spējīgi cilvēki, pēc Lēreres un Miltones domām, ir zaudējis daļu no sava stimulējošā spēka. “Daudzkārt atkārtotā mantra “Nekad vairs” ir pārtapusi rezignētā konstatācijā par iespējamu “Vēl kādreiz”. Ir nomācoši skaidrs, ka cilvēces ļaunāko darbu attēlojums nemazina mūsu nākotnes spēju uz šādiem noziegumiem” (Lehrer, Milton 2011, 1). Tāpēc abas pētnieces uzsver, ka ir jāattīsta arī citi veidi, kā skatīties uz šādu sarežģītu mantojumu, piemēram, jāīsteno sabiedrības kā kopienas rekonstrukcija, jāveicina tās solidaritāte un sociālā empātija, starpkultūru dialogs, lai iepazītu vairākas perspektīvas vai katalizētu sabiedrības rīcību (Lehrer, Milton 2011, 15). Iespējams arī, ka konstruktīvas ētiskas refleksijas par to, ko mēs varētu iemācīties no šī mantojuma, rosina tieši tās atmiņas par traumām un traģēdijām, no kurām mēs vislabprātāk gribētu izvairīties. Sandis pieļauj, ka “dažreiz mūsu vecāku grēkus vajadzētu mantot ne tikai caur saglabāšanu atmiņā, bet caur kaunu un

aktīvismu” (Sandis 2014, 17). Taču, vai par sarežģīto mantojumu jādomā un par to jājūtas vainīgiem tikai noziedznieku pēctečiem? Un vai viņiem jājūtas vainīgiem par notikumiem, kuros viņi nav piedalījušies un, visticamāk, nekad negribētu piedalīties?

Kā reiz rakstīja Toronto Universitātes profesors Rodžers Simons (*Roger I. Simon*), ar sarežģīto mantojumu saistītās atmiņas mums jāapsver no trim dažādiem skatpunktiem, fokusējoties: 1) uz zināšanām par to, vai mums zināmais šīs vardarbības attēlojums ir patiess, 2) ētiku (uz kādiem pienākumiem norāda šīs atmiņas un mūsu atceres prakse) un 3) varu – veidu, kā radīt efektīvas atceres formas un mainīt sabiedrības vai tās lielākās grupas skatījumu uz šīm atmiņām. Pirmāmkārtām šāda pieeja ir svarīga attiecībā uz atmiņām par vēsturiskiem notikumiem, kuri atgādina mums par masveida vardarbību pret cilvēkiem tikai tādēļ, ka tie ir bijuši piederīgi kādai lielākai grupai, kas ir tikusi uzskatīta par īpaši devalvētu, izsmietu vai ar kuru sabiedrība ilgu laiku ir tikusi baidīta (Simon 2016, 32). Iespējams, ka šādu atmiņu daudzpusīga analīze ļautu pietuvoties sapratnei par to, kā vispār ir iespējams radīt un pat racionāli attaisnot prakses, kurās daži cilvēki nodibina ekspluatācijas, dominēšanas vai vienaldzības attiecības pret citiem (Simon 2016, 33).

Piemēram, sarežģītā mantojuma memoriāla apmeklējums sniedz ne tikai iespēju uzzināt par konkrēto notikumu, par kuru vēsta šī piemiņas vieta, bet arī rosina uz plašākām morālām pārdomām un sevis pozicionēšanu, atbildot uz jautājumu: “Kā rīkotos es?” Tieši vieta, kur notikusi vēsture, var būt efektīva, lai palīdzētu to izdarīt.

No ētikas skatpunkta raugoties, šīs sevis pozicionēšanas atslēga ir tāda, ka sarežģītais mantojums nedrīkst būt saistīts ar vainas apziņu un kaunu, bet gan ar atbildības un pienākuma sajūtu. Tieši tas ir būtiski, lai notikumi, par ko vēsta šis mantojums, neatkārtotos nākotnē. Un otrādi – vardarbības un nāves cilvēcisko sekū neatzišana arvien biežāk tiek uzskatīta par kara un vardarbības attaisnošanu vai pat, iespējams, glamorizāciju.

Nīderlandiešu pētnieks, Groningenas Universitātes kultūras mantojuma pārvaldības profesors Gregorijs Džons Ešvorts (*Gregory John Ashworth*) 2008. gadā rakstīja, ka vēsturiskas vietas, kas saistītas ar

vardarbību, var radīt divus pretējus tūrisma veidus. Ir “upuru tūrisms”, kurā apmeklētājs identificējas ar upuriem, un šis tūrisma veids var kļūt par “aizvainojuma” vai pat “atriebības tūrismu”, kad tiek vainots identificētais vainīgais. Šāda identificēšanās ar pagātnes vardarbības upuriem var iestiepties tagadnē, definējot un stiprinot viktimizētās grupas solidaritāti un pat attaisnojot grupas pašreizējās darbības. Šī tūrisma pretstats ir “*mea culpa* tūrisms”, kurā tos, kas identificējas ar vardarbības veicējiem, motivē vēlme meklēt izlīgumu vai atrisināt pagātnes vardarbību (Ashworth 2008, 234). Iespējams, ka, izvēlējušies par labu vienam no šiem tūrisma veidiem, miljoniem tūristu ik gadu apmeklē Aušvicu-Birkenavu, Annas Frankas māju Amsterdamā, Daniela Libeskinda projektēto Ebreju muzeju Berlīnē un citas holokausta piemiņas vietas. Ko izjūt šie tūristi? Sāpes? Kaunu?

Taču tikpat labi šie cilvēki, iespējams, ir tik ļoti pieraduši pie šausminošo kara ainu attēliem televīzijas vai sociālo tīklu ziņās vai spēlējot elektroniskās kara spēles, ka viņiem pagātnes baidīgo noziegumu vietas apmeklējums ir kļuvis par vienkāršu izklaidi vai tikai par vienu no daudzām apskates vietām tūrisma maršrutā. Tāpat arī šādu tūrisma objektu attīstību, iespējams, nosaka ne jau emocionāls pieprasījums, bet citas – komerciālas – vērtības, kuru priekšā sāpes un kauns tiek zaudēts.

Kopš pagājušā gadsimta beigām daudzviet Rietumu pasaulē populārs ir kļuvis tūrisma veids, ko dēvē par tumšo tūrismu (*dark tourism*) vai reizēm arī par tanatūrismu (*thanatourism*). Pirmie terminu *dark tourism* 1996. gadā zinātniskajā lietošanā ieviesa Glāzgovas Kaledonijas universitātes pētnieki Džons Lenons (*J. John Lennon*) un Malkolms Folijs (*Malcolm Foley*). Pētnieks Filips Stouns (*Philip Stone*) tumšajā tūrismā saredz dažādas piesātinājuma pakāpes, tāpat kā tumsai: sākot no tumšākām līdz gaišākām nāves izpausmēm; sākot ar ekstrēmu ciešanu (genocīda, masu slepkavību, dabas katastrofu) apskates vietām līdz tādām ‘kulturālas izklaides’ vietām kā Drākulas muzeji. Šī tūrisma veida piekritējus viņš atšķir no kapsētu apmeklētājiem, kuri, piemēram, meklē kāda slavena dzejnieka vai aktiera atdusas vietu, jo iemesls, kāpēc pirmie apmeklē “nāves vietas”, lielākoties nav zinātkāre vai vēlēšanās godināt mirušo piemiņu: viņus neinteresē šajās vietās bojā gājušo dzīvesstāsti. Pēc Stouna domām, viņiem tās

dod iespēju domāt par savu nāvi, un tumšais tūrisms pēc būtības ir mediators starp nāvi un miršanu un dzīvi un dzīvošanu, formulējot kā šo vietu apmeklētāja personisko, tā vienlaicīgi visiem kopīgo “mirstības kapitālu” (Stone 2014, 73). Apmeklējot, piemēram, holokausta vietas, šādu tūristu mērķis nav saprast, kādi ir bijuši holokausta iemesli vai kas īsti noticis konkrētajā vietā, bet gan justies priecīgiem, ka šie notikumi viņus nav skāruši, ka viņiem dota iespēja būt uzvarētājiem dzīves un nāves spēlē. Pēc Argentīnas filozofa Maksimiliāno Korstanjes (*Maximiliano Korstanje*) domām, tumšais tūrisms ir savdabīgs rituāls, kas nepieciešams, lai izvairītos no mūsu pašu varbūtējām sāpēm vai domām par tām (Korstanje 2015). Tumšajā tūrismā citu ciešanas, izmisums un nāve ļauj justies aizvien vēl un ilgi dzīviem tiem, kuri šos tūrisma produktus patērē.

Nekad vairs?

Neatkarīgi no tā, pie kura tūrisma veida sevi pieskaita sarežģītā mantojuma vietu apmeklētāji, viņiem tā vai citādi nākas domāt par dažādiem morālas dabas jautājumiem. Makdonalda uzskata, ka tas, ka sarežģītā mantojuma vietas apmeklē aizvien lielāks skaits cilvēku, liecina par sabiedrības apņemšanos izmantot ar šīm vietām saistītos pagātnes notikumus kā morālas liecības (Macdonald 2009, 164). Paturpinot šo viņas domu, piemēram, varam iedomāties, ka šajās vietās izveidotie memoriāli ar simboliskās valodas palīdzību mudina šo vietu apmeklētājus domāt, kā nepieļaut ar šīm vietām saistīto traģēdiju atkātošanos. Tas nozīmē, ka sarežģītie mantojuma objekti spēj rosināt cilvēkus aizdomāties par ētiskiem jautājumiem un cilvēka rīcības sekām. Tādējādi stāsts par holokaustu arvien vairāk tiek stāstīts kā daļa no vispārināta naratīva par labā un ļaunā attiecībām. Tātad šis stāsts, no kura būtu jāmacās visiem, vairs nav tikai stāsts par karu starp dažādām tautām vai par vienas tautas iznīcināšanu.

Protams, šeit jāatzīmē, ka dažādu šī stāsta uzklaušītāju ētiskās atbildes, prakses un zināšanas dažkārt var būt būtiski atšķirīgas, veidojot dažādu pieeju traumatiskajai pagātnei. Tā, vietējo iedzīvotāju zināšanas par pagātnes notikumiem un arī attieksme pret tiem atšķirsies no tūristu pozīcijas.

Dažādi saprastās un skaidrotās ciešanu vēstures var tikt izmantotas arī ideoloģiskiem mērķiem: noklusējot, nevis uzdodot jautājumus; attēlojot konkrētas tautas kā labas vai ļaunas, nevis rosinot plašākas pārdomas.

Makdonalda ir pārliecināta, ka ideja par to, ka vēsture māca, ka pagātne var sniegt nozīmīgas zināšanas tagadnei un nākotnei un ka šādi iegūtas zināšanas pats par sevi ir veids, kā nodrošināt, ka sliktiem notikumiem ir mazāka iespēja atkārtoties, ir plaši izplatīts vispārīgs pieņēmums. Atsaucoties uz vācu vēstures teorētiķi Jēru Rūzenu (*Jörn Rüsen*), Makdonalda atkarāto Rūzena domu, ka vēsturē ir atspoguļota cilvēka dzīves laika kārtība, kas balstās uz pieredzi un ko virza nākotnes perspektīvas. “Vēsture ir daudz vairāk nekā tikai vēstures pētījumu jautājums. Tas ir būtisks kultūras faktors ikviena cilvēka dzīvē, jo cilvēka dzīvei ir nepieciešama orientācija laikā, kas jāīsteno, atceroties pagātņi. Vēstures studijas ir sistemātisks veids, kā īstenot šo orientāciju” (Rüsen, 2005, 1).

Arī Makdonaldai pieņēmums, ka no vēstures var mācīties, ietver īpašu laika orientāciju vai veidu, kā sazināties ar vēsturi. Makdonalda paskaidro, ka šis pieņēmums ietver pagātnes izpratni kā zināmā mērā nošķirtu no tagadnes – kā sadalītu konkrētās epizodēs, kas ir atvērtas interpretācijai, kurā tiek izmantots analogijas princips: mēs varam salīdzināt “toreiz” un “tagad”; un varam domāt par tagadni, izmantojot vēsturisko informāciju (Macdonald 2009, 171). Taču, kā liecina Krievijas karš Ukrainā, mēs varam salīdzināt “toreiz” un “tagad”, taču no šī salīdzinājuma ne vienmēr nepieciešami izriet secinājums “nekad vairs”, jo, kā rakstīja Loventāls, kad katru kultūru un laikmetu nākas saprast savā veidā, tas ir, nošķirti, vēstures mācības kļūst nederīgas, un pagātne pārstāj būt lielā dzīves skolotāja (Lowenthal 1985, 371).

Tai pašā laikā vairāki sarežģītā mantojuma ētikas pētnieki, piemēram, jau pieminētā Lērere, norāda, ka mūsdienu satikšanās ar strīdīgo un sarežģīto pagātņi var palīdzēt samierināties tiem, kas šādā vēsturē redz sevi atšķirīgi. Katrā ziņā tas varētu būt pamats tālākiem izlīguma meklējumiem, iesaistot šajos meklējumos sabiedrības grupas vai pat tautas, kuras vēsture ir nostatījusi pretējās pozīcijās. Savukārt Terēze Leopolda (*Teresa Leopold*), sarežģītā mantojuma pētniece no Sanderlendas Universitātes

Anglijā, skaidrojot sarežģītā mantojuma apskates objektu nozīmi, uzsver, ka, atgādinot par pagātni un izglītojot nākamās paaudzes, tiem ir jāveicina miers (Leopold 2007, 49). Šādi izlīguma meklējumi jo īpaši nozīmīgi ir vietās, kur atmiņās par šeit notikušo vēl dzīvs un neatrisināts ir konflikts starp upuru un viņu vajātāju pēcnācējiem un tiem, kas dažādu iemeslu dēļ identificē sevi ar vieniem vai otriem.

Mantojuma demonstrēšanas profesionālās ētikas principi

Lai mantojuma objekti veiksmīgi uzrunātu savu auditoriju, to glabātājiem savukārt ir jābūt gataviem izpildīt savus uzdevumus. Arī tiem profesionāļiem, kuri nodarbojas ar sarežģītajam mantojumam veltīto piemiņas zīmju, izstāžu, tūrisma maršrutu un digitālo rīku izstrādi, ir jāievēro vismaz astoņi starptautiski pieņemti mantojuma demonstrēšanas profesionālās ētikas principi. Atcerēsimies šos principus:

1. Atbilstība

2. Daudzveidība

Šie pirmie divi principi kopā veido cieņu pret auditoriju, stimulējot tās interesi par jaunas informācijas iegūšanu un liekot pārdomāt uzzināto.

Cilvēkiem, kuri apmeklē sarežģītā mantojuma vietas, parasti ir noteiktas pamatzināšanas, tostarp zināšanas par konkrēto vietu, un cerības attiecībā uz jaunu pieredzi, ko viņi vēlas iegūt (Shalaginova 2008, 5). Caur šo apmeklētāju sākotnējo pieredzi kā caur sietu tiek filtrēta jaunā informācija, un visbiežāk kā nevajadzīgs tiek atsijāts tas, kas neatbilst viņu zināšanu līmenim vai neattaisno viņu cerības. Tas nozīmē, ka informācijai par apmeklējuma vietu, muzeja vai izstādes ekspozīciju jābūt piemērotai cilvēkiem ar dažādiem zināšanu līmeņiem un atšķirīgu dzīves pieredzi, jo “nevienam nepatīk justies intelektuāli nepietiekamam, lai saprastu piedzīvoto” (Dean 1997, 219).

Daudzveidības princips paredz arī to, ka informācijai jābūt diferencētai apmeklētājiem, kuri atšķiras pēc saviem demogrāfiskajiem rādītājiem

un ir piederīgi dažādām kultūrām. Tāpat daudzveidības princips jāievēro, domājot par informācijas piedāvāšanas veidiem, proti, strādājot ar apmeklētājiem, ir jāņem vērā, piemēram, tas, ka viņi var dot priekšroku dažādiem mācīšanās stiliem un informācijas iegūšanas veidiem (Shalaginova 2008, 6). Vieni izvēlēties labāk rakstisku informāciju, citi – audio un video materiālus vai arī ekskursiju gida pavadībā.

Visbeidzot informāciju (arī par sarežģītā mantojuma objektiem) jācenšas sniegt aizraujošā un provokatīvā veidā, lai tā raisītu emocijas un rosinātu gan domāt par uzzināto, gan pārdzīvot redzēto.

Frimens Tildens (*Freeman Tilden*), viens no pirmajiem pētniekiem, kas nodarbojās ar mantojuma interpretācijas principu un teoriju analīzi, savā vairākkārt izdotajā grāmatā “*Interpreting Our Heritage*” (“Mūsu mantojuma interpretācija”) uzsvēra, ka tie, kas prezentē šo mantojumu, visticamāk nesaņems apmeklētāja vērtējumu par savu darbu, ja vien stāstītais vai rādītais “neskar viņa personīgo pieredzi, domas, cerības, dzīvesveidu, sociālo stāvokli vai jebko citu. Ja jūs nevarat “savienot” viņa ego (es lietoju šo vārdu neaizskarošā nozīmē) ar jūsu atklāsmes ķēdi, viņš var jūs fiziski nepamest, bet viņa interese par jums ir zudusi” (Tilden 1977, 13). Tildens atsaucas uz 19. un 20. gadsimta mijas amerikāņu paleontologa un pedagoga Džona Kempbela Meriama (*John Campbell Merriam*) lietoto jēdzienu “prezentācijas pieskāriens”, kuru Meriams ieviesa, lai uzsvērtu, ka jebkura mantojuma prezentācija sasniegs apmeklētāju tikai tad, ja tā būs kaut kādā veidā saistīta ar šī apmeklētāja personīgām interesēm.

Nākamie divi principi ir

3. Neitralitāte

4. Objektivitāte

Šo principu ievērošana nodrošina personāla, kas strādā ar mantojuma objektu, atbildību par godīgas un patiesas informācijas sniegšanu auditorijai. Ir būtiski, ka jebkura, bet jo īpaši sarežģītā, mantojuma objekta prezentācijai ir jābūt rūpīga daudznozaru pētījuma rezultātam. Ja par kādu jautājumu pastāv divi zinātniski viedokļi, mantojuma prezentācijai ir

jānodrošina abi, tādējādi atstājot apmeklētāja ziņā iespēju izlemt, kuru viedokli pieņemt (Tilden 1977, 41–44).

5. Pienākums rūpēties

Profesionāļiem ir arī morāls pienākums rūpēties par mantojuma objektu un strādāt tā, lai saglabātu tā nozīmi un autentiskumu. Rūpes par mantojuma objekta saglabāšanu veicina piederības sajūtu un gādību par to un palīdz veidot šādu attieksmi arī apmeklētājos.

6. Ilgtspējība

Mūsdienu mantojuma demonstrēšanas programmu galvenā prasība ir, ka tām būtu jābūt pašpietiekamām. Lai to panāktu, sabiedrība un lēmēj- un izpildvara, kā arī dažādu ar mantojuma prezentāciju saistītu iestāžu administrācija ir jāpārlicina, ka mantojuma demonstrēšana nav “greznība, bet gan būtisks pakalpojums, kas sniedz daudzpusīgu labumu indivīdiem, sabiedrībai un arī šo programmu finansētājiem” (Beck, Cable 1998, 146).

Pēdējie divi principi ir

7. Iekļautība

8. Jūtīgums

Šie principi palīdz izvairīties no iespējama vai šķietama interešu konflikta. Par mantojuma objektu saglabāšanu rūpējas un tos apmeklē ieinteresētas personas un grupas ar bieži vien specifiskām interesēm un vajadzībām. Tāpēc to demonstrēšanā iesaistīto profesionāļu pienākums ir zināt un ievērot šīs intereses. Īpaši būtiski tas ir sarežģītā mantojuma objektu gadījumā, kad var būt konfliktējoši viedokļi jautājumā par to saglabāšanu vai publisku izrādīšanu un kad šo objektu apskatē arī piedalās cilvēki ar bieži vien pretēju pozīciju. Viens no veidiem, kā izvairīties no iespējamiem konfliktiem, ir šīs dažādās ieinteresētās puses iesaistīt kopīgās rūpēs par šādu sarežģītu mantojumu. Citiem vārdiem, mantojuma demonstrēšanai jābūt jutīgai pret daudzveidīgo apmeklētāju un kopienu vērtībām (Shalaginova 2008, 8), taču vienlaikus saglabājot vēsturiski korektu

ši mantojuma satura un nozīmes skaidrojumu. Te vērts atcerēties Tildena reiz teikto: “Mēs nemācīsim morāli kā tādu. Mēs izmantojam savus plašos dabas un kultūras avotus, lai parādītu, kas ir patiesa morāle. Mēs nesakām cilvēkiem, kas viņiem jādara, bet gan to, ko viņi var darīt; nevis kādiem tiem jābūt, bet kādi tie var būt” (Dabney 1988).

Jāatzīst, ka tikko aplūkotos principus ne visur un ne vienmēr iespējams pilnībā īstenot. Taču būtiski ir tas, ka tie uzsver ar mantojuma saglabāšanu un prezentāciju saistīto profesionāļu morālo atbildību (Shalaginova 2008, 9). Šie principi norāda uz galvenajām ētikas jomām, kas mums jāņem vērā, izstrādājot sarežģītā mantojuma demonstrēšanas programmu, un iezīmē veidus, kā to var īstenot praksē.

Noslēgumā

Sabiedrība šodien daudz sagaida no mantojuma demonstrēšanas. Apmeklētājiem ir augsti godīguma un vērtības standarti attiecībā uz priekšmetiem, zināšanām un eksponātiem, ko muzeji un citas vietas piedāvā apskatei un arī tirgo. Šī situācija liek mantojumu prezentēt jaunos veidos, lai ievērotu sabiedrības gaidas un ticību šādām prezentācijām. Jautājums ir par to, vai sarežģītā mantojuma demonstrēšanai ir kādi papildu ētikas principi. Atbilde ir: nē. Kā rakstīja amerikāņu kultūras mantojuma pārvaldības eksperts Gerijs Edsons (*Gary Edson*), ētika nemainās. Cilvēki, situācijas, gaidas un interpretācijas var mainīties; bet ētika joprojām ir ilgstoša uzvedības sistēma. Ētikas principus var ignorēt, ļaunprātīgi izmantot vai ar tiem var manipulēt, taču tie ir konsekventi: to aicinājums uz labu rīcību vienmēr ir spēcīgs (Edson 2016).

Arī dažādu sarežģītā mantojuma prezentāciju ētika ir nemainīga. To mērķis un nozīme joprojām ir veicināt apmeklētāju atbildību un pienākumus un dot viņiem iespēju redzēt savu, kaut nelielo ieguldījumu tajā, lai nodrošinātu to, ka par notikumiem, par kuriem vēsta viņu iepazītais sarežģītais mantojums, nākotnē vienīgā atbilde būs “nekad vairs”. Tas nozīmē, ka šim sarežģītā mantojuma vietās stāstītajam stāstam ir jābūt ne tikai par pagātni, bet arī par konkrētai sabiedrībai šodien svarīgiem politiskiem

notikumiem un izaicinājumiem un ētiskām izvēlēm, kurām šī kopiena būs gatava nākotnē.

Raksts sagatavots Latvijas Zinātnes padomes finansētā Fundamentālo un lietišķo pētījumu projektā "Sarežģītais vēsturiskais mantojums Latvijā: holo-kausta tūrisma vietas starp piemiņas kultūru, mūsdienu tūrisma pieprasījumu un piedāvājumu (MemoTours)". Projekta Nr. lzp-2019/1-0241.

Citētie darbi:

1. Ashworth, G. J., Tunbridge, J. E. (1996). *Dissonant Heritage: Management of the Past as a Resource*. Chichester: Wiley.
2. Beck, L., Cable, T. (1998). *Interpretation for the 21st Century: Fifteen Guiding Principles for Interpreting Nature and Culture*. USA: Sagamore Publishing.
3. Dabney, W. D. (1988). *Travels with Freeman. From Tilden to Today*. Pieejams: <http://npshistory.com/newsletters/interpretation/excellence-spring-1988.pdf>
4. Dean, D. (1997). Ethics and Museum Exhibitions. *Museum Ethics*, G. Edson ed. London: Routledge, pp. 216–224.
5. Edson, G. (2016). Unchanging Ethics in a Changing World. *Museums, Ethics and Cultural Heritage*. B. L. Murphy ed. Abington and New York: Routledge, pp. 131–140.
6. Korstanje, M. (2015). The Anthropology of Dark Tourism. Exploring the Contradictions of Capitalism. *Centre for Ethnicity & Racism Studies*. Pieejams: https://cers.leeds.ac.uk/wp-content/uploads/sites/97/2015/02/Korstanje_CERS_15.pdf
7. Lehrer, E., Milton, C. E. (2011). Introduction: Witnesses to Witnessing. *Curating Difficult Knowledge. Violent Pasts in Public Places*, E. Lehrer, C. E. Milton, M. E. Patterson eds. Palgrave Macmillan, pp. 1–19.
8. Leopold, T. (2007). A Proposed Code of Conduct for War Heritage Sites. *Battlefield Tourism: History, Place and Interpretation*, C. Ryan ed. London: Elsevier, pp. 49–58.
9. Logan, W., Reeves, K. (2008). Introduction. Remembering places of pain and shame. *Places of Pain and Shame: Dealing with "Difficult Heritage"*, W. Logan and K. Reeves eds. London and New York: Routledge, pp. 1–14.

10. Lowenthal, D. (1985). *The Past is a Foreign Country*. Cambridge: Cambridge University Press.
11. Macdonald, S. (2009). *Difficult Heritage. Negotiating the Nazi Past in Nuremberg and Beyond*. London and New York: Routledge.
12. Rüsen, J. (2005). *History: Narration, Interpretation, Orientation*. Oxford: Berghahn.
13. Sandis, C. (2014). Culture, Heritage, and Ethics. *Cultural Heritage Ethics: Between Theory and Practice*, C. Sandis ed. Cambridge: Open Book Publishers, pp. 11–20.
14. Shalaginova, I. (2008). Ethical principles of heritage presentation for World Heritage Sites. *16th ICOMOS General Assembly and International Symposium: 'Finding the spirit of place – between the tangible and the intangible'*, 29 sept. – 4 oct. Quebec, Canada, pp. 1–10.
15. Simon, R. (2016). *The Touch of the Past. Remembrance, Learning and Ethics*. Palgrave Macmillan.
16. Stone, P.R. (2014). Dark tourism as 'mortality capital': The case of Ground Zero and the Significant Other Dead. *Contemporary Tourist Experience: Concepts and Consequences*, R. Sharpley, P. R. Stone eds. New York: Routledge, pp. 71–94.
17. Tilden, F. (1977). *Interpreting Our Heritage*. 3d ed. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

Solveiga Krumina-Konkova

Institute of Philosophy and Sociology, University of Latvia

ETHICS OF DIFFICULT HERITAGE

Abstract

Since the 1990s, the acknowledgment and public display of ‘difficult heritage’ have spread in many parts of the world. Very often, these processes are associated with complex ethical dilemmas. The article aims to provide insight into the ethical issues surrounding difficult heritage.

Like any heritage, ‘difficult heritage’ differentiates between ‘living’ (as existing) and valuable life and supports human flourishing. Like any cultural heritage, memorials of difficult heritage have their own aesthetic, commemorative, scientific, moral, symbolic, and spiritual value, which can cause a wide range of emotional experiences. However, if cultural heritage is mainly associated with positive public evaluations, ‘difficult heritage’ often has negative connotations and thus poses more significant ethical challenges. How do we treat the unsettling and awkward legacy, which can not be celebrated or at least comfortably acknowledged as part of a nation’s valued history? How do we reconcile the general heritage concept’s positive associations with sites people experience as traumatic (Sandis 2014)?

The article is based on an approach developed by Sharon Macdonald, according to which ‘difficult heritage’ is “a past that is recognized as meaningful in the present, but that is also contested and awkward for

public reconciliation with a positive, self-affirming contemporary identity” (Macdonald 2009, 1).

The author analyzes how ‘difficult heritage’ focuses on ‘negative self-history’ and provokes a troubling self-identity, perhaps invoking such emotions as shame and guilt or even defensive counter-reactions.

Attention is paid to the ethical responses of different social groups. As someone from outside often reminds us of this legacy, ethical challenges are posed by how other players, practices, and knowledge - local and from afield – interact to shape how the traumatic past is variously approached.

Keywords: difficult heritage, dark heritage, heritage objects, difficult heritage ethics, heritage interpretation

Matīss Kūlis

Latvijas Universitāte, Matemātikas un informātikas institūts

GRAFIKAS DIZAINA TENDENCES RELIĢISKĀS IEVIRZES TĪMEKĻA VIETNĒS: ROMAS KATOĻU BAZNĪCA, JEHOVAS LIECINIEKI, HARĒ KRIŠNA, PASAULES RAGANU, BURVJU UN JAUNPAGĀNU APVIENĪBA

Rakstu veltu reliģijzinātnieka Nikandra Gilla (1945–2009) piemiņai, kurš ar savu izcilo pētniecību un smalkjūtību spēja panākt Latvijas akadēmiskās reliģijpētniecības augšupeju, īpaši pētījumos par Jehovas liecinieku draudzēm.

Rakstā aplūkotas grafikas dizaina tendences četru veidu reliģiskās ievirzes tīmekļa vietnēs, sākot ar Romas Katoļu baznīcu, Jehovas lieciniekiem un beidzot ar Harē Krišna, Pasauls raganu, burvju un jaunpagānu apvienības vizuālo prezentāciju paraugiem tīmeklī. Šis pētījums ir daļa no lielāka projekta par Latvijas reliģiskās dzīves vizuālo pasauli, kurā pakāpeniski tiks analizētas arī citas reliģiska satura tīmekļa vietnes. Raksta nostādnes balstās uz grafikas dizaina likumsakarību un māksliniecisko kvalitāšu prasību pārzināšanu, specializējoties tīmekļa vietņu pētniecībā.

Mūsdienās ticības sludināšana publiskajā telpā notiek ar jauna veida metodēm, kur centrā iznāk virtuālā realitāte un vizuālo attēlojumu ietekme uz skatītāju. Raksta ievadā, balstoties uz mākslas zinātnes kritiski analītisko metodoloģiju, raksturotas vispārējās vizualizācijas tendences, krāsu, tēlu, simbolu, kompozīcijas izvēle reliģiskas ievirzes tīmekļa vietnēs, kas ir pazīstamas Latvijā un zināmas pasaulē. Tāpat rakstā skarti ergonomikas, vizuālās uztveres un mārketinga jautājumi. Pētījumi par reliģiskas ievirzes tīmekļa vietņu mākslinieciskumu pasaulē ir ļoti reti sastopami, tāpēc raksts ir inovatīvs, noderīgs arī tiem grafiskajiem dizaineriem un vietņu satura veidotājiem, kas līdz šim nav saņēmuši nekādu māksliniecisko kvalitāšu aspektu vērtējumu. Rakstā secināts,

ka divtūkstošo gadu sākumā tīmekļa vietņu dizains piedzīvoja sava veida renesansi un jaunas tehnoloģiskas iespējas, kas nodrošināja plašu māksliniecisko izteiksmes līdzekļu izmantošanu. Savukārt mūsdienās dominē dizaina funkcionālisti, kādēļ nereti notiek kritiens atpakaļ tīmekļa dizaina attīstībā un liela daļa tīmekļa vietnes kļūst vizuāli vienvēidīgas. Raksta autors to nodēvē par “saskarņu makdonaldizāciju”. Reliģiskā satura vietņu veidotāji pārāk maz uzmanības pievērš tām mākslinieciskajām iespējām, ko dod jaunās 21. gadsimta tehnoloģijas.

Atslēgvārdi: saskarnes, reliģiska satura tīmekļa vietnes, mākslinieciskās kvalitātes, Romas Katoļu baznīca, Jehovas liecinieki, Harē Krišna, Pasaules raganu, burvju un jaunpagānu apvienība

Pētījuma problemātika

Latvija ir daudzkonfesionāla valsts, kurā līdzās lielākajām konfesijām, ko pārstāv Latvijas Romas Katoļu baznīca (ar Rēzeknes – Aglonas, Liepājas un Jelgavas diecēzēm un Rīgas arhidiecēzi), Latvijas Evaņģēliski luteriskā Baznīca, Latvijas Pareizticīgā Baznīca, Latvijas Baptistu draudžu savienība un Latvijas Vecticībnieku Pomoras Baznīca, savu vietu ir ieguvušas arī daudzas citas reliģiskās organizācijas, piemēram, Jehovas liecinieku draudžu savienība, budistu draudzes un citas.¹

Reliģiskās draudzes, dažādi reliģiskās preses izdevumi un ar reliģiju saistītie kultūras pasākumu organizatori vienmēr ir centušies pievērst uzmanību savām idejām un ticībai, izmantojot pasaulē jau aprobētos vizuālos simbolus, tēlus un attēlus, gan radot specifiski jaunus, Latvijas kultūras videi atbilstošus – taču jāatzīst, ka mūsdienu vizuālās kultūras un interneta laikmetā ticības sludināšanas iespējas ir kļuvušas vēl lielākas.

Reliģisko jautājumu spektrs ir ļoti plašs, tas saskaras ar sekulārajā pasaulē dzīvojošo, neticīgo, ateistiski noskaņoto vai ārpus reliģijām dzīvojošās sabiedrības daļas fundamentāliem jautājumiem: par cilvēka būtību, vietu pasaulē, dieva esamību (kā jautājumu), par nāvi, dzīves jēgu un sūtību, aptverot arī ētiku un morāli.

¹ Latvijas reliģisko situāciju, draudžu skaitu, garīgā personāla skaitu, draudžu locekļu skaitu katru gadu apkopo Tieslietu ministrija, skat.: <https://www.tm.gov.lv/lv/2020-gada-publikie-parskati>

Reliģiskā vēsts, izpausta vizuālā veidā, ir dziļi simboliska, nereti ietver sevī gadsimtiem vai gadu tūkstošiem senus informatīvos un mākslinieciskos slāņus, kuru nozīme bieži vien mūsdienu cilvēkam vairs nav atpazīstama. Kā saka Žaks Maritēns, katoļu filozofs: “Māksla ir praktiskā prāta spēja” (Maritēns 1994, 48). Tāpēc tā spēlē ārkārtīgi lielu lomu uz reliģiskās vēsts izplatīšanu vērstajās aktivitātēs, par tām var uzskatīt arī tīmekļa vietnes un sociālos medijus.

Viens no reliģisko aktivitāšu mērķiem ir savas ticības sludināšana un jaunu biedru piesaistīšana. Mūsdienās, īpaši modernajā Rietumu sabiedrībā, reliģiskās norises tiek saistītas ar jauna veida ticības sludināšanas un popularizēšanas metodēm, kur centrā iznāk virtuālā realitāte un vizuālo attēlojumu ietekme uz skatītāju. Virtuālā realitāte ir kļuvusi tik ietekmīga, ka jāpiekrīt estētiķa Volfganga Velša metaforiski teiktajam: “Elektroniski mēs šķietam tapuši ne tikai līdzīgi eņģeļiem, bet pat līdzīgi dieviem” (Velšs 2005, 260). Protams, tā ir alegorija, taču virtuālās vides izaicinājumi patiešām ir grandiozi.

Šī raksta iecere ir izvērtēt situāciju no grafikas dizaina aktualitāšu viedokļa vairāku reliģisko organizāciju un garīgu kustību tīmekļa vietnēs, aplūkojot mākslinieciskās kvalitātes, ergonomikas un mārketinga lietojumu. Raksta autors nediskutē par reliģisko ideju saturu, teoloģiskiem aspektiem, ticību, simbolu izmantošanas interpretācijām no pareizības puses un saskaņas ar reliģiju vēsturi. Uzdevums ir cits – paraudzīties no mākslas zinātnieka redzējuma, cik izdevušās, uzrunājošas, atraktīvas vai pretēji – varbūt skumīgi garlaicīgas un tehniski neprofesionālas ir dažu reliģisko organizāciju vai reliģisko mediju vizuālās vēstis no mūsdienīga grafikas dizaina teorijas viedokļa.

Raksta autors savā monogrāfijā “Saskarņu māksla” un doktora disertācijā pauž nostādni, ka veiksmīga grafikas dizaina pamatā ir māksliniecisko kvalitāšu respektēšana (Kūlis 2015). Tas vienlīdz būtu jāattiecinā gan uz reliģiskajā, gan sekulārajā pasaulē veidotajām kultūras formām. Tāpat kā jebkurā ar mākslu saistītā norisē pastāv tendences, kas ietver dizaineru oriģinālas inovācijas, kuras globāli atzītas par saistošām un veiksmīgām, un tās jāprot novērtēt, tā arī reliģiskajā pasaulē ir veiksmīgāki un

mazāk veiksmīgi mākslinieciski risinājumi. Šis pētījums, kas ir daļa no lielāka projekta par Latvijas reliģiskās dzīves vizuālo pasauli, balstās nevis uz autora subjektīvu skatpunktu, bet galvenokārt uz grafikas dizaina likumsakarību un māksliniecisko kvalitāšu prasību pārzināšanu. Autoram ir pieredze dizaina studiju programmu akreditācijā Latvijā, balstoties uz starptautiskām prasībām, kā arī vizuālās komunikācijas studentu mākslas darbu vērtēšanā, kas dod akadēmiski piesaistītu skatpunktu un kritērijus.

Pētot reliģisko organizāciju un kustību tīmekļa vietņu grafikas dizaina tendences laika gaitā, autors izmanto informāciju no *WHOSIS* domēnu datubāzēm, *WayBackMachine* tīmekļu vietņu arhīva (arhīvs darbību uzsācis 1996. gadā, taču pētījumu objektu lielākā daļa ir pieejama, sākot ar 1998. gadu), kā arī pievērš uzmanību tehniskajiem raksturojumiem – piemēram, vai tās atbalsta mobilās tīmekļa versijas (vai piedāvā mobilās lietotnes). Tāpat autors pievērš uzmanību reliģisko kustību aktivitātēm dažādos sociālajos medijos.

Reliģiskā vēsts un interneta vide

Internets ir kā milzīga virtuāla dimensija, kas dod iespēju veidot dažādas multikulturālas interešu grupas un komūnas un reālā laikā komunicēt savā starpā. Mūsdienās interneta tehnoloģijas ir attīstījušās daudz plašākā spektrā nekā tikai komunicēšana ar tīmekļa vietnes informāciju. Tādas tradicionālas un senas interneta komunikācijas formas kā e-pastus un čatus strauji ir papildinājušas komunikāciju iespējas sociālajos medijos – *Facebook*, *Instagram*, *Twitter*, *YouTube* un pēdējos gados jauniešu vidē īpaši aktuāls ir kļuvis *TikTok*, ko kopš 2023. gada neatļautas datu noplūdes dēļ vairs nerekomendē plaši lietot. Arī *Covid* pandēmija ieviesa ļoti būtiskas izmaiņas virtuālās komunikācijas jomā – neaizstājami kļuva cilvēku grupu komunikācijas līdzekļi reālā laikā ar video un balss nodrošinājumu, izmantojot *ZOOM*, *MS Teams*, *Webex* u. c. rīkus. Pandēmijas laikā tas pavēra lielas iespējas – pat dievkalpojumi daudz kur notika tiešsaistē. Reliģiskajām kustībām ir jāapzinās, ka visas šīs tehnoloģijas ir efektīvas reliģiskās vēsts tālāk nodošanas un cilvēku uzrunāšanas iespējas. Lai gan cilvēki

mūsdienās vairāk laika patērē dinamiskos sociālajos medijos, joprojām var uzskatīt, ka organizāciju un kompāniju tīmekļa vietnes ir centrālās vizītkartes globālajā tīmeklī, kur var atrast koncentrētu informāciju un izeju uz sociālajiem tīkliem, tādēļ tās atstāt novārtā no grafikas dizaina un mārketinga aspekta nebūtu prāta darbs.

Runājot par tīmeklī publicēto saturu, jāatzīmē, ka pagaidām nav neviens oficiālas institūcijas, kas tīmeklī notiekošo spētu kontrolēt, tādēļ globālais tīmeklis vēl joprojām ir ideāla augsne, kur attīstīties dažādiem jauniem idejiskiem strāvojumiem, nelegāliem uzbrukumiem, diletantiskai augsnei mākslas jomās un visdažādākā veida komunikācijai.

Pēdējos gados ASV un ES likumdošanā tiek izstrādāti projekti, kas paredzēs interneta pakalpojumu sniedzējiem pastiprināti uzglabāt dažādus datu plūsmas tipus, lai pēc kādiem negadījumiem vai gatavojoties atentātiem, izpildvara un drošības dienesti varētu meklēt un pārbaudīt vajadzīgo informāciju. Arvien vairāk pieaug iespējas ielauzties datortīklos, pārveidot un papildināt tīmekļa vietnes ar nepiedienīgu saturu un veikt dažādas hibrīdkara operācijas, kas virtuālajā vidē skar arī ticīgos.

Likumprojekti par virtuālo vidi primāri tiek izstrādāti pieaugošo terorisma draudu novēršanai, kā arī lai ierobežotu interneta vidē savairojušos tieksmi saražot visādas nepieļaujamas lietas. Internets ir publisks tīkls un pierēģistrēt domēnu var jebkura fiziska vai juridiska persona, kas tālāk arī atbildēs par savā projektā publicēto informāciju. Reģistrācijas nosacījumi Latvijā ir juridiski ļoti demokrātiski.²

Tomēr, kaut nedaudz apsekojot interneta portālus, redzams, ka praktiski daudzos gadījumos portālu īpašnieki un autori juridiski neuzņemas atbildību par portāla lietotāju ievietoto informāciju. Par tādas informācijas publicēšanu, kas ir aizliegta ar likumu, ir jāatbild individuāli katras valsts likumdošanas ietvaros. Latvijā to nosaka LR Ministru kabineta likuma par "Par presi un citiem masu informācijas līdzekļiem" 7. pants (Likums 2020). Likuma nosacījumi diemžēl, kā rāda notikumi bērnu pornogrāfijas jomā, ir plaši interpretējami un tiek uzlaboti. Aplūkojot interneta domēnu

² <http://www.nic.lv/DNS/>

reģistrācijas un publicētās informācijas nosacījumus, redzams, ka nekas neliedz dažādām alternatīvām kustībām veidot savas tīmekļa vietnes un izmantot tās savu ideju popularizēšanai. Patlaban visu pasaules lielo konfesiju centriem, kā arī visu jauno reliģisko kustību centriem ir izveidotas tīmekļa vietnes un sociālo mediju konti. Jauno reliģisko kustību lielai daļai tīmekļa vietnes ar iebūvēto *GoogleTranslate* funkcionalitāti tiek dublētas desmitiem valodās. Kā raksta Daniels Kantors (*Daniel Kantor*) grāmatā *Graphic Design and Religion: A Call for Renewal (Grafikas dizains un reliģija: Atjaunošanas aicinājums)*: “Komerzializētā kultūrā, kurā valda nosacīti solījumi un tukša retorika, grafikas dizains ir medijs, kurš reliģijām sniedz iespēju piedāvāt saturu, kas dod vairāk nekā no tā var paņemt” (Kantor 2007, 114). Viņaprāt, reliģiskajai vēstij ir jātiek paspīlgtinātai ar profesionālu grafisko dizainu.

Idejisko un ticības nostādņu vizuālais atspoguļojums tīmekļa vietņu risinājumos ar grafiska dizaina līdzekļiem un spēja ar vizuālās komunikācijas palīdzību veidot reprezentatīvu reklāmas informāciju nolūkā piesaistīt jaunus reliģisko kustību locekļus parāda grafikas dizaina virzienu ietekmi. Tā mēdz būt atšķirīga, tomēr 21. gadsimtā parādās arī vienojošas notis. Filozofs Ernsts Kasīrers raksta: “*Ticības apliecinājumi, dogmati, teoloģiskās sistēmas cita citu visu laiku apkaro, pat dažādām reliģijām ētiskie ideāli ir ļoti atšķirīgi un savstarpēji nesamierināmi, taču tas neietekmē reliģisko jūtu īpatno formu un reliģiskās domāšanas imanento vienotību*” (Kasīrers 1997, 79).

Reliģijas izmanto daudzslāņainus simbolus ar māksliniecisku jēgu, kas uz cilvēkiem iedarbojas gan apziņas, gan zemapziņas līmenī. Simboliska nozīme ir gan attēlotajām personībām, gan krāsām, gan izceltajiem vārdiem, gan grafiskiem tēliem, gan zīmēm un daudziem citiem vizuāliem elementiem. Lai tos visus atšifrētu, ir jāiedziļinās dogmatikā, reliģiskās kustības vēsturē un tās mūsdienu iecerēs (Wilson & Ikeda 1984). Tomēr jau pati pievēršanās vizuālajam ietērpam dod priekšstatu par (ne)iešanu “lidzi laikmeta garam”, uzmanības pievēršanai vai tās trūkumam attiecībā pret prasībām, ko mums ir atnesis virtuālās un vizuālās kultūras gadsimts.

Romas Katoļu baznīca

Romas Katoļu baznīca, būdama lielākā kristīgā organizācija pasaulē ar 1,3 miljardiem katoļticīgo biedru ir spilgts reliģiskās komunikācijas piemērs interneta vidē. Tās centrālā tīmekļa vietne ir <https://www.vatican.va> un, pēc *WHOIS* datiem, ir reģistrēta 1995. gadā.

Nemot vērā, ka katoļu liturģijā dominējošās krāsas ir purpurs, smaragdzaļš, sārti rozā, sarkans, zils, zelts un balts, interesanti, ka Vatikāna tīmekļa vietnes dizains jau kopš tās pirmsākumiem 1998. gadā ir ieturēts okera nokrāsās. Okers jeb gaiši brūns tonis ir simboliski nepretencioza krāsa, kas asociējas ar siltumu un gaišumu, un, iespējams, rada arī asociācijas ar Vatikānā un Itālijā būvniecībā daudz izmantotā travertīna akmens toni. Savukārt iepriekš pieminētās liturģiskās krāsas ir redzamas salīdzinoši ļoti maz – tikai Vatikāna ģerbonī.

Pārsteidzošs ir fakts, ka tīmekļa vietnes grafikas dizains laikposmā no 1995. gada ir piedzīvojis tikai trīs būtiskas grafikas dizaina pārmaiņas un šībrīža dizains pastāv jau kopš 2014. gada. To droši vien varētu interpretēt ar šādu principu ievērošanu – “turēšanās pie klasiskām vērtībām” un “kāpēc jāmaina kaut kas, kas labi strādā?”. No vienas puses, šādiem uzstādījumiem noteikti var piekrist, bet, no otras puses, jābrīnās, jo tas noteikti nav raksturīgs mūsdienu dzīves tempam un interneta vietņu dizaina un tehnoloģiju tendencēm, kuru viens no galvenajiem lozungiem ir “pastāvēs, kas pārmainīsies”. Ilgstoši sākumlapas dizains bija noformēts kā ievadlapa, kas piedāvāja izvēlēties valodu – šāds risinājums vēlāk tika atzīts kā lietojamības un tehnoloģiskais atavisms un arī Vatikāna tīmekļa vietnē tika likvidēts. Labi saprotot un respektējot Romas Katoļu baznīcas seno, fundamentālo un cilvēcei nozīmīgo lomu kultūrvēsturē, ir akceptējama vēlme saglabāt vēsturiski klasiskos noformējuma elementus – ieliektās un ovalās formas, ēnas, tekstūras, rāmišus un grafiskos simbolus, kas, protams, tūkstošiem gadu ir tipiski gan itāļu arhitektūrai, gan mākslai. Tomēr, no mūsdienu dizaina viedokļa raugoties, šāds sākumlapas risinājums, kaut arī mākslinieciski kvalitatīvi izpildīts, izskatās kā tāds, kas prasa pārmaiņas un

atgādina divtūkstošo gadu sākumā populāro skeomorfo³ dizaina stilu un agrīno datorspeļu saskarnes.

Uzteikt var fontu lietojumu – izvēlētie fonti nav vispārpieejamo sistēmas fontu un publiski pieejamo fontu kolekciju klāstā. Kā virsrakstu fonts ir izvēlēts *Trajan Pro*, kas stilistiski un konceptuāli atbilst vietnes raksturam (pēc CSS noteikumiem aizstāt ar *Times New Roman* u. c. sistēmā pieejamiem serifa fontiem). Savukārt par pamatteksta fontu ir izvēlēts *Source Sans Pro* (ar CSS noteikumiem aizstāt ar *Helvetica Neue* u. c. sistēmā pieejamiem bezserifa fontiem). Runājot par fontiem, ar Vatikāna vietni saistās arī kuriozs fakts, ka interaktīvā prezentācijā par pāvestu Benediktu XVI (kura ir tur joprojām) tekstam ir izmantots fonts *Comic Sans*, kas profesionālo dizaineru aprindās tiek uzskatīts par slikto stilu.

Tomēr, ja atliktu malā iepriekš izteiktās pārdomas (vadoties pēc mūsdienu tīmekļa dizaina tendencēm) par centrālās vietnes sākulapaspas antiko izskatu, jāatzīst, ka tā ir mākslinieciski, stilistiski un tehnoloģiski vienota. Savukārt zemākos vietnes līmeņos atklājas detaļas, kas nav stilistiski atbilstošas – piemēram, neproporcionālas standarta publiski pieejamās sociālo tīklu ikonas, kā arī lapas navigācijas ikonas ar ļoti zemu izšķirtspēju.

Interesanti, ka Vatikāna ziņu portāls <https://www.vaticannews.va> (uz kuru ir iespējams nokļūt no Vatikāna vietnes sākulapaspas) ir pilnīgs pretstats pašai centrālajai vietnei. Tas savukārt ir izveidots tik moderns, ka ir kļuvis pat bezpersonisks, atgādina standarta *WordPress* šablonu un pirmajā momentā nav iespējams noteikt, ka tas ir reliģiska rakstura portāls. Ja Vatikāna centrālās vietnes sākulapaspā ir redzami daudzi reliģiski simboli, tad Vatikāna ziņu portālā vienīgais grafiskais simbols, kas liecina par piederību Vatikānam, ir logo, kas turklāt ir moderni stilizēts.

Iespējams, ka Vatikāna interneta vides vizuālajam tēlam nāktu par labu pārstrādāt jaunu konceptu, kas ietvertu labāko no abām izmantotajām grafikas dizaina pieejām. Kā raksta Daniels Kantors grāmatā *Graphic Design and Religion: A Call for Renewal (Grafikas dizains un reliģija: Atjaunošanas aicinājums)*: “Plašā grafikas dizaina izmantošana reliģijā ir pietiekams iemesls,

³ Paskaidrojumu par to, kas ir skeomorfa stils, var atrast: Matiss Kūlis. Saskaņņu māksla (2015, 90. lpp.), vienkārši sakot, grafiskos objektus attēlo līdzīgus realitātei.



1. attēls. No kreisās, augšā – Romas Katoļu baznīcas centrālā tīmekļa vietne 1999. gadā, 2013. gadā un apakšā – 2022. gadā.

lai katra ticības tradīcija daudz dziļāk pārdomātu, kā ar vēstījumu, attēlu un vārdu panākt nozīmes un rīcības vienotību. [...] Dators kļūst par dāvanu, caur kuru šie noderīgie materiāli spēj apvienoties, iesakņoties un uzplaukt” (Kantor 2007, 110).

Jāatzīmē, ka Vatikāna centrālā vietne ir pieejama arī mobilo telefonu lietotājiem kā atsevišķi veidota mobila platforma. Tāpat ir pieejama arī mobilā lietotne gan *iPhone*, gan *Android* operētājsistēmām. Savukārt Vatikāna ziņu portālam ir konti visos populārākajos sociālajos medijos – *Facebook*, *Instagram*, *Twitter* un video straumēšanas platformā *YouTube* – visiem

šiem kontiem ir ļoti daudz abonementu un tie tiek regulāri atjaunoti. Vatikānam nav sava profila populārā jauniesu platformā *TikTok*, tomēr saistībā ar tēmturi (*hashtag*) “vatican” *TikTok* 2022. gada augustā bija 238 miljoni skatījumu, ko droši vien var vērtēt kā zemu rādītāju.

Kā jebkurai lielai starptautiskai organizācijai, arī Romas Katoļu baznīcai jārēķinās, ka tās tīmekļa vietnes būs pakļautas kompromitācijai un hakeru uzbrukumiem – cik zināms, Vatikāna vietne tādus piedzīvo visnotaļ bieži. Taču starp tiem gadās arī kuriozas situācijas, piemēram, neatkarīgais pētnieks Inti de Sekelērs (*Inti De Ceukelaire*) atklāja ievainojamību Vatikāna ziņu vietnē <https://www.vaticannews.va>. Apliecinot savu atklājumu, viņš *Twitter* ievietoja *Vatican News* attēlu, kurā nepatiesi norādīts, ka pāvests Francisks pasludinājis sīpolu par Dievu (Inti De Ceukelaire, interneta avots).

Latvijā Katoļu baznīcu pārstāv, piemēram, Rīgas arhidiecēzes portāls <https://katolis.lv>. Vietne izmanto *WordPress* šablonu, kas, no vienas puses, nodrošina mūsdienīgumu (gan vizuāli, gan tehnoloģiski), taču, no otras puses, samazina oriģinalitātes aspektu. Tomēr visā visumā jāatzīst, ka, izmantojot *WP* dotās iespējas, tā ir noformēta mākslinieciski kvalitatīvi, konsekventi izmantojot sarkanās krāsas akcentus.

Jehovas liecinieki

Jehovas liecinieki ir viena no vēlinā protestantisma reliģiskajām kustībām, kas radusies 19. gadsimta otrajā pusē ASV un sludina savu Bībeles versiju. Jehovas liecinieku draudžu locekļu skaits pārsniedz trīs miljonus 200 valstīs.

Ievērojamākais Jehovas liecinieku pētnieks Latvijā Nikandrs Gills raksta, ka jehovieši savos teoloģiskajos uzskatos, rituālos, sabiedriskajā dzīvē un sadzīvē nav pilnīgi atteikušies, kā var likties, no kristīgo konfesiju gadu gaitā uzkrātā garīgās kultūras mantojuma. Viņi radusies arī noteiktā kristīgās tradīcijas attīstības stadijā 19. gadsimta beigās un pārstāv kādu senu kristīgo tradīciju. Jehovas liecinieki kritizē galvenokārt lielo kristīgo konfesiju vēsturiskās tradīcijas un darbošanās veidu, kas, pēc viņu uzska-

tiem, izkropļo Bībeles patiesību (Gills 1999, 79–88, Gills 2008).

Jehovas liecinieku draudžu savienības centrālā tīmekļa vietne ir <https://www.jw.org>, kas, pēc *WHOIS* datiem, reģistrēta 1999. gadā (sākotnēji bija <http://www.watchtower.org>, reģistrēta 1996. gadā).⁴

Vietnes grafikas dizains vēsturiski vienmēr ir bijis nepretenciozs, taču vizuāli skaidrs, konstruktīvs un dizaina laikmetam atbilstošs. Informācija labi strukturēta un navigācija viegli uztverama. Tomēr, līdzīgi kā tas ir ar Vatikāna vietnes dizainu, arī Jehovas liecinieki laika gaitā nav centušies radīt kādu būtiski atšķirīgu dizaina pieeju.

Viens no galvenajiem naratīviem, kas jau apmēram desmit gadus tiek izmantots vietnes ievadattēlā (*hero image*), ir fotogrāfijas ar sludinātājiem, kas uzrunā ļaudis visdažādākos zemeslodes nostūros, akcentējot, ka reliģijai nav harismātiska vadoņa jeb personas tēla. Jāatzīst, ka pieminētās fotogrāfijas ir mākslinieciski augstvērtīgas, ko savukārt nevarētu teikt par lielu daļu to fotogrāfiju, kuras tiek izmantotas jaunumu noformēšanai un kurām ir uzskatāma naivisma ievirze.

No grafikas dizaina viedokļa var uzteikt oriģinālās ikonas, kas visas vietnes ietvaros ir speciāli izstrādātas modernā stilistikā. Savukārt, runājot par krāsu lietojumu, nav iespējams nošķirt kādas konkrētas krāsas, ar kurām organizācija sevi identificētu.

Interesanta tehniska nianse Jehovas liecinieku tīmekļa vietnei ir tas, ka tā atbalsta relatīvi nesen radušos tehnoloģisku iespēju – proti, tā pielāgojas sistēmas lietotāja grafiskās saskarnes uzstādījumiem un pieņem gaišo vai tumšo tēmu (jāšaubās, ka tas ir sanācis netišām). Tumšās tēmas ietvaros tīmekļa vietnes fona krāsa tiek mainīta uz melnu. Kaut arī melnajai krāsai dažādās kultūrās ir atšķirīgi asociatīvie skaidrojumi, to skaitā arī pozitīvi,⁵

⁴ Sākotnēji Jehovas liecinieku centrālā tīmekļa vietne bija <http://www.watchtower.org> un 2016. gadā pārdresēta uz <http://www.jw.org>.

⁵ Par melno krāsu pastāv dažādas kultūrvēsturiskas interpretācijas. Latvijas kultūrā tā identificējas ar sērām. Modernajā kultūrā modes jomā tā var raksturot eleganci. Melnā krāsa Feng šui izpratnē harmonizē mājas, biroja un citu vidi. To var saistīt ar ūdens elementiem un tā rada spēku, noslēpumainību un mieru. <https://www.colorpsychology.org/black/>

tomēr, ņemot vērā, ka Jehovas liecinieki pārstāv kristīgo novirzienu, jāatzīst, ka melnās krāsas dominance sākuļlapā ir muldinoša, labi zinot, ka kristīgajā kultūrā melnā krāsa pamatā tiek asociēta ar sērām un elli.

Latvijā Jehovas liecinieku reliģiskajai kustībai atsevišķa tīmekļa vietne nav izveidota, jo centrālā, starptautiskā vietne piedāvā satura tulkojumus 1061 valodā. Ievēribas cienīgs noteikti ir fakts, ka tā ir “visvairāk tulkotā tīmekļa vietne pasaulē”.⁶ Ņemot vērā milzīgo valodu skaitu, kurās tiek piedāvāts iepazīties ar vietnes saturu, nav pārsteigums, ka gan virsrakstiem, gan pamattekstam ir izvēlēts bezserifa fonts *Noto sans*, kas ir publiski pieejams *GoogleFonts* tiešsaistes kolekcijā. Būtisks aspekts šim fontam ir plašs kodējums un rakstzīmju atbalsts, kas dod iespēju to izmantot, lai attēlotu tekstu gandrīz jebkurā pasaules valodā.

Līdzīgi kā tas ir ar Vatikāna ziņu vietnes dizainu arī Jehovas liecinieku mūsdienīgu vietnē nezinātājam praktiski maz kas liecina par reliģiska rakstura organizāciju. Tajā maz sastopami tieši uzrunājoši reliģiski simboli un drīzāk rodas iespaids kā par kādu mācību organizāciju. Kopumā vietnes grafikas dizains ir vērtējams kā profesionāls, mūsdienīgs un tehniski kvalitatīvs, taču formālais askētisms, iespējams, nedod vietnei to īpašo reliģisko auru, ar ko atšķirties, uzrunāt un iedvesmot vietnes apmeklētājus.

No grafikas dizaina viedokļa interesanti aplūkot arī jehoviešu izdevumus “*Watchtower*” un “*Awake!*”⁷, kuru tirāžas apjoms pasaulē ir milzīgs. Lasot šos izdevumus, katrs var pārliecināties, ka tie ir vizuāli labi uztverami un tulkoti profesionālā līmenī (Sargtornis, 1999, 5–29). To pašu var teikt par žurnālu grafikas dizainu, kas atstāj labu un pārdomātu iespaidu. Tomēr rodas sajūta, ka dizains, ilustrācijas un attēli bieži vien ir pašmērķīgi un pārāk maz izskaidro reliģisko nostāju.

Nikandrs Gills, būdams labākais Jehovas liecinieku reliģijas izpratējs Latvijā, par kuru darbību publicējis monogrāfiju (Gills 2008), paskaidro,

⁶ https://tucson.com/lifestyles/indigenous-languages-find-a-home-on-the-world-s-most-translated-website/article_2575f3f4-789d-11ec-90d7-d7010bde4834.html

⁷ Tos var aplūkot interneta adresē <https://www.jw.org/en/library/magazines/>, latviski <https://www.jw.org/lv/bibliot%C4%93ka/%C5%BEurn%C4%81li/>



2. attēls. No kreisās, augšā – Jehovas liecinieku centrālā tīmekļa vietne 2002. un 2006. gadā (<http://www.watchtower.org>), apakšā – 2013. un 2022. gadā (<https://www.jw.org>).

ka Jehovas liecinieki ir izveidojuši pasaules mēroga reliģisku organizāciju, kas koordinē savu nodaļu darbu visās zemēs, rūpējas par reliģiskās literatūras izdošanu un tulkošanu, Bībeles mācīšanu un skaidrošanu. Kaut daudziem viņu mācība liekas simpātiska, tajā daudz kas nonāk pretrunā ar cilvēkiem ierasto dzīvesveidu un tradīcijām. Tā, piemēram, viņi noraida vārdadienas, dzimšanas dienas svinēšanu, neatzīst tādas baznīcas svētkus kā Ziemassvētkus, Lieldienas, Vasarsvētkus u. c., neatzīst valsts simbolikas (karoga un himnas) godināšanu (pielūgšanu), noraida militāro dienestu, nepedalās politiskajā dzīvē (atturas no vēlēšanām), kategoriski noraida smēķēšanu un ir pret donoru asiņu pārlišanu u. c. (Gills 1999, 79–88; Gills 2008).

Iepriekš minētās, no sabiedrības lielākās daļas dzīvesveida atšķirīgās Jehovas liecinieku nostādnes būtu jāinterpretē vizuāli mākslinieciskā skatījumā, kas pastiprinātu izpratni – kāpēc ir šādi ticības pavērsieni, kas rada nesapratni. Taču vizuālos materiālus te izmanto pavisam maz. Gills atzīst: *“Nenoliedzami, ka šādu nostāju konsekventa iemiestošana dzīvē var radīt sabiedrībā neizpratni un virkni sociālu problēmu. Tas liek pārējiem sākt domāt par lietām, kuras mēs dažkārt uztveram pašsaprotami un šabloniski: kas ir personīgā pārlicība un izvēles brīvība, vecāku un bērnu attiecības un apziņas brīvība, pienākums un patriotisms, sirdsapziņas brīvība un militarisms, pilsoņa lojalitātes izpausmes pret valsti, tolerance, citādums u. c.”* (Gills 1999, 79–88).

Jehovas liecinieku centrālajai vietnei ir pieejama uz *CSS MediaQueries* balstīta mobilā versija, kas darbojas nevainojami. Interesanti, ka reliģiskajai kustībai ir arī konti sociālajos medijos – *Facebook* un *Instagram*, taču tiem ir relatīvi mazs sekotāju skaits, kas nozīmē, ka organizācija lielāku uzsvaru liek uz sludinātājiem reālajā vidē. Jauniešiem populārājā *TikTok* platformā tēmturim “jehovahswitness” 2022. gada augustā bija 77 miljoni skatījumu, kas nav liels rādītājs.

Starptautiskās Krišnas Apziņas biedrības Latvijas savienība: Harē Krišna (ISKCON; Vaišnavi)

Starptautiskā Krišnas Apziņas biedrība dibināta 1965. gadā ASV. Biedrība ir mūsdienu hinduistu Bhakti kulta vieta. Tās nostādnes reformēja Krišnas pielūgšanas tradīciju, piemēram, aizsākot vēdisko tekstu tulkošanu no sanskrita vietējās valodās, ieviešot Dieva godināšanai publiskas dejošanas un dziedāšanas veidus (sankīrtana), kā arī paplašinot to cilvēku loku, kuri drikstēja piedalīties Krišnas godināšanas rituālos. Par pirmajiem kustības piekritējiem Rietumu pasaulē kļuva Ņujorkas hipiji, šobrīd sekta izplatīta ASV, Eiropā un tās ietvaros ir apmēram viens miljons biedru.

Reliģiskās kustības centrālā tīmekļa vietne ir <http://www.iskcon.com>, kas, pēc *WHOIS* datiem, ir reģistrēta jau tālajā 1994. gadā – tikai gadu pēc tam, kad internets atstāja zinātniskās laboratorijas. Šajā ziņā Krišnas

Apziņas biedrība ir celmlauzis starp šajā rakstā aprakstītajām reliģiskajām kustībām. Jāatzīst, ka kustības vietnes dizains 1999. gadā varētu tikt raksturots kā tam laikam pārsteidzoši moderns – melnais fons un *Serpentine* fonts (kas bieži grafikas dizainā tika izmantots klubu ielūgumiem (*flyer*) utt.) bija netipiski atšķirīgs no vēlākajām iterācijām.

2006. gadā reliģiskās kustības Starptautiskās Krišnas Apziņas biedrības centrālā tīmekļa vietne bija noformēta Rietumu grafikas dizaina tendencēm atbilstošā stilā, veiksmīgi to papildinot ar Indijas kultūru saistītiem simboliem un hinduistu mākslas darbu fragmentiem, tādējādi kopumā radot kustībai raksturīgo noskaņu, kas vērojama arī kustības reliģiskajā vizuālajā stilistikā. Visas cilvēku sejas, kuras attēlotas pirmajā vietnes lapā, bija priecīgas, optimistiskas un uzticību viesošas. Tāpat visi dizaina elementi bija labi izsvērti un bija izmantotas maigas, harmoniskas dabas krāsas. To savukārt nevarētu teikt par 2013. gada dizainu, kas bija kļuvis daudz bezpersoniskāks un atgādināja ziņu portāla dizainu. Savukārt mūsdienu centrālās vietnes dizains atkal ir ieguvis 2006. gada versijai līdzīgāku koncepciju ar bagātīgi eksponētiem attēliem no kustības pārstāvju dzīves notikumiem. Kā galvenais fonts ir izvēlēts ornamentālais bezserifa fonts *Philosopher*, kas konceptuāli atbilst vietnes būtībai. Vietnes makets izveidots racionāls ar ērtu navigāciju, tomēr interesanti, ka šis pēdējais dizains nav būtiski mainījies kopš 2014. gada (pat ievadattēli nav mainījušies).

Starptautiskās Krišnas Apziņas biedrības vietnei ir pieejama uz *CSS MediaQueries* balstīta mobilā versija. Organizācijai ir arī konti sociālajos medijos – *Facebook* un *YouTube* ar salīdzinoši mazu sekotāju skaitu, turklāt oficiālais *Twitter* konts ir slēgts. Jauniešiem populārājā *TikTok* platformā tēmturim “iskcom” 2022. gada augustā bija 54 miljoni skatījumu, kas ir zems rādītājs, savukārt “harekrishna” – 196 miljoni.

Latvijā reliģiskajai kustībai ir izveidota tīmekļa vietne – <http://www.krisna.lv>, kas no dizaina viedokļa ir ļoti vienkārša un saprotama, tajā ir visa galvenā informācija, taču tanī nav pieminēšanas vērtu māksliniecisku kvalitāšu.



3. attēls. No kreisās, augšā – Starptautiskās Krišnas Apziņas biedrības tīmekļa vietne 1999. un 2006. gadā, apakšā – 2013. un 2022. gadā.

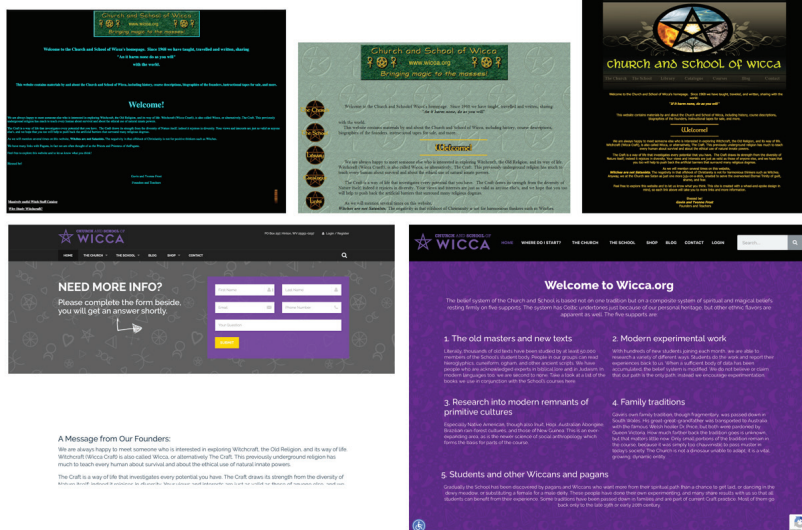
Pasaules burvju, raganu un jaunpagāņu apvienība

Okulto jeb slepeno ticējumu pamatā ir virkne mitoloģisko tradīciju, starp tām ir arī senā ēģiptiešu reliģija, ķeltu mācības, maģija un astroloģija. Latvijā kā kustība nav reģistrēta Tieslietu ministrijā, taču tiek praktizēta zīlēšanas salonos u. c. Internetā var atrast daudzas kustībai veltītas tīmekļa vietnes, taču viena no lielākajām un senākajām ir <http://www.wicca.org>, kura, pēc WHOIS datiem, ir reģistrēta 1997. gada beigās.

Pirmais dizains (*WayBackMachine* datubāzē) ir pieejams jau no 1998. gada – tātad ļoti sen, faktiski laikā, kad internets privātpersonām joprojām bija retums. Atbilstoši tiem laikiem, grafikas dizains bija veidots ļoti askētiski un tehniski vienkārši – tajā bija vien neliela tehniskā informācija un pāris attēlu ar okultisma simboliem.

Ja laikposmā līdz apmēram 2017. gadam vietnes vizuālā kopnoskaņa bija melna ar zaļās un zelta krāsas niansēm, papildināta ar okultajiem simboliem – tādējādi radot kaut kādas asociācijas ar “tumšo pasauli”, tad pēc šņi pēc 2017. gada, līdz pat mūsdienām, vietne ir kļuvusi ārkārtīgi lietišķa un drīzāk atgādina kādas grāmatvedības kompānijas tīmekļa vietnes dizainu. Nedaudz nopietnības sajūtu sabojā arī fona attēls ar jautrajiem simboliņiem, kas drīzāk atgādina bērnu burvestību grāmatu noformējumu.

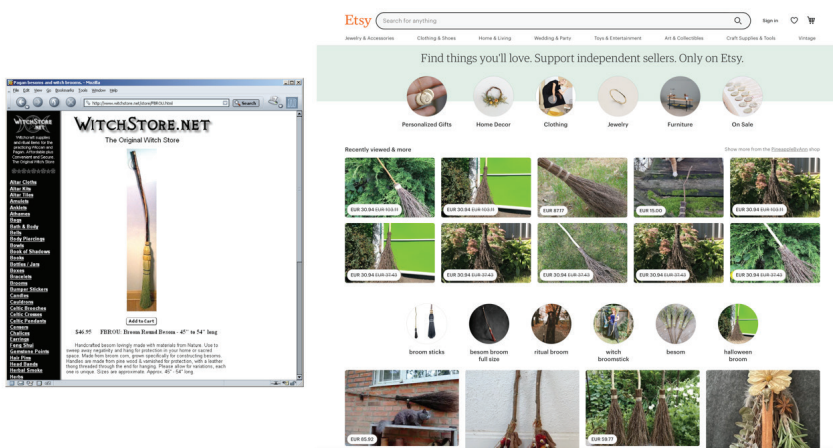
Ja pirmajos gados vietnes grafikas dizainā dominēja zaļie toņi, tad mūsdienās tos ir pārņēmusas violetas nokrāsas. Violetai krāsai, kā jebkurai krāsai, ir ļoti daudzas simboliskās nozīmes, bet vienai no tām ir asociācijas ar maģiju, kas, iespējams, ir bijis tīmekļa vietnes autoru mērķis. Šobrīd virsrakstiem un pamattekstam tiek izmantots fonts *Ralerway* no brīvpieejas *GoogleFonts* tiešsaistes kolekcijas. Jāatzīst, ka šis bezserifa formālais fonts nekādā veidā neasociējas ar burvestībām.



4. attēls. No kreisās, augšā – Pasaules burvju, raganu un jaunpagānu apvienības tīmekļa vietne 1998., 2006. un 2013. gadā, apakšā – 2017. gadā un 2022. gadā.

Kopumā tīmekļa vietne liek domāt par pilnīgu mākslinieciskās gaumes trūkumu un vājām zināšanām tīmekļa vietņu veidošanā. Rodas iespaids, ka dizains neveiksmīgi veidots pēc grāmatas “Mana pirmā HTML lapa”, tādēļ jāšaubās, vai nejaušs apmeklētājs, nejūtot nekādu iespaidīgu auru, būs īpaši ieinteresēts šajā vietnē uzturēties ilgāk. Aplūkojot šo dizainu no konceptuālā viedokļa, rodas tīri cilvēcisks jautājums: “Kāpēc gan burvji un raganas nevar sev uzburt visbrīnīšīgāko tīmekļa vietni pasaulē?”.

Burvjiem un raganām ir tirgošanās arī internetā – savulaik populāra vietne bija <http://www.witchstore.net>, kurā varēja iegādāties daudzus un dažādus okultos aksesuārus, piemēram, raganu slotas un vēl daudz ko citu.



5. attēls – 2006. gadā Witchstore interneta veikalā raganu slotu varēja iegādāties par 46,95 dolāriem, savukārt 2022. gadā *Etsy* tirdzniecības platformā ir pieejams pulks raganu slotu par ļoti demokrātiskām cenām.

Taču 21. gadsimta pirmās desmitgades beigās, strauji attīstoties dažādām tirdzniecības platformām, *Witchstore* savu darbību pārtrauca, jo, visdrīzāk vairs nespēja konkurēt ar vadošajām internettirdzniecības platformām, tādām kā *Etsy* (dibināta 2005. gadā) u. c., kurās jebkurš amatnieks var ievietot un pārdot savus izstrādājumus. Arī mūsdienās *Etsy*

interneta veikals ir pārpilns ar visdažādākiem burvju mākslas izstrādājumiem – slotām, katliem, burvju rokasgrāmatām, tējām, eļļām, *voodoo* lēlītēm, brīnumnūjiņām, runājošajiem dēļiem, maģiskām rotaslietām, kristāla bumbām, amuletiem, apmetņiem utt. Tiesa gan, *Etsy* platformā ir grūti atšķirt pārdevējus, t. i., tādus, kas burvju un raganu tematiku izmanto merkantiliem mērķiem, no tādiem, kas tiešām sevi uzskata par sirdsšķīstiem kustības pārstāvjiem ar “istu precī”. Interesanti, ka pēc vairākām dienām, kopš raksta autors bija *Etsy* pētījis raganu slotu piedāvājumu, *Etsy* algoritms nosprieda, ka autors ir kārtīgs okultisma piekritējs, un *Etsy* sākumlapā izveidoja personalizētu un ļoti izvērstu raganu slotu piedāvājumu!

Kustībai ir arī profili sociālajos tīklos *Facebook*, *Instagram*, *Twitter* un video straumēšanas platformā *YouTube*, taču tajos ir maz informācijas, maz sekotāju, un tie tiek reti atjaunoti, kas liek spriest, ka kustība nepievērš pārāk lielu uzmanību jauno biedru piesaistīšanai ar sociālo mediju instrumentiem. Kaut arī kustībai nav sava profila populārājā platformā *TikTok*, tomēr saistībā ar tēmturi “wicci” *TikTok* 2022. gada augustā bija 2.7 miljardi skatījumu, kas, salīdzinoši ar iepriekš aprakstītajām kustībām, ir milzīgs skaits. Tomēr, ļoti iespējams, ka izteikti lielākā daļa video ir komercializēta rakstura (piemēram, saistībā ar Helovīniem, Hariju Poteru u. c.), taču visā visumā šādi fakti liecina par okultās tematikas aktualitāti mūsdienās.

Secinājumi

Kopīgās grafikas dizaina un simbolikas iezīmes analizētajās tīmekļa vietnēs

Tīmekļa vietņu vairākums ir vērstas vairāk uz publiku (kas tieši nepārstāv reliģisko virzienu) nekā uz draudžu (kustības) locekļiem. Dizains un izvēlētie simboli ir vairāk skaidrojoši nekā vērsti uz garīgu saturu vai rituālu. Tajās izmantotajiem simboliem, tēliem, zīmēm un tekstiem ir galvenokārt uzrunājoša un vēstoša un nevis mākslinieciska informācija.

Reliģiskās tīmekļa vietnes mākslinieciskās kvalitātes no grafikas dizaina viedokļa būtiski neatšķiras (reizēm pat atpauk) no tām, kādas vērojamas sekulāru tīmekļa vietņu izstrādē. Internets tiek izmantots kā publiskā telpa, reliģiski ievirzītās tīmekļa vietnes savu reliģiski simbolisko specifiku mākslinieciskā ziņā lielākoties nav spējušas (nav vēlējušās) parādīt daudz plašākā un dziļākā skatījumā. Vērojama cenšanās savienot pilnīgi atšķirīgu nozīmju sistēmu simbolus, par spīti neizbēgamai eklektikai, kas izriet no šāda savienojuma.

Runājot par deviņdesmito gadu vidū izstrādātajām vietnēm, saprotamu iemeslu dēļ tās bija tehniski un vizuāli vienkāršas. Divtūkstošo gadu sākumā tīmekļa vietņu dizains piedzīvoja sava veida renesansi jeb prieku par jaunām tehnoloģiskām iespējām, kas nodrošināja plašu māksliniecisko izteiksmes līdzekļu realizāciju internetā. Savukārt mūsdienās uzvaru svin dizaina funkcionālisti, kas pilnībā ir pārņēmuši globālā tīmekļa attīstības procesu, kādēļ tīmekļa dizaina attīstībā faktiski notiek tāds kā kritiens atpakaļ un liela daļa tīmekļa vietņu kļūst vizuāli vienādas. Gāmatā “Saskarņu māksla” autors šo tīmekļu vietņu grafikas dizaina unifikācijas parādību nodēvē par “saskarņu makdonaldizāciju” (Kūlis, 2015).

Uz tīmekļa vietņu noformējumu atstāj iespaidu tās jaunākās tendences, kas valda vizuālajā komunikācijā pasaulē. Taču, atzīstot reliģiju par vienu no pasaulē garīgi piesātinātākajām sfērām ar visapjomīgāko simboliku, jāizsaka izbrīns, kāpēc šīs sfēras pārstāvji salīdzinoši diezgan skopi ir pratuši to attēlot ar datorpasaulē pieejamajiem līdzekļiem.

Citētie darbi:

1. Ceukelaire, De. I. <https://thenextweb.com/news/hacker-tricks-official-vatican-news-site-into-declaring-god-an-onion>
2. Gills, N. (2008). *Jehovas liecinieki*. Rīga: Filozofijas un socioloģijas institūts.
3. Gills, N. (1999). Jehovas liecinieki. Reliģiskās kustības vēsture 20. gadsimtā Latvijā. *Latvijas Zinātņu Akadēmijas Vēstis*. A daļa, 53. sējums, Nr. 4./5./6., 1999, 79.–88. lpp. Nikandrs Gills. Ceļš uz atzišanu.
4. Kantor, D. (2007). *Graphic Design and Religion: A Call for Renewal*. GIA Publications.

5. Kasīrers, E. (1997). *Eseja par cilvēku*. Rīga: Inteleks.
6. Kūlis, Matīss. (2015). *Saskarņu māksla*. Rīga: LU MII.
7. Likums par presi un masu informācijas līdzekļiem (2020). Atrodams: <https://likumi.lv/ta/id/64879-par-presi-un-citiem-masu-informacijas-lidzekliem>; informāciju skat. arī <http://www.ur.gov.lv/drukat.php?t=8&id=29&cv=lv>
8. Maritēns, Ž. (1994). *Mākslinieka atbildība*. Rīga: Minerva.
9. Velšs, V. (2005). *Estētikas robežceļi*. Rīga: Laikmetīgās mākslas centrs.
10. Wilson, B. and Ikeda, D. (1984). *Human Values in a changing world. A dialogue on the social role of religion*. London: Macdonald.

Matīss Kūlis

Institute of Mathematics and Informatics, University of Latvia

GRAPHIC DESIGN TRENDS ON RELIGIOUS WEBSITES: THE ROMAN CATHOLIC CHURCH, JEHOVAH'S WITNESSES, HARE KRISHNA, THE WORLD ASSOCIATION OF WITCHES, WIZARDS AND NEOPAGANS

Abstract

The article looks at graphic design trends on four types of religious websites, starting from the Roman Catholic Church, Jehovah's Witnesses, to the Hare Krishna, and the World Association of Witches, Wizards, and Neopagans. This study is part of a larger project on the visual world of Latvian religious life, which will gradually analyse the artificial qualities of other websites with religious content. The article is based on the author's specialisation in the evaluation of interfaces of websites and his knowledge of the rules of graphic design, as well as the requirements of artistic qualities on the web.

One of the aims of religious activities is to proclaim one's faith in the public space and to attract new members. Nowadays, this is done through new methods where virtual reality and the impact of visual representations on the viewer come to the fore. Based on the critical analytical methodology of art science, the article's introduction describes the general trends of visualisation, choice of colours, images, symbols, and composition on religious websites. The article also deals with ergonomics, visual perception, and marketing issues and analyses the visual impact on users. Studies on the artistry of religious websites are scarce worldwide, so the article is innovative and conceptually creative, useful also for graphic designers and content creators

who have yet to receive any evaluation regarding artistic qualities so far.

The article concludes that more and less successful artistic solutions exist in the religious world. The Roman Catholic Church websites are analysed as successful, adhering to classical graphic design norms, even though users might want more updates. The Vatican website is successful, with some problems. The Vatican news portal has been particularly modernised. The website of Jehovah's Witnesses is globally designed but has little local appeal, a stencil artistic approach with photos of individuals, and a confusing choice of black colour. The information is well structured, and navigation is easy to follow. However, as in the case of the Vatican website design, Jehovah's Witnesses have yet to, over time, attempt to create any significantly different design approaches that would appeal more to the 21st-century user. The design of the website of the International Society for Krishna Consciousness, a religious movement, is in the process of being changed. In 2006, the central website was designed in a style consistent with Western graphic design trends, successfully complemented by symbols from Indian culture and fragments of Hindu artwork. In 2013, its artistry deteriorated, but today it is partially improved again. The site has no appreciable artistic qualities in Latvia. The World Associations of Witches, Witchdoctors, and Neopagans have generally created a very varied, often poor-quality scene dominated by commerce.

The article concludes that in the early 2000s, website design underwent a renaissance and new technological possibilities provided a wide range of artistic expressions on the Internet. Today, however, the design functionalists are celebrating their victory, which has led to a fallback in web design and the visual uniformity of a large part of the web. The author of this article calls the phenomenon of the unification of graphic design on websites the "McDonaldisation of interfaces." The creators of religious content websites should give the artistic possibilities offered by the new technologies of the 21st century more attention.

Keywords: interfaces, web design, religious website, artistic quality, Roman Catholic Church, Vatican, Jehovah's Witnesses, Hare Krishna, World Association of Witches, Wizards, and Neopagans

PERSONU RĀDĪTĀJS / INDEX OF PERSONS

A, Ā

Akvīnas Toms (*Sanctus Thomas Aquinas*) 78, 82, 83

B

Bergmanis, Benjamins Firhtegots Baltazars fon
(*Benjamin Fürchtgott Balthasar von Bergmann*) 44–51, 54–56, 58–60,
62, 63, 69

Bičevskis, Raivis 6, 10, 101, 132

Bišofs, Fridrihs (*Friedrich Bischoff*) 140–142, 144

Bitiniece, Laura 7, 13, 32

C, Ć

Cicerons, Marks Tullijs (*Marcus Tullius Cicero*) 18, 79

D

Dāle, Pauls 139

E, Ē

Edsons, Gerijs (*Gary Edson*) 195

Eikens, Rūdolfš Kristofs (*Rudolf Christoph Eucken*) 134–140, 142, 144, 145,
147–150, 154, 155

Einšteins, Alberts (*Albert Einstein*) 106

Enasa, Džūlija (*Julia Annas*) 19

Endzelins, Jānis 139

Ešforts, Gregorijš Džons (*Gregory John Ashworth*) 185, 188, 189

F

Fišmens, Džošua (*Joshua Fishman*) 38

Freids, Zigmunds (*Sigmund Freud*) 74

Frosts, Valters 139, 146

G, Ģ

Gills, Nikandrs 209–213

Grass, Vilhelms (*Wilhelm Graß*) 140

Grizāne, Maija 7, 11, 156, 181

H

Hābermāss, Jirgens (*Jürgen Habermas*) 77, 103, 132

Hāmanis, Johans Georgs (*Johann Georg Hamann*) 122, 126, 127

Hefe, Otrfrīds (*Otfried Höffe*) 75, 78, 79, 88

Heidegers, Martins (*Martin Heidegger*) 78, 154

Hiršs, Andris 7, 11, 134, 154

Huserls, Edmunds (*Edmund Husserl*) 78

I, Ī

Ikskils, Jakobs Johans fon (*Jakob Johann Baron von Uexküll*) 11, 101–103, 107, 112–117, 120, 132, 133

J

Jaspers, Karls Teodors (*Karl Theodor Jaspers*) 105

K, Ķ

Kačāne, Ilze 7, 11, 156, 181

Kantors, Daniels (*Daniel Kantor*) 205, 207

Kants, Imanuels (*Immanuel Kant*) 63, 76, 78, 82, 88

Kasīrers, Ernsts (*Ernst Cassirer*) 205

Kēnigs, Matias (*Matthias Koenig*) 73, 74, 76, 77

Klāgess, Ludvigs (*Ludwig Klages*) 102, 103, 105, 113, 119, 120, 133

Klumbergs, Vilhelms (*Wilhelm Klumberg*) 108, 123, 148

Kļaviņš, Kaspars 6, 10, 44, 69

Korstanje, Maksimiliāno (*Maximiliano Korstanje*) 190

Kovzele, Oksana 7, 11, 156, 175, 181

Kronis, Ivars 7, 11, 71, 99

Kūlis, Matiss 200, 221

L, Ļ

Leopolda, Terēze (*Teresa Leopold*) 185, 191, 192

Lēre, Ērika (*Erica Lehrer*) 187, 191

Loventāls, Deivids (*David Lowenthal*) 186, 191

Loks, Džons (*John Locke*) 76, 81, 82

Luters, Mārtiņš (*Martin Luther*) 139

M

Makdonalda, Šērona (*Sharon Macdonald*) 183, 184, 186, 187, 190, 191, 198, 199

Maritēns, Žaks (*Jacques Maritain*) 76, 202

Meriams, Džons Kempbels (*John Campbell Merriam*) 193

Miltone, Sintija (*Cynthia Milton*) 187

N, Ņ

Nādlers, Jozefs (*Josef Nadler*) 6, 11, 101–103, 105, 122–126, 132, 133

O

Osis, Jēkabs 135

P

Planks, Makss Karls Ernsts Ludvigs (*Max Karl Ernst Ludwig Planck*) 6, 11, 101–103, 105–114, 120, 132, 133

Platons (*Πλάτων, Plátōn*) 7, 13–17, 20–24, 26–29, 32, 33

Požarnova, Vija 7, 11 34–38, 40, 43

R

Rīvs, Kristofers (*Christopher Reeve*) 20, 24, 25

Rūzens, Jērns (*Jörn Rüsen*) 191

S, Š

Sandis, Konstantīns (*Constantine Sandis*) 186–188, 198

Sartrs, Žans Pols (*Jean-Paul Sartre*) 78

Simons, Rodžers (*Roger I. Simon*) 188

Slezaks, Tomass Aleksandrs (*Thomas Alexander Szlezák*) 15, 16

Sokrats (*Σωκράτης, Sōkrátēs*) 13–24, 26–28

Stouns, Filips (*Philip Stone*) 189, 190

Šmits, Īzaks Jakobs (*Isaac Jacob Schmidt*) 44–46, 54, 55, 63

Šmits-Smiters, Pēteris 139

Štāfenhāgens, Kurts (*Kurt Stavenbagen*) 138

T

Teihmillers, Gustavs (*Gustav Teichmüller*) 134–136

Tildens, Frimēns (*Frieman Tilden*) 193–195

Trotmens, Veins Džerards (*Wayne Gerard Trotman*) 7, 11

Tulins, Aleksandrs (*Alexander Tulin*) 21, 22, 26

U, Ū

V

Velšs, Volfgangs (*Wolfgang Welsch*) 202

Vēbers, Makss (*Max Weber*) 7, 71–79, 80, 82–86, 88–96, 99, 100, 127, 132

Viljamss, Bernards (*Bernard Williams*) 14

Z, Ž

Zariņš, Kristaps 7, 11, 71, 99

Zālite, Pēteris 135–137, 139, 146, 150, 155

Reliģiski-filozofiski raksti XXXIV

Izdevējs LU Filozofijas un socioloģijas institūts

Kalpaka bulvāris 4, Rīga, LV-1940

Tālr. 67034861, e-pasts *fsi@lza.lv*

www.fsi.lv

Iespiests SIA “Drukātava”

PVN reģistrācijas numurs LV40003744728

“Rasmaņi”, Grēnes, Olaines novads LV-2127

Tālr. +371 23477000

e-pasts *info@drukatava.lv*