

NR. 75

CEĻŠ

2024

THE WAY



LATVIJAS UNIVERSITĀTES

TEOLOĢISKS, RELIĢIJPĒTNIECISKS UN KULTŪRVĒSTURISKS IZDEVUMS

CEĻŠ

NR. 75
2024

THE ' WAY

LATVIJAS UNIVERSITĀTES
teoloģisks, reliģijpētniecisks un kultūrvēsturisks izdevums

LU Akadēmiskais apgāds

“Ceļš” ir recenzējams izdevums ar starptautisku redakcijas kolēģiju.

Ceļš / The Way is a fully refereed journal with an international panel of referees.

Žurnāla “Ceļš” numuri atrodami Scopus un EBSCO datubāzēs.

Issues of the journal *Ceļš / The Way* have been included in Scopus and EBSCO databases.

Žurnāls “Ceļš” sagatavots Latvijas Universitātes Humanitāro zinātņu fakultātē.

The journal *Ceļš / The Way* has been prepared at the University of Latvia, Faculty of Humanities.



Žurnāls “Ceļš” publicēts brīvpieejā saskaņā ar *Creative Commons* Attiecinājuma-Nekomerciāls 4.0 starptautisko licenci (CC BY-NC 4.0).

The journal “Ceļš” is an open access journal licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0)

(<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>).

Latviešu valodas redaktore **Ruta Puriņa**

Angļu valodas redaktore **Andra Damberga**

Maketētāja **Ineta Prīga**

Vāka dizaina autore **Ilze Stikāne**

Iekšlapu dizaina autore **Ilze Stikāne**

© Ingus Barovskis, Kristīna Ēce, Ralfs Kokins, Ilona Miezīte, Linards Rozentāls, Fredrik Santell, Rain Soosaar, Elizabete Taivāne, Normunds Titāns, Boghos Levon Zekiyān, 2024

© Latvijas Universitāte, 2024

ISSN 1407-7841 (Print)

ISSN 2592-9356 (Online)

<https://doi.org/10.22364/cl.75>

Redakcijas kolēģija

Editorial Board

VALDIS TĒRAUDKALNS, *Dr. phil.*, atbildīgais redaktors, Latvijas Universitāte

RIHO ALTNURME, *Dr. theol.*, Tartu Universitāte (*Tartu Ülikool*), Igaunija

NORMUNDS TITĀNS, *Dr. phil.*, Latvijas Universitāte

JURIS DREIFELDS, *Ph. D.*, Broka Universitāte (*Brock University*), Kanāda

DACE BALODE, *Dr. theol.*, Latvijas Universitāte

DENISS HANOVŠ, *Dr. art.*, Latvijas Mākslas akadēmija

RALFS KOKINS, *Dr. theol.*, Latvijas Universitāte

MĀRTINS PĒRSIJS (PERCY), *Ph. D.*, Harisa Mančestras koledža (*Harris Manchester College, University of Oxford*), Lielbritānija

ELIZABETE TAIVĀNE, *Dr. theol.*, Latvijas Universitāte

STEFANS ŠREINERS (SCHREINER), *Dr.*, Tbingenes Universitāte
(*Universität Tübingen*), Vācija

DŽEIMSS VUDVORDS (WOODWARD), *Ph. D.*, Sāruma koledža (*Sarum College*),
Lielbritānija

HANSS GEORGS ZĪBERTS (ZIEBERTZ), *Dr.*, Vircburgas Universitāte
(*Universität Würzburg*), Vācija

SATURS

INGUS BAROVSKIS	6
Jēzus tēla interpretācijas Velgas Kriles lugā “Vai jūs baiļojāties, jūs, mazticīgie”	
KRISTĪNA ĒCE	24
Responding to the Call and Preparing for Ministry: The First Female Missionaries from Latvia	
RALFS KOKINS	42
<i>Freer logion</i> un Marka evaņģēlija noslēgums	
ILONA MIEZĪTE	60
Kristīgie motīvi Friča Bārdas dzejā	
LINARDS ROZENTĀLS	78
Nepiepildītās cerības – Latvijas Evaņģēliski luteriskā baznīca, kāda tā varēja būt	
FREDRIK SANTELL	104
The Queer Vicar in Berlin. Heribert Jansson and the Complex Negotiation of Emotional and Sexual Attraction in the Cold War Era	

RAIN SOOSAAR	113
Religious Motives in the Autobiographical Writings of Exile Estonian Writers (On the Basis of the Collection “The Land of My Youth” (1964))	
ELIZABETE TAIVĀNE	129
Christology of St. Nerses Shnorhali: At the Crossroads of Eastern and Western Theology	
NORMUNDS TITĀNS	145
Simulācijas hipotēze – vai to var teolģizēt?	
BOGHOS LEVON ZEKIYAN	173
Saint Nerses Shnorhali as a Unique Figure in Overall Christian Thought and Praxis: Shnorhali’s Pioneering Vision of Christian Unity	

Dr. philol., LU Humanitāro zinātņu fakultātes pētnieks

INGUS BAROVSKIS

JĒZUS TĒLA INTERPRETĀCIJAS VELGAS KRILES LUGĀ “VAI JŪS BAIĻOJĀTIES, JŪS, MAZTICĪGIE”

Raksta uzmanības centrā ir latviešu dzejnieces un dramaturģes Velgas Kriles luga “Vai jūs baiļojāties, jūs, mazticīgie”, kura uzrakstīta 1980. gadā un pirmo reizi publicēta 1999. gadā. Lugā V. Krile izmanto Jaunās Derības fragmentus, lai interpretētu un pārinterpretētu Jēzu, balstoties idejā, ka Jēzus ir cilvēks, kas izvēlas būt sabiedrības varonis. V. Kriles tēlotais Dievs ir nežēlīgs un nezinošs, vienaldzīgs pret cilvēces problēmām. Kriles Jēzus pirmām kārtām ir cilvēks, bet cilvēki var un vēlas būt varoņi. Autore pievēršas jautājumam par to, vai sabiedrībai vispār ir vajadzīgi varoņi un kādam jābūt cilvēkam, lai par tādu kļūtu, secinot, ka varonības ideja ir teātris, ko cilvēki rāda dievības priekšā.

Atslēgvārdi: Jēzus tēla atveide, drāma, dievība-cilvēks, Jaunā Derības interpretācija literatūrā, varonis.

Ievads un konteksts Šī raksta mērķis ir aplūkot vienu no latviešu dzejnieces Velgas Kriles (1954–1991) lugām – “Vai jūs baiļojaties, jūs, mazticīgie” (1980), apskatot Jēzus tēla realizāciju lugā, kā arī Jaunās Derības sižeta transformāciju Kriles dramatiskajā darbā. Jēzus tēls ir plaši izmantots dažādu laiku kultūras recepcijā, tostarp literatūrā. Viens no vērā ņemamākajiem Jēzus tēlojumiem ir atrodams krievu rakstnieka Mihaila Bulgakova (*Михаил Афанасьевич Булгаков*, 1891–1940)

romānā “Meistars un Margarita” (1940), kur darbība veidota divos laikos – Jēzus laika Jeruzalemē un 30. gadu Maskavā, tur ierodas sātans ar savu svītu. Bulgakova darbs latviešu valodā oficiāli tiek izdots 1979. gadā Kriles tuva drauga Ojāra Vācieša tulkojumā, bet Kriles luga “Vai jūs baiļojāties, jūs, mazticīgie” tiek sarakstīta 1980. gadā, turklāt zināms, ka Krile Bulgakova darbu ir lasījusi jau 60. gados krievu valodā, pie tam šis darbs atstājis lielu ietekmi uz Krili.¹ Kriles lugā vērojamas vairākas tipoloģiskas paralēles ar Bulgakova romānu, piemēram, Jēzus tēlojuma akcenti, kā arī Pilāta tēla veidošanas principi, kur gan Bulgakovs, gan Krile ir centrējušies uz Jāņa evaņģēlija pamatiem – Pilāts kā persona, kas šaubās par savas rīcības pareizību, centrējoties uz pozitīvo Pilāta personībā. Protams, jāsecina, ka Krile vairāk ir sekojusi Jaunās Derības evaņģēlijiem, ko ne vienmēr ir darījis Bulgakovs, piemēram, “Meistarā un Margaritā” nav ainas ar tirgotāju padzīšanu no tempļa, ko izmantojusi Krile, Jēzu Pilāts dēvē par “trako filozofu”, kas arī nav saskatāms Kriles lugā, bet iepriekš minētais Pilāta tēlojuma motīvs ir būtisks akcents.

Izvērstākai Jēzus tēla interpretācijai literatūrā pievērsusies arī lietuviešu rakstniece Jurga Ivanauskaitē (*Jurga Ivanauskaitē*, 1961–2007) romānā “Ragana un lietus” (1994), kas veidots vairākās paralēlās darbības līnijās, no kurām viena ir Jēzus laika Jeruzaleme, centrējoties uz Marijas Magdalēnas mīlestību pret Jēzu un tēlojot šādas Marijas jūtas kā neiespējamās, nerealizējamās. Tas ir būtisks akcents arī Kriles darbā, kaut gan iemesli abām autorēm ir atšķirīgi – Ivanauskaites romānā Marijas Magdalēnas jūtas ir nerealizējamās, jo akcents likts uz Jēzu kā Dievadēlu, bet Krile to tēlo kā tādu, kas vēlas būt varonis un Marijai var piederēt tikai slepus, jo pretējā gadījumā zaudētu varoņa būtību sabiedrības acīs. Ivanauskaites darbs gan pieminams tikai kā viens no Jēzus tēla recepcijas ievērojamiem paraugiem, ņemot vērā atšķirīgos tekstu tapšanas laikus.

Jēzus tēla recepcija literatūrā vērojama arī tādos darbos kā Fjodora Dostojevskas “Brāļi Karamzovi” (1880), Roberta Greivsa “Karalis Jēzus” (1947), Antonija Bērdžesa “Cilvēks no Nācāretes” (1979) un citos. Latviešu literatūrā par vienu no ievērojamākajiem literārajiem tekstiem, kas veltīts šai tēmai, ir iespējams uzskatīt Kriles lugu “Vai jūs baiļojāties, jūs, mazticīgie”. Latviešu literatūrā vērojams visai ierobežots literāro tekstu apjoms, kuri būtu veltīti Jēzus dzīves interpretācijai, vēl var pieminēt dramaturga un romānista Ārija Geikina darbu “Tad jums taps atvērts” (1997), taču Kriles lugu tas saturiski nepārspēj.

Krile literatūras vēsturē tiek asociēta ar dzeju, tomēr savā aktīvajā darbības laikā ir strādājusi arī dramaturģijas žanrā, kas līdz šim apkopots vienā krājumā “Svētlaimīgo sala” (1999), kā arī atsevišķās lugu publikācijās literārajā presē: lasītājiem ir pieejamas apmēram astoņas lugas no uzrakstītajām sešpadsmit.

¹ Intervija ar Velgas Kriles māsu Antru Krili. Valka, 2024.

Kriles dzīves laikā viņas dramaturģija nav izpelnījusi atzinību, faktiski – padomju režīms Kriles dramaturģiju uzskata par nevēlamu tās sižetu dēļ, tostarp reliģisko motīvu dēļ, kas ir aktuāli Kriles lugās. Tās neiestudē teātros, tās arī netiek drukātas, faktiski par pirmo iepazīšanos ar Kriles dramaturģiju var runāt, sākot ar 1992. gadu, jo tad Kriles lugas gūst nosacītu atzinību: publikācijas literārajos izdevumos (piemēram, farss “Asaras” ar latviešu senreliģijā balstītu sižetu literārajā mēnešrakstā “Karogs” (1992), drāma, kuras pamatā ir latviešu tautas teiku un vēstures sižets “Manā zemē ir tādi vārdi” literārajā žurnālā “Grāmata” (1990)), kā arī jau minētais izdevums “Svētlaimīgo sala”, kur apkopotas piecas Kriles lugas, ieskaitot lugu ar izteiktu reliģiska sižeta vēstījumu “Vai jūs baiļojaties, jūs, mazticīgie”. Izlasē “Vanagi” (1995) tiek iekļauta arī drāma “Kains”, kuras pamatā ir Vecās Derības 1. Mozus grāmatas sižets par Ādama un levas vecāko dēlu Kainu, kas pasaulē ienes pirmo slepkavību, un Krile, līdzīgi kā visās savās lugās, izvirza jautājumu par varonību, cilvēciskās būtības jēgu, kā arī Dieva un cilvēku attiecībām.

Literatūrzinātnē Kriles lugām ir pievērsta neliela vai pastarpināta uzmanība, tomēr Kriles lugas tiek raksturotas kā poētiski filozofiskas drāmas un traģēdijas² ar izteiktiem mitoloģijā un reliģijā balstītiem sižetiem. Jautājums, kāpēc Krilei ir aktuāli tieši reliģiski sižeti, ir neviennozīmīgs. No vienas puses, Kriles personība nav saistāma ar valdošo ateismu,³ no otras puses, piemēram, esejists Česlavs Milošs (*Czesław Miłosz*, 1911–2004) vienā no saviem ievērojamākajiem darbiem “Sagūstītais prāts” ir teoretizējis, ka cilvēks totalitārajā sistēmā, sastopoties ar tās pārbaudījumiem, īpaši izvirza priekšplānā reliģiskās dimensijas nozīmi,⁴ ko var attiecināt arī uz Kriles īpašo interesi par dažādu reliģisko sistēmu mītisko priekšstatu iekausēšanu savos darbos. Vērtējot visu Kriles sarakstīto dramatisko darbu kopumu, jāsecina, ka kvantitatīvi lielākā to daļa ir balstīta jau minētajos reliģiskajos vai mitoloģiskajos sižetos, faktiski tikai viens darbs – “N-tā pilsēta” (1983) – ir ārpus minētām sižetiskām līnijām un balstīts mūsdienu realitātes tēlojumā.

Līdzšinējie pētījumi, kas veltīti Krilei, lielākoties centrēti uz viņas dzeju, izvērstākai Kriles dzejas analīzei ir pievērsies literatūrzinātnieks Viesturs Vecgrāvis romantisma tradīcijai veltītajā pētījumā “Mani sveicina zvaigznes” (2018). Dzejas un personības izpētē par nozīmīgu var uzskatīt literatūrpētnieces Dzidras Vārdaunes veikumu, kas iekļauts “Latviešu literatūras vēstures” (2001) trešajā sējumā. Vairākas apceres par Kriles daiļradi ir rakstījuši arī viņas laikabiedri dzejnieki, piemēram, Dagnija Dreika, Imants Auziņš, Amanda Aizpuriete, arī Kriles grāmatu redaktore Elza Grīnberga-Sudmale, secinot, ka

2 Imants Auziņš, “Ievada vietā” // *Vanagi*, sast. Imants Auziņš (Rīga: Solvita, 1995), 6.

3 Intervija ar Velgas Kriles māsu Antru Krili. Valka, 2022.

4 *Czesław Miłosz, Pvergats protas* (Vilnius: Vilnius LRS, 1995), 95.

dzejai izteikti raksturīgi *macabré* toni.⁵ Tas saskatāms arī Kriles dramaturģijā. Kriles daiļrades zinātniskai izpētei, tostarp dramaturģijai,⁶ pievērsies arī šī raksta autors.

Velgas Kriles dzeja un dramaturģija latviešu literatūras vēsturē ir palikusi aizplānā vairāku iemeslu dēļ: 1) jau iepriekš minētā pretošanās varas pozīcijām un atsacīšanās literāros darbos pildīt sociālā reālisma prasības; 2) lielākoties viņas dzeja vērtēta kā romantisma tradīcijā balstīta, proti, tāda, kas ir atstatu no aktuālajiem literārajiem virzieniem, piemēram, literatūrzinātniece Dzidra Vārdaune definē Kriles dzeju kā “spēcīgu personību romantiskās ievirzes dzejā 70. un 80. gados [...]”,⁷ bet Vecgrāvis uzsver, ka Krile romantisma dzejas ainavā ieņem izcilu vietu.⁸ Vienlaikus Vecgrāvis arī secina, ka Kriles dzeja ir “rada Poruka un Ziemeļnieka traģiskajai pasaules antagonisma sajūtai”,⁹ faktiski to var attiecināt arī uz Kriles lugām. Vārdaune arī konkretizē Kriles romantisma izjūtu kā to, ka “katram jācīnās par jaunu cilvēku sevi”,¹⁰ kas būtiski ne tikai Kriles dzejā, bet arī viņas dramaturģijā, tas saskatāms rakstā izvēlētās lugas analīzes kontekstā, kur jauna cilvēka sevi meklējumi filozofiskā konceptā tiek iekļauti gan Jēzus, gan Marijas Magdalēnas tēlā.

Romantisma poētikai raksturīgais indivīda cīņas motīvs saskatāms vairākās Kriles lugās, kuru sižeti aizgūti no kristietības mitoloģijas, piemēram, lugā “Kains”, kur Kaina tēlā reprezentēts cilvēks, kas meklē mīlestību kā augstākās individualitātes formu, bet, to nerasniedzis, izdara slepkavību, uzdodot fundamentālu jautājumu: “Vai atkāpties, vai padoties, vai lūzt [...]? No visa negodīgā es viņu izglābu [...] Tevis dēļ Dievs es tapu slepkava [...] Lai tu esi mūžam, mūžam mans.”¹¹ Šeit redzams Kriles dramaturģijas viens no būtiskākajiem jautājumiem cilvēka un dievības komunikācijā, proti, vai cilvēks, ja tas ir pakļauts dievībai, ir atbildīgs par savu rīcību (lugā “Kains” tā ir slepkavība) un vai rīkošanās pretēji dievības gribai ir augstākā individualitātes un savas gribas izpausmes forma.

Ar romantisma tradīciju šajā rakstā tiek saprasts literārais virziens, kur viens no būtiskiem akceptiem¹² domāšanas sistēmā ir “es” jeb individuālās brīvības kults.¹³

5 Elza Sudmale-Grīnberga, “Nav nekā noslēpumaināka par saullēktu” // *Vanagi*, sast. Imants Auziņš (Rīga: Solvita, 1995), 130.

6 Ingus Barovskis, “Mitoloģiskais un reliģiskais sižets Velgas Kriles dramaturģijā” // *Litera scripta*, sast. Anastasija Vedela, Svetlana Pogodina (Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 2012).

7 Dzidra Vārdaune, “Dzeja” // *Latviešu literatūras vēsture*, 3. sēj., sast. Viktors Hausmanis (Rīga: Zvaigzne ABC, 2001), 197.

8 Viesturs Vecgrāvis, *Mani sveicina zvaigznes* (Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 2018), 203.

9 Turpat, 211.

10 Dzidra Vārdaune, op. cit., 198.

11 Velga Krile, *Vanagi* (Rīga: Solvita, 1995), 380.

12 Romantisma teorētiskais koncepts literatūrzinātnē ir daudz izvērstāks, taču šajā rakstā netiek aplūkots, definējot tikai pētāmajam objektam būtisku akcentu.

13 Janīna Kursīte, *Dzejas vārdnīca* (Rīga: Zinātne, 2002), 345.

Latviešu literatūrā romantisma ietekmes ir saskatāmas arī ārpus romantisma tradīcijas aktuālā dzīves cikla, piemēram, sešdesmitajos gados tas aktualizējas ar jauniem meklējumiem pēc intimitātes un mītiskajiem pamatiem, ko var attiecināt arī uz Kriles lugu tapšanas sākumperiodu.

Kriles reliģiskie uzskati, kas robežojas starp pagānisma tradīciju (mitoloģija, turklāt gan latviešu, gan, piemēram, grieķu, jo sevišķi lugās), gan kristietības ietekmēm, piemēram, mēģinājums definēt Dieva jēdzienu un Jēzus dzīves interpretācijas, arī veido sasaukmes ar romantisma domāšanas vienu no akcentiem. Kriles dramaturģijā īpaši tiek akcentēti glābēja un varoņa jautājumi, faktiski Krile bieži runā par pestītāja dažādām realizācijas formām. Tas, piemēram, saskatāms nepublicētajā lugā “Stepans Razins”. Stepans Razins, arī Steņa Razins (1630–1671), bijis Donas kazaks, Pievolgas tautu, kazaku un zemnieku sacelšanās līderis, kurš sākotnēji zināms kā krievu un persiešu kuģu aplaupītājs, bet pēc tam kļuvis par plašākas kustības līderi.¹⁴ Vēsturiskos materiālos uzsvērti vairāki Razina personības aspekti, kā neželība, varmācība u. c., tomēr pamatideja viņa darbībai ir brīvu cilvēku kopiena un ambīcijas sagrābt Maskavu, ieviešot kazaku brīvību visā Krievijā. Sākumā Razina mērķi realizējas veiksmīgi, bet kaujā pie Simbirskas 1670. gada oktobrī cara karaspēks nemierniekus uzvar, Razinu ievaino, un nākamajā gadā viņš tiek sagūstīts un nodots varas iestādēm, pēc tam aizvests uz Maskavu, kur sodīts ar nāvi. Razina tēls ir folklorizējies un ir daudzu mītstāstu¹⁵ un literāru darbu pamatā. Krile Stepana Razina tēlā izmanto Jēzus tēla iezīmes – abās lugās tas ir cilvēces glābējs, brīvības nesējs, kurš uzpurējas tautas vārdā, tomēr tiek nodots, sodīts ar nāvi, secinot, ka tautai brīvība nav nepieciešama. Atšķirība abos tēlos saskatāma tajā aspektā, ka Razins vairāk nekā Jēzus tiek tēlots kā izredzētais, nevis kā tāds, kas vēlas būt varonis.

Iecienīti šāda tipa tēlu veidošanā Krilei ir arī grieķu mītu sižeti, piemēram, lugā “Svētlaimīgo sala” Krile risina cilvēka un Dieva attiecības Prometeja un Kuprītes tēlā, secinot, ka “man ir labi, jo es esmu sīka, bet tev (Prometejam – I. B.) ir grūti, jo tu esi liels”.¹⁶ Dievu/Dieva ciešanas kļūst par aktuālu jautājumu Kriles dramaturģijā, eskalējot jautājumu – “un varbūt, ka vispār nemaz nav Dieva, // Neviena īsta uz pasaules”.¹⁷ Šis jautājums līdzās filozofiskajam jautājumam par Dievu kā ļaunprātīgu vecu vīrieti, kas rotaļājas ar cilvēci, ir būtisks ne tikai dramaturģijā, bet arī Kriles dzejā.

14 Soloviev Sergei M.; Smith, T. Allen (trans.) (1976), *History of Russia, Vol. 21: The Tsar and the Patriarch, Stenka Razin Revolts on the Don, 1662–1675* (Gulf Breeze, FL: Academic International Press, 1979), 132.

15 Ar jēdzienu “mītstāsts” šajā gadījumā tiek saprasts mītizēta satura stāstījums par reālām personām, taču balstoties laika gaitā veidotā iztēles rezultātā, nevis vēsturiskos faktos.

16 Velga Krile, *Svētlaimīgo sala*, 185.

17 Turpat, 156.

Tomēr Krili uztvert tikai kā romantisma tradīcijas turpinātāju ir vienpusīgi, jo nav iespējams ignorēt dzejā esošās dažādās literāro virzienu ietekmes, piemēram, eksisten- ciālismu, pat barokālās un gotiskās literatūras ietekmes, kā arī modernisma ietekmes, kas Kriles dzeju un arī mazāk zināmo dramaturģiju padara par savam laikmetam unikālu.

Velgas Kriles religiskie uzskati

Kaut gan Krile nav un nevar būt uzskatāma ne par reli- ģiskās dzejas vai dramaturģijas autori, ne arī par apzinātu kādu teoloģisko principu adepti, tomēr, izvērtējot Kriles

literārās darbības kontekstu, redzama noteiktu sakrālās izpratnes – mītiskās pasaules ainas un dievizpratnes – priekšstatu kopa, ko Krile pauž. Literatūrzinātnieks un kristīgās literatūras pētnieks Ralfs Vuds (*Ralph Wood*) norāda uz pamatiezīmēm, pēc kurām kādu literāru darbu var uzskatīt par kristietībā balstītu, turklāt ne vien virspusēji, bet fun- damentāli, proti, uz literāru darbu, kas balstīts kristīgās domāšanas un problemātikas risinājumos,¹⁸ par vienu no pamatiem uzskatot Tolkīna “Gredzenu pavēlnieku”, kas, kaut gan balstīts pirmsbibliskajā pasaulē, tomēr ir, pēc Vuda uzskatiem, izteikti kristīgs, jo visa tēlu struktūra un vide ir tēlota kā atbilstoša kristietiskajiem priekšstatiem.

Kriles reliģiskie uzskati atklājas lielākoties dzejā, bet no tās arī dramaturģijā. Lielākā daļa Kriles lugu ir sarakstītas dzejas valodā, kā arī atsevišķi lugu fragmenti iekļauti dzejas krājumos, piemēram, fragments no lugas “Manā zemē ir tādi vārdi” ir iekļauts krājumā “Vanagi” kā atsevišķs dzejas teksts.

Būtisks akcents Kriles dievizpratnes sistēmā ir animisma ietekmes. Animisms kā pasaules uztveres veids, kur dievišķota (dvēseles piedēvēšana) tiek daba un tās tēli, piemēram, augi, koki, upes, dabas vide kopumā.¹⁹ Reliģijas antropoloģijā animisms tiek definēts arī kā ticējumu sistēma.²⁰ Nav pamata konkrēti apgalvot, ka Kriles literārais devums būtu konceptuāli veidots animisma ticējumu sistēmā, taču izteikti ir pamanāma tā ietekme. Piemēram, dzejā Krile kvantitatīvi daudz runā par dabas dievišķošanu, apzi- mējot dabas objektus kā sakrālas būtnes:

*Tie nāk pie manis, suņi pamestie
Un bālie bāreņi no akmens mājām,
Es visu mūžu esmu puķu dievs –
Tik vien, un kā lai viņus pasargāju? [..]²¹*

18 Ralph Wood, *Tolkien Among the Moderns* (Indiana: University of Notre Dame Press, 2015), 45.

19 John F. Haught, *What Is Religion? An Introduction* (New York, Paulist Press, 1990), 19.

20 David Hicks, *Ritual and Belief: Readings in the Anthropology of Religion* (Roman Altamira, 2010), 359.

21 Velga Krile. *Zem baltām pātagām*. Npublicēts. RMM 505669.

Puķu dievs, dabas objekti kā dieva reprezentācijas kļūst par aktuāliem Kriles dzejas tēliem, sākot ar viņas otro krājumu “Bērzi” (1976), un jau ieskicē to Krili, kāda tā parādās visos turpmākajos krājumos, ieskaitot Kriles reliģiskajam diskursam raksturīgās iezīmes, piemēram, jau minētās animisma ietekmes. Tomēr jau dzejā atklājas Kriles dievizpratnei raksturīgais fundamentālais jautājums par cilvēka un dievības attiecībām, kā arī – vai dievība ir atbildīga par cilvēci vispārīgā skatījumā un vai dievība ir atbildīga par katra konkrēta cilvēka likteni.

Dzejojī

*Tai naktī, kad mēness dievs sarunājās ar pumpuru dievu,
Es biju aizmirsusi par cilvēku dievu,
Kurš palika, kopā sienot pušu pārrautās stīgas,
Bet es aizgūtnēm elpoju dzīvību.²²*

Krilei cilvēku Dievs, ar ko lielākoties domāts kristietiskās reliģijas Dievs, ir neviendabīga būtne, kuram raksturīga fatālisma daba, apokaliptiska būtība, bet animisma konceptā balstītās dabas dievišķošana (dabas, puķu u. c. Dieva formas) ir dzīvības simbols.

Jau šajā īsajā tekstā ir saskatāmas daudz plašākas Kriles dzejas konceptuālās iezīmes reliģiskā vēstījuma dažādībā, kas vēlāk eskalējas krājumā “Debesu akrobāts” (1995), kur Krile uzdod savas dievizpratnes kontekstā būtisku jautājumu, proti, vai eksistē arī “Dieva Dievs”, resp., vai augstākajai sakrālajai varai ir vēl kāda augstāka vara, kas izlemj tās rīcību ar cilvēci.

Tāpat reliģiskā vēstījuma kontekstā Krile diskutē par to, vai cilvēkam vispār ir pieejams Dievs un kur tas atrodas, Krile raksta: “kas ir vēl lapotnes otrajā pusē, kuru es nevaru apskatīt?”,²³ atkal akcentējot animistisko uztveri: Dievs ir gan daba, dievvārdi drīzāk ir klusēšana, nevis lūgšanas, jo lūgšanas ir teju savtīguma izpausme, un tāpat arī secinājums, ka tas, kas Dievu redzējis, – mirst, tāpēc cilvēkam nav iespējams to ne saskatīt, ne skatīt. Dieva meklējumi Kriles darbu kontekstā ir bīstami tiem varoņiem, kas to dara, jo Dievu nevar atrast tāpēc, ka tas rotaļājas ar cilvēkiem (“Kains”) vai faktiski nevēlas atbildēt ticīgā meklējumiem (“Vai jūs baiļojāties, jūs, mazticīgie”).

Atsevišķa dievību un Dieva izpratne parādās tieši Kriles lugās, kur antropomorfizēts ir ne tikai dievību tēls, bet arī to uzvedības principi. Dievības un jo sevišķi kristietiskajā tradīcijā balstītā Dieva tēlojums ir pretrunīgs, tomēr kristalizējas divi konceptuāli tēlojuma veidi: tas ir gan nežēlīgs vecs vīrietis, kas spēlējas ar cilvēkiem (lugā “Kains”), gan arī svārstīga un izlemt nespējīga būtne, piemēram, lugā “Vai jūs baiļojāties, jūs,

²² Velga Krile, *Bērzi* (Rīga: Liesma, 1976), 46.

²³ Velga Krile, *Debesu akrobāts* (Rīga: Garā pupa, 1995), 63.

mazticīgie” vienīgā reize, kad Jēzus šaubās par savu lomu cilvēku vidū, ir dzirdama Dieva balss, tas saka “jā, nē, jā, nē”.²⁴

Savukārt lugā “Manā zemē ir tādi vārdi” Krile pretnostata gan kristietības Dievu, gan baltu (latviešu) mītiskajos priekšstatos balstīto dievu, centrējoties uz bināro opozīciju savs–svešs. Šajā lugā Krile kristīgo Dievu tēlo kā biedējošu tēlu, kuram ir nepieciešams cilvēka upuris (= iemūrēt cilvēku, lai baznīcas nesagrūst). Vienlaikus arī sinkrētisma konceptā iemūrēšana baznīcā ir latviešu tautas teiku sižets,²⁵ bet arī realitātē praktizēta darbība.²⁶ Šo ideju pamatā izmantojusi arī Krile lugas sižetiskā risinājumā. Lugas noslēgumā kristietības Dievs “zaudē”, jo Pērkons nodedzina baznīcu, bojā iet gan Kungs (binārajās opozīcijās = svešais, svešā Dieva turētājs), gan latviešu zemnieku puisis un iemūrētā meita (binārajās opozīcijās = savējie, sava dieva turētāji). Konceptuāli tas demonstrē Kriles ideju, ka augstāko spēku, dievību cīņās parasti iet bojā visi, jo šādu opozīciju priekšā cilvēks ir bezspēcīgs un iet bojā.

Kvantitatīvi biežāk Kriles dzejā tomēr parādās tieši dievību un/vai Dieva tēla interpretācijas, mazāk Krile izmantojusi Jēzus tēlu. Tas konkrēti saskatāms lugā “Vai jūs baiļojāties, jūs, mazticīgie”, kā arī jau pieminētajā lugā “Stepans Razins”, kur vēsturiska persona tiek dievišķota un interpretēta kā Jēzus tēls, faktiski abās lugās centrējoties uz kopīgu iezīmi – upurēšanos citu labā un secinājumu, ka pūlim šāds upuris ir nevajadzīgs. Lugā “Vai jūs baiļojāties, jūs, mazticīgie” Krile vairāk tomēr akcentē Jēzus cilvēcisko pusi, bet “Stepanā Razinā” vērojams pat brīžiem deklaratīvs vienkāršots tēla interpretācijas paņēmiens, neuzsverot cilvēcisko pusi un cilvēciskās rakstura īpašības, kas raksturīgas Kristum lugā “Vai jūs baiļojāties, jūs, mazticīgie”, bet uzsvērts tikai varoņa-cietēja un nāves citu labā motīvs. Tāpat kā Kristu, tā arī Stepanu Razinu nodod tuvākie. Razinu – tuvākais līdzgaitnieks Frols, Kristu, pēc Bībeles tradīcijas, viens no mācekļiem – Jūda.

Jēzus tēla realizācijā Krile ir rīkojusies citādi, vairāk Kristu tēlojot kā cilvēces varoni, kurš pakļauts cilvēka spēju un spēku ierobežojumiem un kurš apzināti vēlas kļūt par varoni, kas nosaka tēla traktējumu un attīstību lugā.

Kriles reliģiskie uzskati, kas pausti gan dzejā, gan dramaturģijā, ir neviennozīmīgi – no animisma iezīmēm Krile nonāk pie savas teoloģiskas koncepcijas – Dieva meklējumiem dabā, pie jautājuma par “Dieva Dievu”, tomēr aktuāls ir arī cilvēciskotā, antropomorfizētā Dieva tēla traktējums, kur tas ir nežēlīgas būtības, vienalīdzības un neizlēmības konstrukts, kas pats pakļauts savas būtības apšaubīšanai (piemēram, lugā “Svētlaimīgo sala”). No tā izriet arī cita Dieva īpašību uztvere, proti, Dievs – inkvizitors,

24 Velga Krile, op. cit., 105.

25 Alma Ancelāne, sast. *Latviešu tautas teikas. Vēsturiskās teikas* (Rīga: Zinātne, 1990), 179.

26 Aija Taimiņa, “Rīgas Sv. Jēkaba baznīcā 1774. gadā atrastais stāvus iemūrētais cilvēks: versijas un papildinājumi Johana Kristofa Broces komentāriem”, *Mākslas Vēsture un Teorija* 12 (2009): 58–70.

kas dod cilvēcei ciešanas, tostarp cilvēciskās jūtas (piemēram, mīlestība), kas ir viens no lielākajiem ciešanu avotiem.

Tāpat Jēzus tēla veidošanā aktuālas ir Bulgakova ietekmes, uz kurām norādīts jau raksta sākumā. Kriles darbības laikā – oficiāli dominējot ateismam – latviešu valodā tiek izdots arī poļu vēsturnieka Zenona Kosidovska darbs “Bībeles stāsti” (1978) un gadu pēc Kriles lugas tapšanas arī “Evaņģēlistu stāsti” (1982), kas veido ateistisko domāšanu un Bībeles tēlu interpretācijas pieņēmumus.

Jēzus tēla reprezentāciju mehānisms

Luga “Vai jūs baiļojaties, jūs, mazticīgie” ir pašas autore definēta kā traģēdija un strukturēta trīs cēlienos, izvēršot vairākus būtiskus notikumus Jēzus dzīvē, kas virza lugas sižetisko attīstību. Cēlieni būvēti no vairākiem atsevišķiem skatiem, kuru pamatā ir Jaunās Derības evaņģēlijos atainotie notikumi, kā arī Kriles mākslinieciskā jaunrade, veidojot ainas, kuras Jaunās Derības tekstā nav atrodamas, tomēr kvantitatīvi tādu ir maz.

Raksta skaidrākai uztverei turpmākā analīze ir balstīta lugas cēlienu struktūrā. Šāda pieeja izvēlēta arī tāpēc, ka ikvienā cēlienā saskatāmas Jēzus tēla atveides atšķirīgas īpatnības.

Pirmā cēliena iesākuma aina ir balstīta evaņģēlijos aprakstītajā situācijā par Mariju Magdalēnu, kuru farizeji atved pie Jēzus, lai tas spriestu tiesu par viņu, jo viņa ir laulības pārkāpēja, grēciniece: “Viņa saucas Marija un ir plaši pazīstama kā mauka.”²⁷ Jēzus un Marijas dialogā tiek risināts mīlestības jēdziena izpratnes jautājums, Kriles interpretācijā saistot fizisko, ķermenisko mīlestību ar garīgo mīlestību, veidojot binārās opozīcijas Marija–Jēzus, kur sievietes tēlam Krile piedēvē fiziskās mīlestības konceptu, bet vīrieša – Jēzus – garīgās. Vīrieša un sievietes tēla reprezentāciju kristīgajā reliģijā pētniece Elisone Stouna (*Alison Stone*) ir secinājusi, ka vīrieša ķermeņa simbolika balstīta pieņēmumā, ka vīrietis (šajā gadījumā Jēzus) ir radīts pēc Dieva tēla līdzības, un tas savukārt nozīmē transcendences iespējamību, bet sieviete, leva, ir grēcīga, saistīta ar nāvi un iznīcību.²⁸ Šis fenomens atklājas arī Kriles veidotajā Marijas tēlā, kur Marija ir fiziskās mīlestības simbols, taču Krile mīlestību tēlo kā kārdināšanu, mīlestība ir kropļība kropļā pasaulē,²⁹ bet pret to Jēzus tēlots kā savā ziņā bezspēcīgs: Jēzus gan iekāro Mariju, gan arī deklarē, ka varonim tas nav pieļaujams, jo viņš ir varonis. Pirmā cēliena attīstībā Krile nonāk pie Jēzus un Marijas fiziskā kontakta tēlojuma, bet tas tiek traktēts

27 Velga Krile, op. cit., 82.

28 Alison Stone, *An introduction to Feminist Philosophy* (Cambridge: Polity Press, 2007), 88–112.

29 Velga Krile, op. cit., 83.

kā “zagta mīla”, fundamentāli šādu raksturojumu skaidrojot kā sievišķās vēlmes, kamēr Jēzus tēlā atklājas apziņa par Jēzus kā cilvēces glābēja lomu: “Priekš cilvēkiem ir manas kaislās jūtas”, kamēr Marija vēlas: “Vai nevari tu, Jēzu, tāpat vien... // Priekš dzidriem mākoņiem, priekš manis vienas.”³⁰ Tomēr tas netiek tēlots kā iespējams vismaz ne lugas pirmajā cēlienā, jo priekšplānā Krile izvirza Jēzu kā cilvēces glābēju, kura pamatjēga ir mirt visas cilvēces vārdā, faktiski par visas cilvēces grēkiem, turklāt Jēzus pats apzinās, ka glābēja lomas pamatā ir kļūšana par varoni, mazāk centrējoties uz dievišķo. Šādu varoņa tēla pieeju Krile, kā tas jau minēts, izmantojusi arī “Stepanā Razinā”, veidojot sasauci ar Jēzus tēlu – varonis (kas reizē var būt vai nebūt dievišķa būtne) ir centrēts uz fundamentālu atbildību par visu pasaules cilvēci. Cilvēciskās jūtas šādā traktējumā

*Ir mīla viena pati pilnīga,
Tu, mīlā, nerunā un neiztraucē viņu,
Šīs zagtās stundas aizskrien smiedamās,
Un grēka vispār nav, ir tikai sirdsapziņa.*³¹

Metafora “zagtās stundas” demonstrē Jēzus un Marijas fiziskā kontakta simbolisko būtību: Jēzus kā vīrietis, kurš vēlas šīs zagtās stundas ar Mariju kā sievieti, bet vienlaikus Jēzus apzinās, ka cilvēces priekšā viņš ir varonis, bet varonim cilvēciskais nav pieļaujams, jo ticība varonim balstās viņa pārcilvēciskajā – dievišķajā! – personā.

Būtisks akcents, kas caurvij visu dramatiskā darba sižetu, ir tas, ka Jaunās Derības tekstā pastāv norāde, ka Jēzus ir izdzinis no Magdalēnas ļaunos garus: “Jēzus parādījās papriekš Marijai Magdalēnai, no kuras Viņš septiņus ļaunos garus bija izdzinis,”³² bet Kriles interpretācijā ļauno garu izdzišana paliek otrā plānā, jo Jēzus nespēj no Marijas izdzīt mīlestību, ko viņa pret Jēzu jūt, tātad viņš nav visspēcīgš un mīlestība ir metaforiski ļauns garš, ko Jēzus neizdzien.

Konceptuāli Kriles dramaturģija nav saistāma ar feministiskajām teorijām vai interpretācijām, tomēr sievietes tēls kā ķermeniskais, kā grēcīgais, kas pavedina vīrieti uz agresīvu rīcību, Kriles dramaturģijā ir saskatāms. Tas salīdzinot ir redzams arī jau rakstā minētajā lugā “Manā zemē ir tādi vārdi”, kur galvenā varone netieši kalpo kā Kunga un Mārtiņa pavinātāja, tāpat arī kā kristietiskā Dieva un baltu senrelīģijā balstītā dieva (Pērkona) opozicionārā konflikta veidotāja. Līdzīgi arī Marijas tēls tiek traktēts kā tāds, kas iemieso fizisko mīlestību un ir fiziskās mīlestības simbols, funkcija un ideoloģija:

³⁰ Velga Krile, op. cit., 86.

³¹ Turpat, 90.

³² Marka 16:9.

*MARIJA: Klausies, kungs, vai tu kādreiz esi tā mīlējis,
Ka mazo pirkstiņu sev aiz sāpēm nogriezis...*³³

Tas iezīmē Kriles literārajos tekstos kvantitatīvi bieži izmantoto mīlestības kā tādu jūtu tēlojumu, kuras ir dievību uzlikts pārbaudījums.

Pirmajā cēlienā Krile veido arī apustuļu traktējumu, vārdā gan saucot tikai Pēteri un Jūdu, pārējos definējot kā 1. apustulis, 2. apustulis, tādējādi centrējoties uz Jūdas un Pētera tēlu realizāciju. Te iespējams saskatīt padziļinātu Jaunās Derības tekstu traktējumu, kur Pēteris tiek uzskatīts par tādu, kas veido Jēzus Baznīcu,³⁴ bet Jūda ir Pētera pretstats, tādā veidā Krilei demonstrējot divas fundamentālas binārās opozīcijas. Jūdas tēla veidojumā Krile samērā izteikti seko Jaunās Derības tekstā esošajiem priekšstatiem par Jūdu, rādot to kā tēlu, kam svarīga ir nauda, kas arī noved pie Jēzus nodošanas. Ainā, kur Jēzus aptur vētru, Kriles interpretācijā, laivai grimstot, apustuļi pārsprīž smagāko mantu izmešanu no laivas, un Jūdam smagākā manta ir nauda, bet "Tā ir mana nauda, un nauda ir bez vainas".³⁵

Tāpat seko aina ar Lācara modināšanu, naudas mijēju padzišanu no tempļa, kur Krile no Jaunās Derības sižetiskā risinājuma nav atkāpusies, runājot par ticības nepieciešamību, kas ļauj pārvarēt pat nāvi (= atmodināt Lācaru Jēzus var tikai tad, ja viņam tic). Tomēr jau šajās ainās saskatāma lugas centrālā problēma, proti, ticības jautājums un pūļa (tautas, sabiedrības) nepieciešamība pēc varoņa vispārinātā nozīmē. Šis jautājums, kā jau tas iepriekš norādīts, ir būtisks Kriles daiļradē. Tāpat kā jautājums par ticības būtību un varonību. Pēc Lācara atmodināšanas tiek risināts dialogs:

*Marta: Tas nevar būt no cilvēku spēka,
Uz zemes ir nācis Dievadēls.
Jēzus: Viņi netic man,
Bet Dievadēlam ticētu,
Labi, tad es būšu Dievadēls...
Jūs to sacījāt, ļaudis, es – ne...*³⁶

Savukārt ar Mariju Jēzus var satikties tikai tuksnesī, ko Jēzus norāda, kad pēc Lācara atdzīvināšanas un fakta, ka Jēzus ir Dievadēls, atzīšanas Marija atzīstas viņam mīlestībā. Lugā būtiska ir tuksneša simbolika, ar ko tiek asociēts Jēzus tēls tā cilvēciskajā

33 Velga Krile, op. cit., 83.

34 Elaine Pagels, *De Gnostische Evangelien* (Servire, 2005), 45.

35 Velga Krile, op. cit., 92.

36 Turpat, 86.

esamībā, kas ir pretstats dievišķajai esamībai. Turklāt pēc Marka evaņģēlija – mesijas pasludināšana notiek tuksnesī, ko veic tuksneša vientuļnieks Jānis Kristītājs, kā arī Jēzus kārdināšana, ar ko paralēles veido Krile, saistot Jēzus un Marijas attiecības kā iespējamās tikai tuksnesī, kas tātad ir kārdināšanas vieta. Te saskatāmas arī Kriles ietekmes no Bulgakova “Meistara un Margaritas” sižeta.

Tuksneša simbols dažādās interpretācijās caurvij visus trīs lugas cēlienus, pie tam tuksnesim ir gan kristietības mitoloģijā interpretējama simbolika, gan arī Kriles mitopoēzes simbolika. Simbolu pētnieks Huans Edvardo Sirlots (*Juan Eduardo Cirlot*), rezumējot teologu un mitologu pētījumus, norāda, ka tuksnesis aktuāls izraēliešu reliģijā kā cīņa pret agrārajām reliģijām, kuru pamatā ir auglības rituāli (saistīti ar erotisko, ar orgijām³⁷), tāpēc tuksnesis ir dievišķībai piemērota vieta.³⁸ Kriles interpretācijā Jēzus attiecības ar Mariju ir iespējamās tikai tuksnesī, jo tuksnesis vienlaikus arī simbolizē vientulību un atstātību no sabiedrības, kurā Jēzus ticis gan pasludināts, gan arī kārdināts. Tāpat mīlestības jūtas ir cilvēciskas jūtas, kas tiek dievišķotas, kaut gan rada Kristum šaubas par savu lomu, un šādas jūtas ir iespējamās tuksnesī kā dievišķi tīrā vidē, kurā dominē askēze, uz ko arī norāda Sirlots,³⁹ bet Krile vismaz lugas sākumā tuksnesi traktē kā slepenības un noslēpuma simbolu, proti, Dievadēlam attiecības ar cilvēku ir neiespējamās vai vismaz slepenas, raksturīgas izstumtajiem:

*Jēzus: Mīlēt es drīkstu tikai tuksnesī
Kā noziegumu... divi izstumtie...*⁴⁰

Ainas, kas nav atrodamas Jaunās Derības saturā, tātad ir Marijas un Jēzus dialoga ainas tuksnesī, kur tiek faktiski turpināta diskusija par mīlestības simbolisko dabu. Pirmais cēliens tiek noslēgts ar ainu, kur Jēzus nāk pie mācekļiem pāri ūdeņiem un kas zīmīga ar Jēzus saucienu “Vai jūs baiļojāties, jūs, mazticīgie!”. Tas gan ir Kriles jaunrades rezultāts, jo Jaunās Derības tekstā Jēzus šajā momentā sacījis citus vārdus – “Mazticīgais, kādēļ tu šaubījies?”⁴¹

Faktiski šajā cēlienā Krile aizsāk diskusiju par Jēzus diviem sociālajiem statusiem – viens no tiem ir pravietis un varonis, bet tas ir nestabils statuss, jo pieprasa rīcību un pozīciju, lai šo statusu uzturētu un faktiski paveiktu neiespējamo. Otrs statuss ir vīrietis, kas iekāro Mariju, bet tas nav apvienojams ar pirmo statusu. No tā izriet Kriles filozofiskā

37 Mircea Eliade, *Myths, Deams and Mysteries* (London: Harper, 1961), 37.

38 Juan Eduardo Cirlot, *Dictionary of Symbols* (London: Routledge, 1971), 79.

39 Ibid.

40 Velga Krile, op. cit., 87.

41 Mat. 14:30.

dilemma par varonības dabu – varonis (pestītājs, Dievadēls) eksistē sabiedrības labā, bet vīrietis tikai ģimenes labā. Un Jēzus Kriles tēlojumā visnotaļ konsekventi izdara izvēli būt varonim. Lugas iesākuma ainās Jēzus tēls ir rādīts kā nepārliecināts par savu varonību un dievišķumu, bet pēc jau aplūkotās Lācara atdzīvināšanas ainas un atzīšanas par Dievadēlu seko arī Jaunajā Derībā aprakstītā tirgotāju un naudas mijēju izdzišana no tempļa ar savas dievišķības apzināšanos. Šajā aspektā Kriles lugā ir akcentētas lielākās pretrunas Jēzus personā, kur mijas gan cilvēciskais, gan – Kriles traktējumā – varonības ideja. Krile netēlo Jēzu pārcilvēku, bet cilvēku, kas pats izvēlas kļūt par varoni.

Otrais cēliens, kas ir visīsākais, aizsākas ar Jēzus un Mātes sarunu, kur atklājas cēlienā būtiskākā Jēzus tēla interpretācija, proti, apzinātā izvēle kļūt par varoni/Dievadēlu:

*Māte: Es parasta māte, kas tevi parasti dzemdējusi,
Kā lai man nesajūk prāti, kad tevi par Dievadēlu sauc.*⁴²

Un Jēzus atbilde apliecina Kriles interpretācijā paša izvēlēto varonības ideju:

*Jēzus: Māte, viņu ticība ir mana audze.*⁴³

Krile faktiski nerunā par Jēzus dzimšanu kā brīnumu, kas tiek akcentēts Jaunajā Derībā, kur redzams apgalvojums: “Bet Jēzus piedzimšana notika tā: kad Viņa māte Marija bija saderināta ar Jāzepu, notika, pirms tie nāca kopā, ka viņa kļuva grūta no Svētā Gara.”⁴⁴ Šis aspekts norāda uz Kriles Jēzus kā cilvēka traktējumu. Lai gan arī Bībeles tekstā redzams Jēzus kā cilvēciska būtne, pilnīgs cilvēks, kas ir starpnieks starp Dievu un cilvēkiem, piemēram, “Jo ir viens Dievs, kā arī viens starpnieks starp Dievu un cilvēkiem – cilvēks Jēzus”,⁴⁵ Kriles interpretācijā tēla raksturīgas pazīmes ir jau iepriekš minētās sociālās lomas, kur Kriles Jēzum ir svarīgi, lai viņam ticētu “Aiz mana mūža”,⁴⁶ proti, Kriles varoņiem raksturīgā pārpasaulīguma apziņas ideja. Tas saskatāms arī lugā “Stepans Razins”, kur Razina vēlme kļūt par tautu atbrīvotāju un jaunas brīvības nesēju, kā jau iepriekš norādīts, sasaucas ar Jēzus tēla interpretāciju. Tā arī Jēzus lugā “Vai jūs baiļojāties, jūs, mazticīgie” izvēlas varoņa lomu, kura tiek spēlēta. Šeit Krile noraida plaši izplatīto ideju, ka Jēzus ir gan cilvēks, gan Dieva dēls,⁴⁷ bet akcentē tikai cilvēka tēlu.

42 Velga Krile, op. cit., 95.

43 Turpat.

44 Mat. 1:18.

45 1. Tim. 2:5.

46 Velga Krile, op. cit., 95.

47 Thomas R. Schreiner, *New Testament Theology: Magnifying God in Christ* (Michigan: Baker Academic, 2008), 23–37.

Jānorāda, ka otrā cēliena būtisks akcents Jēzus tēla izveidē ir spēles ideja, dzīves kā teātra ideja, kas ir visnotaļ izplatīta Kriles daiļradē kopumā. Jēzus izvēlas spēlēt savu lomu, jo no viņa to sagaida sabiedrība. Daļēji tas sasaucas ar Jaunās Derības evaņģēlijem, piemēram, frāze “viens no jums mani nodos”⁴⁸ Kriles interpretācijā:

*Jēzus: Es zinu... manas paredzēt spējas, ak, Jūdas,
Nē, Jūdas nav karalis šajā zelta spēlē,
Viņam jānoslepkavo mani, tāda ir spēles būtība [...]
Labais cilvēks... nē, cilvēks par maz, jā, Dievadēls [...]*⁴⁹

Šajā cēlienā arī Krile visvairāk izmanto tiešus Jaunās Derības citātus, veidojot izteiktāku sasauci ar sakrālajiem tekstiem.

Cēliens turpinās ar Svētā Vakarēdiena ainu, kurai paralēli Jūda (Jūda zem krūma) risina sarunu ar farizejiem par Jēzus nodošanu. Tālāk Krile pievērsusies Eljes kalna ainai, kur būtiska ir Jēzus frāze “O, tu laimīgais, laimīgais Dievs, jo tu nezini, kas ir nāvē”.⁵⁰ Šādi Krile definē faktiski būtiskāko atšķirību starp varoni un dievību, kur dievība ir nemirstīga, bet savā nemirstībā tā rotaļājas ar mirstīgajiem. Tieši šajā cēlienā izteikti arī tiek uzsvērti Jēzus pašizpratne kā Dieva dēlam, faktiski tēlojot teju apsēstību ar varonības ideju, ko Jēzus var realizēt tikai ciešanās un nāvē, kā tas tiek apgalvots jau cēliena sākumā, ka “viņi ticēs aiz mana mūža”.⁵¹ Cēliens noslēdzas ar simbolisko “Jēzus uz sliekšņa” tēlojumu, kur Jēzus pareģo Pēterim, ka tas viņu noliegs, kā arī Jēzus lūgšanas un mirklī uzzibējušās šaubas par savu izredzētību manifestē “Pērkondimdoša balss” (= Dieva balss), kas saka “Jā, nē, jā, nē, jā, nē”.⁵²

Trešā cēliena saturs ir veltīts Jēzus krustā sišanai, visu darbību centrējot paralēlos notikumos – gan Jēzus dialogā ar Ponciju Pilātu, kurš tiek tēlots šaubās par savas rīcības pareizību, bet tomēr pakļaujas prasībām apstiprināt Jēzus sišanu krustā, gan šaustīšanas ainās, līdz pat Jēzus nāvei pie krusta. Pilāta tēla un vispārējās tā darbības interpretācijās Krile acīmredzami ir balstījies tikai Jāņa evaņģēlijā, jo tajā, atšķirībā no pārējiem, Pilāts tiek tēlots kā konceptuāli pozitīvs tēls. Jau iepriekš tika aplūkotas Kriles lugas paralēles ar Bulgakova romānu “Meistars un Margarita”, tāpēc te jāsecina, ka vismaz šī Bulgakova darba aspekts veido paralēles ar Kriles lugas konceptu. Pilāta rīcības un personības tēlojums ir neviennozīmīgs, un, piemēram, Jaunās Derības pētnieks Bārts

48 Jāņa 13:21, citā formulējumā arī Marka 14:43-72.

49 Velga Krile, op. cit., 96.

50 Turpat, 103.

51 Turpat, 95.

52 Turpat, 105.

Ērmans (*Bart Ehrman*) uzskata, ka Jāņa evaņģēlijā Pilāta tēlojumu ietekmē antijūdaisma idejas.⁵³ Bulgakova tēlotais Pilāts kļūst apsēsts ar savu vainu par Jēzus nogalināšanu,⁵⁴ un Pilātam tāpēc jācieš mūžība, iekams viņa vainas nastu nenoņem Meistars.⁵⁵ Kriles interpretācijā Jēzus ir glābis tam dzīvību, tāpēc Pilāts ir Jēzus parādnieks, kurš vēlas atklāt patiesību, un tikai tad, ja patiesības nebūs, atļaus Jēzu nokaut, tāpēc cenšas to noskaidrot sarunā ar apustuļiem. Šajā dialogā Krile demonstrē divus svarīgus aspektus, proti, varoņa lielo atkarību no ticības viņam, kā arī tuvāko sekotāju nodevību, jo sarunā ar Pilātu pat Pēteris uz jautājumu, vai Jēzus ir staigājis pa ūdens virsmu, atbild: “Man ir jāsaka, ka varbūt peldēja nevis staigāja [...] Nē, kad tā padomā, Jēzus, domājams, peldēja.”⁵⁶ Tāpat tiek atzīts, ka vētra apstājās pati no sevis, līdz Pilāts secina, ka “Es piekāpjos jums, pret tautas balsi es neko nevaru darīt”.⁵⁷

Simboliska frāze Kriles lugas konceptā ir brīdī, kad Kristum pēc Jaunās Derības tekstiem tiek uzvilks purpura apmetnis, Krile seko, piemēram, Mateja evaņģēlija tekstam: “Un tie novilka Viņam drēbes un apvilka Viņam purpura apmetni”,⁵⁸ bet Kriles interpretācijā Jēzus saka “Ak, kaut es patiesi Dievadēls būtu bijis”.⁵⁹ Jāsecina, ka šajā cēlienā atklājas arī Kriles kā dramaturģes talants masu ainu veidošanā. Kā jau minēts, darbība notiek paralēlās sižetiskajās līnijās, priekšplānā izvirzot Jēzus virzību uz krustā sišanu, bet paralēli tēlojot Jūdas, arī Pētera, līniju, kurš noliedz Kristu trīs reizes cilvēka primitīvāko, bet spēcīgāko instinktu, tas ir, dzīvotgribas, dēļ:

*Pēteris: Kails dzīvotinstinkts un debesis,
Redzēt vēl vienu mākonīti, un pārējais nesvarīgs viss.*⁶⁰

Jūda mežā nožēlā – bet arī Kriles traktējumā vājpātā – pakaras pie apses. Konceptuāli šajā aspektā ir redzama arī Krilei raksturīgā tautas tradīciju un kristietības sinkrētisma izmantošana. Jaunās Derības tekstā nav definēts koks, kuru pašnāvībai

53 Bart D. Ehrman, *Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2003), 20–21.

54 Margaret Ziolkowski, “Pilate and Pilatism in Recent Russian Literature”, in *New Directions in Soviet Literature: Selected Papers from the Fourth World Congress for Soviet and East European Studies*, ed. Sheelagh Duffin Graham (New York: St. Martin's Press in association with the International Council for Soviet and East European Studies, 1992), 165.

55 Ann Wroe, *Pontius Pilate* (New York: Random House, 1999), 371.

56 Velga Krile, op. cit., 112.

57 Velga Krile, op. cit., 118.

58 Mat. 27:28.

59 Velga Krile, op. cit., 106.

60 Turpat, 107.

izmantojis Jūda, Mateja evaņģēlijs Jūdas pašnāvību pēc Jēzus nodošanas attēlo īsā teikumā: “Un viņš nometa sudraba gabalus Templī, aizgāja un pakārās.”⁶¹ Latviešu tautas ticējumos etioloģiskā kontekstā tiek skaidrots, kāpēc apsei dreb lapas, un tas tiek saistīts ar kristietiskiem aspektiem, piemēram, “kad jūdi Kristu situši krustā, tad visi koki stāvējuši mierīgi, tikai apse vien ne, par to apsei vēl tagad jādreb”,⁶² tāpat arī tāpēc, ka apse ir devusi savus zarus rīkstēm Jēzus šaustīšanai⁶³ un “Apse tāpēc trīc, ka Jūdass tur esot pakāries, kad pārdevis Kristu”.⁶⁴ Rezumējot – salīdzinājumā ar citām lugām, “Vai jūs baiļojaties, jūs, mazticīgie” ir veidota, samērā konceptuāli sekojot Jaunās Derības sižetiskajiem aspektiem, taču atsevišķos momentos ir saskatāmas arī sinkrētisma pazīmes ne tikai ar baltu mītiskajiem priekšstatiem, bet arī grieķu mītiem.

Luga noslēdzas ar savdabīgu Kriles Jēzus krustā sišanas interpretāciju, kur ir Jēzus pie krusta, kas ir varonis cilvēces vārdā, un viņa balss tuksnesī, kas atzīst, ka viņš ir cilvēks, kurš dzimis cilvēkmātei. Rezumējot šo nelielo ieskatu, var secināt, ka Krile ar šo sižetu risina jautājumus, no kuriem pats galvenais ir upurēšanās cilvēces labā pat tad, ja cilvēce to nav pelnījusi, bet arī sakrālas būtnes ir tikai cilvēki ar savām šaubām un ciešanām un pašas izlemj savu likteni. Krile piedāvā skatījumu uz Kristu kā cilvēku, kas upurējas citu cilvēku labā pēc šaubām, vai tas ir tā vērts. Vēlreiz atsaucoties uz tuksneša simbolizāciju, noslēguma aina ir veidota dalītā skatuvē, kur pa labi redzams Jēzus pie krusta, bet pa kreisi Jēzus un Marija tuksnesī, it kā veidojot divas paralēlas realitātes ar faktiski Jēzus dialogu ne tikai ar Mariju, bet arī pašam ar sevi, redzot un saskatot divas iespējas, proti, dzīvi kā vīrietim un dzīvi kā varonim. Viens mirst cilvēces vārdā, kamēr karavīri atbilstoši Jaunās Derības tekstam sadala viņa apģērbu, bet otrs – dzīvo kopā ar Mariju, kura aicina:

*Marija: Pie rokas mani ņem un aiziesim tāpat
No visiem projām divi tuksnesī.*⁶⁵

Bet Jēzus viena personības puse (Jēzus pie krusta) atbild, ka “priekš cilvēkiem ir manas kaislās jūtas”,⁶⁶ demonstrējot jau iepriekš aplūkoto varonības ideju, kamēr Marija:

61 Mat. 27:5.

62 Pēteris Šmits, sast. *Latviešu tautas ticējumi*, 1. sēj. (Rīga: Kabata, 1992), 61.

63 Turpat.

64 Turpat.

65 Velga Krile, op. cit., 121.

66 Turpat.

*Marija: Vai nevari tu, Jēzu, tāpat vien...
Priekš dzidriem mākoņiem, priekš manis vienas,
Priekš mazas puķītes, priekš labas dienas...⁶⁷*

Pie krusta ir tēlotas Jēzus šaubas par Dieva rīcības pareizumu, ieliekot Kristu šādā lomā, un, Marijai svaidot viņa kājas ar mirrēm, nonāk pie secinājuma, ka ir cilvēks, kas dzimis cilvēkmātei, bet tomēr Dievadēla loma ir bijusi svarīgāka, jo ļaudis ir viņam ticējuši. Luga faktiski noslēdzas ar secinājumu, ka varonības ideja ir sasniegta, bet cilvēcības ideja ir palikusi aizplānā.

Nobeigums

Kriles dramaturģijas monumentālais aspekts ir saskatāms fundamentālu sižetisko avotu un tēlu sistēmas izvēlē, kur Krile ietiecas Eiropas modernās dramaturģijas kopējā sistēmā. Definējot Jaunās Derības konceptu, ko Krile izmantojusi šajā lugā, secināms, ka sižetiskās līnijas ir aizgūtas no visiem Jaunās Derības evaņģēlijiem, taču, jādoma, ka diskusijas ideju par mīlestības jautājumiem Krile aizguvusi no Jāņa evaņģēlija, transformējot mīlestību pret Dievu⁶⁸ un mīlestību pret cilvēku, kā arī Pilāta un Jēzus attiecību tēlojumā pārsvarā izmantotas sasauces ar Jāņa evaņģēliju, tāpat paralēles ar Bulgakova “Meistaru un Margaritu”.

Plaši sastopams ir Rietumu teoloģiskās tradīcijas veidols, kur priekšplānā tiek izvirzīts jautājums par grēku un Jēzus atpestījošo nāvi.⁶⁹ Krile dramaturģiskajā darbā izvēlējusies pretēju Jēzus tēla traktējumu, priekšplānā lielākoties izvirzot jau iepriekš minētos mīlestības akcentus, turklāt izteikti Jēzu cilvēcisko, liekot tam diskutēt par savu dievišķumu un cilvēcību, reprezentējot šaubas kā vienu no būtiskām cilvēka īpašībām. Kriles Jēzus ir pirmkārt cilvēks, bet cilvēks var un spēj būt varonis, tiesa, Krile risina jautājumu, vai sabiedrībai vispār ir nepieciešami varoņi un kas cilvēkam ir jādara, lai kļūtu par tādu, nonākot pie secinājuma, ka varonības ideja ir teātris, ko cilvēks spēlē dievības priekšā.

⁶⁷ Velga Krile, op. cit., 122.

⁶⁸ Jāņa 14:24.

⁶⁹ Aira Līcīte, “Trīs savienoti teoloģiski “lielumi”: radišana, Jēzus, Svētais gars”. Ceļš, https://www.apgads.lu.lv/fileadmin/user_upload/lu_portal/apgads/PDF/Cels/Cels_74/cl.74.04_licite.pdf (skatīts 25.09.2024.).

SUMMARY

Interpretations of the Image of Jesus in Play by Velga Krile “Were You Fearful, You of Little Faith”

The article is dedicated to the play “Vai jūs baiļotājiem, jūs, mazticīgie” by Latvian poet and playwright Velga Krile, focusing on the author’s interpretation of the image of Jesus. The play was written in 1980 and first published in 1999. In the play, Krile uses New Testament passages to interpret and reinterpret Jesus, based on the idea that Jesus is a man who chooses to be a hero for society, as well as on the relationship between man and God (including deities). In Krile’s work, God is treated as cruel and ignorant, indifferent to the problems of humanity. Krile’s Jesus is, first and foremost, a human being, but human beings can be and are heroes; indeed, Krile addresses the question of whether society needs heroes at all, and what a human being must do to become one, concluding that the idea of heroism is a theatre performed by human beings in front of a deity.



© 2024, Ingus Barovskis, Latvijas Universitāte

Raksts publicēts brīvpieejā saskaņā ar *Creative Commons* Attiecinājuma-Nekomerciāls 4.0 starptautisko licenci (CC BY-NC 4.0) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>).

Raksts tapis Valsts pētījumu programmas “Letonika latviskas un eiropeiskas sabiedrības attīstībai” projekta “Naratīvs, forma un balss: literatūras iesakņotība kultūrā un sabiedrībā” (Nr. VPP-LETONIKA-2022/3-0003) ietvaros.

Mg. missiol., Mg. theol., University of Latvia, Ph. D. candidate

KRISTĪNA ĒCE

RESPONDING TO THE CALL AND PREPARING FOR MINISTRY: THE FIRST FEMALE MISSIONARIES FROM LATVIA

This paper explores the diverse family and socio-economic backgrounds of the first female missionaries from Latvia (1896–1924), examining how these factors either facilitated or hindered their missionary endeavors. It highlights the more accessible paths for pastors' daughters like Emma Elizabeth Seesemann and Anna Irbe, contrasted with the more challenging journeys of the orphan Auguste Vietnieka and Lilija Otilija Grīviņa, a railway worker's daughter. The author discusses the varying preparation methods of different denominational German mission societies, noting the informal language training for women and the faith-centric approach of the Liebenzell mission. Each missionary's unique experience of responding to God's call and their subsequent success in missions across India, Tanzania, China, and Indonesia is also considered in detail.

Keywords: female missionaries, God's call, missionary preparation, mission, Latvia, German mission societies

Since women from Courland and Livland (Vidzeme) could not take part in foreign mission until the end of the 19th century because of theological obstacles, when they were born, there was no indication that they could receive a mission call and cross borders to go to foreign lands as missionaries. Later, the situation changed, and women from Latvia were among the first to go to foreign mission fields.

This paper examines the different family and socio-economic circumstances of the first female missionaries from the territory of Latvia (1896–1924), the ways how this context contributed or, conversely, almost discouraged them from responding to God's

call and participating in the mission, as well as the approaches of the various mission societies to preparing their female employees for the mission service.

The historically comparative method is applied to ascertain how specific historical circumstances contributed to or hindered the call of the mission. The sources of the study are missionary letters, which are preserved in the archives of the Leipzig Mission (the LMS) in Halle, in the archives of the Barmen/Rhenish Mission (B/RMS) in Wuppertal, in the archives of the Liebenzell Mission (LbM) in Germany, as well as in the archives of the Swedish Church Mission (SCM) and the letters of Anna Irbe published in the journal “Ārmisija” (*Foreign Mission*).

Responding to the call – going on a mission despite or due to circumstances

Each missionary came from a family with specific historical, geographical, and socio-economic circumstances. While they all received the call and responded to these summons, it happened differently. Emma Elisabeth Seesemann (1869–1957) was born in Jelgava, the family of pastor Gustav Seesemann, and later was a missionary in Tanzania.¹ Likewise, Anna Irbe (1890–1973)² was a pastor’s daughter and later served as a missionary in India. As such, they had a more significant advantage to be sent on a mission than a daughter of a railroad worker, as it was in the case of Lilija Otilija Grīviņa (1883–1944) from Rīga (a missionary in China),³ or an orphan Auguste Vietnieka (1873–1952, a missionary in Indonesia)⁴. The Baltic German origin or a confirmation in the German Lutheran congregation gave more support, at least to the first missionaries. However, each took advantage of a chance, or won the opportunity to go on a mission.

The father’s insights significantly impacted his daughter’s ability to go on a mission. Bishop Irbe tried to dissuade Anna, not because he did not believe in the importance

1 Gustav Seesemann, “Jelgavas Sv. Trīsvienības vācu pilsētas 1868.–1874. gada dzimušo un kristīto un mirušo reģistrs”, 1870, LVVA-F235-US2-GV965-0045, Latvijas Nacionālais arhīvs, Latvijas Valsts vēstures arhīvs.

2 More biographical data about Irbe can be read Violeta Stīvena, “Misionāre Anna Irbe – sievietē, kura apsteidza savu laiku”, *Ceļš* 57 (2006): 59–76; Kristīna Ēce, “Anna Irbe un misijas darbs Karunagarapuri”, *Ceļš* 71 (2020): 37–47, <https://doi.org/10.22364/cl.71.03>.

3 More detailed biography of Grīviņa can be found at Kristīna Ēce, “Leipcigas un Lībencellas misijas: Hildegardes Procelas un Lilijas Otilijas Grīviņas kalpošana”, *Ceļš* 73 (2022): 24–42, <https://doi.org/10.22364/cl.73.02>., Kristina Ece, “Pushing against Gender Barriers: A Latvian Woman on Mission in China, 1908–1925”, *International Review of Mission* 112, 1 (May 2023): 125–39, <https://doi.org/10.1111/irom.12456>.

4 More detailed biography of Vietnieka can be found at Kristina Ece, “The Footprints of Three Latvian Female Missionaries in Colonial Contexts”, *Богословські роздуми/Theological Reflections* 21, 1 (August 2023): 57–73, <https://doi.org/10.29357/2789-1577.2023.21.1.3>.

of foreign mission, but because he worried about Anna's little son Cyril and the difficult conditions in India.⁵ At the missionary dedication service, the father said:

*I am not afraid that you might be frightened by the difficult circumstances of Indian life. But what I am afraid of is, that while in your mission work, where you sometimes have to work without visible success, your mental strength will be exhausted, and that you would lack patience.*⁶

Gustav Seesemann, as the reporter of the foreign mission of the Courland Consistory, had a broader view of the ways how the work of the foreign mission developed in different places with the help of the LMS. In a letter to LMS Director Karl von Schwartz, he stated that he had complete confidence in where the LMS would see his daughter's place on the mission.⁷ However, as a father, he, too, was concerned about Seesemann's mental and physical health at work in Africa. He was worried that it would be difficult for Seesemann alone to embark on a women's mission and that another missionary would be needed beside her.⁸ Grīviņa's situation was not as straightforward and supportive. Her father did not want to permit his daughter to go on a mission because it was unusual, and her parents believed an unmarried daughter on a mission was a disgrace. Hence, the permission or obstruction of the father (parents) was also a significant part of starting the mission work. However, mission service also had a spiritual facet – responding to God's call.

Each of them had their way of responding to the call. Prozell nowhere indicated that she had received any special call for mission work, or a dramatic conversion to Christianity. In her autobiography, she wrote that she had always had an interest in mission work, that she invariably had her Christian calling, and that she had strengthened herself in it. Thus, it can be said that she trusted God and continued to grow in Him, therefore, going on a mission was a reasonable progression. This call could be described as a "peaceful flow of faith", which, thanks to the circumstances, allowed Prozell to go on a mission.

Vietnieka experienced a tremendous sense of guilt for her behaviour at a young age until she met Pastor Alber, which allowed her, first of all, to receive a remission of sins and God's peace and spiritual rebirth. After that, for her, the next logical step seemed to

5 Arnolds Grosbachs, "Cimos pie Annas Irbes", *Austrālijas Latvietis*, 21. jūn. 1968.

6 "Misionāres Annas Irbes k. iesvētišana", *Svētdienas Rīts* 17 (1924): 4–5.

7 Gustav Seesemann, "Ein Brief an den Missionsdirektor, #228-229", March 29, 1905, ALMW II/32/537. 228-229, Frankesche Stiftungen zu Halle.

8 Gustav Seesemann, "Ein Brief an den Missionsdirektor, #201-202", May 24, 1905, ALMW II/32/537. 201-202, Frankesche Stiftungen zu Halle.

serve others, to help them. The pastor pointed out the missionary way to her. Therefore, this call could be formulated as “meeting the right person”, which indicated God’s call to the mission.

Meanwhile, Grīviņa lived a relatively peaceful Lutheran life, and her parents, albeit of simple origin, could provide her with a good education. Even so, she experienced a very radical encounter with God, which brought the knowledge of her sins and illuminated the fact that she had lived life for herself. She experienced God’s call on a mission by “reading the right book” about China’s martyrs.

The call of at least two missionaries could be described as “the right person in the right place at the right time”. Seesemann had been thinking about mission work for a long time. Still, it was not until the LMS wanted to start a women’s mission in Africa that she met the missionary Althaus, who was visiting Zaļenieki. He saw that Seesemann might be the one who started the job there. A year later, it would no longer be possible for Seesemann because of her age. Consequently, Seesemann responded directly to the call at the appointed time, place, and situation. This can be seen similarly in the case of Irbe. SCM forged closer ties with the Evangelical Lutheran Church of Latvia (ELCL). In 1923, a missionary, the later Bishop Johannes Sandegren visited Riga and offered to Bishop Irbe for ELCL to begin the work of foreign mission. Anna Irbe heard this offer and was ready to go. Both she and Sandegren were the right people who met at the right place and time.⁹ Hence, Irbe, who had heard and thought about mission work from childhood, had the opportunity to respond to that call.

Considering the situation in Latvia today, when much emphasis is placed on language and nationality, it is interesting to observe that this issue was less relevant a hundred years ago. A great example in this area is Grīviņa’s return to Latvia. Since she had left Europe as a citizen of the Russian Empire, when she returned to Latvia, she needed to prove that she had a connection with Latvia. On the Latvian side, a questionnaire about Grīviņa was completed by her sister and also signed by her mother. This questionnaire is written in Latvian, but it indicates that Lilija Otilija is of German nationality and the language of conversation in the family is German. However, the missionary herself, in her questionnaire from China (the questions there are in Latvian and Russian), which was completed in Russian, indicated that she was Latvian.¹⁰ Therefore, it is possible to conclude that language or nationality was not a single contributing factor or obstacle to going on mission work.

⁹ Kristīna Ēce, “Anna Irbe un misijas darbs Karunagarapuri”.

¹⁰ Administrative Department of the Ministry of the Interior of Latvia, “Entry case: Grīviņš Lilija-Otilija”, 1924, 9–10, f. 3234, apr. 5, 18526, LNA LVVA.

The context of historical circumstances as a possible obstacle to the work of the mission

In addition to the individual family circumstances of each missionary, their work was also influenced by historical circumstances in the territory of Latvia, independent of the missionaries themselves, and by global events. One such event was the revolution of 1905 in Latvia, which had the most significant impact on Hildegard Prozell and Emma Elizabeth Seesemann.

During the revolution of 1905, riots also took place in the churches of Livland and Courland, which expressed disagreement with the rights of the patronage of the nobility. These protests included interrupting services, holding rallies, and sometimes abusing pastors. The members of the Latvian Social Democratic Workers' Party organized these demonstrations, and they were directed mainly against the Lutheran Church. In the spring and summer of 1905, these demonstrations took place in about 40 different congregations. In the summer of 1905, the order of weekly services was suspended in some areas, and in the fall and at the end of the year, many rural churches were closed. Fearing unrest, the pastors, like the nobles, left the congregations and went to the cities to seek refuge. The main protests targeted patronage rights, which restricted congregations from engaging in the selection of pastors, leaving it under the control of German nobles, and against the remuneration system of pastors of evangelical Lutheran congregations, where the parish pastor received compulsory church dues and administered land holdings in the same way as the German landlords in their estate.¹¹

Historical context – the Consistories of Livland and Courland during the events of the 1905 revolution

The pastors met at the 71st Synod in August 1905 in Valka. While the current events of that time had undoubtedly affected the lives of the congregations, the overwhelming excitement surrounding the work of the mission had yet to be noticed. Mission reporter Gotthilf Traugott Hahn reported on the mission's work and recommended how to foster interest in the mission in deaneries and congregations. He offered to plan mission courses for pastors and multi-day mission conferences in different cities.¹² In 1906, though, Hahn had to admit in a report to the Synod that interest in mission work and donations to the mission had waned in some deaneries, and he pointed out that

11 Līga Lapa, "1905. gada revolūcija Latvijā", in *Nacionālā enciklopēdija*, March 21, 2023, <https://enciklopedija.lv/skirklis/20773-1905-gada-revolucija-Latvija>. Accessed July 30, 2024.

12 Gustav Oehr, *Protokoll der 71. Livländischen Provinzial Synode, gehalten in Walk vom 21. bis zum 25. August 1905* (Riga: Livländischen Gouvernements Typographie, 1905), 25.

the revolution was to blame for this damage.¹³ Theophilus Goetgen wrote the most severe description of the situation in the parishes of Livland in his 1907 circular:

*In 1905 – the revolution; in 1906, the reaction; in 1907 – depression. It hangs over people and circumstances like dull, severe fatigue; the government’s firm hand is pushing the nation, and the secret agitators are not giving peace. Pain and joy no longer dare to come to light. The assumed duty has been fulfilled, but there is a lack of real pleasure. No one wants to start something new; the future offers too little security.*¹⁴

Under these circumstances, Prozell, although far away, had to relive what was happening in her homeland. She was more worried about funding from Riga because it was not known how events would unfold.¹⁵ In January 1906, she wrote that she had received only one postcard from Europe and did not know when she would receive news from home, so she felt sad.¹⁶ Prozell experienced emotional distress about the events in her homeland and sadness that mission work suffered due to decreased donations needed to maintain the new school in Mayaveram. However, even in this challenging situation, her faith in God and the belief that everything will be resolved with God’s help was evident.¹⁷ From the analysed information, it can be inferred that for Prozell, this revolution mainly meant concern for the financial situation, which also contributed to emotional difficulties. If the riots in Latvia had continued and donations had continued to decline, this would probably have been the reason for the mission to be terminated. Still, finances were usually not the main reason for discontinuing the mission. For Seesemann, however, the revolution caused such emotional stress that she almost had to give up her mission work.

In 1906, the Mission reporter Gustav Seesemann reported that during the revolutionary period of 1905, the fruits of the faith did very poorly. He also pointed out that due to the revolution, it was only possible to hold mission conferences in Courland in 1903,

13 Th. Gaehtgens, *Protokoll der 72. Livländischen Provinzial Synode, gehalten in Wolmar vom 24. bis zum 29. August 1906* (Riga: Livländischen Gouvernements Typographie, 1906), 20.

14 Theophil Gaehtgens, *Mitteilungen des livländischen Generalsuperintendenten über das Kirchenwesen im Jahre 1907* (Riga: W. F. Häcker, 1908), 34.

15 Hildegard Prozell, “Ein Brief an den Missionsdirektor, #158”, December 12, 1905, ALMW II/31-1/143. 158, Frankesche Stiftungen zu Halle.

16 Hildegard Prozell, “Ein Brief an den Missionsdirektor, #154-157”, January 9, 1906, ALMW II/31-1/143. 154-157, Frankesche Stiftungen zu Halle.

17 Hildegard Prozell, “Ein Brief an den Missionsdirektor, #150-153”, March 6, 1906, ALMW II/31-1/143. 150-153, Frankesche Stiftungen zu Halle.

which affected the amount of donations. Seesemann mentioned that women's mission committees were still operating in Jelgava, Liepaja, Kuldīga, and Salgale, but what had happened to the other six places in Courland, he did not know.¹⁸ Pastor Bernevitz of Kandava called for greetings and blessings to be sent to the Courland missionaries in Africa, Stamberg and Seesemann, at this synod, stating that "in this time of hardship and trials, it is difficult enough to be away from the motherland."¹⁹

The events of 1905 in Zālenieki

To gain a more precise understanding of the circumstances that almost forced Seesemann to leave the work of the mission, it is necessary to understand the context and the historical events of that time that directly influenced it. The publication reported that on April 30, 1905 (according to the old style), the pastor of Zālenieki, Gustav Seesemann, had been attacked.²⁰ However, this event was probably not considered as a very significant occurrence or a development that could systematically continue, since a letter written by Seesemann to the LMS on May 16/29 did not mention such an event. Pastor Seesemann did not refer to anything like this on May 8/25, as he wrote to the LMS director about a possible mission conference in late May or early June, which did not happen.

The most severe attack occurred on Pentecost Sunday, June 5, 1905 (the old style). This event was widely reported by the newspaper *Rigasche Rundschau*, a German-Baltic newspaper, and therefore written from their point of view. During the Latvian service, five suspicious persons had entered the crowded church, and began shouting "Off with Tsar! Off with self-government!" and a red flag was raised in the church. One of the rebels allegedly climbed the pulpit and, threatening with a revolver, ordered Pastor Seesemann to leave the pulpit, which he had refused to do even in the face of death threats. When the pastor received a kick at his feet, he collapsed, and then they pushed him down the pulpit stairs. One of the revolutionaries had continued to threaten him with a revolver, preventing the pastor from leaving.²¹ Elizabeth had not personally experienced these events, since she was already in Germany. She wrote about her concerns to the director of the LMS, as she had learned about the condition of her father and a few other pastors in her homeland. It hurt her heart significantly that her old father had to experience such horrific events, although probably at that moment she did not yet

18 O. Panck, *Protokoll der im Jahre 1906 in Mitau abgehaltenen 71. Kurländischen Provinzial-Synode*, 1906, 21–22.

19 O. Panck, 22–23.

20 "Kirchenschänderische Vorgänge in Kurland und Livland", *Rigasche Rundschau*, 121 (8 June 1905): 2.

21 "Kirchenschänderische Vorgänge in Kurland und Livland".

know all the details of what had happened.²² She later received more information from her father and wrote to the LMS that her father was doing poorly. There was a shooting at the church, and a bullet had just barely missed the pastor, and some Germans had rescued her father. The nerves of her father and sister, who were also at the service, were severely damaged.²³

The father gradually recovered from his experiences, but the unrest continued. Seesemann reported to the LMS that in July one of the landowners had been shot dead at a neighbouring church of Zaļenieki. In Zaļenieki, order had been established and maintained by the Cossacks since the events of Pentecost. Still, the pastor did not return to Zaļenieki until August 9 after a seven-week absence.²⁴ His return, however, did not last long, and in the second half of August, the family, along with other German families, he left Zaļenieki. The church was closed, and the Cossacks assumed the supervision of the congregation. The riots in Zaļenieki continued, as the rebels tried to vandalize the castle and burn down everything they could. Therefore, a state of war was declared in Zaļenieki.²⁵ At the end of August, Elizabeth received news that her father and a German magistrate had been included in the lists of liquidations compiled by the anarchists. Therefore, the father had to leave Jelgava, as well.²⁶

All these events occurred while Elizabeth was still on mission training in Leipzig and Berlin. Her unshakeable decision to leave Latvia and Europe, departing to the unknown ministry in Africa attested to the power of her soul. The following letter in the archives is from Moshi on January 21, 1906 had brought Elizabeth news from her family and Berlin, stating that her father, dressed as a peasant, had fled to Jelgava.²⁷ This material did not yield chronological clarity as to when it happened – whether it was a recent event sometime after August 1905, or was the letter still telling stories about the past events – it has to be taken into account that letters to and from Africa travelled for a long time. Seesemann added that she trembled “for the lives of all the people I love, and I am utterly lacking in joy and strength.”²⁸

22 Emma Elisabeth Seesemann, “Ein Brief an den Missionsdirektor, #197-199”, July 5 1905, ALMW II/32/537. 197–199, Frankesche Stiftungen zu Halle.

23 Emma Elisabeth Seesemann, “Ein Brief an den Missionsdirektor, #188-192”, August 10, 1905, ALMW II/32/537. 188–192, Frankesche Stiftungen zu Halle.

24 Seesemann.

25 Emma Elisabeth Seesemann, “Ein Brief an den Missionsdirektor, #184-187”, August 21, 1905, ALMW II/32/537. 184–187, Frankesche Stiftungen zu Halle.

26 Emma Elisabeth Seesemann, “Ein Brief an den Missionsdirektor, #182-183”, August 28, 1905, ALMW II/32/537. 182–183, Frankesche Stiftungen zu Halle.

27 Emma Elisabeth Seesemann, “Ein Brief an den Missionsdirektor, #131-134”, January 21, 1906, ALMW II/32/537. 131–134, Frankesche Stiftungen zu Halle.

28 Seesemann.

In all these difficulties, however, Seesemann tried to discern the work of God and the meaning of the suffering experienced by her beloved people in her homeland. She pointed out that God had higher goals that were completely beyond human understanding. She sensed that nothing was over yet, and the time for punitive expeditions was approaching her homeland.²⁹

In the aftermath of these events, the church was closed for nine months and reopened solemnly on March 19, 1906 (the old style), as the congregation had requested. The solemn service was led by pastor Gustav Seesemann,³⁰ who had returned from a time of rest and mission study in Leipzig.³¹ It seemed that Elizabeth was finally at peace while on a mission; her father had returned and served in the church, and the unrest in her homeland was over. However, her mission suddenly encountered unexpected obstacles that almost interrupted her service.

Order to Seesemann to leave the mission field to care for the family

At a moment when the difficulties seemed to be relegated to past, her uncle, Dr. Victor Christoph Lieven, a husband of her mother's sister, intruded Seesemann's life and mission ministry. Between June 27 and November 15, 1906, at least 14 letters were written. They are stored in the archives of the LMS, and the authors thereof are Lieven, father Gustav, Elizabeth herself, and the Director of the LMS von Schwartz. From the available sources, it is possible to conclude that there have certainly been further letters that have not survived. Still, the existing material elucidates the impact of the events that took place upon Elizabeth and her loved ones.

Lieven began this process by first writing a letter to Seesemann. He described the events in Latvia in very harsh words, pointing out that Pastor Seesemann had not made a pleasant sacrifice to God by disobeying the revolutionaries, but only played with death and gave the evil killers an additional incentive to continue the atrocities, which in turn contributed to the dehumanization of society. He demanded that Elizabeth return home and fulfil her daughter's duty to her parents.³² A few weeks later, Lieven also wrote to von Schwartz of the LMS, explaining the situation that had arisen – Elizabeth's father would retire, but there would be few funds, and the older brother had a severe lung disease that would require expensive treatment in Switzerland, whilst another sister

29 Emma Elisabeth Seesemann, "Ein Brief an den Missionsdirektor, #129-130", January 30, 1906, ALMW II/32/537. 129–130, Frankesche Stiftungen zu Halle.

30 "Kurland. Neueste Post", *Rigasche Rundschau* 68 (March 23, 1906): 6.

31 Emma Elisabeth Seesemann, "Ein Brief an den Missionsdirektor, #122-124", March 13, 1906, ALMW II/32/537. 122–124, Frankesche Stiftungen zu Halle.

32 Victor Lieven, "Ein Brief", June 27, 1906, ALMW II/32/537. 112–113, Frankesche Stiftungen zu Halle.

had contracted typhus. Consequently, Lieven believed that “in such circumstances, my niece Elizabeth’s duty, however difficult it may be for her, should require her to give up the noble work to which she feels she has been called by God, and to return home, dedicating her work to those closest to her.”³³

Lieven had also written to Seesemann in mid-June about his intentions³⁴, however, Seesemann advised him not to interfere in Elizabeth’s life. Nevertheless, the letter had already been sent to her. At the end of July, Lieven sent another letter to Leipzig, this time expressing regret for interfering in his niece’s life. The financial issue should be resolved through the LMS. He hoped he had not created a lasting emotional conflict for Elizabeth,³⁵ which was exactly what had happened. The father had received a letter written on July 27 from von Schwartz (not preserved), and responded to it on August 3. Seesemann wrote that he had no enmity toward his brother-in-law and that he had immediately written to Elizabeth that he did not share Lieven’s opinion and expressing his wish for Elizabeth to remain in her place where God had placed her. His letter showed complete trust in God, regardless of the difficulties.³⁶ Likewise, the mother had already written in mid-June, explaining the situation and calling upon the daughter to return home, whilst not insisting upon it.³⁷

Elizabeth’s reaction to her uncle’s letter was very emotional, as expected. She pointed out that it was difficult for her to write, her soul hurt, she felt very guilty, and she lacked emotional strength. In her emotions, however, she was able to retain pragmatic and purposeful approach, and she sought advice from Althaus. However, she saw no option but to give up her mission and return home.³⁸ Her theological dilemma was her obedience to God as expressed to respecting and honouring her parents and caring for her family, against her obedience to God which would be fulfilled by staying on a mission in Africa, because God had called her there.³⁹ Throughout the situation, she relied entirely on God’s guidance. She allowed the LMS to make the final decision,

33 Victor Lieven, “Ein Brief an den Missiondirektor, #114-115”, July 19, 1906, ALMW II/32/537. 114–115, Frankesche Stiftungen zu Halle.

34 Gustav Seesemann, “Ein Brief an den Missionsdirektor, #110-111”, August 3, 1906, ALMW II/32/537. 110–111, Frankesche Stiftungen zu Halle.

35 Victor Lieven, “Ein Brief an den Missiondirektor, #116-117”, July 31, 1906, ALMW II/32/537. 116–117, Frankesche Stiftungen zu Halle.

36 Seesemann, “Ein Brief an den Missionsdirektor, #110-111”.

37 Emma Elisabeth Seesemann, “Ein Brief an den Missionsdirektor, #118-119”, August 6, 1906, ALMW II/32/537. 118–119, Frankesche Stiftungen zu Halle.

38 Seesemann.

39 Gustav Seesemann, “Ein Brief an den Missionsdirektor, #105-106”, September 11, 1906, ALMW II/32/537. 105–106, Frankesche Stiftungen zu Halle.

but it was excruciating for her to wait for the mission's decision.⁴⁰ There are no more letters from Elizabeth on this subject; the rest of the course of events must be inferred from the letters of the other correspondents.

Her uncle was still persistent and very impatient, although he knew that Elizabeth was unhappy with the situation and that the LMS could take care of her to some extent. He was willing to repay the finances invested by the LMS in Seesemann's training, – this was stated in the referral letter.⁴¹

The father reacted differently, and there was a firm trust in God, as expected of the pastor. First, he pointed out that his brother-in-law Lieven was far from Christianity and, as a result, did not understand this spiritual dimension; he only saw practical things. He also understood Elizabeth's trust in God, but he sensed that his daughter had too many doubts and had lost her peace of mind. The father worried about his daughter's mental health and offered the idea of giving Elizabeth a vacation.⁴²

The main reason her father did not want Elizabeth to return was that it would break her emotionally. After all, the mission work had been started successfully.⁴³ He believed that the revolution could not go on forever, so Elizabeth could regain her strength and then return to the mission again, but ultimately, the mission should not be abandoned.⁴⁴

LMS director von Schwartz and the mission board decided that granting a vacation after being on a mission for just one year was irrational. There would be the financial loss, which was the least in the collegium's view. They were of the opinion that it would be more detrimental to Elizabeth's moral and emotional state if she did not fulfil the mission. Von Schwartz pointed out that other missionaries from the Baltics had similar experiences, especially when mentioning Prozell. There were further practical considerations – not to make Seesemann switch from a tropical climate to a Russian/Courland winter, which could harm her health.⁴⁵ Consequently, the decision was made: Elizabeth remained on the mission field, and everyone could have a respite.

From the studied materials, it can be inferred that the events of the revolution of 1905 had both a financial and emotional impact on missionaries in the mission field. They affected the pastor's daughter most directly, since the revolution events were

40 Emma Elisabeth Seesemann, "Ein Brief an den Missionsdirektor, #108-109", September 4, 1906, ALMW II/32/537. 108–109, Frankesche Stiftungen zu Halle.

41 Victor Lieven, "Ein Brief an den Missionsdirektor, #107", September 9, 1906, ALMW II/32/537. 107, Frankesche Stiftungen zu Halle.

42 Seesemann, "Ein Brief an den Missionsdirektor, #105-106".

43 Seesemann, "Ein Brief an den Missionsdirektor, #110-111".

44 Seesemann, "Ein Brief an den Missionsdirektor, #105-106".

45 Karl von Schwartz, "Ein Brief, #102-104", September 14, 1906, ALMW II/32/537. 102–104, Frankesche Stiftungen zu Halle.

geared directly against the pastors. However, even in these difficulties, both pastor Seesemann and his daughter continued to place their faith in God and did not lose hope that, in the end, the difficulties would be resolved. Likewise, the synods of Courland and Livland pastors discussed these events and saw that the revolution had reduced donations. It was not possible to hold missions or other conferences.

Missionary education When the first female missionaries entered their ministry through German mission societies, they were still trying to understand the context and develop appropriate training programmes to help them prepare. Male missionaries had relatively clearly defined roles in mission work – there were “professional” missionaries – ordained pastors, as well as helpers, assistants who were laymen.⁴⁶ In Europe, the kind of education needed to obtain ordination was quite clearly defined. Since women were not ordained, according to theological beliefs, they could serve in various auxiliary roles – mainly as teachers, but also as nurses, midwives, and sometimes even in higher education. The next section examines the education of missionaries from Latvia and their preparation for mission work.

Education acquired in Latvia before the mission

The documents published so far by the mission societies themselves have not considered the candidates’ educational requirements. Instead, conclusions can be drawn from biographies and application letters written by the missionaries themselves.

Candidates who had graduated from the gymnasium of the highest order and, as a result, acquired the right to be a homeschool teacher in the Russian Empire, were admitted without any objections. Prozell had studied at the highest girls’ school in Rīga (*Höhere Töchterschule I Ordnung*), and graduated in 1886 with the right to be a homeschool teacher.⁴⁷ A school of a similar class in Jelgava (*Höhere St. Trinitatis-Töchterschule in Mitau*) was graduated by Seesemann in 1886, also passing the homeschooling examination and obtaining the rights of a private teacher. Seesemann’s documents give an insight into the final tests that had to be taken: arithmetic, geography, religion, German, French and Russian, history, and a model lesson in mathematics.⁴⁸ In both

46 Gustav Warneck, *Evangelische Missionslehre: Ein missionstheoretischer Versuch. Band I*, Bearbeitet und neu herausgegeben von Friedemann Knödler (Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft Culture and Science Publ. Dr. Thomas Schirmacher, 2015), 425–36.

47 Hildegard Prozell, “Lebenslauf, #301”, April 1896, ALMW II/31-1/143. 301, Frankesche Stiftungen zu Halle.

48 Kapustin and A. Heinrichsen, “Zeugnis (Abschrift)”, 31 October 1886, ALMW II/32/537.173, Frankesche Stiftungen zu Halle.

schools, education was conducted in German. Grīviņa graduated from the Lyudmila Tailova Women's Gymnasium in 1902 in Rīga, where the language of instruction was Russian. Grīviņa did not explain why this gymnasium was chosen, as the language of conversation in the family was German, and she also knew Latvian. After graduating from the gymnasium, Grīviņa also had the right to serve as a private teacher. Anna Irbe graduated from Voldemārs Maldonis Gymnasium (*I Ranges V. P. Maldons*) in 1909⁴⁹, where her father was originally a teacher of Christian Foundations and German, later serving as the school's principal from 1909 to 1915.⁵⁰ Irbe, too, acquired the right of a homeschool teacher.⁵¹

Vietnieka, both because of the illness and death of her parents and due to her financial circumstances, had to study at a lower-order school, which was a girls' vocational school (*Mädchen-Gewerbe-Schule*), which was later supplemented by a one-year handicraft school, which she graduated in 1891.⁵² This education provided an opportunity to earn daily bread but did not open up greater perspectives or enable her to go on a mission. Later, already through self-study, she passed the examination of a private tutor in 1894.⁵³ Thus, from the analysed material, it could be concluded that education in the gymnasium was the easiest and fastest way to become a private tutor, which initially enabled these women to earn a living and later facilitated the path to the mission field.

Education requested, provided, or recommended by mission societies for missionaries

When Prozell went on a mission, the LMS had sent missionaries to India for nearly 60 years.⁵⁴ The LMS established its first seminary for missionary training as early as 1845,⁵⁵ and by the time Prozell went on a mission, many men had been trained in seminary. More statistics are available for 1903: 37 trained seminarians and another 23 theologians had gone on the mission.⁵⁶ The seminar taught theological subjects and languages,

49 Ev. Lut. Baznīcas Virsvalde, "Atestāts Nr. 133. Izraksts", May 31, 1909, A2:42, Svenska kyrkans mission, Missionsstyrelsens protokollsbilagor.

50 Ludvigs Adamovičs, "Bīskapa Dr. theol. K. Irbes septiņdesmit mūža gadi", *Jaunatnes Ceļš* 8 (August 1931): 228–32.

51 Violeta Stīvena, "Misionāre Anna Irbe – sieviete, kura apsteidza savu laiku".

52 Auguste Weetneck, "Lebenslauf, #3-9," ap. 1898, RMG 2.087. 3-9, Archiv- und museumsstiftung der VEM Wuppertal.

53 Auguste Weetneck.

54 Paul Fleisch, *Hundert Jahre lutherischer Mission* (Leipzig: Verlag der Evangelisch-lutherischen Mission, 1936), 12.

55 Paul Fleisch, 25.

56 Paul Fleisch, 168–69.

including English, and the basics of the Tamil language. However, there was no seminar for women, and Prozell did not specifically indicate that she had mastered the basics of Tamil, while in Leipzig, it was somewhat understandable. More gratefully, she commented on her being in the mission house, where she could be “so free and open, ask and say what I wanted, and it always felt like I was being understood correctly, and it was so nice!”⁵⁷ Prozell’s referral letter states that, being in India, she must learn Tamil within two years and pass an examination.⁵⁸

LMS missionary Seesemann was in a different situation. She was the first single woman to be sent to German East Africa.⁵⁹ Although it had already become customary at the LMS for missionaries to learn the basics of the language spoken in the land where they were to go, no places of study were available for women at the *Orientalisches Seminar* in Berlin, as Professor Meinhof pointed out.⁶⁰ Consequently, finding a new opportunity to learn the language was necessary. From the surviving letters, it is difficult to ascertain, who was the first to have the idea that Seesemann would learn the language – Althaus as an experienced missionary to the Chaga people, mission director von Schwartz, knowing that the missionaries needed preparation, or Seesemann herself. The professor pointed out that the seminary director allowed classes to be audited. Thus, on the recommendation of the LMS, Seesemann could learn the basics of Swahili already in Berlin.⁶¹

The Barmen/Rhenish Mission also had its mission seminary, established as early as 1827, to train missionaries. The training spanned three years, and included the following subjects: a general review of the Bible, the History of the Kingdom of God, the doctrine of the Christian faith and life, the History of the Christian Church; pastoral theology, mission history; geography; natural history; English and Dutch; pedagogy; speech exercises, etc. Later, the seminary programme was supplemented with ancient Hebrew, Greek, and Latin, to enable the missionaries to translate the scriptures from the original languages, and the duration of the training was extended.⁶² Nevertheless, this seminar was also open only to men. Vietnieka stayed in Barmen for a couple of months,

57 Hildegard Prozell, “Ein Brief an den Missionsdirektor, #296-297”, September 28, 1896, 296, ALMW II/31-1/143. 296–297, Frankesche Stiftungen zu Halle.

58 Kollegium der Evangelisch-Lutherischen Mission, “Vocation der Lehrerin Fräulein Hildegard Prozell”, 13 September 1896, ALMW II/31-1/143. 290–295, Frankesche Stiftungen zu Halle.

59 Paul Fleisch, 297.

60 Carl Meinhof, “Ein Brief an den Missionsdirektor”, April 15, 1905, ALMW II/32/537. 221-222, Frankesche Stiftungen zu Halle.

61 Carl Meinhof.

62 Gustav Menzel, *Die Rheinische Mission: aus 150 Jahren Missionsgeschichte* (Wuppertal: Verlag der Vereinigten Evangelischen Mission, 1978), 27.

getting to know mission and its director, August Wilhelm Schreiber, and acquired a basic medical knowledge at the hospital for a few months.⁶³ In her case, this claim for education was partially confirmed since she did not have an elite gymnasium education, only a vocational school. However, she subsequently studied independently and passed the homeschool teacher examination, therefore her education was accepted.

Therefore, it is possible to conclude that when the first female missionaries from Latvia were sent on a mission, denominational mission societies such as the LMS and B/RMB expected women to have acquired a good education before entering the mission service, but they did not offer any formal education, except for short language courses.

Because the Liebenzell Mission was a so-called “mission of faith”, the rules were different from those of denominational missions. For faith missions, the greatest emphasis was not placed on a good education but on a personal experience of faith. This opened the door for women with relatively lower levels of education.⁶⁴ That had no bearing on Grīviņa’s involvement in the LbM, as she had a sufficiently good education. The determining factor in selecting Grīviņa was her personal experience of faith.⁶⁵

The LbM assigned great significance to missionary preparation.⁶⁶ The main difference was that in this seminary, men and women were educated together, and the mission seminar resembled a large family.⁶⁷ The seminar taught a variety of biblical subjects, as well as English,⁶⁸ and extensive efforts were invested into character building. Consequently, it is possible to conclude that the LbM did not require a high level of education for its missionaries, both men and women upon their entry into the mission, but provided specific training over several years.

The Swedish Church Mission (*Svenska kyrkans mission, SCM*) operated to some extent in a similar way to the denominational Lutheran missions in Germany. The SCM also took over part of the LMS’s mission fields in India in the 1920s. Anna Irbe had heard

63 “Die aktiven Missionare aus unserer Heimat”, 1907, 6–12.

64 Kristin Norseth, “*La os bryte over capture med vor stumhet!*” *Quinners vei til myndighet if de kristelige organisasjonene 1842–1912* (Oslo: Det teologiske Meningshøyskolen, 2007), 369–70.

65 Lily Griwing, “Bericht über die Abordnungsfeier. Abendversammlung”, *Chinas Millionen* 9 (November 1913): 248–49.

66 Thomas Eisinger, *Theologische Ausbildung und Persönlichkeitsentwicklung: Eine exemplarische Konzeptentwicklung am Beispiel des Theologischen Seminars der Liebenzeller Mission* (Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, 2009), 107–8.

67 Karl Kalmbach, *Mit Gott von Mensch zu Mensch. Aus der Geschichte der Liebenzeller Mission* (Bad Liebenzell: Verl. der Liebenzeller Mission, 1999), 52.

68 Eisinger, *Theologische Ausbildung und Persönlichkeitsentwicklung: Eine exemplarische Konzeptentwicklung am Beispiel des Theologischen Seminars der Liebenzeller Mission*, 107.

about the foreign mission as a child, growing up in the pastor's family and had thought about it herself. She wrote: "for my own peace, I have to think about other people and do something for them. When I work only for myself, everything seems difficult to me, I am tormented by internal anxiety, the image of Jesus Christ darkens in my soul and the slippery life loses its value."⁶⁹ Thinking about charity work, she went to Switzerland, where she studied for eight months at the *Le Bon Secours* nursing school: the outpatient department, the infant home, and the department of internal diseases and obstetrics, – two months each.⁷⁰

On May 24, 1923, the SCM decided that it would be desirable for mission candidates from Latvia to come to Sweden to learn the language and establish contacts with the SCM,⁷¹ hence, Irbe spent six weeks in Sweden in the summer of 1923.⁷² These six weeks were very productive, as Irbe wrote his missionary application form in Swedish at the SCM in December 1923. Likewise, Irbe wrote home, informing that the SCM required all missionaries, before going to India, to stop in England to listen to lectures on mission and theological subjects, as well as on tropical diseases, and to spend 3 to 6 months improving or learning English, and getting to know English society. Irbe did so between late April and December 5, 1924.⁷³

Consequently, the SCM placed great emphasis on language learning, but firstly, all missionaries had to be proficient in Swedish.

Conclusion

For the first female missionaries from Latvia at the end of the 19th century, the family situation played a significant role in responding to God's call for mission work. It was relatively more straightforward for a pastor's daughter to be sent to the foreign mission field than for an orphan to gain such an opportunity; for a Baltic German, this calling was relatively more accessible than for a Latvian, even though the native language did not play a significant role in the mission field.

The missionaries received their call in several ways: through a peaceful flow of faith, meeting the right person, reading the right book, or being the right person in the right

69 Anna Irbe, "Pieteikums misijai", December 1923, A2:42, Svenska kyrkans mission, Missionsstyrelsens protokollsbilagor.

70 Anna Irbe.

71 Svenska kyrkans mission, "Missionsstyrelsens protokoll 1874–1999, §11", 1923, A1:7, Svenska kyrkans mission, Missionsstyrelsens protokoll.

72 Kārlis Irbe, "Vēstule G. Brundinam", December 1923, A2:42, Svenska kyrkans mission, Missionsstyrelsens protokollsbilagor.

73 Anna Irbe, "No Liverpoolas līdz Port-Saidam", *Svētdienas Rīts* 2 (Jan. 6, 1925): 11–13.

place at the right time. Each one of them received the call differently, but they were willing to pursue it.

By the end of the 19th century, German mission societies had developed extensive training programmes for their male missionaries, as their roles were more clearly defined. On the other hand, most denominational mission societies lacked equally specific training programmes for female missionaries. It could be seen that higher-order gymnasium education was an advantage in being selected for mission work, since this kind of education usually came with a homeschooling teacher's rights, which was what most female missionaries did in the mission field. Most mission societies offered very little preparation for the female candidates. Still, the expectation was that during two years on the field, they would learn the local languages to communicate the Gospel and do the teaching job. Liebenzell Mission had a different approach to training their missionaries, as it was a "faith mission". The main emphasis was placed upon building the missionaries' character, regardless of their gender, and only then came the theological subjects and languages.

Judging from their ministry records, all researched missionaries were successful in their work, even though they had different ways of calling, preparation, and circumstances that sometimes encouraged them to go to the mission, whereas on other occasions almost became a hindrance.

KOPSAVILKUMS

Atsaukšanās aicinājumam un sagatavošanās kalpošanai: pirmās misionāres no Latvijas

Šajā rakstā aplūkoti pirmo sieviešu misionāru no Latvijas teritorijas (1896–1924) atšķirīgie ģimenes un sociālekonomiskie apstākļi, kā tie veicināja vai, gluži otrādi, gandrīz atturēja viņas no atsaukšanās Dieva aicinājumam un dalības misijā. Tāpat tiek pētīts, kā dažādas misijas biedrības sagatavoja savas kandidātes misijas darbam.

Mācītāju meitām Emmai Elizabetei Zēzemanai un Annai Irbei bija vieglāk atrast ceļu uz misijas lauku nekā bārenei Augustei Vietniekai. Dzelzceļa strādnieka meitai Lilijai Otilijai Grīviņai arī pašai nācās izcīnīt ceļu, gan ar grūtībām iegūstot atļauju no vecākiem, kā arī dodoties caur netradicionālo Lībencellas misiju.

Vācu luterāņu Leipcigas un Bārmēnas/Reinas misijas biedrībām bija izstrādāta apmācību programma vīriešiem, bet laikā, kad devās misionāres no Latvijas, sievietēm bija tikai neformāla valodas apmācība pāris mēnešu garumā. Lībencellas misija bija "ticības misija", un tā pievērsa lielu uzmanību savu misijas kandidātu – gan vīriešu, gan sieviešu – apmācībai, jo galvenais bija ticības piedzīvojums, teoloģijas studijas bija tikai pēc tam.

Katra no misionārēm saņēma Dieva aicinājumu atšķirīgos veidos – vienkārši pieaugot ticībā, satiekot "pareizo" cilvēku, izlasot "pareizo" grāmatu vai pašām esot "īstajam

cilvēkam īstajā vietā, īstajā laikā”. Viņas visas uzdrīkstējās atsaukties šim aicinājumam un bija pietiekoši veiksmīgas savā misijas darbā Indijā, Tanzānijā, Ķīnā un Indonēzijā.



© 2024, Kristīna Ēce, Latvijas Universitāte

Raksts publicēts brīvpieejā saskaņā ar *Creative Commons* Attiecinājuma-Nekomerciāls 4.0 starptautisko licenci (CC BY-NC 4.0) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>).

Dr. theol., LU Humanitāro zinātņu fakultātes
profesors un vadošais pētnieks

RALFS KOKINS

FREER LOGION UN MARKA EVAŅĢĒLIJA NOSLĒGUMS

Freer logion ir pergamenta rokraksta (majuskuļa) W032 iespraudums MkEv 16. nodaļā starp 14. un 15. pantu. Marka evaņģēlija “garais vai neīstais noslēgums” MkEv 16,9–20, ko satur arī šis rokraksts, visticamāk, nav piederējis MkEv sākotnējam tekstam. *Freer logion* tomēr neizskatās pēc gnostiska evaņģēlija vai tā fragmenta – tas MkEv 16,9–20 kontekstā labi korespondē ar daudzām svarīgām MkEv tekstā esošām tēmām un tāpēc drīzāk būtu uzskatāms par apustulisku mēģinājumu organiski turpināt MkEv 16,8 tik aprauto Lieldienu stāstu. Marka evaņģēlija autors savu Lieldienu stāstu, visticamāk, ir apzināti un jēgpilni noslēdzis tieši ar 16,8, un tam ir konkrēts teoloģisks vēstījums. Šo specifisko teoloģisko vēstījumu tad arī mēģina skaidrāku padarīt *Freer logion* – tas norāda uz pēclieldienu pieredzes raksturu, kas savā būtībā ir neparedzama, neplānojama un nekontrolējama.

Atslēgvārdi: *Freer logion*, pergamenta majuskulis W032, tekstkritiskā analīze.

Ievads

Freer logion ir 4. vai 5. gadsimta pergamenta majuskuļa W032 iespraudums Marka evaņģēlija (turpmāk – MkEv) 16. nodaļas tekstā starp 14. un 15. pantu. Daļā senāko un nozīmīgāko rokrakstu MkEv beidzas ar 16. nodaļas 8. pantu, bet W032 pieder pie tiem nedaudzajiem rokrakstiem, kas satur garāko jeb t. s. “neīsto MkEv nobeigumu” jeb vēlāku laiku Lieldienu stāsta pielikumu MkEv 16,9–20, kura ietvaros tas aiz 16,14 iesprauž visnotaļ interesanto tekstu. Jautājums ir par šo W032 iespraudumu aiz MkEv 16,14: kas tas ir par tekstu? No kurienes tas nāk? Tas būtu kāds fragments no vēlāk pazudušām MkEv rokrakstu lapām? Fragments no mums vairs nezināmiem, bojā gājušiem

evanģēlijiem?¹ Sinoptiskās tradīcijas literāras attīstības liecinieks, evanģēliju literāro priekšpakāpju vai pat avotu materiāls? Pēc literārā paveida šis fragments ļoti atgādina kādu izplatītu žanru Jaunās Derības apokrifajā tradīcijā – t. s. “dialogu evanģēlijus”, kuriem raksturīgas šādas ezoteriskas augšāmceltā sarunas, dialogi ar saviem mācekļiem, nereti noslēpumainas augšāmceltā Kristus izjautāšanas.² Šis iespraudums pētnieciskajā literatūrā bieži tiek pieminēts,³ bet dziļāku pētījumu par to nav daudz.⁴

Šajā mazajā publikācijā, izmantojot salīdzinošo, konteksta un tekstkritisko analīzi, nonāku pie slēdziena, ka *Freer logion* diemžēl neizskatās pēc fragmenta no kāda gnostiska dialoguevanģēlija (izņemot pēclieldienu dialoga žanru, nekā cita gnostiska šajā tekstā nav). Tas drīzāk cenšas jēgpilni turpināt Marka ar nolūku tik “aprauto” lieldienu stāstījumu, izmantojot jau zināmos kanoniskos materiālus.

Pētījuma pamatā ir darbs ar Jaunās Derības oriģinālteksta zinātniski kritiskajiem izdevumiem (sk. tālāk), konkordancēm,⁵ gramatikām⁶ un vārdnīcām.⁷ Hipotētisko “oriģināltekstu” ņemšu no Jaunās Derības (turpmāk – JD) senā grieķu teksta zinātniski kritiskā izdevuma: Nestle–Aland, *Novum Testamentum Graece*, 28., Revidierte Auflage (Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2012), bet *Teksta Kritisko aparātu* es apzināti analizēšu no iepriekšējā, “vecākā” tekstkritiskā izdevuma: Nestle–Aland, *Novum Testamentum Graece*, ed. XXVII (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993), kas gan

-
- 1 Pirmkristīgajā literatūrā ir zināma vesela kategorija ar rokrakstiem un to pārpalikumiem, ko ierindo kategorijā “nezināmu evanģēliju fragmenti”, piemēram, *Papyrus Egerton 2*; *Oxyrhynchos Papyrus POx 840*; *Oxyrhynchos Papyrus POx 1224*; *Papyrus Cairensis 10 735*; *Fajjuma* saimes fragmenti u. c.
 - 2 Pie tādiem sacerējumiem pieder *Epistula Apostolorum*, *Sotēra dialogs* (NHC III,5), *Toma grāmata* (NHC II,7), *Pētera vēstule Filipam* (NHC VIII, 2), abas *Jēkaba apokalipses* (NHC V,3 un NHC V,4) u. c.
 - 3 Sākot jau ar 20. gs. sākuma publikācijām, kad 19. gs. Tišendorfa (*Konstantin Tichendorf*) u. c. oriģinālteksta kritiskajos izdevumos jau bija atrodamas norādes uz šo tekstu, piemēram, W032 iesprauduma grieķu teksta un tā angļu tulkojuma publikācija: H. A. Sanders, in: *Biblical World NS*. 31 (1908), 140–142, un H. A. Sanders, in: *American Journal of Archeology*, Ser II,2 (1908): 52–54.
 - 4 Pirmie tekstoloģiskie un teoloģiskie pētījumi, kas satur visus šodienas ievadliteratūrā bieži uzskaitītos faktus, atrodami jau C. R. Gregory, E. J. Goodspeed, A. von Harnack, H. Von Soden 1908. gada publikācijās (izdevumos *Biblical World*, *ThLZ*, *ChW* u. c.) – plaši minēts arī ievadliteratūrā. Pirmais izvērstais pētījums ir E. Helze, *Der Schluss des Markusevangeliums (Mk 16,9–20) und das Freer-Logion (Mk 16,14 W), ihre Tendenzen und ihr geistiges Verhältnis*, Dr. phil. Dissertation (Tübingen, 1959).
 - 5 Kurt Aland, Horst Bachmann, Wolfgang Slaby, *Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament*, Band 1–2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012).
 - 6 Friedrich Blass, Albert Debrunner, Friedrich Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001).
 - 7 Walter Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament (Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur)*, Hgg. Von Kurt Aland und Barbara Aland, 6. Auflage (Berlin: Walter de Gruyter, 1988).

tipogrāfiski, gan metodiski ir ievērojami kvalitatīvāks, rūpīgāks un konsekventāks par jauno. Tas vēl nav šodienas sasteigto un paviršo “projektu” sistēmas produkts, tāpēc nepieļauj tādas metodiskas diferences, nepilnības un nekonsekvences pieraksta loģikā kā jaunākais izdevums. Nekādas būtiski jaunas atziņas jaunākajā izdevumā nav vērojamas, izņemot rēķināšanos ar vēl pārdesmit marginālas nozīmes rokrakstiem un pievēršanos atsevišķām laikmeta “modes tendencēm” (nesamērīgi izvēršot dažu rakstu vietu analīzi, kas izmantotas populārajās ideoloģiskajās diskursos), bet tajā pašā laikā atstājot novārtā patiešām teoloģiski nozīmīgus jautājumus. Kā piemēru varētu minēt 28. izdevumā ignorēto diferenci senajos rokrakstos šī paša MkEv 10,40 tekstā ar *scriptio continua* interpretācijām ἀλλ’ οἷς gadījumā (kā alternatīvu lasību vēlāko laiku pergamenta minuskuļos piedāvājot teoloģiski absurdo punktu teikuma otrās daļas vidū un teoloģiski vēl absurdāκο ἀλλοῖς Jēzus atbildē mācekļiem) – problēmas izvērsums atrodams vecā XXVII izdevuma *Kritiskajā aparātā*⁸ un plaši diskutēts MkEv zinātniskajos komentāros, bet nav vairs atrodams jaunajā, “revidētajā” 28. izdevumā, un tādu problēmu nav mazums (teologi visā pasaulē pamatoti gaida šī teksta atkārtotu revīziju vai jaunu 29. izdevumu). Zinātnisko ievadjautājumu jomā balstos galvenokārt uz: Petr Pokorny / Ulrich Heckel, *Einleitung in das Neue Testament. Seine Literatur und Theologie im Überblick* (Tübingen: J. C. B. Mohr / Paul Siebeck, 2007), ko pēc pieredzes uzskatu par labāko, pilnīgāko un korektāko Jaunās Derības zinātnisko ievadgrāmatu vismaz pēdējās četrās desmitgadēs. Literatūras novitātei šajā pētījumā nebūs izšķiroša nozīme, lielāku uzsvāru likšu uz tās kvalitāti. Šīs publikācijas mērķis nav tikai zinātniski pētniecisks, vēlos arī ieinteresēt latviski runājošos teologus vairāk pievērsties tik aizraujošajiem Jaunās Derības tekstkritikas jautājumiem, kas palīdz mums pietuvoties vēsturiskajai patiesībai par Jaunās Derības tekstu un tā vēsturi.

Neatbildēta mīkla paliek fakts, ka W032 iespraudums nav nedz atrodams citos JD rokrakstos, nedz arī droši sasaistāms ne ar vienu mums šodien zināmo rokrakstu ģimeni, agrās kristietības sacerējumu vai pat tradīciju, bet tajā pašā laikā daļa šī teksta ir atrodama baznīctēva Hieronīma (*Hironymus*, miris 420) pārrakstītajā MkEv tekstā un daļēji pārcitēta viņa darbā *Dialogus Adversus Pelagianos* (c. Pelag. II,5).⁹ Jaunās Derības oriģinālteksta zinātniski kritiskajos izdevumos atrodamas arī norādes uz Hieronīma latīņu tekstu, ko pētniecībā apzīmē ar Hier^{ms}, tajā ir paša autora piezīmes

8 Nestle–Aland, *Novum Testamentum Graece*, ed. XXVII (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993), 125 (MkEv 10,40 *Kritiskais aparāts*).

9 Joachim Jeremias, “*Freer Logion*”, in: William Schneemelcer, *Neutestamentliche Apokryphen*, 6. Aufl., I Band: *Evangelien* (Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990), 204; Petr Pokorny, Ulrich Heckel, *Einleitung in das Neue Testament. Seine Literatur und Theologie im Überblick* (Tübingen: J. C. B. Mohr / Paul Siebeck, 2007), 373.

par kādiem viņam tolaik zināmiem rokrakstiem un to tekstu variantiem.¹⁰ Tas nozīmē, ka MkEv Lieldienu stāsta paplašinājums vēl 4./5. gadsimtā, iespējams, bijis plašāk pieejams, lai gan līdz mūsdienām nonākušajos rokrakstos šim faktam nekādi nevar izsekot.

Interesanti, ka *Freer logion* Hieronīma latīņu tekstā pamana arī humānists Erasmus (*Erasmus von Rotterdam*, 1466–1536). 1516. gadā viņš Bāzelē izdod savu *Novum Instrumentum omne*, kas tiek uzskatīts par JD grieķiskā oriģinālteksta pirmo zinātnisko izdevumu jeb *editio princeps*.¹¹ Erasmus gan balstījās galvenokārt uz dažiem margināliem grieķu rokrakstiem, latīņu valodā atsaukdamies uz grieķu kodeksiem (daudzskaitlī), lai gan viņš pats bija apzinājies tikai dažus un nepareizi noteicis to varbūtējo vecumu un nozīmi, piemēram, majuskulim W032.¹² Savās filoloģiskajās piezīmēs tekstkritiskā izdevuma lappušu malās pie Marka evaņģēlija Erasmus rakstīja, ka šis teksts ceļas no kāda apokrifāla evaņģēlija un būtu liekams MkEv 16. nodaļas beigās.¹³ Kopš tā laika tad nu “automātiski” tiek pieņemts, ka šis ir fragments no kāda apokrifa, gnostiska evaņģēlija, tāpēc to aplūko apokrifās literatūras izdevumos gnostisko dialogevaņģēliju sadaļā¹⁴ un MkEv ievadliteratūrā piemin tikai garāmejot.

Par Marka 16. nodaļas un evaņģēlija (“neīstā”) noslēguma problēmu MkEv seno tekstu apliecina daudz dažādu rokrakstu – papirusi (ko lietoja līdz 4. gs.) un pergamenti (no 4. līdz 13. gs.). Visi papirusi ir t. s. *majuskuļi* jeb unciāļi, lielo burtu rokraksti. Pergamenti mēdz būt gan minētie majuskuļi, gan *minuskuļi* (mazo burtu rokraksti, sākot ar 8./9. gadsimtu). Visos senākajos rokrakstos tekstā vērojams *scriptio continua* rakstības stils, nenodalot vārdus. Jāpiezīmē, ka papirusi gan nebūs nekādi MkEv 16. nodaļas liecinieki (MkEv saturošie P⁴⁵ no 2. gs. MkEv satur tikai līdz 11. nodaļai; P⁸⁴ no 6. gs. satur tikai fragmentus no 2. un 6. nodaļas, bet

10 Nestle–Aland, *Novum Testamentum Graece*, ed. XXVII (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993), 33* (zinātniskais ievads) un 148 (MkEv 16,14 *Teksta Kritiskais aparāts*).

11 Kurt Aland, Barbara Aland, *Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftliche Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik*, II Auflage (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1981), 12–14.

12 Eberhard Nestle, *Zum Freer Logion* (TLB 30, 1908), 355; arī: Kurt Aland, “Der wiedergefundene Markusschluß? Eine methodologische Bemerkung zur textkritischen Arbeit”, *Zeitung für Theologie und Kirche/ZThK* 67 (1970): 11.

13 Régis Burnet, Claire Clivaz, “The Freer-Logion (Mark 16:14): GA 032, Jerome, and Erasmus”, *JC: A Journal of Biblical Textual Criticism* 28 (2023): 46–48.

14 William Schneemelcer, *Neutestamentliche Apokryphen*, 6. Aufl., I Band: *Evangelien* (Tübingen: J. C. B. Mohr / Paul Siebeck, 1990), 204–205.

P⁸⁸ no 4. gs. satur tikai MkEv 2. nodaļu. Pilns MkEv teksts parādās tikai 4. gs. pergamenta majuskuļos).¹⁵

Vairumā seno rokrakstu MkEv teksts beidzas ar 16,8:¹⁶ “Un tās (sievas) izgāja ārā un bēga no kapa, jo drebešana un bailes tās bija pārņēmušas, tās nesacīja nevienam nenieka, jo tās bijās (ἐφοβοῦντο γάρ,¹⁷ proti, tās bijās).”

Neliela daļa vēlinu rokrakstu – pergamenta majuskuļi L020 (9. gs.), Ψ044 (9./10. gs.), 083 (6./7. gs.), 099 (7. gs.), pergamenta minuskuļi 274 (10. gs.), 579 (13. gs.), lekcionārs I1602 (8. gs.), kā arī daži latīņu tulkojumi (piemēram, k no 4./5. gs.) aiz MkEv 16,8 satur vēl šādu iespraudumu:¹⁸ [[Πάντα δὲ τὰ παρηγγελμένα τοῖς περὶ τὸν Πέτρον συντόμως ἐξήγγειλαν. Μετὰ δὲ ταῦτα καὶ αὐτὸς ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ ἀνατολῆς καὶ ἄχρι δύοσεως ἐξαπέστειλεν δι’ αὐτῶν τὸ ἱερὸν καὶ ἄφθαρτον κήρυγμα τῆς αἰωνίου σωτηρίας. ἀμήν.]]¹⁹ Šo iespraudumu atrodam arī atsevišķos vēlinos sīriešu un koptu apakšdialektu tulkojumos.

Brīvā tulkojumā: *Visu, kas bija pavēlēts tiem, kas bija kopā ar Pēteri, viņi īsi pasludināja. Un pēc tam arī pats Jēzus no rītiem līdz vakariem sūtīja caur tiem svēto un neiznīcīgo mūžīgās pestīšanas vēsti. Āmen.*

Šo īso iespraudumu gan tradicionāli, gan no tekstkritiskā viedokļa pamatoti neuzskata par sākotnēji piederīgu MkEv 16. nodaļai, jo to izlaiž tādi rokraksti, kas ir šīs nodaļas nozīmīgākie liecinieki jau no 4. gadsimta: *Codex Sinaiticus* (01; 4. gs.), *Codex Alexandrinus*, A02 (5. gs.), *Codex Vaticanus*, B03 (4. gs.), *Codex Ephraemi Rescriptus*, C04 (5. gs.), D05 (5. gs.), W032 (4./5. gs.), Θ038 (9. gs.), pergamenta minuskuļu ģimenes f¹ un f¹³ (visi tajās ierindotie manuskripti ir no apm. 12. gs.), pergamenta minuskuļi 33 (9. gs.), 2427 (14. gs.), “Vairākumteksta” minuskuļu gūzma (12. un vēlāki gs.), kā arī latīņu, sīriešu, koptu sahidiskā un bohairiskā dialekta tulkojumi.²⁰ Arī šajā iespraudumā parādās netipiski daudz sarežģītu tekstkritisku problēmu (atšķirīgas lasības, teksta pasāžu iespraudumi un izlaidumi, vārdu diferences utt.), kuras šeit sīkāk neaplūkošu, jo tās tieši uz lietu neattiecas.

15 Nestle–Aland, *Novum Testamentum Graece*, ed. XVII, 686–688 (Rokrakstu tabulas).

16 Nestle–Aland, *Novum Testamentum Graece*, ed. XXVII (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993), 147; 28, revidierte Auflage (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012), 174.

17 Nestle–Aland, *Novum Testamentum Graece*, 28, revidierte Auflage (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012), 174.

18 Nestle–Aland, *Novum Testamentum Graece*, ed. XXVII, 147 (*Kritiskais aparāts*) un 684–718 (Rokrakstu izvērstās tabulas / *Codices graeci et latini in hac editione adhabiti*).

19 Nestle–Aland, *Novum Testamentum Graece*, ed. 28, 175.

20 Nestle–Aland, *Novum Testamentum Graece*, ed. XVII, 147 (*Kritiskais aparāts*).

Garāko sekundārā teksta fragmentu jeb t. s. “neīsto MkEv noslēgumu” **MkEv 16,9–20** [[*Ἀναστὰς δὲ πρῶτῃ πρώτῃ σαββάτου ...[...]. τοῦ κυρίου συνεργοῦντος καὶ τὸν λόγον βεβαιοῦντος διὰ τῶν ἐπακολουθούντων σημείων.*]],²¹ kurā W032 izdara iespraudumu starp MkEv 16,14 un 16,15 un kuru vairums tulkoto Bībeļu (arī latviešu valodā) bez kādām šaubām nodrukā pie MkEv teksta,²² nesatur vecākie un nozīmīgākie senā MkEv teksta liecinieki, kā, piemēram, *Codex Sinaiticus* (01; 4. gs.), *Codex Vaticanus*, B03 (4. gs.), minuskulis 304 (12. gs.), latīņu tulkojums *k* (4./5. gs.), kā arī nozīmīgais sīriešu *Sextina* tuklojums sy^s no 1590. gada (kas fiksē visu seno sīriešu tekstu tradīciju), koptu sahidiskās tradīcijas īpatņi sa^{ms} un armēņu arm^{mss} tulkojumi, arī baznīctēvu *Eusebius* Eus un Eus^{ms} 4. gs., kā arī *Hieronymus* Hier^{mss} 5. gs. teksti. Visi šie nozīmīgie liecinieki teksta pasāžu MkEv 16,9–20 vienkārši nesatur. Arī viduslaiku latīņu manuskriptos šī pasāža likta zīmītēs, ko paleogrāfijā sauc par *asterisci* (zvaigznītes) vai *obeli* (stabiņi), kas nozīmē to pašu, ko dubultās kvadrātiekavas daļā moderno izdevumu.²³ Šis arī latviešu Bībelēs tik ierastais teksts dažādās apakšvariācijās (kuras šeit nav jēgas aplūkot) ir atrodams tikai atsevišķos vēliņos un samērā marginālos rokrakstos, kā pergamenta majuskuļos L020 (9. gs.), Ψ044 (9./10. gs.), 099 (7. gs.), dažās 10.–12. gs. pergamenta minuskuļu variācijās (274, 579, I1602), kā arī atsevišķos sīriešu, koptu un etiopiešu rokrakstu pārrakstos (sy^{hmg}, samss, bo^{mss}, aeth^{mss}) no relatīvi vēliem gadsimtiem.²⁴ Tāpēc rodas jautājums, kāpēc daudzas Bībeles tradīcijas (arī latviešu) pie šī vēlāku laiku marginālā teksta pieturas kā pie autentiska MkEv materiāla.

Manuprāt, gan tekstkritiski, gan teoloģiski ļoti pamatoti tiek uzskatīts, ka 16,8 ir senākais un autentiskākais mums zināmais MkEv nobeigums. Tekstkritiskā aina ir gana skaidra,²⁵ bet jautājumi varētu raisīties par teoloģisko: skan it kā neloģiski un pesimistiski, ka evaņģēlijs beidzas ar vārdiem, ka sievas baidījās un nevienam neko nesacīja. “Iekšējie kritēriji” (teoloģija) šeit šķietami runā pret “ārējiem kritērijiem” (rokrakstu apliecinājumu): pēc *Teksta kritikas* pamataksiomām pirmatnējs var būt tikai tas variants, kurā maksimāli harmonizē abi šie kritēriji.²⁶ Tomēr šī disonanse nav nekas vairāk

21 Pilnu grieķu tekstu sk.: Nestle–Aland, *Novum Testamentum Graece*, ed. 28, 175, tulkojums latviski pēc pāris rindkopām.

22 Dažreiz gan ieliekot šo tekstu kvadrātiekavās un piezīmēs minot, ka šis teksts nav atrodams vairumā Marka evaņģēlija senāko rokrakstu.

23 P. Pokorny, U. Heckel, *Einleitung in das Neue Testament*, 373.

24 Nestle–Aland, *Novum Testamentum Graece*, ed. XVII, 149 (*Kritiskais aparāts*) un 689–718 (*Rokrakstu tabulas*).

25 Sk. izvērstu MkEv 16,9–20 rokrakstu diferences izvērtējumu pie: Kurt Aland, Barbara Aland, *Der Text des Neuen Testaments*, 295–297.

26 Kurt Aland, *Der Text des Neuen Testaments*, 284. Sk. 12 *Teksta kritikas* pamataksiomās; otrā no tām skan: “Sākotnējs var būt tikai tas teksta variants, kurā gan ārējie, gan iekšējie kritēriji ir optimāli vienprātīgi.”

par paviršu šķitumu, jo negaidīti “strupais” MkEv noslēgums 16,8 tieši teoloģiskā ziņā ir visjēgpilnākais nobeigums Marka tik lietišķajam, piezemētajam, skaudri reālistiskajam stāstījumam. Lieldienu stāsta zīmīgā aprāvumā ir saskatāma “atvērta robeža” uz mums principā neplānojamo Lieldienu pieredzi, kas sniedzas ārpus ierastajai zināšanai un pieredzei par nāves neizbēgamību un tās absolūto varu. Tas arī atbild uz jautājumu, kā viens evaņģēlijs var beigties šādi un piedevām vēl ar vārdu *γὰρ* (*proti*). “Proti”, saskaroties ar nāves fatālo varu, MkEv 16,1–8 aprakstītā notikuma iespaidā nāk atskārsme, ka Dievam pieder pēdējais vārds pār itin visu, un Jēzus Augšāmcelšanās notikumā tiek atklāts milzīgs Dieva noslēpums. Tas ir tikai sākums. Šī noslēpuma, tobrīd vēl īsti neaptveramā vēstījuma un gaidāmās pieredzes priekšnojautu iespaidā sievas var tikai apklust, brīnīties, sirdī visu apdomāt un pateikties.²⁷ Lī Megness (*L. Lee Magness*) šo savādo, uzkrītoši “atvērto” MKEv nobeigumu skaidro ne tikai caur līdzību ar Plotīna filozofiskajiem traktātiem (*Ennaden* V,5), bet arī ar evaņģēlista nolūku aicināt lasītāju/klausītāju uz savu personīgo augšāmceltā pieredzi, lai izvairītos no iešaurinājumiem, fantastiskām interpretācijām un šī notikuma savtīgas izmantošanas politisko, sociālo vai citu ideoloģiju mērķiem.²⁸ Šāds grāmatas autora literārais paņēmiens – iesaistīt lasītāju pieredzē un stāsta tālākveidošanā – bibliskā kontekstā nav nekas jauns; tas redzams jau Vecajā Derībā, Jonas grāmatā, kura paredzēta liturģiskai lietošanai *Jōm Kipur* svētku norisē. JD šāds ar nolūku atstāts “atvērtais noslēgums” saskatāms arī Apustuļu darbu grāmatas noslēgumā (Acta 28,30s), ka arī mazākās teksta pasāžās, piemēram, Jēzus līdzībā par “pazudušo dēlu” LkEv 15,32.²⁹

Jau mans sistemātiskās teoloģijas un analītiskās filozofijas skolotājs Heidelbergā Dītrihs Ričls (*Dietrich Ritschl*) savulaik aprakstīja Bībeles fenomenu kā sava veida *story* (Dieva vēsturisko atklāsmi ir neiespējami tehniski aprakstīt, mēs neko sakarīgu par Dievu nespējam pateikt, tāpēc mums atliek vienīgi stāstīt savus *stāstus* šo Lielo notikumu sakarā).³⁰ Labi zināms ir Deivida M. Rodsa (*David M. Rhoads*) un Donaldā M. Miši (*Donald M. Michie*) pētījums, kurā galvenā domā ir tāda, ka MkEv savā pārdomātajā struktūrā (naratīvajā karkasā, ko autori sauc par *story*) un argumentatīvajā līmenī (*discourse*) tā literārajā gala redakcijā uzlūkojams kā izcili izveidots, teoloģiski strukturēts, mērķtiecīgs un noslēgumā savā īpatnējā veidā arī apzināti nobeigts darbs.³¹ Tas pilnīgi sasaucās arī

27 Ulrich Heckel, *Einleitung in das Neue Testament*, 373, atsaucoties uz: P. W. Van der Horst, *Can a Book End with γάρ?* (JThS 23, 1972), 121–124.

28 J. Lee Magness, *Sense and Absence. Structure and Suspension in the Ending of Mark's Gospel* (Atlanta: SBL SS, Atlanta, GA, 1986), Kap. II.

29 P. Pokorny, U. Heckel, *Einleitung in das Neue Testament*, 428.

30 Dietrich Ritschl, *Zur Logik der Theologie* (München: Kaiser Verlag, 1984).

31 David M. Rhoads, Donald M. Michie, *Mark as Story. An Introduction to the Narrative of a Gospel* (Philadelphia: PA, 1982).

ar Marka savdabīgo stāstījuma fenomenu, ko savulaik Vrēde (*W. Wrede*) savā fundamentālajā pētījumā pamatoti nodēvēja par “Mesijas noslēpumu” (*das Messiasgeheimnis*) – tas ir Marka literārais paņēmiens un savdabīgais veids, kā aprakstīt Kristu kā noslēpumu, kurš soli pa solim atklājas.³² Marks to tik meistarīgi kāpina caur dziedināšanas stāstiem, pavēlot dēmoniem klusēt (MkEv 1,21–28), caur atkārtoto aizliegumu cilvēkiem stāstīt tālāk bez ticības pieredzes (piemēram, MkEv 7,36), caur mācekļu pieaugošo neizpratni (MkEv 4,13; 6,52; 7,18 u. c.), kā arī caur piekodinājumu mācekļiem klusēt (MkEv 8,30; 9,9 u. c.), kas, izrauts no konteksta, izklausās tikpat absurds kā “aprautais” nobeigums. Tas kalpo par mērķi veidot Kristus atziņu pie katra lasītāja (klausītāja). Šāds prasmīgi veidots, garīgajā pieredzē balstīts stāstījums iespēj cilvēka apziņā norādīt uz dažādām īstenības dimensijām vienlaicīgi, jo tās mūsu tik paredzamajās konstrukcijās parasti paliek nepamanītas. Vai arī uz kādu notikumu, kas vienlaicīgi notiek vairākos līmeņos un dimensijās, ko pašai valodai ar tās dažāda veida robežām ir gandrīz neiespējami aprakstīt. Marka stāstījuma mēraukla nav cilvēks un viņa saprāts, izpratne, ieskati vai naratīvi, bet gan Kristus vēsturiskais notikums, par ko tiek atstāta pēc iespējas autentiska liecība. Ne velti gan Matejs, gan Lūka savu literāri daudz attīstītāko evaņģēliju sarakstīšanai izmanto nesalīdzināmi vienkāršāko Marku kā vienu no saviem literārajiem avotiem, pārņemdami no tā visu stāstījuma karkasu (Jēzus dzīves hronoloģiju) un katrs pa savam liekot vēl klāt *Logia Q* (hipotētiskā Jēzus vārdu avota) un kādu “speciālo” avotu materiālu.³³ Vērā ņemama ir rūpīgākas ievadliteratūras atziņa, ka ar šo it kā tik “aprauto” MkEv noslēgumu 16,8 noslēdzas kāds dramatisks, dziļš un skaists ceļojums, kas aizsākās MkEv 1,1 ar vārdiem: *Jēzus Kristus, Dieva Dēla, evaņģēlija sākums*, lai piedzīvotu negaidītu un pārsteidzošu turpinājumu. Labā vēsts par Kristu ir aizsākusi savu darbu pasaulē ar neizskaistinātu un piezemēti lietišķu Jēzus dzīves un darbības aprakstu, ar Viņa ciešanām un nāvi, kā arī ar Lieldienu notikumu.³⁴ Arī “aprautais” Lieldienu stāsts ļauj ne gluži racionālā veidā noprast, ka tas ir aizsākums kam lielam un grandiozam, kam jāīstenojas pasaulē līdz laiku beigām. Lasītājs/klausītājs tiek ieaicināts visu tālāko nevis izlasīt, saprast un ietvert to savās konstrukcijās, bet gan piedzīvot.

32 William D. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1901), 9–140.

33 Šī būtu populārākā jeb “4 Avotu hipotēze”; sk. jebkuru mūsdienu zinātnisku ievadgrāmatu JD par sinoptisko evaņģēliju literārkritiskajām hipotēzēm, piemēram, Udo Schnelle, *Einleitung in das neue Testament* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 19. Auflage, UTB 1830, 2017), 205–235.

34 P. Pokorny, U. Heckel, *Einleitung in das Neue Testament*, 429.

Daži vārdi par rokrakstu W032

Pergamenta majuskulis W032 jeb *Codex Freerianus* (*Codex Washingtonensis*) ir 4./5. gadsimta Rietumu tekstu formas pārstāvis (līdzīgi kā pergamenta majuskulis D05; šīs formas jeb ģimenes kodeksos evaņģēliju secība ir: MtEv-JohEv-LkEv-MkEv).³⁵ Šo kodeksu 1906. gadā Ēģiptē, Kairā, kopā ar dažiem citiem rokrakstiem no kāda arābu tirgotāja iegādājās amerikāņu rūpnieks un seno rokrakstu kolekcionārs Čārlzs Frīrs (*Charles Lang Freer*). Pirmoreiz tekstu aprakstīja pētnieks Henrijs Sanders (*Henry A. Sanders*), un drīz vien šis manuskripts tika iekļauts 1910. gadā pabeigtajā Hermana fon Sodena (*Hermann von Soden*) JD grieķu teksta izdevuma *Kritiskajā aparātā* un rokrakstu katalogā,³⁶ kas tolaik bija nozīmīgākais izdevums kopš Tišendorfa (*Konstantin von Tischendorf*) 1869.–1872. gada fenomenālā izdevuma *Editio octava critica maior*, kas metodiskā ziņā vēl pat šodien paliek nepārspēts savā vienkāršībā un loģiskajā konsekvencē. Kodeksu W032 vairums nozīmīgāko pētnieku uzskata par svarīgāko pergamenta majuskuli, kāds atrasts 20. gadsimtā.³⁷ Tas sastāv no 187 pergamenta lapām dimensijās 13,5–14 cm × 12,5–13 cm. Teksts rakstīts ieslīpiem burtiem ar tumši brūnu tinti. Kodeksa teksts ir nepārtraukta lielo burtu virkne, kur vārdi nav nodalīti (*scriptio continua*). Kodekss izceļas arī ar uzkrītoši biežu *nomina sacra* (saīsināti t. s. svētie vārdi) lietojumu, piemēram, ΘΣ (Θεός); ΚΣ (κύριος); ΧΡΣ vai ΧΣ (χριστός); ΙΣ (Ιησους) u. c.³⁸ Pētnieki uzskata, ka W032 atrodamais Jaunās Derības teksts pilnīgi noteikti ir pārraksts no kāda vecāka, bojā gājuša papirusa, jo burtu forma vairāk atgādina 2., ne 4./5. gadsimtu. Tekstus 4. un vēlākos gadsimtos pārrakstīja galvenokārt liturģiskām un draudzes garīgās dzīves vajadzībām. Papirusu rokraksti nedzīvoja ilgi, tie nolietojās un bija jāpārraksta. Pārrakstot parasti centās saglabāt seno burtu formu un rakstību, tāpēc no tās var nolasīt, kāda gadsimta rokraksts ticis šeit pārrakstīts.

Kodekss šobrīd glabājas ASV, Vašingtonā, Smitsona institūtā, Frīra Mākslas galerijā (*Smithsonian Institution, Freer Gallery of Art*), Nr. 06.274. Šis rokraksts satur visus 4 kanoniskos evaņģēlijus, izņemot teksta pasāžas MkEv 15,13–38, JohEv 1,1–5,11 (tas sekundāri pievienots kodeksam kaut kad 7. gs.) un 14,26–16,7. Rokraksts satur arī MkEv 16,9–20, ieskaitot aplūkojamo garāka teksta iespraudumu starp MkEv 16,14 un 16,15.³⁹ Četrus kanoniskos evaņģēliju tekstiem un to vēsturei šis skaitās augstākās prioritātes rokraksts jeb “Pirmā sakārtojuma pastāvīgais liecinieks”.

35 Kurt Aland, *Der Text des Neuen Testaments*, 124, 346 u. c.

36 Hermann von Soden, *Die Schriften des neuen Testaments, in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt, hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte*, Vol. 1–4 (Berlin: Glaue Verlag, 1902–1910).

37 Bruce Manning Metzger, Bart D. Ehrman, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption and Restoration* (New York / Oxford: Oxford University Press, 4th ed., 2005); Kurt Aland, *Der Text des Neuen Testaments*, 113–137.

38 Kurt Aland, *Der Text des Neuen Testaments*, 124.

39 Nestle–Aland, *Novum Testamentum Graece*, ed. XVII, 692 (pergamentu majuskuļu tabula).

Pergamenta majuskulī W032 aiz MkEv 16,14 paplašinātais teksta variants (Freer logion) izskatās šādi (pergamenta lappusē no 9. līdz 24. rindiņai):

“κακεινοι απελογουντο λεγοντες οτι ο | αιων ουτος της ανομιας και της απιστιας | υπο τον σαταναν εστιν, ο μη εων τα⁴⁰ υπο | των πν[ευσμ] ατων ακαθαρτα⁴¹ την αληθειαν | του θ[εο]υ καταλαβεσθαι⁴² δυναμιν. δια | τουτο αποκαλυψον σου την δικαιοσυνην ηδη, εκεινοι ελεγον τω Χ[ριστ]ω και ο | Χ[ριστο]ς εκεινοις προσελεγεν οτι πεπληρω|ται ο ὄρος των ετων της εξουσιας του | σατανα, ἀλλὰ εγγιζει ἄλλα δεινα (δινα?) και ὑπερ ων εγω αμαρτησαντων παρεδοθην εις θανατον ινα υποστρεψωσιν εις την | αληθειαν και μηκει αμαρτησωσιν | ινα την εν τω ουρανω πν[ευματι]κην και α|φθαρτον της δικαιοσυνης δοξαν | κληρονομησωσιν.”⁴³

Dažas piebildes pie šī grieķu teksta:

- Labākai uztverei teksts attēlots mazajiem burtiem un nodalītiem vārdiem, kā tas atrodams Nestle–Aland XVII un 28. izdevumu *Teksta Kritiskajā aparātā*. Rokrakstā W032 ir lielo burtu (majuskuļu) un *scriptio continua* rakstība.
- Grieķiskajā citējumā mākslīgi ielikts vertikālās zīmītes | norāda uz rindiņu sadalījumu pergamenta lappusē.
- Kvadrātiekvās [...] ietvertie burti tekstā nav atrodami, tā ir rekonstrukcija.
- Kopumā grieķu oriģināls ir pārsteidzoši labi salasāms, kas seno rokrakstu jomā ir liels retums.

Mans tehniskais tulkojums latviešu valodā (MkEv 16. nodaļas kontekstā):

[MkEv 16,14: Bet pēc tam Viņš parādījās, tiem vienpadsmit pie galda sēžot, un pārmeta tiem viņu neticību un cietsirdību, ka tie nebija ticējuši tiem, kas pēc Viņa augšāmcelšanās Viņu jau bija redzējuši.]

W032: *Un tie (mācekļi) taisnojās, sacīdami, ka šī Aijona (laikmeta) bezlikumība un neticība ir zem sātana, kurš ar nešķīsto garu palīdzību neļauj satvert (akatharta vai akathartwn) Dieva patieso spēku. “Tāpēc atklāj savu taisnību jau tagad,” viņi*

40 Pergamentu majuskuļos (unciāļos) ir t. s. *Scriptio Continua* rakstības veids – nepārtrauktā rakstība, vārdi netiek nodalīti. W032 šajā vietā ir grūti salasāms, šeit *ο μη εων τα* vietā iespējams arī variants *τον μη εωντα*, kas gan nemaina teksta jēgu.

41 Teksts šajā vietā grūti salasāms, principā iespējama arī atšķirīga lasība *ακαθαρτων* – [zem] “nešķīsto” [gariem], kas tekstā saliktu nedaudz citus akcentus.

42 Teksts grūti salasāms rokraksta bojājumu dēļ. Iespējams, ka te vēl lasāms vārds *και*.

43 Teksts no Nestle–Aland, *Novum Testamentum Graece*, ed. XVII, 148 (MkEv 16,14 *Teksta Kritiskais aparāts, W032 interpolācija*); Manuskripta lappuses attēls ar rindiņu sadalījumu: Bruce Manning Metzger, *Manuscripts of the Greek Bible: An Introduction to Greek Palaeography* (New York: Oxford University Press, 1981), 82.

sacīja Kristus. Un Kristus tiem atbildēja, ka “sātana varas gadu mērs ir piepildīts, bet tuvojas citas šausmas (šausmīgas lietas), [kas] arī [nāks pār tiem], kas grēkoja, kuru dēļ Es tiku nodots nāvei, lai tie atgrieztos pie patiesības un vairs negrēkotu,⁴⁴ lai iemantotu debesīs [esošo, uzglabāto] garīgo un nepārejošo taisnības godību”.

Tālāk tad seko mums tik ierastais MkEv “neīstais noslēgums” [MkEv 16,15–20: *Un Viņš tiem sacīja: “Eita pa visu pasauli un pasludiniet evaņģēliju visai radībai. Kas tic un top kristīts, tas tiks izglābts, bet, kas netic, tiks pazudināts. Bet šīs zīmes ticīgiem ies līdzī: Manā Vārdā tie ļaunus garus izdzīs, jaunām mēlēm runās, tie ar rokām pacels čūskas, un, kad tie dzers nāvīgas zāles, tad tās tiem nekaitēs. Neveseliem viņi rokas uzliks, un tie kļūs veseli.” Un Tas Kungs, kad Viņš ar tiem bija runājis, ir uzņēmts debesīs un sēž pie Dieva labās rokas. Un tie izgāja un mācīja visās malās, un Tas Kungs tiem darbā palīdzēja un vārdu apstiprināja ar līdzejošām zīmēm.].*

Hieronīma (Hier^{ms5}) piedāvātais latīņu teksta paplašinājums:

“et illi satisfaciebant dicentes: Saecolorum istud iniquitatis et incredulitatis substantia (sub Satana?)⁴⁵ est, quae non sinit per immundos spiritus veram Dei apprehendi virtutem: idcirco iam nunc revela iustitiam tuam”.

Latīņu teksts ir īsāks un atšķirīgs no W032 grieķu versijas: *un tie viņu nomierināja, sacīdami: šis laikmets ir netaisnības un neticības substance (vai arī: “šis netaisnības un neticības laikmets ir zem sātana”)*, kas caur nešķīstiem gariem neļauj uztvert patieso Dieva spēku. Tāpēc atklāj tagad Savu taisnību.⁴⁶

W032 **datējums** ir 4. vai 5. gadsimts, bet pats teksts drīzāk uzrāda dažus gadsimtus senākas valodas īpatnības, tāpēc, ņemot vērā pieredzi darbā ar pirmkristīgo literatūru, es to ar lielu varbūtību datētu ar 2. gadsimta otro pusi,⁴⁷ kad rodas liela gūzma nekanonisko, gnostisko tekstu. Tiesa, tik īsā fragmentā noteikta gadsimta valodas stilu

44 Jörg Frey šo vietu tulko ar nedaudz citu akcentu: “Bet tuvojas citas šausmīgas lietas, un grēciniekiem, kuru dēļ es tiku nodots nāvei, ir jāatgriežas pie patiesības, un tiem nebūs vairs grēkot, lai ...” – Jörg Frey, *Zu Text und Sinn des Freer-Logion*, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft (ZNW 93 1–2, 2002), 13–34.

45 Šajā vietā Hieronīma rokraksts grūti salasāms. Iespējams, vārda *substantia* vietā tomēr lasāms *sub Satana*. Tad tulkojums daudz neatšķirtos no grieķu versijas.

46 Nestle–Aland, *Novum Testamentum Graece*, ed. XXVII, 148 (MkEv 16,14 *Teksta Kritiskais aparāts*).

47 Jörg Frey, *Zu Text und Sinn des Freer-Logion*, 13–14; tāpat arī: Joachim Gnilka, *Das Evangelium nach Markus (Mk 8,26–16,20)*. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament / EKK, Bd. 2/2 (Benziger/Neukirchener, Patmos Verlag, 1994), 355 un 350–351. Datējumam “2. gs. beigas – 3. gs. sākums” savā pētījumā pārstāv: Seth Clark, “Unbelief, Lawlessness, and Satan: Viewing the Freer Logion as a Scribal Response to Open- Ended Eschatological Themes in Mark”, *LUX: A Journal of Transdisciplinary Writing and Research from Claremont Graduate University*, Vol. 2: Iss. 1, Article 8 (2013): 17.

teorētiski būtu iespējams arī veiksmīgi atdarināt vēlākos gadsimtos, sevišķi jau ņemot vērā baznīcas arvien lielo interesi par 1. un 2. gadsimta tekstiem.

Freer logion ietverto terminu analīze

Pat ar jebkuras rokas konkordances⁴⁸ un kritisko teksta izdevumu palīdzību viegli var noskaidrot *Freer logion* primārās literārās un teoloģiskās paralēles MkEv un JD kanoniskajās grāmatās. Logions un tā daļas (un daļēji arī Hieronīma latīņu teksts) ir ar literārām un teoloģiskajām paralēlēm Jaunajā Derībā, nevis norāda uz gnostisko ideju klātbūtni.⁴⁹

Viens no centrālajiem vārdiem logionā ir “sātans”, kas tik īsā pasāžā tiek minēts pat veselas divas reizes. *Sātans* Marka evaņģēlijā kopumā minēts 4 vietās:⁵⁰

- (1) Jēzus kārdināšanas stāstā MkEv 1,12–13 (ar izvērstām sinoptiskajām paralēlēm MtEv 4,1–11 un LkEv 4,1–13): tūlīt pēc kristībām pie Jāņa, kad Viņš tiek svaidīts ar Garu (*το πνευμα*, MkEv 1,10), tas pats Gars Viņu aizved tuksnesī, lai Viņš taptu sātana kārdināts (*πειραζόμενος υπό τοῦ Σατανᾶ* 1,13), parādīdams Savu varu (godību).⁵¹
- (2) Par ļauno garu izdzīšanu ar Belcebulu MkEv 3,20–30 (sinoptiskās paralēles MtEv 12,22–32 un LkEv 11,14–23), kur piederīgie domā, ka Jēzus ir bez prāta, tāpēc iet Viņu savaldīt, un ļaudis teic, ka Viņš ļaunos garus izdzenot ar ļauno garu virsnieka palīdzību, uz ko Jēzus atbild: “Kā var sātans sātanu izdzīt?” (*Πῶς δύναται Σατανᾶς Σατανᾶν ἐκβάλλειν* 3,23). Dieva Valstības tuvums Jēzū Kristū iezīmē sātana varas beigas.⁵²
- (3) Jēzus līdzība par sējēju MkEv 4,1–9 (sinoptiskās paralēles MtEv 13,1–23 un LkEv 8,4–15) skaidrojums MkEv 4,10–20 (sinoptiskās paralēles MtEv 13,10–17 un LkEv 8,9–10): “.. tūlīt nāk sātans un noņem viņu sirdīs sēto vārdu” (*εὐθὺς ἔρχεται ὁ Σατανᾶς καὶ αἶρει τὸν λόγον τὸν ἐσπαρμένον εἰς αὐτούς* 4,15). Sātana darbība ir visādi kavēt Evaņģēlija ceļu uz cilvēka sirdi.⁵³

48 Piemēram, Alfred Schmöller, *Handkonkordanz zum Neuen Testament*, 8. neubearbeitete Auflage (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 6. Druck, 2008).

49 J. Jeremias, “*Freer Logion*”, 205.

50 Alfred Schmöller, *Handkonkordanz zum Neuen Testament*, 452; Nestle–Aland, *Novum Testamentum Graece*, ed. XXVII, 88–149 (MkEv grieķu teksts, literāro un teoloģisko paralēļu norādes).

51 Sīkāk teoloģiskās interpretācijas: Joachim Gnilka, *Das Evangelium nach Markus (Mk 1,1–8,26)*. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament / EKK, Bd. 2/1 (Benziger/Neukirchener, 2008), 55ss.

52 Joachim Gnilka, *Das Evangelium nach Markus (Mk 1,1–8,26)*, 143–150.

53 *Ibid.*, 155–160.

(4) Jēzus negaidīti asi apsauc Pēteri, pirmoreiz mācot par Savām gaidāmajām ciešanām, nāvi un Augšāmcelšanos Jeruzalemē, MkEv 8,31–38 (sinoptiskās paralēles MtEv 16,21–28 un LkEv 9,21–27): “Atkāpies no Manis, sātan! Jo tu nedomā pēc Dieva, bet pēc cilvēku prāta!” (“Υπαγε ὀπίσω μου Σατανᾶ ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ Θεοῦ ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων 8,33). Pēc šīs epizodes ceļā uz Jeruzalemi sātans MkEv vairs netiek pieminēts, jo Jēzus izdara Savu darbu cilvēku pestīšanas labad līdz galam.⁵⁴

Neizskatās, ka *Freer logion* izpratne būtu atšķirīga no MkEv un uzrādītu kādas gnostiskas iezīmes.

Arī priekšstatiem par nešķīstajiem gariem, kas sātana vadībā plosās šajā pasaulē, iemājo cilvēkos un neļauj tiem ticēt un piedzīvot Dievu, parasti mēdz saziņēt teoloģiskās paralēles tieši kanonisko evaņģēliju eksorcisma stāstos, kas atklāj Jēzus dievišķo spēku, sevišķi jau Marka evaņģēlija tik dramatiskajā Jēzus atklātās darbības sākumā, piemēram, MkEv 1,23–26.⁵⁵

Zināšana par sātana darbības gadu mēru “των ετων της εξουσιας του σατανα” plaši atrodama arī kanoniskajos tekstos LkEv 10,18 (“Es redzēju sātanu kā zibeni no debesīm krītam” – Jēzus Kristus darbības, Viņa klātbūtnes laiks kā no sātana brīvais, pasargātais laiks), arī JohEv 12,31: “νῦν κρίσις ἐστὶν τοῦ κόσμου τούτου νῦν ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου ἐκβληθήσεται ἔξω” (*Tagad ir šīs pasaules tiesas stunda. Šīs pasaules valdnieks tagad tiks izstumts ārā*) un JohEv 16,11: “ὅτι ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου κέκριται” (... šīs pasaules valdnieks ir dabūjis savu spriedumu).

Arī apokaliptiskajiem vārdiem “tuvojas citas šausmīgas lietas” atrodamas ļoti daudzas paralēles visā pirkristīgajā (apustuliskajā) literatūrā, sevišķi jau apokaliptikā, un ne tikai gnostiskajos evaņģēlijos. Arī šeit logions neuzrāda lielas diferences attiecībā pret kanoniskajiem tekstiem.

Izteikums “bezlikumības un neticības laikmets” (ο αιων ουτος της ανομιας και της απιστιας) ir ar nosacītām idejiskām paralēlēm 2 Kor 4,4: “ἐν οἷς ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου ἐτύφλωσεν τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων” ([*tiem, kas pazūd ...*] šīs pasaules dievs ir apstulbojis neticīgo sirdi) un Gal 1,4: “ὅπως ἐξέλῃται ἡμᾶς ἐκ τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστῶτος πονηροῦ” (... lai mūs izglābtu no šīs tagadējās ļaunās pasaules ...).

Konkretizējumam “[ο αιων ουτος ...] υπο τον σαταναν εστιν” varētu saskatīt zināmas līdzības ar Jēzus vārdiem viņa pirmās jeb dialoģiskās Atvadu runas noslēgumā JohEv 14,30: “ἔρχεται γὰρ ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων” (*nāk šīs pasaules valdnieks*), vai arī Eph 2,2: “κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσιας τοῦ ἀέρος τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας” (*pakļauti šīs pasaules varas nesējam, gaisa valsts valdniekam, garam, kas vēl tagad darbojas nepaklausības bērnos*).

54 Joachim Gnilka, *Das Evangelium nach Markus (Mk 8,26–16,20)*, 19–20.

55 J. Jeremias, “*Freer Logion*”, 205.

Vārds “bezlikumība” (*ανομία*; nosacīti varētu arī tulkot kā “beztiesiskums, nelikumība”) Marka evaņģēlijā lietots tikai vienu vienīgu reizi, Jēzus Ciešanu stāstā, Krustā sišanas ainā MkEv 15,21–32 (4 evaņģēliju paralēles MtEv 27,32–44; LkEv 23,26–43 un JohEv 19,17–27): “Viņš tika ļaundariem pielīdzināts” (*Καὶ μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη* 15,28, kas būtu tulkojams “likumpārkāpējiem”).

Neticība un bezlikumība tiek skaidrotas caur laikmetu, kas ir zem sātana varas (*ὁπο τον σαταναν*). Sātans ir izraisījis arī mācekļu neticību pēc Kristus Augšāmcelšanās, tāpēc Jēzum tiek lūgts nekavējoties “atklāt savu taisnību”.⁵⁶

Jaunās Derības kontekstā īpaši būtu jāizceļ Mateja stāstījums – Jēzus vārdi “Mazajā apokalipsē” MtEv 24,12 (*Καὶ διὰ τὸ πληθυνθῆναι τὴν ἀνομίαν ψυχῆσεται ἡ ἀγάπη τῶν πολλῶν* – *Un caur nelikumību iešanu plašumā mīlestība daudzus izdzīsīs*). Te netiešas norādes ir uz biblisko eshatoloģiju un pašu Jaunās Derības jēdzienu, kad Dievs savu Likumu rakstīs cilvēku sirdīs (Jer 31, 33–34), un beigās pastāvēs tikai tas, kurš bijis uzticīgs Viņam līdz galam (JohApk 2,10b *Esi uzticīgs līdz nāvei, tad Es tev došu dzīvības vainagu*).

Logiona atklātais pamatā neatšķiras no kanonisko tekstu ieskatiem.

Logionā lietotais neticības (*ἡ ἀπιστία*) jēdziens Jaunajā Derībā ir minēts 11 reizes, kas kontrastē ar biežo “ticības” (*πίστις*) lietojumu (JD vismaz 243 reizes).⁵⁷

MkEv būtu minamas 2 centrālas vietas vārda “neticība” sakarā:

- (1) MkEv 6,1–6 (sinoptiskās paralēles MtEv 13,53–58 un LkEv 4,16–30): Savā dzimtajā pusē Viņš nevarēja darīt nevienu brīnumu, tik vien retiem vājiem Viņš uzlika rokas un tos dziedināja. *Un Viņš brīnījās par viņu neticību (καὶ ἐθαύμαζεν διὰ τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν* MkEv 6,6), kas kontekstuāli būtu saistāma ar velna pretdarbību. Dieva spēks, kas darbojas caur Jēzu, ir varenāks par jebkuru sātana pretdarbību. Tas var īslaicīgi apgrūtināt, bet ne apturēt Jēzus darbību.⁵⁸
- (2) Dziedināšanas stāsts, atbrīvojot zēnu no nešķīsta gara MkEv 9,14–28 (sinoptiskās paralēles MtEv 17,14–21 un LkEv 9,37–43a), kur Jēzus izsaucas: “Ak, šī neticīgā cilts!” (*Ὁ γυνεὴ ἀπίστος* 9,19b), kā arī apsēstā zēna tēva sauciens uz Jēzu: “Es ticu, palīdzi manai neticībai!” (*Πιστεύω βοήθει μου τῆ ἀπιστίᾳ* 9,24b). Tajos laikos valdīja uzskats, ka līdz ar pubertātes iestāšanos šī kaite kļūst nedziedināma. Zēnam ir jātop dziedinātam tagad, vēlāk viņam vairs nevarēs palīdzēt. Jēzus kā Mesija ir atnācis un darbojas jau tagad.⁵⁹

56 Joachim Gnilka, *Das Evangelium nach Markus (Mk 8,26–16,20)*, 310–329.

57 Konkordances. Sk. arī: Gerard Barth “ἀπιστος”. *Exegetical Dictionary of the New Testament*, Vol. 1 (Grand Rapids: Eerdmans, ed. by H. Balz/G. Schneider, 1993), 121.

58 PHEME PERKINS, “The Gospel of Mark: Introduction, Commentary, and Reflections”, in *The New Interpreter’s Bible*, Vol. 8 (Nashville: Abingdon Press, ed. by L. E. Keck et al., 1995), 592.

59 Joachim Gnilka, *Das Evangelium nach Markus (Mk 8,26–16,20)*, 43–51.

“Dieva patiesā spēka” idejai “την αληθειαν του θεου καταλαβεισθαι δυναμιν” nosacīta paralēle varētu būt MkEv 12,24: “μη εἰδότες τὰς γραφὰς μηδὲ τὴν δύναμιν τοῦ Θεοῦ” (... jūs rakstus neprotat, nedz Dieva spēku). Līdzīgi arī MkEv 12,24 sinoptiskajā paralēlē MtEv 22,29: “μη εἰδότες τὰς γραφὰς μηδὲ τὴν δύναμιν τοῦ Θεοῦ”, bet otra MkEv 12,22–33 sinoptiskā paralēle LkEv 20,27–40 šos vārdus nesatur.

Līdzīga doma atrodama arī 1Kor 6,14: “ἡμᾶς ἐξεγερεῖ διὰ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ” (Viņš uzmodinās arī mūs ar Savu spēku) un Eph 1,19s “τί τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ” (cik pārlietu liels ir Viņa spēka mērs).

Aicinājumam “αποκαλυψον σου την δικαιοσυνην ηδη” (atklāj savu taisnību jau tagad) kanoniskās paralēles meklējamas Jēzus Kalna speredīkī MtEv 6,33: “ζητεῖτε δὲ πρῶτον τὴν βασιλείαν [τοῦ Θεοῦ] καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ” (Bet dzenieties parpriekš pēc Dieva valstības un pēc Viņa taisnības). Vērā ņemamas ir Rakstu vietas par Svētā Gara darbību Jāņa Atvadu runās, ļaujot izprast Dieva taisnīgumu un tiesu JohEv 16,8: “ἐκεῖνος ἐλέγξει τὸν κόσμον περὶ ἀμαρτίας καὶ περὶ δικαιοσύνης καὶ περὶ κρίσεως” (Viņš nāks un liks pasau- lei izprast grēku, taisnību un tiesu), bet diskutabla ir bieži norādītā, tik zināmā “Kristus himna” 1Tim 3,16, kas runā par Kristu, kurš “taisnots garā” (ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι).

Par stundu vai laiku, kas kādā brīdī top piepildīts, tipiskas paralēles meklējamas kanoniskajos tekstos, piemēram, Jāņa Kristītāja pasludinājumā MkEv 1,15: “Πεπλήρωται ὁ καιρὸς” (laiks ir piepildīts).

Par negrēkošanu vairs “μηκετι αμαρτησωσιν” kā kanoniskā paralēle norādāmi zināmie Jēzus vārdi laulības pārkāpējai JohEv 8,11: “πορεύου καὶ [ἀπὸ τοῦ νῦν] μηκέτι ἀμάρτανε” (ej un negrēko vairs!), kā arī Jēzus vārdi dziedinātajam cilvēkam, kas 38 gadus gulējis nevesels, no JohEv 5,14: “Ἰδε ὕγιης γέγονας μηκέτι ἀμάρτανε ἵνα μὴ χεῖρόν σοί τι γένηται” (Redzi, tu esi vesels kļuvis; negrēko vairs, lai tev nenotiek kas ļaunāks).

Ideja par debesīs uzglabāto garīgo un nepārejošo taisnības godību “αφθαρτον της δικαιοσυνης δοξαν κληρονομησωσιν” sasauca ar zināmajiem vārdiem 1Pt 1,4 “εἰς κληρονομίαν ἀφθαρτον καὶ ἀμείαντον καὶ ἀμάραντον τετηρημένην ἐν οὐρανοῖς εἰς ὑμᾶς” (... neiznīcīgam, neaptraipītam un nevīstošam mantojumam, kas ir uzglabāts debesīs jums), bet mazliet diskutablāk ar 2Tim 4,8 (Atliek man tikai saņemt taisnības vainagu, ko mans Kungs, taisnais tiesnesis, dos man viņā [Viņa parādīšanās] dienā).

W032 iespraudums starp MkEv 16,14 un 16,15 tikai ārēji izskatās pēc 2. gadsimta apokrifajiem, gnostiskajiem tekstiem, sevišķi jau “dialogu evaņģēliju” žanra. Nedomāju, ka šī teksta gadījumā patiešām varam runāt par kādu neatkarīgu literāru paveidu (kā tas ilgi uzskatīts kopš Dibeliusa (*Martin Dibelius*) pirmkristīgās literatūras izdevumu laikiem),⁶⁰ drīzāk par evaņģēliju stāstījumu formas tālāku attīstību, paplašinot jau zināmo evaņģēliju Lieldienu stāstu motīvus un scēnas, kā tas uzskatīts vairākos

60 Martin Dibelius, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, Bd. I (1926), 64. Dibeliuss šo fenomenu sauc par “Evangeliem-Offenbarung”.

jaunākos pētījumos, piemēram, Filhauera (*Philipp Vielhauer*) pirmkristīgās literatūras ievadgrāmatā.⁶¹

Vairākkārt izteikti minējumi, ka *Freer logion* līdz ar dažiem citiem zināmiem apokrifajiem sacerējumiem, piemēram, *Epistula Apostolorum* (EpAp), reprezentē šāda veida literatūras senāko formu attīstības gala pakāpi agrā kristietībā un esot uzskatāms pat par literāru paveidu, kas kļuvis neatkarīgs no kanoniskajiem evaņģēlijiem.⁶² Šādam slēdzienam pretī runā vienkāršs fakts, ka EpAp, tāpat kā vairums citas apokrifās literatūras, radies kaut kad 2. gadsimta 2. pusē, turpretī W032 tiek datēts ar 5. gadsimtu (tikai ar nelielu varbūtību 4. gadsimta beigās) pēc Jaunās Derības kanona noslēgšanās,⁶³ tāpēc būtu grūti iedomāties, ka kodeksa autors MkEv tekstā ieliktu šos gnostiskos tekstus, pret kuriem apustuliskā baznīca paudusi skaidru nostāju jau 2. gadsimtā (*Irenaeus* u. c.).

Problemātiska ir arī W032 pozicionēšana gnostisko evaņģēliju (gnostisko dialogevaņģēliju) žanrā, jo no mums pieejamā teksta (ar visnotaļ mīklainu kontekstu) tā arī nekļūst skaidrs, vai tās ir sarunas ar vēsturisko Jēzu vai arī pēclieldienu sarunas ar mācekļiem, kādas tās redzam arī MtEv 28., LkEv 24. vai JohEv 20. un 21. nodaļā. Jāņa evaņģēlijā pēc sacerējuma kopējās uzbūves varam spriest, ka arī pirms abiem Lieldienu stāstiem (JohEv 1–12 un 13–17) caur tekstu runā ne tikai “zemes” Jēzus, bet arī augšāmceltais, dzīvais Kristus. W032 gadījumā neko tādu tomēr nevaram apgalvot trūkstošā konteksta dēļ. Pirmkristīgajā literatūrā par piemēru varētu minēt kaut vai 2. gadsimta vidus koptisko “Pāvila apokalipsi” no *Nag-Hammadi* papirusu atradumu 5. kodeksa (NHC V,2, p. 17–24), kurā aprakstīta aizraušana debesīs, atsaucoties uz kanonisko 2 Kor 12,2ss materiālu.

W032 iesprauduma teksta struktūra⁶⁴ tikai ārēji un literārā žanra līmenī līdzinās apokrifajiem, gnostiskajiem dialogevaņģēlijiem. Šādos tekstos jau pašā sākumā tiek atklāts sarunas konteksts un ezoteriskā gaisotne. Parasti šīs ezoteriskās sarunas notiek pēc Lieldienām,⁶⁵ kad augšāmceltais Kristus tiek padziļināti izjautāts par noslēpumainām lietām, dievišķajiem noslēpumiem, pasauli, dzīves jēgu un lietu būtību. Tomēr šie “dialogi” parasti nav nekādi īsti dialogi, arī W032 iesprauduma gadījumā tas neizskatās atšķirīgi no šāda žanra tekstiem, piemēram, tās pašas EpAp (apm. 2. gadsimta teksts,

61 Philipp Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter* (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 4. Auflage, 1985), 681.

62 Philipp Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, 682.

63 K. Rudolph, “Gnostisches Dialog als literarisches Genus”, in: *Probleme der koptischen Literatur* (Wittenberg: Wissenschaftliche Beiträge der Martin-Luther-Universität Halle, 1968/1), 103 u. c.

64 Helmut Köster, James M. Robinson, *Entwicklungslinien durch die Welt des früheren Christentums* (Tübingen: J. C. B. Mohr & Paul Siebeck, 1971), 179–182; 253–254 u. c.).

65 Tikai “Jēkaba apokalipsē” šādas ezoteriskas sarunas notiek pirms Jēzus ciešanās.

kas saglabājies 4./5. gadsimta koptu papirusa kodeksā).⁶⁶ Iespraudums būtu lielākā kontrastā ar kanonisko tekstu teoloģiju, ko nekādā veidā neredzam mūsu gadījumā. Šķiet, ka iespraustais teksts turpina Marka aprauto stāstījumu pēc apustuliskās loģikas.

Secinājumi

Freer logion droši vien būtu kļūdaini uzskatīt par piederīgu gnostiskajiem dialogevaņģēlijiem un līdz ar to par kādu eksotisku gnostisku interpolāciju. Teksta salīdzinājums ar MkEv kontekstu, kanoniskajiem un pirmkristīgajiem tekstiem neuzrāda kādas ievērojamas diferences ne literāri, ne teoloģiski. Līdzība ar gnostiskajiem evaņģēlijiem ir tikai formāla (ārēja), pārstāvēt samērā izplatīto pēclieldienu dialoga žanru. Lai arī augšāmceltā atbilde ir mīklaina un dažos aspektos pat baixa, no tās vien nevar izdarīt secinājumu par teksta ezoterisko, gnostisko raksturu, jo tur netiek atklātas specifiskas lietas par lielajiem esības noslēpumiem, kā to redzam gnostiskajos evaņģēlijos. Šāda veida mīklainus un pat baisus Jēzus vārdus atrodam jau JD, t. s. “mazajās apokalipsēs” MtEv 24–25, MkEv 13 un LkEv 21. Teoloģiskās konstrukcijas logionā nav negaidīti pārsteidzošas. Gnostisko evaņģēliju tik raksturīgā ezoteriskā Kristus izjautāšana tomēr atšķiras no šajā logionā vērojamā.

Freer logion (līdz ar garāko noslēgumu MkEv 16,9–20) pilnīgi droši nav piederējis senākajām Marka evaņģēlija formām, tomēr tas korespondē ar daudzām svarīgām MkEv tekstā esošām tēmām (ticība, bezlikumība, ļaunā darbība utt.), ko Marks tik dramatiski un reālistiski apraksta, jau sākot ar dziedināšanu un eksorcisma stāstiem 1. nodaļā. Teksts ir apustulisks un viegli iekļaujas Marka stāstījumā kā viens no iespējamajiem turpinājumiem. Tas MkEv un Jaunās Derības kanonisko grāmatu kontekstā mēģina risināt šos būtiskos Kristus parūsiņas u. c. jautājumus kristīgās pieredzes praktiskajā kontekstā pirmo gadsimtu draudzēs.⁶⁷

Marka evaņģēlija it kā tik neloģiskais, “aprautais” noslēgums 16,8 vislabāk raksturo Lieldienu pieredzi – to nevar aprakstīt vārdiem, ietvert dogmatiskās formulās. Dieva īpašās klātbūtnes laiku nevar ieplānot un veidot. Aprautais Lieldienu stāsts ar nolūku ir radīts kā labs un pamatīgs sākums jaunām lietām, kam jāīstenojas pasaulē un cilvēku dzīvēs, kā aizsākums cilvēka transformācijas, pieaugšanas, nobriešanas procesam, aizsākums dzīvai pieredzei. Arī pārējos kanoniskajos evaņģēlijos Lieldienu stāsti ir tik gaiši, viegli, “neakadēmiski”.

66 Philipp Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, 683.

67 Pie līdzīga slēdziena nonāk arī Sets Klārks: Seth Clark, *Unbelief, Lawlessness, and Satan: Viewing the Freer Logion as a Scribal Response to Open-Ended Eschatological Themes in Mark*, 18, saistot to ar protoortodoksālajām un heterodoksālajām problēmām agrīno kristiešu kopienās.

Freer logion droši vien varētu būt vēlāku laiku mēģinājums kaut kā tikt galā ar šo aprāvumu, kad vārdi beidzas un sākas dzīva, neparedzama, cilvēkam nekontrolējama pieredze. It kā jau Lieldienu stāsts nevar beigties tā, ka visi baidās un nevienam neko nesaka, un nav arī viegli ar apsolīto Kristus parūsiju, kas it kā “aizkavējas”.

Taču tas ir dziļi reālistisks skatījums uz garīgo pieredzi, kuras vēl vienkārši nav, – netapuši mācekļi nobīstas, slēpjas, nevienam neko nesaka. Cilvēks savā mazumā arī Kristus Augšāmcelšanās notikuma sakarā rakstīto neizbēgami iešaurina, cenšas padarīt par likuma burtu un dogmu, izmanto to savās interesēs un varas spēlēs. Tā ir labi pazīstama krīzes un garīga strupceļa situācija, kad netiekam nekur tālāk paši par sevi, un viss galā ir mūsu pašu veidots, pēc mūsu paša tēla un līdzības. Izeja no šī strupceļa ir dzīvā, augšāmceltā Kristus pieredze. Viss tālākais, kas ir jau aiz cilvēka tik skaudrajām robežām un iezīmētajiem plāniem, notiek tad, kad mācekļi nāk kopā Jēzus dēļ, kad augšāmceltais pats nāk mācekļu vidū, kad pār negataviem mācekļiem nāk Svētais Gars. Tikai tad tik aprautais evaņģēlijs iegūst negaidītu turpinājumu. Tāpēc ir labi saprotams gan tas, kāpēc bija vajadzīgs MkEv 16,9–20 un dažādi tā paplašinājumi un to variācijas, sevišķi jau aiz MkEv 16,14, gan arī fakts, ka bez šiem papildinājumiem evaņģēlijs lieliski iztieks, nezaudēdams neko no sava unikālā Lieldienu vēstījuma. Nolūks šiem MkEv 16. nodaļas iespraudumiem un papildinājumiem ir bijis labi saprotams un pat paredzams.

SUMMARY

Freer Logion and the Conclusion of the Gospel of Mark

The *Freer Logion* is an insertion in the parchment manuscript (majuscule) W032 in the 16th chapter of the Gospel of Mark, between verses 14 and 15. The “long or spurious conclusion” of Mark’s Gospel (Mark 16:9-20), which is also contained in this manuscript, most likely did not belong to the original text of Mark.

However, the *Freer Logion* does not appear to be a Gnostic gospel or a fragment of one. It corresponds well to many important theological themes found in the text of Mark 16:9-20, and, therefore, should rather be considered an apostolic attempt to organically continue the abruptly ending Easter story of Mark 16:8.

The author of the Gospel of Mark is likely to have concluded the Easter story deliberately and meaningfully at 16:8, and this carries a specific theological message. The *Freer Logion* also attempts to make this theological message clearer – it points to the nature of the post-Easter experience, which, in essence, is unpredictable, unplanned, and uncontrollable.



© 2024, Ralfs Kokins, Latvijas Universitāte

Raksts publicēts brīvpieejā saskaņā ar *Creative Commons* Attiecinājuma-Nekomerciāls 4.0 starptautisko licenci (CC BY-NC 4.0) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>).

Mg. philol., LU Humanitāro zinātņu fakultāte, zinātniskā grāda pretendente

ILONA MIEZĪTE

KRISTĪGIE MOTĪVI FRIČA BĀRDAS DZEJĀ

Rakstā analizēti kristīgie motīvi Friča Bārda dzejā. F. Bārdas radošā darbība liecina par intensīviem garīgiem meklējumiem, kas viņu lielā mērā ir atsvešinājuši no kristietības. Kristīgie motīvi viņa dzejā ir integrēti plašākā reliģiju sintēzes kontekstā. F. Bārda nāk no reģiona, kurā bija aktīva brāļu draudžu kustība. Hernhūtismam piemītošais pasaules redzējums, tieksme pēc sirdsšķīstības un personiskām attiecībām ar Dievu ir netieši ietekmējusi viņa dzeju.

Atslēgvārdi: Fricis Bārda, dzeja, kristietība, filozofija, simbolisms.

Par Friča Bārdas (1880–1919) reliģiozitātes saturu un ievirzi ir sniegti pat radikāli pretēji raksturojumi. Brāļa Antona Bārdas (1891–1981) atmiņās apgalvots, ka Fricis mantojis no tēva stipru kristīgu pārliecību, kas saglabājusies visu mūžu. Baznīcā, ejot pie dievgalda, viņš dažkārt saņēmis spēcīgus ekstātiskus pārdzīvojumus.¹ Dzejnieka radošā darbība tomēr liecina par intensīviem garīgiem meklējumiem, kas atsvešinājuši viņu no kristietības. Tādēļ mūsdienās dažkārt izskan viedoklis, ka F. Bārdas daiļrade vispār nav saistāma ar kristīgo tradīciju. Piemēram, interneta portāla “Latvijas Literatūras centrs” rakstā “Jaunromantisms. Fricis Bārda un Kārlis Skalbe” minēts: “Bārda skeptiski attiecās gan pret kristietismu, gan pret mēģinājumiem restaurēt (vai radīt) nacionālu reliģiju – viņa dzejā nav nedz Kristus, nedz kristīgās simbolikas (.), toties bieži līdz ar dabu tiek

¹ “Dzejnieka Antona Bārdas atmiņas par savu tēvu un brāli, dzejnieku Frici Bārdu. Pierakstījis Roberts Feldmanis. 1971. gada 27. septembris”, Roberts Feldmanis, *Par sevi un sev. Autobiogrāfija un dzeja* (Rīga: Profesora Roberta Feldmaņa fonds, 2017), 175.–176.

piesaukts Dievs.”² F. Bārdas dzejā kristīgajai simbolikai ir samērā nozīmīga loma, bet to acīmredzot nevar konstatēt, dziļāk nepazīstot Jauno Derību un kristīgās tradīcijas.

Aizrautība ar filozofiju pamudina F. Bārdu citādi raudzīties uz kristīgās vēsts saturu un jēgu. F. Bārdas kolēģis, literāts Eduards Mēklers (1884–1973) atceras, ka dzejnieks ir bijis “tālu no dogmatiskās konfesiju reliģijas. Bet pēc būtības Bārda reliģiju vērtēja ļoti augstu. Cienīja viņš arī mūsu brīvprātīgākos [brīvdomīgākos – I. M.] teologus”.³

Paša F. Bārdas atzinumi rosina viņa garīgos meklējumus iekļaut plašākā reliģiju sintēzes kontekstā. Dzīves laikā npublicētajā un acīmredzot nepabeigtajā rokrakstā “Domas par reliģiju”,⁴ kā arī citos rakstos dzejnieks kritizē gan tolaik “moderno” materiālismu, gan baznīcas “dogmatismu”.⁵ No mistisko reliģisko pieredžu līdzības dažādās reliģijās viņš izdara secinājumu par visu reliģiju principiālu vienādību.⁶ Viņa pasaules redzējumā dominē reliģiskais sinkrētisms.

Teorētiski pamatotās atziņas spilgti iemiesotas F. Bārdas dzejā. Raksta apjoms neatļauj aplūkot visus dzejoļus, kuros saskatāmi kristīgi motīvi, tādēļ tajā analizēti no autores viedokļa spilgtākie piemēri. Pirmajā dzeju krājumā “Zemes dēls” (1911) kristīgo motīvu ir samērā maz. Tie parādās kā kādas citas idejas poētiski izteicēji, nevis kristīgās vēsts apliecinātāji. Dominē modernajam laikmetam raksturīgā tendence identificēt sevi ar Kristu, likt paša cilvēka ciešanas Kristus ciešanu vietā, jo tās nav mazāk nozīmīgas.

Zenta Mauriņa (1897–1978) apgalvo, ka F. Bārdas dzejā velti meklēt simbolus.⁷ Šķiet, nevarētu pateikt ko vēl nepatiesāku par F. Bārdas dzeju, kas ir simbolikas pārpilna. Roberts Klaustiņš (1875–1962) jau 1924. gadā pareizi norāda, ka F. Bārdam simboli nav vienkāršas personifikācijas, viņa simbolika ir salikta no personifikāciju mozaikas.⁸

Divos krājuma “Zemes dēls” dzejoļos ir ietverta Svētā Vakarēdiena simbolika. Dzejoļa “Līgavainis” centrā ir asiņu biķeris. Šis dzejolis ir iekļauts dzeju ciklā “Tumša nama tumšās dziesmas”, kas pirmo reizi publicēts žurnālā “Stari” 1907. gadā. Tas ir viens no

2 “Fricis Bārda – svešinieks savā laikmetā. Jaunromantisms. Fricis Bārda un Kārlis Skalbe”, *Latvian Literature Centre*, https://www.literature.lv/his_lv/4_3.html (skatīts 25.11.2023.).

3 Kārlis Kraujiņš. “Friča Bārdas biogrāfija”, Kārlis Kārklīņš, Kārlis Kraujiņš, *Fricis Bārda dzīvē un darbā* (Rīga: A. Raņķa grāmatu tirgotavas apg., b. g. [1935.]), 140.

4 Fricis Bārda, “Domas par reliģiju”, *Raksti*, 1. sēj. (Rīga: Liesma, 1990), 363.–379., pirmpublicējums: *Izglītības Ministrijas Mēnešraksts* 10 (1920).

5 Piemēram: “Kristus mācībā, bez šaubām, ir mūžīgas domas, bet vai caur baznīcas varas centralizāciju viņas kultūras cilvēces lielākā daļā nav padarītas (..) atbaidošas, iekš kam slēpjas galvenais cēlonis tagadnes centieniem (..) šķirt baznīcu no valsts, t. i., mūžības domu no katras varas un personīgas autoritātes piemaisījuma.” Fricis Bārda, “Domas par reliģiju”, *Raksti*, 1. sēj., 469. Sk. arī turpat, 358.–359., 414.–415.

6 Turpat, 373.

7 Zenta Mauriņa, “Pavasara dvēsele”, *Burtnieks* 4 (1929): 292.

8 Roberts Klaustiņš, Friča Bārdas daile un estētika (nobeigums), *Ritums* 8 (1924): 611.

spilgtākajiem simbolisma paraugiem sava laika dzejā. Laikabiedri tajā ietvertu vēstījumu vēl nav sapratuši. Viktors Eglītis (1877–1975) šajā dzeju ciklā saskata “nebaudāmus gleznu plūdus”. Andrejs Upīts (1877–1970) to uztver kā skaistu gleznu “bez nolūka, idejiska pamata”.⁹ Mūsdienu asociatīvās dzejas lasījuma pieredze ļauj citādi saredzēt un izvērtēt kristīgo simbolu pārradi oriģinālos mākslinieciskos tēlos:

Aiz muguras slēpdamies, nazi kāds trin – / un velkas lēnām pie galdiņa mana... / Mana līgava upmalā matus pin, / Un baznīcā tumsā kāds zvana – – / Pie sarkanās lampas sēdu es pats / un mieloju sarkanu sapņu saimi, / Manu asiņu biķerī dreb mans skats: / “Nemiet un dzeriet no tā – uz manas līgavas laimi!” / No upmalas vītoliem atskrien vējš, / dzillks! – iesit rūtī ar vīna glāzi... / Pie sarkanās lampas līgavains sēž – / aiz muguras kāds tam trin nazi.”¹⁰

Tekstā ietvertu sarežģīto simboliku nav iespējams interpretēt viennozīmīgi. Ikviens simbols te ir daudzslāņains, tādēļ var būt dažādas tulkojuma iespējas. Tēlu valodas dziļākai izpratnei to nepieciešams iesaistīt citu krājumā ietvertu dzejoļu kontekstā.

Dzejoļa centrā ir upuris. Tā jēgu var skaidrot vienkāršākā un komplicētākā veidā. Teksts sākas ar tumšu, agresīvu motīvu – aizmugurisku naža trinēju, kas reizē ietver gan ārēju apdraudējumu, gan paša cilvēka izmisumu un bailes. Apzīmējums “kāds” parādās vairākos krājuma “Zemes dēls” dzejoļos, piemēram, “Un brīžam redzu es acis”, “Māte”.¹¹ Šis tēls ir tumšo, dēmonisko spēku eifēmisks izteicējs un, iespējams, saistāms arī ar simbolisma poētikai nozīmīgo dubultnieka, “ēnas” konceptu. Iespējama interpretācija – naža trinējs ir nāve, līgava ir cilvēka nesasniegtais sapnis, kuram viņš upurē savu dzīvību. Var būt arī cits skaidrojums – naža trinējs ir cilvēka ļaunais liktenis, līgava ir nāve, cilvēks ir ļaunā likteņa upuris. Tomēr, ņemot vērā citu krājuma dzejoļu kontekstu, komplicētāka interpretācijas versija šķiet vairāk ticama. Tajā naža trinējs ir vienlaikus gan ļaunais liktenis, gan nāve kā iznīcība, bet līgava vienlaikus ir gan sapnis, gan nāve kā pāreja garīgajā pasaulē.

Nāve kā līgava ir sens simbols, kas bieži izmantots viduslaiku balādēs, baroka literatūrā, arī romantisma dzejā.¹² Tas parādās vēl citā F. Bārdas dzejolī no tās pašas nodaļas “Vientulība”:

9 Citēts no: Edgars Sūna, *Fricis Bārda. Dzīve un dzejnieka persona*. Sērija: *Mūsu rakstnieki III*. Rediģējis Kārlis Egle (Cēsis un Rīga: O. Jēpes izdevniecība, 1925), 64.

10 Fricis Bārda, *Raksti*, 1. sēj., 131.

11 Turpat, 19., 102.

12 Eva Krekovičova, “Das barocke Bild “Tod als Braut” in der Folklore und die Wanderung eines Balladenmotivs”, *Jahrbuch für Volksliedforschung* 42 (1997): 89–97.

*Sapnī mana līgava / dzeltainu zīda palagu uz manu gultu klāja, (..) /
pacēlu palagu un redzēju / kapu – –¹³*

Tādējādi veidojas saikne starp līgavas tēliem abos dzejoļos. Tomēr, ja līgavu interpretē tikai kā nāvi, zūd jēga upura motīvam. Dzejolis “Līgavainis” ietverts ciklā “Tumša nama tumšās dziesmas”. Cikla nākamajā dzejolī personificēti trīs jēdzieni – Sapnis, Sāpe un Dziesma.¹⁴ Tie rosina asociatīvas paralēles ar iepriekšējo tekstu. Asiņu biķeri var saistīt ar Sāpi, vēja triektās vīna glāzes šķindoņas spilgto onomatopoētisko tēlojumu ar Dziesmu, bet līgavu ar Sapni. Sapņa tēlam kā vienam no romantisma pamatmotīviem aplūkojamā laikmeta dzejā ir īpaši būtiska loma. Kārlis Kārklīšs (1888–1961) F. Bārdas dzejas kontekstā secina, ka romantismā “sapnis ir gara pasaules atspulgs”.¹⁵ Janīna Kursīte norāda, ka literatūrā bieži “sapņa telpa tiek pretstatīta reālajai telpai kā dziļā sekļajai”.¹⁶

Dzejolī “Līgavainis” līgava atrodas pie upes. Tradicionāli upe simbolizē nemītīgi mainīgo dzīves plūdumu. Taču tā var būt arī pārneseņa garīgajā pasaulē. Ūdens kā ceļš uz pazemes pasauli ir sens mitoloģisks simbols, kas ietver attīrīšanās ideju.¹⁷ Pazemes upes un laivinieka pārcelāja tēls sakņojas antīkajā mitoloģijā.¹⁸ Ingus Barovskis norāda uz līdzīgiem motīviem arī latviešu un citu tautu folklorā.¹⁹ Tieši šī nozīme izmantota “Zemes dēla” nodaļas “Vientulība” dzejolī “Alejās”. Liriskais varonis maldās pa dzīves alejām un jautā kādam pār pasaulīgam garam:

“Tu, draugs, kā no šām alejām ārā lai tieku?” / – Pāri Upei! – ar mēmo Laivinieku – –²⁰

Visticamāk, arī dzejolī “Līgavainis” upe simbolizē pāreju no pasaulīgās esības uz pār pasaulīgo.

Pirmā panta pēdējā rinda ietver ideju par līgavaiņa un līgavas kāzām. Kāzas simbolizē savienošanos. Nozīmīgs šajā kontekstā ir baznīcas tēls. Citā krājumā “Zemes dēls”

13 Fricis Bārda, *Raksti*, 1. sēj., 136.

14 Turpat, 131.–132.

15 Kārlis Kārklīšs, “Friča Bārdas darbi”, Kārlis Kārklīšs, Kārlis Kraujiņš, *Fricis Bārda dzīvē un darbā*, 168.

16 Janīna Kursīte, *Mītiskais folklorā, literatūrā, mākslā* (Rīga: Zinātne, 1999), 299.

17 Ingus Barovskis, “Htoniskā pasaule latviešu folklorā: laiks un telpa” (disertācija, Latvijas Universitāte, 2015), 79.

18 *Mitoloģijas enciklopēdija*, Pasaules tautu mitoloģiskās būtnes un priekšstati, 1. sēj. (Rīga: Latvijas Enciklopēdija, 1993), 181., 205.

19 Ingus Barovskis, *Htoniskā pasaule latviešu folklorā: laiks un telpa*, 83., 138.

20 Fricis Bārda, *Raksti*, 1. sēj., 135.

dzejolī “Purva velni” baznīca ir vieta, kur tiek pulcinātas mirušo dvēseles. Šis priekšstats sakņojas latviešu tautas ticējumos.²¹ Tas, iespējams, papildus sasaista baznīcas un kāzu motīvus ar līgavu kā nāvi. Taču baznīca ir tumša. Tā tad laulību vēl nebūs. Ilgas sasniegt savu Sapni šīs zemes virsū ir satumsušas.

Vienlaikus baznīcā zvana. Vēlreiz atkārtojas poētiskais motīvs “kāds”. Atšķirībā no *kāda*, kas trin nazi, *kāds*, kas zvana, varētu būt cilvēka Sapņa ēna jeb dubultnieks. Tas iemieso cerību tomēr reiz savienoties ar līgavu, resp., Sapni. Taču šī savienošānās var notikt tikai caur upuri. Cilvēka mutē likta reminiscence no Svētā Vakarēdiena iestādīšanas vārdiem, kurus Kristus saka, nododams savu miesu un asinis pasaules grēku izpirkšanai. (Mt. 26:27–28; Mk. 14:23–24; Lk. 22: 20) Dievkalpojumā garīdznieks, konsekējot Svēto Vakarēdienu, lieto liturģisko formulu, kas apvieno visu trīs t. s. *sinoptisko* evaņģēliju tekstu:

“Tāpat viņš arī ņēma biķeri pēc vakarēdiena, pateicās un tiem to deva, sacīdams: “Ņemiet un dzeriet visi no tā; šis biķeris ir jaunā derība manās asinīs, kas par jums un par daudziem top izlietas par grēku piedošanu (..).”²²

Dzejolī gaidāmā upura asinis ir paša cilvēka asinis. Taču šis upuris nav grēku izpirkumam. Līgavainis gatavojas tās atdot par savas līgavas laimi, tā tad par Sapņa piepildījumu.

Turpinājumā no upmalas, kur atrodas līgava, vējš iesit rūtī vīna glāzi. Tas sasaista iepriekšējā panta reminiscenci “ņemiet un dzeriet” ar noslēguma panta dziļāko saturu. Logā iesistā glāze ir aicinājums uz upuri. Līgava sūta trauku, ko piepildīt ar upura asinīm. Līgavainis tiek aicināts pats izliet tajā savas dvēseles asinis.

Šis rindas var salīdzināt ar Aspazijas (1865–1943) dzejolī “Līgava” viņas pirmajā krājumā “Sarkanās puķes” (1897), jo starp abiem līgavas motīviem ir ārēja līdzība. Aspazijas līgavai matos ir asins rozes.²³ Tā tad kopīgs ir gan asiņu motīvs, gan nāves klātbūtne:

*Kas mīlējis viņu vispirmo, / Tam citas vairs līgavas nava; / Tas arī vairs nenosirmo, /
Ko viņas rokas skāva, / Viņas ledainās rokas: nāve un slava.*²⁴

Tomēr simboliskās jēgas ziņā abi dzejolī ir dziļi atšķirīgi. Aspazijas dzejolī līgava ir sabiedriska ideāls. Līgavainis sevi ziedo cīņai par to. Viņa nāve ir līdzeklis, lai sabiedriskais ideāls tiktu piepildīts. F. Bārdas pirmajā krājumā nav motīvu par cilvēka ziedošanos sabiedriskai idejai. Cilvēks, no vienas puses, ir likteņa upuris. No otras puses, līgavainis

21 Ingus Barovskis, *Htoniskā pasaule latviešu folklorā: laiks un telpa*, 75., 162.

22 *Dziesmu grāmata latviešiem tēvzemē un svešumā* (Pieksamaki: Latviešu Ev. Lut. baznīcas Amerikā apgāds, Latvijas Ev. Lut. baznīcas izdevniecība, 1992), 40.

23 Aspazija, *Kopotī raksti*, 1. sēj., 63.

24 Turpat.

sevi upurē savam Sapnim. Tā piepildījums ir nāve, jo zemes virsū tas nav sasniedzams. Krājuma “Zemes dēls” kopējā kontekstā te veidojas saikne ar dzejoli “Pasaciņa”, kas iekļauts tajā pašā nodaļā “Vientulība”. Tajā ieskanas F. Bārdas otrajā dzeju krājumā izvērstais platoniskās filozofijas motīvs par dvēseles gūstu matērijā. Ilgas pēc savienošanās ar garīgo realitāti ir dziļi ieliktas dvēselē, lai gan šīs zemes dzīvē tā šķiet tikai “pasaciņa”.²⁵ Šo motīvu var saistīt arī ar rindām no dzejojuma “Sapņotājs pāžs”:

Kas sapnim ar visu būtību tic, / to sapnis atpestīs beigās –²⁶

Šajā F. Bārdas dzejolī Pestītāja funkcijas Kristus vietā piešķirtas *sapnim* – tāpat kā Zvaigžņu meitas ciklā.²⁷ Šī motīva atkārtošanās liecina par tā nozīmību. Tāad līgavainis var savienoties ar savu Sapni, pārejot upi – nāves robežu, kas šķir no garīgās realitātes.

Līgavainis aicina arī citus dzert no viņa upura biķera uz līgavas laimi. Iespējama interpretācija – viņš ilgojas ne tikai pēc personiska piepildījuma, bet grib savu Sapni sniegt arī citiem. Tādēļ dzejolī ir paralēle ar Kristus upuri. Paša Sapņa saturs dzejolī netiek konkretizēts. Taču sasaistē ar iepriekš aplūkotajiem dzejoļiem, kuros parādās sapņa motīvi, to var uztvert kā garīgo telpu, kas atrodas aiz materiālās realitātes. Sapnis ir nācis no tās un tiecas uz to.

Dzejoļu cikla kontekstā pasaule ir “tumšais nams”, no kura nav tik viegli izkļūt. Dzejolim “Līgavainis” ir gredzenveida kompozīcija. Tas sākas un beidzas ar naža trinēja motīvu. Tādēļ paliek atklāts jautājums, vai līgavainis piepildīs līgavas sūtīto glāzi, t. i., realizēs savu upuri, kas ved uz nāvi kā garīgu ieguvumu, vai pirmais pagūs naža trinējs – ļaunais liktenis, kas ved uz nāvi kā iznīcību. Dzejolī saasināti atklāta cilvēciskās esības traģiskā divdabība. Tas spilgti izteic arī paša dzejnieka divdabīgo nāves uztveri, kam ir nozīmīga loma krājuma “Zemes dēls” kopainā.

Atsauce uz Svēto Vakarēdienu ietverta arī dzejolī “Tveice” no cikla “Arājs” (1910). Dzejoļa “Līgavainis” simboliku veido asiņu biķeris, turpretim šeit tā ir dievmaizīte. Šis cikls krājuma kontekstā izceļas ar gaišumu un optimismu. Tajā F. Bārda seko tradīcijai atainot zemkopja dzīvi kā harmonijas un laimes pilnu saskaņu ar zemi un dabu. Pirms tam krājumā ir dzejoļi, kas parāda lauku dzīves nabadzību un smagumu. Tādējādi šo kontrasta principu var uztvert kā vienas parādības divas puses, tēzi un antitēzi, kas tālāk ved uz sintēzes meklējumiem. Zemkopja darbā izlīdzinās krājumā iepriekš iezīmētais zemes un debesu, resp., materiālā un garīgā aspekta, pretstats, jo tuvība dabai vienlaikus ir arī tuvība Dievam:

25 Fricis Bārda, *Raksti*, 1. sēj., 137.

26 Turpat, 219.

27 Turpat, 24.

Un pēkšņi acis redz kā varavīksnas loku. / Pie mēles tā kā dievmaizīte pielipusi. / Un tad uz brīdi viss, viss apkārt paliek klusi – / pār arumiem pats Dievs ceļ vecu, sirmu roku.²⁸

Burtiskajā plānā dievmaizītes motīvs tēlo tveices radītās slāpes arāja mutē. Garīgajā plānā tās ir dvēseles slāpes, kuras nepaliek nepiepildītas – varavīksnes loks savieno zemi ar debesīm un Dievs pats dod svētību uzartajam laukam. Dzejolis ir spilgts reliģiskā sinkrētisma piemērs. No vienas puses, kristīgā dievmaizīte ietver arāja fiziskās un garīgās slāpes. No otras puses, Dievs parādās latviešu folkloras veidolā – kā vecs vīrs, kas iet gar druvām un arumiem, dodot tiem svētību. Zemkopja pasaules redzējumā te nav pretrunu, jo abas tradīcijas dabiski savienojas viņa ikdienā. Šī ir viena no nedaudzajām vietām krājumā “Zemes dēls”, kur tieši minēts Dieva vārds, jo pārsvarā norādes uz dievišķo ietvertas pastarpinātos tēlos. Tas uzsver arāja dzīves uztveres apgaroto vienkāršību un skaidrību.

Savukārt dzejolī “Lielā vientulība” garīgās apskaidrotības pārdzīvojumā kristīgie motīvi savijas ar budismam raksturīgām noskaņām.²⁹ Vientulība te ir eksistenciāls stāvoklis, kas ved uz pilnīgu atsvešinātību no zemes dzīves:

Nav dvēselē ne prieka vairs, ne sāpju. / Ne mīla krūtīs, šķiet, ne naidš kad kvēlis, / ne ērkšķu vainags kādreiz pieri dzēlis – / un kluss un šķīsts es zilā dzidrē kāpju. / Kā gurdu vēsmu krūtīs zemes elpu / gan nesu vēl, bet aizvien vieglāk eju / caur svešo gaismu... Spārni mirdz pa telpu, / un paradīzes ziedi birst uz seju.³⁰

Budistiskie motīvi dzejolī ir ciešā sasaistē ar eņģeļu tēliem un brāļu draudzei raksturīgo dvēseles šķīstības motīvu. Arī šajā dzejolī liriskais varonis sevi pielīdzina Kristum – liek sev galvā ērkšķu vainagu. Tomēr šajā kontekstā tas simbolizē vienīgi ciešanas, nevis upuri. Šim vainagam trūkst mīlestības un upura aspekta, jo dzejoļa kopnoskaņā dominē atsvešinātība.

28 Fricis Bārda, *Raksti*, 1. sēj., 108.

29 F. Bārda 1908. gada beigās vēstulē Paulīnai Puskalnei (vēlāk – Bārda, 1890–1983) piemin, ka viņš lasa plašāku darbu par budismu. *Raksti*, 2. sēj. (Rīga: Liesma, 1992), 503. Minētā grāmata varētu būt Paula Dālkes (*Paul Dahlke*, 1865–1928) “Esejas par budisma izpratni” (*Aufsätze zum Verständnis des Buddhismus*, 1903), viena no dzejnieka bibliotēkas grāmatām, kas glabājas Rakstniecības un mūzikas muzeja krājumā (RTMM 98868 F. Bārd. B III/7). Dzejoļa “Lielā vientulība” sacerēšanas gads nav precīzi zināms, taču iespējams, tieši šī grāmata iedvesmojusi tā tapšanu.

30 Fricis Bārda, *Raksti*, 1. sēj., 129.

Pēc dzejnieka nāves izdotajā otrajā dzeju krājumā “Dziesmas un lūgšanas Dzīvības kokam” (1923) kristīgi ievirzīto motīvu ir ievērojami vairāk un tie ir plašāk izvērsti, izmantojot tos ne tikai simboliskā nozīmē.

Atšķirībā no vairākiem latviešu dzejniekiem klasiķiem, piemēram, Aspazijas, Jāņa Poruka (1871–1911), Jāņa Ziemeļnieka (1897–1930), F. Bārdam ir mazāk raksturīgi protesta motīvi pret Dievu un viņa radītās pasaules likumsakarībām. Tomēr šis protests ieskanas atsevišķos garīgas krīzes brīžos. F. Bārda pats raksturojis šīs noskaņas: “Tik reizēm man uznāk tādi mocoši brīži, kad es it kā saceļos pret visu, pret Dievu un velnu, un visu dzīvi, un tad man it kā visa gaisma izzūd.”³¹

Dzejolis “Cīņa ar eņģeli” (1912) ir piesātināts ar Vecās un Jaunās Derības reminiscencēm. Pazīstamajā Bībeles sižetā Jēkabs naktī cīnās ar kādu pārdabisku spēku un saka tam: “Es tevi neatlaidīšu, kamēr tu mani nesvētīsi.” (1. Moz. 32:25–30) Tradicionālajā kristīgajā dogmatikā šis motīvs ir skaidrots kā Jēkaba cīņa ar Dievu, jo Bībeles sižetā Jēkabs vēlāk pats to tā ir sapratis.³² Tomēr arhaiskā teksta jēga ir neskaidra, tādēļ jau senatnē to mēģināts skaidrot dažādi. Pravieša Hozejas grāmatā (12:4–5) stāstu papildina eņģeļa klātbūtne. Ebreju tradīcijā un bieži arī jauno laiku teoloģijā šī cīņa ir interpretēta kā cīņa ar eņģeli, kurš pārstāv Dieva varu.³³ Šis motīvs simboliski ietver cilvēka būtības divdabību: gan cīņu ar Dievu, gan ilgas pēc viņa svētības.

F. Bārda ataino cīņu ar eņģeli, tomēr iepriekš minētajā kontekstā tā vienlaikus ir arī cīņa ar Dievu. Līdzīgi kā Aspazijas dzejolī “Aina” protestu pret cilvēkam uzliktajām ciešanām dzejnieks tiešā veidā nepauž pašam Dievam. Pārmetumi sargeņģelim veido zināmu eifēmistisku tradīciju. Paralēles ar Aspazijas dzejoli vērojamas arī saasinātajā kontrastā starp bērībā piedzīvoto gaišo paļāvību sargeņģeļa gādībai un vēlāko pilnīgas atstātības, pamestības izjūtu dzīves grūtībās. Var saredzēt tiešu atbilsmi naktī guļošā bērna sargāšanas motīvā. Aspazijas dzejolī bērns tic, ka

*viņu sarga, spārnus izpletis, / Liels, cēls un balts tā sarga eņģelis.*³⁴

31 Citēts no: Edgars Sūna, *Fricis Bārda. Dzīve un dzejnieka persona*, 90.

32 Šo viedokli pārstāv pāvests Francisks, interpretējot to simboliski. Christopher Wells, “Pope at Audience: Wrestling with God a metaphor for prayer”, *Vatican News* (10.06.2020), <https://www.vaticannews.va/en/pope/news/2020-06/pope-at-audience-wrestling-with-god-a-metaphor-for-prayer.html> (skatīts 25.11.2023.).

33 Meyer, Mike, “Jacob Wrestles the man-God: An Embodied Reading of Genesis 32: 24-32” (dissertation, University of Auckland, 2021), 13–18. *The University of Auckland. Libraries and Learning Services*, <https://researchspace.auckland.ac.nz/bitstream/handle/2292/58596/Meyer-2021-%20thesis.pdf?sequence=2&isAllowed=y> (skatīts 25.11.2023.).

34 Aspazija, *Kopotī raksti*, 1. sēj., 100.

F. Bārdas dzejolī šis motīvs ietverts radniecīgos tēlos:

*Bet naktī sargi pulcējās ap māju / un, baltiem spārniem šalcot, sveces dzesa.*³⁵

Abu dzejoļu varoņi jūtas maldināti un pievilti savos priekšstatos par pasauli un sarg-
eņģeļa, resp., pārļaicīgā spēka, gādību. Šie priekšstati ietverti F. Bārdam raksturīgajos
debesu pasaules tēlos:

*Tu mani saldi, saldi maldināji, (..) / caur manām naktīm balts kā laime gāji / un
baltus sapņus dvēšles dzīlē sviēdi. (..) / Ar zvaigžņu mirdzu acis aiztikloji – / caur
zvaigznēm, šķitu, mana taka vijas...*³⁶

Līdzība ar Aspazijas dzejas tēliem saskatāma arī naivās bērna ticības zaudēšanas
motīvā, dzejas varonim sastopoties ar cilvēka esības traģismu. Aspazijas dzejolī “mani
tvēra tumšais zemes baigs”,³⁷ F. Bārdam “sabruka pār mani ļaunas dienas”.³⁸ Retoriskais
jautājums Aspazijas dzejolī: *Bet tu, mans cēlais sargs, kur biji tu?*³⁹ gandrīz burtiski atkārt-
ojas F. Bārdas dzejojumā:

*tu, mans gaišais sargs, kur nu tu esi?*⁴⁰

Aspazijas lakoniski ietilpīgais “dzīves važu” tēls⁴¹ F. Bārdas dzejolī izaug par plaši
izvērstu dzīves šausmu ainu:

*bet tuksnešainās takas akmeņšķautnes / no manām kājām zīda asinis / kā sagu-
lušies laiski šakāļi, / pār kuriem klupu, akli maldīdamies. / Un kad šai tumšā brīdī
es pēc tavas rokas tvēru, / tā manā izira, / kā izirst bālu, trauslu puķu vītne, / ko
sapinuši bērna nevainīgie pirksti.*⁴²

35 Fricis Bārda, *Raksti*, 2. sēj. (Rīga: Liesma, 1992), 262.

36 Turpat.

37 Aspazija, *Kopotī raksti*, 1. sēj., 100.

38 Fricis Bārda, *Raksti*, 2. sēj., 263.

39 Aspazija, *Kopotī raksti*, 1. sēj., 100.

40 Fricis Bārda, *Raksti*, 2. sēj., 264.

41 Aspazija, *Kopotī raksti*, 1. sēj., 100.

42 Fricis Bārda, *Raksti*, 2. sēj., 263.

Priekšstats par dzīvi kā tuksnešainu ceļu augšup pa stāvu klinšu krauju pazīstams reliģiskajā dzejā, simbolizējot cilvēkam nepieciešamos pārbaudījumus. Šeit tas pārrādīts spilgtā poētiskā gleznā. Klintsakmeņi salīdzināti ar šakāļiem. Šakāļa tēls tradicionāli saistās ar viltību, nelaimi un nāvi. Sagulušo šakāļu šķietamais laiskums rada biedējošu priekšnojautu izjūtu, kas paspilgtina tumšā un tuksnešainā klinšu ceļa nedrošību. Savukārt eņģeļa izirusī roka simbolizē bērnu dienu ticības un sapņu sairumu.

Zaudētās sirdsskaidrās bērnu dienu ticības motīvi ir īpaši raksturīgi latviešu klasiskajai dzejai: Aspazijas, J. Poruka, Augusta Saulieša (1869–1933), Kārļa Skalbes (1879–1945), J. Ziemeļnieka u. c. dzejnieku vārsnām. Arī F. Bārdas dzejā vairākkārt atainoti bērna paļāvīgi naivie ticības priekšstati par Dieviņu, kurš ir “tik liels un labs”.⁴³ Citu bērnu pieredze savijas ar paša autora bērnības atmiņām. Viņš rātņi stāv blakus vecmāmiņai, dziedādams viņas mācītās garīgās dziesmas.⁴⁴ Šo idillisko priekšstatu sabrukums mūsu klasiku dzejā parasti ir īpaši sāpīgs. Dzejolī “Cīņa ar eņģeli” saskatāmas paralēles ar Ijaba grāmatas vārdiem, kuri cietējam izlaužas kā pārmetums Dievam: “Es Tevi piesaucu kā glābēju, bet Tu man neatbildi; es nostājos Tavā priekšā, bet Tu nepiegriez man vēribas.” (Ij. 30:20) F. Bārdas pārmetums eņģelim izskan līdzīgi:

*tu neatbildēji man vairs, kad saucu, / un, kad es tevi meklēju, – tu bēdzi.*⁴⁵

Tālākajā dzejoļa risinājumā F. Bārdas varonis uzsāk dramatisku cīņu par saviem bērnības dienu sapņiem, kurā saasināts protests savienojas ar ilgām atgūt eņģeļa netaisni atrauto labvēlību, kas viņu saistījusi ar dievišķo un mūžīgo:

Bet tad es sacēlos kā kuģis, / ko vētra tumsā salauzt taisās, bangām krācot, / un sacēlies es teicu: / “Cilvēks irniecīgs / tārpiņš, kas velkas, – (..) / Bet, ja tumsas lāsts to spiež pie zemes, / liels un varens kļūst viņš gaismas ilgās: / gaismas ilgās izaug viņš par milzi. (..) / Cilvēks ir nievīgs – / puteklīts un knislīts – (..) / Neuzvarams viņš ir pat priekš dieviem, / ja tā acis skatījušas reiz – kaut reiz tik, / kaut caur taurenīša spārniem bērna sapnī – / mūžības visaptverošo gaismu.”⁴⁶

Šajā un tālākajā dzejas tekstā ir ietvertas daudzas Bībeles reminiscences. Vecajā Derībā vairākās vietās parādās priekšstats par cilvēku kā tārpu un putekli. Psalmos “taisnais” savās ciešanās atzīst sevi par tārpu. (Ps. 22:7) Šis apzīmējums te paspilgtina

43 Fricis Bārda, *Raksti*, 2. sēj., 29.

44 Turpat, 201.

45 Turpat, 263.

46 Turpat, 264.

izmisuša cilvēka dvēseles stāvokļa izpausmi sasaistē ar vārdiem, kurus Jēzus atkārtο pie krusta: “Mans Dievs, mans Dievs, kāpēc Tu mani esi atstājis?” (Ps. 22:2; sal. Mt. 27:46) Atziņa par cilvēku kā putekli ir balstīta Vecās Derības rakstu vietās, kas ietver senus priekšstatus par cilvēka radīšanu no zemes putekļiem: “(..) tu esi puteklis, un pie pīšļiem tev būs atkal atgriezties.” (1. Moz. 3:19; sal. Īj. 30:19; Salamans Mācītājs 3:20) Tomēr cilvēks uzdrošinās nostāties Dieva priekšā ar saviem jautājumiem un vēlmēm: “Es esmu uzdrošinājies runāt ar savu Kungu, lai gan es esmu putekli un pīšļi.” (1. Moz. 18:27) Praviēša saņemtajā atklāsmē Dievs iedrošinādams atbild: “Nebīsties, tu tārpīņ Jēkab, Israēla pulciņ!”⁴⁷ (Jes. 41:14)

F. Bārdas dzejojuma nosacītājā valodā “dievi” ir minēti daudzskaitlī. Tādējādi dzejnieka “sacelšanās” it kā distancējas no tieša protesta pret vienīgo Dievu. Vienlaikus šī rinda veido vairākas asociatīvas paralēles ar Bībeles tekstiem. Blakus priekšstatiem par cilvēku kā tārpu un putekli Bībelē var atrast arī gluži pretēju atziņu: “Jūs esat dievi un visi esat Visaugstākā dēli.” (Ps. 82:6; atsauce uz šo tekstu Jņ. 10:34–35) Par šīs rakstu vietas pareizu tulkojumu un izpratni ir bijis daudz diskusiju. Parasti vārda “dievi” lietojums tiek saprasts pārnēstā nozīmē. Dzejoļa kontekstā rodas asociatīvas paralēles arī ar jau minēto Vecās Derības sižetu par Jēkaba cīņu. Tajā Dievs vai eņģelis, ar kuru Jēkabs cīnījies, saka viņam: “(..) tu ar Dievu un ar cilvēkiem esi cīnījies un esi uzvarējis.” (1. Moz. 32:29)

Cilvēka vienlaicīgais niecīgums un lielums mūžības priekšā ir pasaules klasiskajā literatūrā pazīstams motīvs. Niecīgu cilvēku padara fiziskais mērogs laikā un telpā, bet liels viņš ir savās gara slāpēs. F. Bārdas dzejolī uzsvērtas neremdināmas alkas pēc pilnības ideāla un visaptveroša garīgā izlīdzinājuma:

*Man vajga gaismas, skaidras debess gaismas, / kas visu aptver, visu izlīdzina, / ko bērns un pilnība visaugstākā vien zina, / Man vajga gaismas šīs, un neatstāšos es, / līdz tu kā sendienās man atkal viņu nes.*⁴⁸

Arī šajos vārdos var saredzēt reminiscences gan no Vecās, gan Jaunās Derības tekstiem. Jau minētos vārdus “es tevi neatlaidīšu, kamēr Tu mani nesvētīsi” (1. Moz. 32:30) autors sasaista ar Jaunajā Derībā vairākkārt sastopamo motīvu – nepieciešamību savā ticībā līdzināties bērniem, resp., iegūt bērna paļāvību un dvēseles skaidrību. (Mt. 18:1–5) Jēzus teic, ka bērniem pieder Debesu valstība. (Lk. 18:16–17) Dievs garīgo lietu izpratni ir atrāvis pasaules gudrajiem un devis to bērniem. (Mt. 11:25) “Pilnība visaugstākā”,

47 Priekštecis Jēkabs te ir jūdu tautas koptēls, nevis indivīds.

48 Fricis Bārda, *Raksti*, 2. sēj., 265.

visaptverošs visu pretstatu izlīdzinājums var tikt sasniegts vienīgi pašā Dievā. Tam pietu-
voties var vienīgi bērna harmoniski nesadalītajā uztverē, kas pasauli skata kā veselumu.

Tāpēc dzejojuma varonis piedraud eņģelīm ar visbriesmīgāko, ko viņš vispār spēj
iedomāties, – ar draudiem sagraut bērnu nevainīgo ticību, iesējot tajā šaubu un protesta
garu:

*Un, ja arvien vēl savu vaigu slēpsi, / es tevi uzmeklēšu starp tiem mazajiem, / starp
maniem brāļiem, kas vēl plaukst kā puķes Dieva laukā, / starp tiem, ko tu zem
saviem spārniem sargāt vadi.⁴⁹*

Poētiskajā tēlojumā saplūst Ījaba grāmatas un Jaunās Derības motīvi. Ījabs sauc uz
Dievu: “Kāpēc tad Tu apslēp savu vaigu, un kālab Tu mani turi par savu ienaidnieku.”
(Īj. 10:24; sal. Ps. 10:11) Dieva vaiga apslēpšanas, resp., cilvēka atstātības un pamestības,
motīvs F. Bārdas dzejolī pāradresēts eņģelīm. Tā kā Bībeles tekstos tas veltīts Dievam,
tad ietver analogu mājienu uz pašu Dievu, tieši neizteiktu vai nu aiz pietātes, vai cenzū-
ras apsvērumu dēļ. Saredzamas norādes arī uz pazīstamajiem Jaunās Derības pantiem
par puķēm laukā, kuras Dievs aprūpē (Mt. 6:28–29), kā arī uz Jēzus vēlmi sapulcināt
Jeruzalemes bērnus “zem saviem spārniem” (Mt. 23:37). Šie motīvi ietver Dieva rūpes,
kas pretstatītas viņa “vaiga apslēpšanai”.

Dzejnieks seko pazīstamajai laikmeta tendencei – cilvēks ir likts Kristus vietā. Jaunajā
Derībā augšāmcēlies Kristus laiku beigās sapulcinās savus izredzētos no visām debesu
pusēm. (Mt. 24:30–31) Savukārt pastarās tiesas ainā visu tautu sapulcēšana Kristus goda
krēsla priekšā iegūst biedējošu raksturu. (Mt. 25:32) Dzejojuma kontekstā bērnu dvēseļu
pulcēšanu draud veikt “lielumā un varenībā” sacēlies cilvēks, lai aicinātu uz tiesu pār
eņģeli, kas te reprezentē augstākās varas netaisnību:

*Un pulcēšu es tos ap sevi / no rītiem, vakariem un saulainajiem dienvidiem – /
Un, kad ap mani viņi pulkā ziedēs / kā bezgalīgi balta pļava – balta pļava –, / es
tumsā ēnā uzcelšos starp tiem / ar nakti sirdī un uz sejas. (..) / es mācīšu tiem ni-
cinošu dziesmu dziedāt, / ka tu – tu... esi netaisns! (..) / ka beigās atstāji tu tumsā
to, / kas visu atdevis par gaismu mūžīgo!⁵⁰*

Dzejojuma varonis savā negantajā protesta drosmē solās apšļākt eņģeļa baltos
spārnus ar savām grēcīgajām asinīm, no kurām “mūžam tev vairs nenomazgāties”.⁵¹

49 Fricis Bārda, *Raksti*, 2. sēj., 265.

50 Turpat.

51 Turpat, 266.

Tā būtu pilnīga ideāla iznīcināšana izmisumā par tā neaizsniedzamību. Draudi vērsties pret “tiem mazajiem” ietver reminiscenci par Jaunās Derības vārdiem: “Ko jūs esat darījuši vienam no tiem maniem vismazākajiem brāļiem, to jūs man esat darījuši.” (Mt. 25:40) Jēzus to saka pastarās tiesas kontekstā. Tādējādi šī atsauce slēpta mājiena veidā, iespējams, ietver protestu arī pret Dieva kā tiesneša priekšstatu. Dzejas varonis nebaidās no šīs tiesas, bet izaicina to.

No tradicionālās kristīgās pazemības viedokļa šāda cilvēka sacelšanās ir dēmoniski inspirēta, jo cilvēkam bez iebildēm jāpieņem Dieva uzliktie pārbaudījumi, jāparedz šo ciešanu svētība savā liktenī, kā to īpaši uzsver vairums tālaika mācītāju. Arī vairākos F. Bārdas dzejoļos ciešanas ir atzītas par vērtīgām, jo tās palīdz garīgi izaugsmei. Cilvēka doma tieši sāpēs iegūst tapšanas prieku.⁵² Tomēr arī dzejolī “Cīņa ar eņģeli” ir runa par cilvēka garīgo tapšanu. Šīs cīņas dziļākais nolūks nav pašmērķīga dēmoniska spītība, bet alkas pēc galīgā izlīdzinājuma, kurā, izejot cauri ciešanu un protesta tumsai, cilvēks no jauna atrod harmoniju ar dievišķo.

Dzejojuma noslēguma daļā seko daļējs izlīdzinājums. Eņģelis vismaz naktīs atgriežas pie dzejnieka. Nakts ir laiks, kad cilvēks visvairāk var atraisīt savu dziļāko patību. Naktīs dzejnieks atkal sajūt savas kokles stīgās “ne šīs zemes dziesmas”,⁵³ tātad zaudēto kontaktu ar debesu spēkiem:

*Kad ceļos, tevis sen vairs nava – / dun diena pretim saules smaidam. /
Bet kokles stīgās izdzisdamu / dzird ne šīs zemes dziesmu vaidam...⁵⁴*

No cilvēka dzīves ceļa dramatiskā vispārinājuma autors atgriežas personiskajā plānā. Viņš ir gatavs samierināties. Atgriešanās neaptumšotajā bērna ticības pasaulē pilnībā vairs nav iespējama. Dienas dunā, resp., pieauguša cilvēka ikdienas darbā, pienākumos un rūpēs, viņš šo atgriezušos dziesmu dzird “vaidam”. Tātad cilvēka sacelšanās, vēlme iziet ārpus savu iespēju robežām noplok, tomēr saikne ar pārlaicīgo saglabājas kā apakšstrāva. Vienlaikus arī diena ved pretim “saules smaidam”, tātad ir nepieciešama dzīves sastāvdaļa. Tādējādi vērienīgi iezīmētā cilvēciskās esības traģēdija noslēgumā pārvēršas ikdienas drāmā. Grūti pateikt, vai tāds ir bijis autora mērķis. Romantiskā varoņa vētrainās cīņas iznākums var radīt lasītājā vilšanās sajūtu, tomēr tas ir reālistisks. Iespējams, šis sacerējums ir mazāk pazīstams tāpēc, ka blakus emocionāli un mākslinieciski spēcīgām rindām tajā ir arī formveides ziņā mazāk izstrādātas vietas.

52 Fricis Bārda, *Raksti*, 2. sēj., 12.

53 Turpat, 266.

54 Turpat.

lemesls var būt arī saturisks – garīga sacelšanās un cīņa nesaistās ar F. Bārdam raksturīgo pasaules izjūtu.

Dzejolis “Svešā dievnamā” (1917) tēlo poētiski spilgtu ainu pareizticīgo baznīcā. Tas ir vienīgais F. Bārdas dzejolis, kurā tieši attēlots Kristus. Sižetiskais vēstījums tapis Pirmā pasaules kara notikumu iespaidā. F. Bārda ar cieņu un pietāti izturas pret sev svešajām pareizticīgās baznīcas tradīcijām. Dzejoļa sākumā autors raksturīgos tēlos iezīmē dievnamā valdošo godbijīgo atmosfēru:

*Tik svešā dievnamā man dažkārt iegriezties, / kur svētbildes ar skumjām sejām
laistās rotās, / starp svecēm priesteri mirdz rizās sudrabortās; / kur dziesmām vī-
rakdūmos saldi šūpoties.⁵⁵*

Dievnamā ir ieradušies no frontes nākuši Krievijas impērijas armijas karavīri. F. Bārda tobrīd pilnībā atbalsta viņu cīņu pret iebrukušo vācu karaspēku. Vistālākajā stūrī smagi ievainots karavīrs pazemīgi lūdzas, “kaut redzams tam tik biedru plecu pelēks mūris”.⁵⁶ Viņš nespēj pats tikt līdz Kristus svētbildei, lai aizdegtu pie tās sveci, tādēļ lūdz savu mazo sveces galiņu biedriem padot uz priekšu:

*Un pēdjā roka kad to sniedz uz altāri, / man šķiet, ka Lielais Cietējs mirdzā sa-
kustētos, / ka svecītei šai pretim sniegtu pirkstus svētos, / ar gaišu glāstu mājot
tam – tur tumšā stūrītī.⁵⁷*

Šajā ainā uzsvērtā bībeliskā doma, ka Kristus ievēro “vismazākos”: cietējus, nabagos, malā nostumtos. Vienlaikus tas savienojas ar kareivju biedriskuma tēlojumu. Autors te ataino vienkārša cilvēka ticību. Tā nav viņa paša ticība, jo viņš atrodas “svešā” dievnamā. Taču tā ir ticība, kas aizkustina un iedvesmo dzejnieku.

Vienkāršā cilvēka ticības motīvs iemiesots arī dzejolī “Kā debesis atveras”. F. Bārda nācis no apvidus, kurā savulaik ir bijusi aktīva hernhūtiešu kustība. Viņa ģimene gan, cik zināms, nav tai piederējusi.⁵⁸ Tomēr garīgā atmosfēra, kādu brāļu draudžu klātbūtne veidojusi sabiedrībā, ir iespaidojusi arī dzejniekus, kas nav ar to tieši saistīti. Šīs garīgās

55 Fricis Bārda, *Raksti*, 2. sēj., 225.

56 Turpat.

57 Turpat, 226.

58 Pāvels Štolls atzīst, ka F. Bārdas biogrāfiskā saikne ar brāļu draudzi nav skaidra, bet idejiski šī kustība dzejnieku noteikti ir iespaidojusi, īpaši no iekšējās dievbijības viedokļa. Pāvels Štolls, *Latviešu kultūra un brāļu draudze. Latviešu kultūras tradīciju čehu konteksti XVII–XX gs.* (Rīga: Mansards, 2016), 212.

gaisotnes atskaņas var saredzēt F. Bārdas dzejā. Brāļu draudzei raksturīgā personiskā atklāsme ietverta dziļi ticīgas lauku sievietes pārdzīvojuma atainojumā:

Veca, sirma māmulīte, / kurai Dieviņš augšā – viss, / stāsta man, ka kādreiz viņai / atvērušās debesis. (..) / bezgalīga gaismas jūra, / it kā tūkstots saulēs gaišs... (..) / Pēkšņi viss tad atkal dzisis, / iziris, kā sapnis irst. / Svēta atmiņa tik sirdī, / kuru mūžam neaizmirst. ...⁵⁹

Dzejnieka aprakstītā aina ir spilgts piemērs pārļaicīgās gaismas redzējumam, kas raksturīgs visu reliģiju pārstāvju mistiskajām pieredzēm.⁶⁰ Tradicionālā baznīca netiecas pēc šādiem ekstātiskiem pārdzīvojumiem, dažkārt pat noliedz tos, tādēļ varētu izteikt drosmīgu pieņēmumu – šeit aprakstītā māmulīte ir bijusi brāļu draudzes locekle vai vismaz stāvējusi tai tuvu.

Autors gan ir mazliet skeptisks pret šādu ārēju redzējumu, taču atzīst, ka arī pats šo izjūtu piedzīvojis iekšēji – savā sirdī. Šajos brīžos cilvēks iegūst garīgu apskaidrotību un spēj izprast dziļākās esības patiesības nevis ar prātu, bet iekšējas atklāsmes ceļā:

dzīves mīklas mūžīgās / kā no miega mostot pēkšņi / gara acīm atveras. / Viss tik dziļi apskaidrojies, / vienkāršs, saprotams un gaišs. / Prāts kā apstulbis, kā mulsis / parādību garām laiž.⁶¹

Pēc tam šī izpratne atkal zūd, tikai sirdī paliek sajūta par iekšējo debesu atvēršanos.⁶² *Sapņa iziršanas* motīvs atkārto frāzi no “Zvaigžņu meitas” cikla. Toreiz sapņa iršana sasaistīta ar dvēseles iršanu.⁶³ Šeit šis motīvs iegūst jaunu spēka dimensiju – “svētā atmiņa” dod dvēselei garīgu pamatu.

Mūžīgo mīklu motīvs saista šo dzejoli ar senāk sarakstīto dzejoli “Mūžīgās mīklas”, kurā “prāts apjūk” cilvēkam neatbildamo jautājumu priekšā. Šo šaubu vietā tagad ir nākušas atbildes, kas nav ietveramas jēdzienos un vārdos.

Rakstā “Prāts un mūžības jautājumi” F. Bārda, atsaucoties uz Anrī Bergsona (*Henri Louis Bergson*, 1859–1941) atziņām, īpaši uzsver, ka garīgajām patiesībām nevar

59 Fricis Bārda, *Raksti*, 2. sēj., 162.

60 Leons G. Taivans, *Teoloģijas vēsture I* (Rīga: Ceļš, 1995), 54.–55.

61 Fricis Bārda, *Raksti*, 2. sēj., 163.

62 “Viņš [F. Bārda] no savas dzīves mēdza stāstīt daudz gadījumu, kad intuīcijā viņam atvērušies daudz dziļāki atziņas avoti nekā kailā ārējā pieredzē un diskursīvā domāšanā.” Kārlis Kundziņš, “Manas atmiņas par Frici Bārdu”, *Ceļš. Gara dzīves mēnešraksts* 5 (1946): 222.

63 Fricis Bārda, *Raksti*, 1. sēj., 15.

pietuvoties prāta ceļā.⁶⁴ Tāda pati attieksme vienlīdz raksturīga gan piētisma un hernhūtisma, gan agrīnās liberālteoloģijas izpratnei.⁶⁵ Tā izaugusi no viena avota – pretreakcijas luteriskajai ortodoksijai un teoloģiskajam racionālismam, lai gan ar krasi atšķirīgu izpratni kristoloģijas jomā. Arī Austrumu reliģijas uzsver garīgas atklāsmes vērtību un nepieciešamību atbrīvoties no prāta ierobežojumiem. Tādēļ šajā dzejolī ietvertu atziņu, protams, nevar vienkāršoti saredzēt tikai kā hernhūtisma ietekmi.

Tomēr F. Bārdas dzejai raksturīgā personiskā attieksme pret Dievu, kurš “dziļi dvēslē mīt”,⁶⁶ dievišķās klātbūtnes pārdzīvojums, tieksme pēc sirdsšķīstības, ticības saistīšana ar sapņiem un sakāpinātām jūtām, nojausma, ka garīgās realitātes pieredze zemes dzīvi padara nesvarīgu, – tas viss liecina, ka atsevišķos aspektos viņam ir bijusi tuva brāļu draudzes dzīves izjūta.

Svētā Vakarēdiena motīvs ir turpināts vienā no pēdējiem F. Bārdas dzejoļiem “Velēna” (1918). Tajā dziļākā tvērumā pārrādīti divi motīvi, kas jau iepriekš izmantoti F. Bārdas dzejā: Svētais Vakarēdiens un zemes kā ražas devējas svētums. Dzejolī “Līgavainis” Kristus asins upura vietā ir likts paša cilvēka upuris. Vēl 1912. gadā sacerētājā dzejolī “Pirmā zāle” (tāpat kā ciklā “Arājs”) zemes svētuma pārdzīvojums ir savienots ar folklorisko Dieva tēlu.⁶⁷ Dzejolī “Velēna” svaigi uzartās zemes un Svētā Vakarēdiena motīvi sasaistīti dziļā sakrālā pārdzīvojumā. Skatoties zemes spēka pilnajā velēnā, dzejniekam prātā nāk

*vecs vīns un maize vienkāršā, / un svētie vārdi, kuri staro /
dziļvecā gudrībā. Man tad / tīk velēnā spiest pieri kāri (...).*⁶⁸

Tātd uzartas zemes svētums nav mazāks kā baznīcas rituālam. Saskaņā ar to liriskais varonis iemanto tādu pašu vienotības pārdzīvojumu ar dievišķo. Vienlaikus šī ir viena no nedaudzajām vietām F. Bārdas dzejā, kur viņš apliecina, ka arī Svētā Vakarēdiena iestādīšanas vārdos saredz “dziļu gudrību”, sajūt svētuma pārdzīvojumu. Minēto dzejoļu salīdzinājums liecina par lielāku vēlmi iedziļināties vecajā “gudrībā” un atvērtību kristīgajam pasaules redzējumam dzejnieka īsā mūža nogalē.

Var secināt, ka kristīgie motīvi F. Bārdas dzejā iekļaujas viņam raksturīgajos reliģiju sintēzes centienos. Pirmajā dzeju krājumā “Zemes dēls” tie lietoti simboliskā nozīmē.

64 Fricis Bārda, *Raksti*, 1. sēj., 350.

65 Piemēram, pēc F. Šleiermahera domām, reliģija nav ne saprāta, ne gribas, bet jūtu lieta, absolūtas atkarības jūtas no Dieva un Visuma. Voldemārs Maldonis, *Evanģeliskā dogmatika* (Rīga: Latvijas Universitāte, 1939), 296.

66 Fricis Bārda, *Raksti*, 2. sēj., 17.

67 Turpat, 31.

68 Turpat, 188.

Otrajā krājumā “Dziesmas un lūgšanas Dzīvības kokam” kristīgajiem motīviem ir samērā nozīmīga loma. To attīstība virzās no simboliska izmantojuma uz hernhūtisma garīgajai gaisotnei raksturīgās sirdsšķīstības atklāsmi un cieņu pret kristīgo pasaules skatījumu.

SUMMARY

Christian Motifs in Poetry of Fricis Bārda

The creative work of Fricis Bārda suggests an intense spiritual search that eventually alienated him from Christianity. It is therefore sometimes contended that there is neither Christ nor Christian symbolism in his poetry. However, Christian motifs play a rather important role in Bārda’s poetry. They have been integrated in a wider context of synthesis of religious ideas.

Bārda’s first collection of poems “Zemes dēls” (“The Son of the Land”, 1911) contains few Christian motifs, and they appear as poetic expressions of other ideas. In the poem “Līgavainis” (“The Bridegroom”), the lyrical character’s cup of blood invokes parallels with the sacrifice of Christ’s blood, symbolising a man’s sacrifice for his Dream. The Dream embodies a spiritual reality, and its fulfilment can only be attained in death. In the poem “Tveice” (“Heat”), the Communion host is a poetic symbol of the physical and spiritual thirst of the ploughman. The poem “Lielā vienība” (“The Great Unity”) links Christian and Buddhist notions in an experience of spiritual enlightenment.

In the second collection of poems, “Dziesmas un lūgšanas Dzīvības kokam” (“Songs and Prayers to the Tree of Life”, 1923), there are more Christianity-related motifs. In the poem “Cīņa ar eņģeli” (“Wrestling with the Angel”), motifs of protest against the God’s established world order and the suffering inflicted on man are not directed against God himself, but in a euphemistic way against the guardian angel as a representative of the heavenly forces. The poem describes a collapse of the naïve faith of a child. The motif of the lost childhood faith is characteristic of Latvian classical poetry. The opening of the poem has several direct parallels with Aspazija’s poem “Aina” (“Scene”). In the following verses, the poet begins a resolute struggle for his lost childhood dreams. The poem contains many reminiscences of the Bible. The poem “Svešā dievnamā” (“In an Unfamiliar Church”) was written under the influence of the events of the First World War. It is the only poem directly portraying Christ. The description of a common man’s faith contains the Biblical notion that Christ turns his attention to “the smallest”. Bārda comes from a region that had an active movement of Moravian Brethren Congregations. The world-view inherent to Moravian Church, its yearning for purity of heart and a personal relationship with God have had an indirect influence on Bārda’s poetry. Motifs characteristic of the Moravian Church in the poem “Kad debesis atveras” (“When the Heaven Opens”) are combined with a generalised experience of enlightenment where one gains insight into spiritual truths that are not comprehensible to the mind. The motifs of the holiness of the Holy Communion and the earth as

a harvest-giver are reinvented in the poem “Velēna” (“Turf”). The author affirms that he perceives a profound wisdom in the ancient words of the consecration of the Holy Communion. This suggests a greater openness to the Christian worldview at the end of the poet’s short life.



© 2024, Ilona Miezīte, Latvijas Universitāte

Raksts publicēts brīvpieejā saskaņā ar *Creative Commons* Attiecinājuma-Nekomerciāls 4.0 starptautisko licenci (CC BY-NC 4.0) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>).

Dr. theol., LU Humanitāro zinātņu fakultātes docents

LINARDS ROZENTĀLS

NEPIEPILDĪTĀS CERĪBAS – LATVIJAS EVAŅĢĒLISKI LUTERISKĀ BAZNĪCA, KĀDA TĀ VARĒJA BŪT

Padomju okupācijas rezultātā Latvijas Evaņģēliski luteriskā baznīca tika sašķelta divās daļās, kuras padomju režīms mērķtiecīgi nodalīja vienu no otras. Rakstā pētīti Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas Latvijā un trimdā tuvināšanās procesi 80. gadu beigās un 90. gadu sākumā un abu baznīcu izveidotās Koordinācijas komisijas darbs. Šī komisija tika izveidota un darbojās no 1990. līdz 1993. gadam, lai saskaņotu abu baznīcas daļu darbu, pieņemtu kopīgus lēmumus un veidotu vienotas Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas struktūru, un atjaunotu baznīcas vienību. Tomēr abās baznīcu daļās pastāvēja arī nozīmīga pretestība un piesardzība, vēlme apvienošanās atlikt uz vēlāku laiku, cerība drīzumā atrisināt sieviešu ordinācijas jautājumu. Tā rezultātā darbs pie apvienošanās apstājās un abu baznīcu tuvināšanās process noslēdzās neveiksmīgi.

Atslēgvārdi: Latvijas Evaņģēliski luteriskā baznīca, Latvijas Evaņģēliski luteriskā baznīca ārpus Latvijas, Koordinācijas komisija, baznīcu apvienošanās.

Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas (turpmāk – LELB) 14. Ģenerālā sinode 1989. gada 11. un 12. aprīlī pieņēma rezolūciju Nr. 5 “Par Latvijas baznīcu”. Tā vēstīja, ka “14. Latvijas Sinodes dalībnieki vienojas pārliecībā, ka mūsu Baznīca ir viena un savā būtībā nedalāma, kaut arī ārēji vēsturiskas netaisnības un varmācības sadalīta. Mēs esam pārliecināti, ka mūsu pienākums ir darīt visu iespējamo, lai stiprinātu iekšēju un ārēju vienotību starp Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas locekļiem dzimtenē un trimdā. Uzskatām, ka liels ieguldījums Baznīcas vienotībā būtu kopīga Dziesmu grāmata un māsu draudžu attiecību nodibināšana”.¹

¹ 14. Ģenerālās Sinodes protokols. LELB arhīvs, 1. f., 3. apr., 17. l.

Tuvināšanās abu – padomju okupācijas rezultātā varmācīgi šķirto Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas – daļu starpā Latvijā un ārpus Latvijas visvairāk ietekmēja 80. gadu otrajā pusē arvien pieaugošais trimdas baznīcas mācītāju un draudžu atbalsts Latvijas mācītāju un draudžu centieniem izrauties no padomju okupācijas varas kontroles. 1988. gada 5. janvārī Latvijas Evaņģēliski luteriskā baznīca Amerikā (turpmāk – LELBA) pirmo reizi izplatīja vēstījumu visiem LELB mācītājiem un draudzēm, kurā bija sacīts: “jūs un jūsu mācītāji ir devuši cerību, kādu mēs kopš Otrā pasaules kara neesam mūsu baznīcā piedzīvojuši. Atdzimšanas un atjaunošanās doma un šīs kustības rīcība ir atjaunojusi cerību, ka patiesība un ne politiski apsvērumi drīkst būt visam pamats [...]”. Tika uzsvērtā abu LELB daļu – Latvijā un trimdā – vienotība, piederība pie vienas baznīcas, neskatoties uz politiskajām un administratīvajām atšķirībām. “Latviešu luterticīgie ir viena baznīca,” rakstīja LELBA prezidents Vilis Vārsbergs.²

LELBA pārvaldes sēdē 1988. gada 2. decembrī tika pieņemti “Palīdzības darba principi un prioritāte”, kuru 2. punkts vēstīja: “Mēs visi esam vienas, nedalāmas Latvijas Ev. lut. baznīcas locekļi, bet šķēršļus šai vienībai vienmēr likuši mūsu ienaidnieki.”

LELBA pārvalde arī pieņēma LELB trimdā arhibīskapa Arnolda Lūša ieteikumu “apmainīties ar novērotājiem Latvijas Baznīcas pārstāvjiem piedaloties mūsu pārvaldes sēdēs, konferencēs un sinodēs, mūsu pārstāvjiem braucot uz konsistorijas sēdēm, mācītāju konferencēm un sinodēm”, kas gan iedzīvināts tika tikai daļēji, galvenokārt ar “gadījuma rakstura viesiem”.³ LELBA prezidents Vilis Vārsbergs aktīvi izmantoja katru iespēju viesoties Latvijā un būt ciešā kontaktā ar LELB mācītājiem un draudzēm. Viņš ar tūristu grupu bija Latvijā un 1988. gada 5.–14. augustā teica sprediķi savā dzimtajā pusē Lazdonā – gan baznīcā, gan kapu svētkos, kā arī Rīgas Jaunās Ģertrūdes baznīcā. Arī oficiāli pārstāvēt LELB trimdā 1989. gada aprīlī LELB 14. Ģenerālā sinodē, Vārsbergs viesojās Rūjienā un Kuldīgā, sprediķoja arī Rīgas Vecās Ģertrūdes baznīcā, Slokas un Salas baznīcās.⁴

2 Linards Rozentāls, *Atdzimšana un atjaunošanās. Baznīcu un draudžu potenciāls sabiedrības ilgtspējīgai attīstībai 21. gadsimtā* (Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 2024), 133.

3 Vilis Vārsbergs, “LELBA un Latvija” // *Baznīcas Gada grāmata 1990. gadam* (Latvijas Ev. lut. baznīcas Virsvaldes izdevums), 142. (LELBA Vidienes apgabala konferencē Milvokos 1988. gada 14. oktobrī piedalījās LELB prāvests Aivars Beimanis, kurš ciemojās Milvokos pie savas māsas, LELBA pārvaldes sēdē 1989. gada 27.–29. aprīlī piedalījās prāvesti Erberts Bikše un Krimuldas draudzes priekšnieks Kaspars Dimiteris, kuri bija ASV “citā sakarā”, līdzīgi – privātā kārtā – 1989. gada maijā Konsistorijas sēdē piedalījās LELBA mācītājs Uldis Cepure. Vienīgie oficiālie viesi bija 1989. gada 14. Ģenerālā sinodē, kur bija aicināts arī Lūsis, bet piedalījās Vārsbergs un Cālītis. Pirmais oficiālais LELB pārstāvis bija Georgs Rubenis, kurš piedalījās LELBA pārvaldes sēdē 1989. gada 10.–11. novembrī.)

4 Vilis Vārsbergs, “LELBA un Latvija” // *Baznīcas Gada grāmata 1990. gadam*, 143.–147.

Uz abu baznīcas daļu tuvināšanos un savienošanos ne tikai “sentimentālā, neformālā ziņā” Vārsbergs kā oficiālais LELBA pārstāvis aicināja savā uzrunā 1989. gada Ģenerālā sinodē, uzsvērdams vairākus priekšnosacījumus šādai abu baznīcas daļu atkalapvienošanai vienā:

viņš (arhibīskaps Lūsis – aut. piez.) sacīja, ka mūsu baznīca ir tāda kā ar okupācijas nazi pārgriezts maizes klaips. Vai šī klaipa abas puses – Baznīca Latvijā un trimdā – var “salīmēt” atkal kopā vairāk nekā tikai gluži sentimentālā, neformālā ziņā, ir ļoti svarīgs jautājums visas mūsu Baznīcas – abu daļu – nākotnei, un atbildi veido vesela rinda faktoru. Viegli tas nebūs. Nezinu, vai arhibīskapam Lūsim tas bija prātā izvēloties metaforu par pārgriezto klaipu, bet latviešiem ir paruna, ka “atgriezts riecens nepielīp”. Sevišķi tad nepielīp, kamēr vēl okupācijas nazis stāv turpat uz galda. Mūsu baznīcas organizatoriskai un administratīvai vienībai nepieciešams priekšnoteikums ir garantija, ka nekāda okupācijas vara un baznīcai ideoloģiski naidīga valoda neiejaucas baznīcas dzīvē un to nekādā veidā nekontrolē. [...] Otrs ļoti svarīgs faktors ir, ka Baznīcās būtu īsta demokrātiska un tiesiska struktūra. Mēs esam ilgi cīnījušies līdz nu esam atbrīvojušies no visām autoritārā laikmeta atliekām – no visām iecelšanām un sevišķām pilnvarām. Visi draudžu mācītāji, prāvesti, pārvalžu un virsvaldes locekļi un arī arhibīskaps ir ievēlēti – un augstākās lēmēja instances, kam visi ievēlēti atbildīgi, ir apgabalu, zemju sinodes. Mēs priecājamies, ka šādai demokrātiskai iekārtai arī jūs tuvojaties ar savu jaunās satversmes projektu. Trešais faktors ir mūsu pašu laba griba, iecietība, pacietība. Tautas paruna teic: “atgriezts riecens nepielīp” – bet Dievam nekas nav neiespējams.⁵

Vārsbergam bija cieša pārlicība, ka, “Latvijai kļūstot brīvai, mūsu trimda beidzas” un atklājas, “kāpēc Dievs mūs ne vien uzturējis, bet tik bagātīgi svētījis – lai Baznīcai Latvijā būtu spajds un balsts. [...] Kad Latvija būs brīva, ja mēs nekļūsim daļa no Latvijas Baznīcas, kas tad mēs būsim? Kā attaisnosim atraušanos no Amerikas luteriskajām baznīcām?”⁶

Trimdas baznīcas arhibīskaps Arnolds Lūsis un 1989. gada sinodē ievēlētais LELB arhibīskaps Kārlis Gailītis 3. septembrī parakstīja kopīgu savstarpējas atzīšanas un kopīgas tālākas sadarbības deklarāciju, ko uz Latviju – Lūša parakstītu – bija atvedis Cālītis un Jānis Robiņš, LELBA oficiālie pārstāvji.⁷ Šādas deklarācijas nepieciešamība un

5 “Vārsbergs Sinodē”, *LELBA Ziņas*, 10 (1989): 5.–6.

6 Vilis Vārsbergs, “Tas ir no Dieva” // *Latvijas Ev. lut. baznīcas Gada grāmata un kalendārs 1991. gadam* (Latvijas Ev. lut. baznīcas Virsvaldes izdevums), 147.

7 Turpat, 148.

teksts tika pieņemts LELBA Teoloģijas institūta debatēs 1989. gada vasarā. Deklarāciju, arī arhibīskapa Kārlis Gailīša parakstītu, nolasīja viņa introdukcijas dievkalpojumā:

1. *Latvijas Evaņģēliski luteriskā baznīca apliecina, ka kopš Otrā pasaules kara Latvijas Evaņģēliski luteriskā baznīca trimdā ir godīgi un precīzi atspoguļojusi Baznīcas un tautas stāvokli okupētajā Latvijā un pārstāvējusi tās patiesās intereses pasaulē.*
2. *Latvijas Evaņģēliski luteriskā baznīca trimdā atzinīgi vērtē arhibīskapu Kārli Gailīti un jauno Konsistoriju un atzīst, ka šī vadība, ko demokrātiski ievēlējusi pati Baznīca, var likumīgi un morāli pārstāvēt Baznīcas un Latvijas tautas patiesās intereses.*
3. *Abas baznīcas – trimdā un Latvijā – apliecina, ka to īpašais uzdevums ir Evaņģēlija pasludināšana Latvijas tautai un ka abas ciešā sadarbībā ar Dieva palīdzību kalpo katra tām dotās iespējas robežās.⁸*

Pēc dažiem mēnešiem – 1990. gada 12.–16. februārī – Freidentālē pie Štutgartes (Vācija) notika abu LELB daļu vadību sanāksme – pirmā baznīcas koordinācijas konference, kurā arī pirmo reizi⁹ tikās abu baznīcu arhibīskapi.¹⁰ To rīkoja LELB pārvalde Rietumvācijā, lai “pirmo reizi šādā aptverošā veidā” saskaņotu “mūsu baznīcas Latvijā, Eiropā un Amerikā darbību”. LELB laikraksts “Svētdienas Rīts” 18. februārī rakstīja, ka “šī sanāksme bija jauns solis abu Baznīcu tuvināšanās procesā, kura loģiskais galamērķis ir viena Latvijas evaņģēliski luteriskā Baznīca pasaulē”, uzsverot, ka pagrieziena punkts abu baznīcu attiecībās bija 3. septembra deklarācija, un norādot, ka “uzsākta plaša sadarbības programma draudžu pārvaldes, garīgās literatūras, jaunatnes darba, teoloģiskās izglītības un citās jomās, [...] trimdas Baznīcas garīdznieki kļuvuši par neaizvietojamiem saimniekiem Latvijas Baznīcas un viņu apmešanās zemju Baznīcu sadarbības attīstībā (piemēram, VFR prāvests E. E. Rozītis ir Konsistorijas pilnvarots LELB interešu pārstāvis Rietumvācijā)”.¹¹

Konferencē piedalījās 23 dalībnieki no Latvijas, Ziemeļamerikas, Lielbritānijas, Zviedrijas un Vācijas Federatīvās republikas. No Latvijas konferencē piedalījās

8 Deklarācija. Elmāra Ernsta Rozīša privātarhīvs.

9 Arhibīskapa Lūša pārliecība bija, ka “es nekad neprasīšu vīzu Padomju Savienībai”, tāpēc arī neieradās uz Gailīša introdukcijas dievkalpojumu 1989. gadā (“Laikmetīgais un pārļaimetīgais. Saruna ar Latvijas evaņģēliski luteriskās Baznīcas trimdā arhibīskapu Arnoldu Lūsi”, *Svētdienas Rīts*, 26. maijs 1991: 2.).

10 Pirmā Baznīcas koordinācijas konference Vācijā ar abu arhibīskapu tikšanos. Elmāra Ernsta Rozīša privātarhīvs.

11 “13., 14., 15. februārī Kaselē (VFR) – Latvijas un trimdas luterisko baznīcu vadības tikšanās”, *Svētdienas Rīts*, 18. februāris 1990: 4.

Konsistorijas locekļi prāvesti Modris Plāte un Erberts Bikše, Konsistorijas prezidija locekļi mācītāji Juris Rubenis un Roberts Feldmanis. Eiropu pārstāvēja LELB pārvaldes Rietumvācijā locekļi – mācītāji Gunārs Abakuks un Gunārs Ansons, prāvests Elmārs Ernsts Rozītis, Gunārs Skaistlauks un Pēteris Vīgants, LELBA pārvaldes locekļi – prāvests Vilis Vārsbergs, mācītāji Juris Cālītis, Māris Ķirsons, Laris Saliņš, pārvaldes locekļi Ivars Galiņš, Jānis Koncis, mācītājs Fricis Kristbergs. Lielbritāniju pārstāvēja pārvaldes locekļi – mācītāji Juris Jurgis un Aldonis Putce, prāvests Ringolds Mužiks. Zviedrijas pārstāvis bija mācītājs Juris Ozoliņš, bet Austrālijas – Aivars Saulītis. Konferencē kā viesi piedalījās arī mācītājs Klauss fon Aderkass, baznīcas mūziķis Johaness Baumans, Pasaules Luterāņu federācijas (turpmāk – PLF) pārstāvis Edmunds Racs un Mārtiņa Lutera savienības (*Martin-Luther-Bund*) ģenerālsekretārs Peters Šellenbergs. Konferencē piedalījās abu baznīcu arhibīskapi – Gailītis un Lūsis.¹²

Konferences darba kārtībā bija jauna kopējā dziesmu grāmata, kopīgas draudžu dienas Latvijā, Sandbijas (Zviedrija) konferenču un atpūtas centra iespējas, teoloģiskā semināra un izdevniecības jautājumi un “vispār sadarbība un palīdzība”. Konferences dalībnieki goda prezidijā ievēlēja Gailīti un Lūsi, darba prezidijā Rozīti, Rubeni un Vārsbergu. Konferences gaitā Ķirsons un Saliņš ziņoja par Latviešu draudžu un jaunatnes dienām 1990. gadā Latvijā; Ozoliņš iepazīstināja ar Sandbijas projektiem. Konference pieņēma zināšanai PLF 8. sanāksmes rezolūciju par Baltijas valstīm, Rubenis informēja par pēdējiem notikumiem un prioritātēm baznīcas dzīvē Latvijā, Vārsbergs ziņoja par palīdzības darbu no LELBA, Baumanis un fon Aderkass – par palīdzības darbu no baltvāciešu puses.

Konsistorijai tika lūgts centralizēt līdzekļu plūsmu no ārzemēm uz Latviju, lai vieglāk un mērķtiecīgāk iegādātos būvmateriālus, un paziņot prioritāšu sarakstu, un atrast māsu draudžu koordinatoru Latvijā. Vienojās, ka ir jāpārtrauc automašīnu pirkšana Latvijā, to iegāde jānoformē Rietumvācijā, par šī darba koordinatoru ievēlēja Vīgantu. Koordinācijas komisijai uzdeva sastādīt sarakstu “ar lielām un arī mazām vajadzībām” palīdzības darbā Latvijā, bet trimdas draudzes aicināja sūtīt savām māsū draudzēm vairs nelietotās dziesmu grāmatas. Konferences dalībnieki pārrunāja dziesmu grāmatas komisijas izstrādāto projektu liturģijas daļai un nonāca “pie attiecīgiem atzinumiem un lēmumiem”.¹³

Konference 15. februārī izveidoja LELB Koordinācijas komisiju 8 locekļu sastāvā: 3 no Latvijas – Kavacis, Rubenis, Vanags, 2 no Rietumeiropas – Ozoliņš un Rozītis, 2 no

12 Teilnehmerliste der Ersten Koordinationstagung der Lettischen Evangelisch-lutherischen Kirche in der Heimat und im Exil in Freudental bei Stuttgart vom 12.–16. Februar 1990. Elmāra Ernsta Rozīša privātarhīvs.

13 Koordinācijas konference Freidentālē. 1990. gada 12.–16. februāris. Protokols. Elmāra Ernsta Rozīša privātarhīvs.

LELBA – Cālītis un Vārsbergs un viens Austrālijas pārstāvis.¹⁴ Par Koordinācijas komisijas priekšsēdētāju ievēlēja Rozīti. Koordinācijas komisijas locekļi *ex officio* bija arī abu baznīcu arhibīskapi.

Konference pieņēma deklarāciju, kurā uzsvēra, ka pozitīvās izmaiņas Latvijas tautas un baznīcas dzīvē ir radījušas iespēju daudz plašākai sadarbībai, apstiprinot vēsturiskās un garīgās kopības saites starp evaņģēliski luteriskām baznīcām Latvijā un ārpus Latvijas. Šī sadarbība tika pirmo reizi publiski apliecināta 1989. gada 3. septembrī abu arhibīskapu parakstītā kopīgā deklarācijā. Tās galamērķis ir neatkarīga Latvija un garīgi un arī administratīvi vienota Latvijas Evaņģēliski luteriskā baznīca.¹⁵ Deklarācijā tika noteikts: lai veicinātu šī mērķa sasniegšanu, tiek izveidota LELB Koordinācijas komisija, kuras uzdevums ir regulārās tikšanās reizēs veicināt viedokļu un pieredzes apmaiņu, radīt savstarpēju uzticību un saprašanos, izstrādāt kopējus teoloģiskus viedokļus, saskaņot baznīcas darbību mainīgos politiskos apstākļos, koordinēt pārstāvniecību un rīcību starptautiskās sanāsmēs, veicināt aktīvu sadarbību teoloģiskās izglītības jomā, sekmēt māsu draudžu attiecības un mācītāju apmaiņu, kā arī meklēt struktūru mūsu īpašai misijai – pasludināt evaņģēliju latviešu tautai.¹⁶ Deklarācija tika publicēta laikrakstā “Svētdienas Rīts” 4. martā.¹⁷

Uz jau nodrukātās deklarācijas oriģināla, kuru parakstīja visi klātesošie, arhibīskaps Lūsis rokkrastā uzrakstīja piezīmi: “Arhibīskaps A. Lūsis paskaidro, ka viņš piekrīt minētiem sadarbības mērķiem un paraksta šo dokumentu, norādot un pieņemot, ka vārdi “vienota Latvijas ev. lut. baznīca” nenozīmē Latvijas ev. lut. Eksilbaznīcas darbības pārtraukšanu vai elaminēšanu.”¹⁸ Rezolūcija tika pieņemta ar 18 balsīm “par”, neviens nebalsoja pret, 2 atturējās. Deklarāciju parakstīja visi konferences dalībnieki.

Mēs, I Koordinācijas konferences Freidentālē, Vācijā, dalībnieki, pateicamies Dievam par pozitīvām pārmaiņām Latvijas tautas un baznīcas dzīvē. Tās radījušas iespējas daudz plašākai sadarbībai, tā apstiprinot vēsturiskās un garīgās vienības saites starp evaņģēliski luteriskām baznīcām Latvijā un ārpus Latvijas. Šī sadarbība tika pirmo reizi publiski apliecināta 1989. gada 3. septembrī abu arhibīskapu

14 Pielikums pie I Koordinācijas Konferences 1990. gada 15. februāra deklarācijas. Elmāra Ernsta Rozīša privātarhīvs.

15 I Koordinācijas Konferences 1990. gada 15. februāra deklarācija. Elmāra Ernsta Rozīša privātarhīvs.

16 Turpat.

17 “I Koordinācijas konferences deklarācija”, *Svētdienas Rīts*, 4. marts 1990: 2.

18 “I Koordinācijas konferences deklarācija”, op. cit., 2.

parakstītā kopīgā deklarācijā. Tās gala mērķis ir neatkarīga Latvija un garīgi un arī administratīvi vienota Latvijas Evaņģēliski luteriskā baznīca.¹⁹

Pirmā Koordinācijas komisijas sēde, kurā piedalījās Lūsis, Gailītis, Rozītis, Rubenis, Cālītis, Ozoliņš un Vārsbergs, notika tās izveidošanas dienā – 15. februārī –, un izraudzīja “sekojošu prezidiju: priekšsēdis – Rozītis, priekšsēža vietnieks – Rubenis, sekretārs – Vārsbergs”. Protokolā norādīts, ka “Konsistorija ir devusi Rozītim rakstisku pilnvaru pārstāvēt Latvijas Baznīcu Rietumvācijā. Līdzīgas iespējas vajadzētu izmantot arī citur. Tā varētu būt mūsu darba metode”.²⁰

Nākamā Koordinācijas komisijas konference notika 1990. gada jūnijā Toronto, Sv. Jāņa draudzes vasaras nometnē Saulainē, un tajā piedalījās Rozītis, Lūsis, Cālītis, Kavacis, Rubenis, Kolvins Makfersons kā Austrālijas pārstāvis, Vārsbergs, Ivars Gaide, Kristbergs un Baumanis.²¹ Konferencē 12. jūnijā²² Rubenis ziņoja par LU Teoloģijas fakultātes atjaunošanu un informēja, ka “vēlami trīs cilvēki no trimdas, kas piedalītos fakultātes vadībā”, un ieteica Cālīti kā dekāna vietnieku, Visvaldi Klīvi un Rozīti fakultātes padomē. “Koordinācijas komisija vienbalsīgi pieņem šo propozīciju.” Pirms konferences Rubenis, Rozītis, Grīslis, Klīve un Ziedonis bija izstrādājuši LU Teoloģijas fakultātes mācību programmas un sniedza komisijai ziņojumu. Koordinācijas komisija arī apstiprināja fakultātes doktorantu programmas komiteju – Roberts Akmentiņš, Gunārs Ansons, Egīls Grīslis, Visvaldis Klīve, Kārlis L. Ozoliņš, Arvīds Ziedonis – “visi ar Dr. grādiem”.

Tika pārrunāts jautājums par Teoloģijas fakultātes un Teoloģijas institūta (LELBA mācību iestāde) attiecībām. Klīve uzskatīja, ka “centrālā iestāde paliek Teoloģijas fakultāte, tāpēc institūta programma jāpieskaņo fakultātes programmai. Institūts varētu būt fakultātes “extension service” un dot iespēju fakultātes studentiem studēt ārzemēs”. Pārrunāja, vai fakultāte varētu akreditēt institūtu, par kopīgiem diplomiem un vienojās, ka šos jautājumus risinās Koordinācijas komisijas un baznīcas Virsvaldes sēdēs oktobrī.

Lūsis jautāja, “kādas ir Koordinācijas komisijas attiecības ar Baznīcas virsvaldi – komisijas darbībai jāprasa Baznīcas virsvaldes akcepts un tās locekļiem jāpiesūta komisijas sēžu protokoli”. Rozītis paskaidroja, ka “komisija nav “superbaznīca”, bet darba

19 “I Koordinācijas konferences deklarācija”, op. cit., 2.

20 Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas Koordinācijas komisijas protokols Nr. 1. Elmāra Ernsta Roziša privātarhīvs. Līdzīgas pilnvaras LELB Konsistorija 1990. gada 21. jūnijā deva prāvestam Mužikam – “būt par Latvijas ev. lut. Baznīcas pārstāvi Anglijā” (“Konsistorijas ziņas”, *Svētdienas Rīts*, 22. jūlijs 1990: 2.).

21 Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas Koordinācijas komisijas protokols Nr. 2, 07.06.1990. Elmāra Ernsta Roziša privātarhīvs.

22 Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas Koordinācijas komisijas protokols Nr. 3. Elmāra Ernsta Roziša privātarhīvs.

saskaņotāja, vajadzīga, jo darbs ir izvērsies pāri palīdzības robežām”. Tika nolemts komisijas protokolus piesūtīt visiem baznīcas Virsvaldes locekļiem. Tika izstrādāts ieteikums dibināt pastāvīgu kopīgu liturģijas un mūzikas komisiju, kuras uzdevumos būtu psalmu izdevums dziedāšanai dievkalpojumos, agendas izveide, garīgo dziesmu krājuma izveide koriem.

Komisija pieņēma deklarāciju “Par garīgo darbinieku statusu Evaņģēliski luteriskajā baznīcā Latvijā un ārpus Latvijas”, kurā noteica, ka “neviens garīgs darbinieks nedrīkst darboties otras Baznīcas teritorijā bez attiecīgās Baznīcas vadības atļaujas; ilgstošam darbam garīgie darbinieki no vienas Baznīcas uz otru var pāriet tikai ar abu Baznīcu vadību iepriekšēju piekrišanu”, bet “persona, kas šo noteikumu neievēro, zaudē garīgā amata pilnvaras abās baznīcās”, kā arī noteica, ka “Latvijā²³ mācītāja pakāpē ordinētas personas Baznīcā ārpus Latvijas var iegūt diakona tiesības”, bet mācītāju tiesību iegūšanai nepieciešama pabeigta teoloģiskā izglītība. Komisija arī vērsās pie LELB Konsistorijas ar aicinājumu meklēt iespēju atlikt ordināciju palīgmācītāja pakāpē līdz eksāmena *pro venia consionandi* nokārtošanai un noteikt, ka kandidāta ordinācija pilntiesīga mācītāja pakāpē var notikt tikai pēc vokācijas saņemšanas un pilnas teoloģiskās izglītības saņemšanas.

Tika pieņemta arī deklarācija “Par Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultāti”:

Koordinācijas komisija ar gandarījumu uzņem LU Teoloģijas fakultātes atjaunošanas faktu 1990. gada 1. jūnijā. Koordinācijas komisija apliecina ārkārtīgi svarīgo LU Teoloģijas fakultātes nozīmi Latvijas ev. lut. Baznīcas nākotnes garīgajam darbam. Tādēļ Koordinācijas komisija aicina latviešu teologus, draudzes, kā arī citu tautu Baznīcas un starptautiskās kristīgās apvienības atbalstīt LU Teoloģijas fakultāti kā vienīgo mācību iestādi pasaulē, kurā augstāko teoloģisko izglītību iespējams iegūt latviešu valodā. Komisija uzskata par dabisku attīstības rezultātu, ka arī ārpus Latvijas dzīvojošie jaunieši, kas vēlas studēt teoloģiju, nākotnē to varētu darīt LU Teoloģijas fakultātē.

Trešā Koordinācijas komisijas konference notika LELBA VI sinodes laikā – 1990. gada 16. oktobrī Toronto Sv. Andreja draudzes dievnamā, un tajā piedalījās Rozītis, Makfersons, Laimonis Mušinskis, Vīgants, Cālītis, Vanags, Gailītis, Mužiks. Konferencē vienojās par kvorumu – ir jābūt klāt vismaz diviem no Latvijas un pa vienam no Eiropas, Ziemeļamerikas un Austrālijas.²⁴

23 Atbilstošu lēmumu šim aicinājumam LELB Konsistorija pieņēma 1992. gada 2. jūnijā (“Konsistorijas ziņas”, *Svētdienas Rīts*, 14. jūnijs 1992: 2.).

24 Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas Koordinācijas komisijas protokols Nr. 4. Elmāra Ernsta Roziša privātarhīvs.

Cik var spriest pēc komisijas protokoliem, arhibīskaps Lūsis vairs sēdēs nepiedalījās – atšķirībā no arhibīskapa Gailīša. Savu atbalstu vienotai baznīcai Gailītis puda arī 1990. gada 7. novembra mācītāju konferencē: “mums ir jāiet uz kopēju Sinodi un, līdz ar to, vienotu Baznīcas vadību, kurā, acīmredzot, būtu vieta vairākiem Latvijas ev. lut. Baznīcas bīskapiem gan diasporā, gan arī pašā Latvijā, ar vienu arhibīskapu Rīgā [...]”²⁵ Lūša nostāja šajā jautājumā bija daudz piesardzīgāka. Viņš uzskatīja, ka “arī trimdas baznīca pastāvēs”. Intervijā laikrakstam “Svētdienas Rīts” 1991. gada 26. maijā viņš teica: “Dažreiz mēs dzirdam runas par administratīvu vienību. Koordinācijas sanāksmē Vācijā norādīju, ka es esmu par Gara vienību Baznīcā, bet nevaru parakstīt tādu dokumentu par administratīvu vienību, jo tā prasa pakļautību. Par tādiem jautājumiem vēl pārāgri runāt.”²⁶

1991. gada 5.–11. martā notika pirmā Koordinācijas komisijas konference Rīgā – gan Teoloģijas fakultātē, gan Konsistorijas telpās. Darba kārtībā bija dažādi sadarbības un arī LELB darbības Latvijā paplašināšanas jautājumi – atjaunotās Teoloģijas fakultātes darbs un tās ēkas rekonstrukcija, svētdienas skolu darbs, diakonijas centra organizēšana Krimuldā, Bībeles biedrības darbs un LELB izdevniecības izveidošana.²⁷ Diemžēl šajā sanāksmē nevarēja piedalīties Cālītis, kurš “nav ielaists Latvijā”,²⁸ un tiek noteikts, ka konferenču kvorumam nav nepieciešams Austrālijas pārstāvis.²⁹ Sanāksmē risinājās diskusija par laju pārstāvniecību LELB Sinodē. Tobrīd tajā saskaņā ar Satversmi balsstiesības bija visiem “kalpojošiem” mācītājiem, taču tikai vienam lajam no katra prāvesta iecirkņa³⁰ – Vārsbergs ierosināja “mērķēt uz līdzsvaru laju un mācītāju skaitā un no visām viena mācītāja apkalpotajām draudzēm izvēlēti vienu sinodāli – draudžu delegātu”, kam komisija principā piekrita.³¹ Tomēr turpmākās LELB Sinodes izšķīrās par 1928. gada Satversmes principa atjaunošanu attiecībā uz laju pārstāvniecību Sinodē – vienu sinodāli izvirza nevis viena mācītāja apkalpotās draudzes, bet gan katra draudze, līdz ar to tika ieprogrammēts disbalanss mācītāju un draudžu pārstāvju skaitā, kāds tas arī ir palicis līdz mūsdienām – mācītāji LELB Sinodē ir mazākumā.

25 “Kas padarīts, kas jāveic tālāk. Arhibīskapa K. Gailīša pārskata referāts 1990. gada Latvijas ev. lut. Baznīcas mācītāju konferencē”, *Svētdienas Rīts*, 18. novembris 1990: 2.

26 “Laikmetīgais un pārļaimetīgais. Saruna ar Latvijas evaņģēliski luteriskās Baznīcas trimdā arhibīskapu Arnoldu Lūsi”, *Svētdienas Rīts*, 26. maijs 1991: 2.

27 “Koordinācijas konference”, *Svētdienas Rīts*, 31. marts 1991: 2.

28 Protokols Nr. 5, 05.03.1991. Elmāra Ernsta Roziša privātarhīvs.

29 Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas Koordinācijas komisijas sēdes protokols Nr. 7, 07.03.1991. Elmāra Ernsta Roziša privātarhīvs.

30 Linards Rozentāls, *Atdzimšana un atjaunošanās. Baznīcu un draudžu potenciāls sabiedrības ilgtspējīgai attīstībai 21. gadsimtā*, 371.

31 Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas Koordinācijas komisijas sēdes protokols Nr. 9, 11.03.1991. Elmāra Ernsta Roziša privātarhīvs.

Nākamās, 5. Koordinācijas komisijas konferences, kas notika Sandbijā³² (Zviedrija) 1991. gada 6.–11. augustā,³³ galvenais teoloģiskais temats bija 1982. gadā pieņemtais Limas dokuments – darba ar tā nodaļas par kristību un Svēto Vakarēdienu ietvaros tika pieņemti abām baznīcām kopīgi ieteikumi attiecībā uz kristību un Svēto Vakarēdienu.³⁴

Pēdējā šajā desmitgadē atsevišķi izdotajā LELB kalendārā 1992. gadam publicēja Roziša rakstu “Grieztā vai lautzā maize”, kurā viņš sniedza pārskatu par Koordinācijas komisijas darbu. Rakstā Rozītis atsaucās uz arhibīskapa Lūša izteikto metaforu un izteica to citādāk – “Griezto maizi dziedinās vienīgi lautzā”: “ir Viens, kurš, maizi laužot, rada kopību, ko asākais zobens nevar pārgriezt, kas stiprāka par vainu, stiprāka par nāvi. Viņš, kas ēdināja tūkstošus, arī mūs spēs atkal savienot Radītāja, Pestītāja spēkā un priekā.”³⁵

Savukārt pēdējā atsevišķi izdotajā LELB “Baznīcas Gada grāmatā 1992” ārpus Latvijas atskanēja kritiskas balsis pret vienotu baznīcu. Mācītājs A. Liepkalns rakstā “Ieskats mūsu luteriskās baznīcas nākotnē” jau raksta apakšvirsrakstā uzdeva jautājumu “Vai Latvijas Ev. lut. Baznīcai ārpus Latvijas jāturpina darboties?”. Raksta autora secinājumi par baznīcu apvienošanu, kurus viņš balstīja arī 1990. gada oktobrī veiktās aptaujas par baznīcas nākotni³⁶ rezultātos, kurus viņš iesniedza arī Lūsim un Virsvaldei, bija šādi: “LELB ārpus Latvijas jāturpina sava misija bez ierobežojumiem vai drastiskām pārmaiņām kā organizatoriskā un administratīvā, tā arī teoloģiskā ziņā. [...] Piešķirt Baznīcai Latvijā un tās vadībai Rīgā kādu īpašu autoritāti un atbildību par latviešu baznīcu un draudzēm [...] pašreiz vēl ir priekšlaicīgi.” Liepkalns norādīja arī savas “personīgās domas”: “Tāds atrisinājums (baznīcu apvienošanās vienā garīgi administratīvā vadībā – aut. piez.) būtu šķietami dabisks un arī loģisks, tomēr, manuprāt, pašreiz pārsteidzīgs. Dzimtenes baznīca vēl nav pietiekami atdzimusi un arī garīgi nobriedusi, lai uzņemtos vadību pār latviešu draudzēm svešumā.”³⁷

32 Komisijā Mužika vietā kā otra Eiropas pārstāve sāka darboties Ieva Graufelde no Zviedrijas.

33 V Koordinācijas Komitejas Konference Sandbijā, 1991. gada 6.–11. augustā. Protokols Nr. 10. Elmāra Ernsta Roziša privātarhīvs.

34 Pielikums. Ieteikumi par Svētās Kristības un Svētā Vakarēdiena Sakramentiem, 10. Elmāra Ernsta Roziša privātarhīvs. Ieteikumi tika publicēti laikrakstā “Svētdienas Rīts” 1991. gada 25. augustā (“Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas Koordinācijas komisijas V konference pieņem šādus ieteikumus Latvijas Evaņģēliski luteriskajai baznīcai Latvijā un ārpus Latvijas”, *Svētdienas Rīts*, 25. augusts 1991: 3.).

35 Elmārs Ernsts Rozītis, “Grieztā vai lautzā maize. Koordinācijas komisijas darbs” // *Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas kalendārs 1992. gadam* (Rīga: Svētdienas Rīts, 1991), 85.

36 Šo aptauju A. Liepkalns veica Čikāgas Luteriskās teoloģijas semināra (*Lutheran School of Theology of Chicago*) doktora studiju laikā.

37 Arturs Liepkalns, “Ieskats mūsu luteriskās baznīcas nākotnē” // *Baznīcas Gada grāmata 1992* (Latvijas Ev. lut. baznīcas Virsvaldes izdevums), 107.–108.

Sākot ar 1992. gadu, Koordinācijas komisija kā savu galveno uzdevumu izvirzīja struktūras izveidošanu vienotai Latvijas Evaņģēliski luteriskai baznīcai. 20. janvārī Šēfavā (*Scheffau*) (Vācija) notika komisijas prezidija sēde, kurā piedalījās Rozītis, Gailītis, Rubenis, Cālītis, Vārsbergs un kurā izstrādāja darba kārtību 6. konferencei un notika neformālas sarunas par vienotas baznīcas struktūru. Konferencē piedalījās arī Kavacis, Graufelde, Vanags, Abakuks, Ansons, Skaistlauks, Vīgants, fon Aderkass, Baumanis un Ilze Kuplēna.

21. janvārī tika vienbalsīgi apstiprināta vienošanās par garīgo amatu:

Kā baznīca, kas ordinē sievietes, mēs pievienojamies sekojošai Limas dokumenta piebildei: “Baznīcas, kas ordinē sievietes, to dara vadoties no evaņģēlija un garīgā amata izpratnes, kuras pamatā ir nopietna teoloģiska pārliecība, ka Baznīcas ordinētai garīdzniecībai trūkst pilnības, ja tā ierobežota uz vienu vien dzimti. Šo teoloģisko pārliecību pastiprina to gadu pieredze, kopš sievietes ir uzņemtas ordinētajos amatos.” (Limas dokuments. Garīgais amats, 18. § piebilde.)³⁸

Nākamajā dienā sākās VI Koordinācijas komisijas konference,³⁹ kas ilga līdz 26. janvārim. Šajā konferencē arī nepiedalījās arhibīskaps Lūsis, kā arī Austrālijas pārstāvis Makfersons. Konferencē arhibīskaps Gailītis uzsvēra:

mērķis ir vienota baznīca Latvijā un ārzemēs, vienība radāma viena arhibīskapa personā/amatā Rīgā – plus 1 bīskaps Amerikā vai Eiropā, otrs sufragans Latvijā. Arhibīskapu vajadzētu vēlēt visas Baznīcas Lielsinodē Latvijā, jautājums, kad šo lielsinodi sasaukt – pēc dažiem gadiem – varbūt 1995. gadā.

Rozītis norādīja, ka “lielsinode katrus 7 gadus, celsmei vairāk nekā administratīviem pienākumiem”. Komisija 26. janvārī vienbalsīgi pieņēma rezolūciju “Par Latvijas Evaņģēliskās Luteriskās Baznīcas vienību”:

Pamatojoties uz Freidentālē deklarēto un abu arhibīskapu parakstīto uzdevumu “Meklēt kopēju struktūru mūsu īpašai misijai pasludināt evaņģēliju latviešu tautai”, LELB Koordinācijas komisija ieteic sekojošus soļus:

1. Atjaunot vienu Latvijas Evaņģēliski luterisko baznīcu, ko veido LELB Latvijā un LELB Ārzemēs.

38 Ueber das geistliche Amt. Empfehlungen der 6. Konferenz der Staendigen Koordinationskommission der Evangelische Lutherischen Kirche Lettlands in Schoeffau. Elmāra Ernsta Roziša privātarhīvs.

39 Koordinācijas komisijas VI konferences protokols Nr. 11. Elmāra Ernsta Roziša privātarhīvs.

2. *Šīs Baznīcas vienību izteic abu Baznīcas daļu kopīga sinode (lielsinode), un tās ievēlēts Baznīcas augstāko garīgais vadītājs – arhibīskaps.*
3. *Lielsinode pulcējas Latvijā reizi septiņos gados. Arhibīskapa sēdeklis ir Rīgā.*
4. *Baznīcai ārzemēs ir savs bīskaps un baznīcai Latvijā savs bīskaps – sufragāns, kurus ievēl katras Baznīcas daļas pārstāvji sinodē.*
5. *Bīskapus amatā ievēd Latvijas Baznīcas arhibīskaps.*
6. *Katra Baznīcas daļa darbojas saskaņā ar savu Satversmi.*
7. *Visai Baznīcai nozīmīgos jautājumus risina abu Baznīcu daļu izraudzīta Pārstāvju padome, kurā arhibīskaps un bīskapi piedalās ex officio.*
8. *Pirmo lielsinodi ieteicam sasaukt laikā no 1993. līdz 1995. gadam.*
9. *Neskarts paliek Baznīcas daļu līdzšinējais juridiskais statuss dažādās zemēs, kā arī tiesības un saistības iepretī citām baznīcām un ekumēniskām organizācijām.⁴⁰*

Šos ieteikumus LELB 15. sinode aprīlī apstiprināja ar 76 balsīm “par”, 2 “pret”, 2 “atturas”.

Konferencē tika panākta vienošanās arī par abām baznīcām kopīgas gadagrāmatas (baznīcas kalendāra) veidošanu – redaktora pienākumus uzņēmās prāveste Ieva Graufelde. Tika ziņots, ka abām baznīcām kopējā dziesmu grāmata būs gatava līdz 1992. gada aprīlim.⁴¹

9. februārī plašu pārskatu par šo konferenci sniedza laikraksts “Svētdienas Rīts”. Ar jaunu logo “Vienota Latvijas Evaņģēliski luteriskā baznīca. Vēl viens solis” tika publicēts detalizēts Rubena raksts par konferences norisi, kā arī konferences ieteikumi:

Savas pastāvēšanas divos gados koordinācijas komisija ir pierādījusi kā nozīmīgs Baznīcas darba instruments, kas palīdz pārdomāt visai mūsu Baznīcai svarīgus jautājumus, koordinēt abu Baznīcu daļu attiecības. Tiekoties dažādās valstīs izglītotiem, dažādās pieredzes mācītājiem, iespējams veidot līdzsvarotāku, plašāku, vairākus aspektus sevī ietilpinošu skatījumu, kas palīdz mērķtiecīgāk risināt kristīgās draudzes problēmas mūsu laika pasaulē, Latvijā. Šī konference, manuprāt, bija auglīgākā no visām līdz šim bijušajām, bet arī darba ziņā intensīvākā, smagākā. Sēdēs aizritēja laiks no agra rīta līdz vēlam vakaram.⁴²

40 Par Latvijas Evaņģēliski Luteriskās Baznīcas vienību. Koordinācijas komisijas 6. konferences ieteikumi. Elmāra Ernsta Roziša privātarhīvs.

41 “Vienotā darbā vienotai baznīcai. Latvijas ev. lut. baznīcas 6. koordinācijas konference”, *Brīvā Latvija*, 24. februāris 1992: 5.

42 Juris Rubenis, “Vienota Latvijas Evaņģēliski luteriskā baznīca. Vēl viens solis”, *Svētdienas Rīts*, 9. februāris 1992: 1.–2.

1992. gada 21. februārī Rozītis un Vārsbergs izsūtīja visiem baznīcas Virsvaldes locekļiem vēstuli,⁴³ reaģējot uz arhibīskapa Lūša 11. un 12. februāra apkārtrakstiem, kuros bija kritizēts Koordinācijas komisijas darbs. Vēstulē tika atgādināta Koordinācijas komisijas jēga – “tā radās tāpēc, ka bija vajadzīga: domu izmaiņai, palīdzības saskaņošanai, dažādai sadarbībai ar Latvijas Baznīcu tai – un arī mums – jaunajos iespēju bagātajos un problēmu pārbagātajos apstākļos. Tā radās tāpēc, ka neviens cits nepieciešamo koordināciju nedarīja. [...] Koordinācijas komisiju radīja konference Freidentālē 1990. gadā, kurā piedalījās mūsu arhibīskaps pats, puse no Baznīcas Virsvaldes prezidija un vēl trīs citi Baznīcas Virsvaldes locekļi. Ja arī nez Baznīcas Virsvaldes vai tā prezidija formāla balsojuma, taču ne bez Baznīcas Virsvaldes ziņas radās koordinācijas komisija. Baznīcas Virsvalde savā 1990. gada oktobra plenārsēdē koordinācijas komisijas darbību ar īpašu lēmumu apsveica”.

1992. gada 5. aprīlī laikraksts “Svētdienas Rīts” publicēja interviju ar Klīvi – tobrīd Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātes dekāna vietnieku – “Viena vai divas baznīcas”. Attiecībā uz divu baznīcu pastāvēšanu Klīve uzsvēra, ka “mums ir jābūt uzmanīgiem runāt par kaut kādu “Trimdas baznīcu”, jo nav tāda baznīctiesiska akta, ar kuru varētu pierādīt tādas dibināšanu, un ka līdz pat 1966. gadam, kad baznīcas vadību pārņēma arhibīskaps Lūsis,⁴⁴ tā atradās Latvijā izraudzītu amatpersonu rokās. Arī mācītāji savā ordinācijas solījumā ārpus Latvijas apsolīja “paklausīt Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas vadībai” un uzņēmās mācītāja amatu “mūsu mīļajā Latvijas Evaņģēliski luteriskajā baznīcā””. Klīve uzsvēra, ka pārmaiņas baznīcas pašizpratnē un identitātē notika padomju okupētajā Latvijā, un “atcerēsimies, kas šīs pārmaiņas plānoja un izraisīja”. PSRS reliģijas lietu pilnvarotajam Voldemāram Šeškenam 1946.–1948. gadā bija skaidri norādījumi no Maskavas nošķirt draudzes un baznīcas vadību Latvijas PSR no Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas vadības, kas atradās trimdā. 1948. gada 14.–15. marta “Ģenerālā Sinode”, kas tika sasaukta, apejot LELB Satversmi, atradās pilnīgā padomju režīma kontrolē. Uzskatīt, ka tās lēmums – pieņemt Latvijas PSR Evaņģēliski luteriskās baznīcas Satversmi un ievēlēt par arhibīskapu Gustavu Tūru – izveidoja divas baznīcas, nozīmētu atzīt šos okupācijas varas lēmumus. Šī Satversme pārstāja darboties 1989. gada sinodē un “pieder pagātnei”. Klīve uzsvēra, ka “runāšanu par divām baznīcām veicināja mūsu ienaidnieki – īpaši, kad Tūram bija uzdots iekļūt starptautiskās Baznīcas organizācijās (PLF Helsinku asamblejā), kurās Latvijas Evaņģēliski luteriskā baznīca jau sastāvēja”. Klīve intervijā aicināja domāt par abām baznīcas daļām kā

43 Vēstule visiem Baznīcas Virsvaldes locekļiem (1992. gada 21. februārī). Elmāra Ernsta Roziša privātarhīvs.

44 Arnolds Lūsis bija ordinēts par mācītāju Latvijā 1935. gadā un 9 gadus bija Aizkraukles draudzes mācītājs, līdz ar to atbilda arhibīskapa kandidāta kritērijam – būt par LELB ordinētu mācītāju un nepiederēt ne pie vienas citas ASV vai citas valsts baznīcas.

prāvestu iecirkņiem. Attiecībā uz Liepkalna pētījumu un rakstu Klīve norādīja, ka “Liepkalna aptaujātie galvenokārt nāk no Amerikas, bet Amerikas latvieši nav vienīgie mūsu Baznīcas locekļi” un ka “baznīcas nākotnes plāņos mums nav jāvadās tikai no draudžu locekļu pašreizējām izjūtām vai noskaņām, bet jādomā par objektīvajām nākotnes darbības problēmām, apstākļiem un izredzēm, mums ir jādara tas, kas varbūt ir pilnīgā pretrunā ar pašreizējām vairākuma izjūtām, ka tas būtu nepieciešams”.⁴⁵

VII Koordinācijas komisijas konference notika Rīgā 1992. gada 1.–2. maijā, uzreiz pēc 15. LELB Sinodes aprīļa beigās. No konferences protokola var secināt, ka ievērojams tās laiks pirmajā dienā pagāja, risinot strīdus jautājumus par Zviedrijas baznīcas dāvināto tipogrāfiju un kopīgo baznīcas kalendāru. 2. maijā dienas pusē tika ziņots, ka LELB 15. Sinode ar 76 balsīm “par” un 2 “pret” pieņēma lēmumu, ar kuru “principā akceptē/ pieņem koordinācijas komisijas Šēfavas sēdes ieteikumus “Par Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas vienību” un lūdz Konsistoriju šo ieteikumu ietvaros piedalīties Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas un Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas ārpus Latvijas kopējas lielsinodes sasaukšanā un kopdarbības izveidošanā”. Arī “apvienotās karaļvalsts pārvalde, Vācijas draudžu pārvalde un Zviedrijas latviešu draudžu sinode ir vienbalsīgi principā pieņēmušas ieteikumus par vienotu struktūru; tāpat arī LELBA pārvalde, bet paceldama veselu rindu praktisku jautājumu”.⁴⁶

VII konference atklāja, ka daudzi jautājumi, kas ir ļoti centrāli baznīcai Latvijā, tika apspriesti tieši Koordinācijas komisijā – tieši tur veidojās aizmetņi diakonijas darbam nepieciešamām struktūrām gan baznīcas vadības, gan prāvestu iecirkņu ietvaros. 1992. gada maijā LELB vadība vēl nebija gatava strauji reaģēt, arvien pieaugošo nepieciešamību pēc diakonijas darba strukturēt draudzēs, veidot visai baznīcai kopīgu diakonijas sistēmu. Tieši Koordinācijas komisija ieteica izveidot liturģijas komisiju, kura formāli būtu Teoloģijas fakultātes pakļautībā un kurā “iekļautu trimdas un Latvijas speciālistus šajā jomā”, nominējot komisijā Vili Kolmu, Baumanī, Kristbergu, Andri Vītoliņu (Zviedrija) un Juri Grenēviču. Tā kā Koordinācijas komisijā darbojās daudzi trimdas baznīcas pārstāvji, var pieņemt, ka viņu skatījums uz daudzām LELB problēmām un izaicinājumiem bija ar citu perspektīvu, tāpēc daudzi uz nākotni vērsti ieteikumi dzima tieši komisijā – nevis tā laika Konsistorijas sēdēs. Piemēram, komisija ieteica veidot vienādas “reģistrācijas grāmatas un apliecības draudzēm Latvijā un ārpus Latvijas”, atjaunot prāvestu kanceleju darbu. Jau šajā konferencē izskanēja lielas bažas, ko bija iepriekš izteikusi LELBA pārvalde, – ka sasaukt Lielsinodi 1993. gadā “liekas pilnīgi nereāli”. Savā rakstā “Par Latvijas evaņģēliski luteriskās baznīcas vienību” pirmajā abu baznīcu kopīgajā gadagrāmatā 1993. gadam Rozītis arī norādīja, ka “varbūt ir gudri atlicināt mazliet

45 Visvaldis Klīve, “Viena vai divas baznīcas”, *Svētdienas Rīts*, 5. aprīlis 1992: 3.

46 Koordinācijas komisijas VII konference 5/1– 2/1992. Protokols Nr. 12. Elmāra Ernsta Rozīša prievārtarhīvs.

vēl laika administratīvi vienotas struktūras izveidošanas procesam, jo līdz 1994. gadam vai, vēlākais, līdz 1995. gadam vispārējais stāvoklis, cerams, kaut cik noskaidrosies”.⁴⁷

Tajā laikā abās baznīcās jau bija iezīmējušies divi skaidri viedokļi – gan par, gan pret baznīcu apvienošanu. Mācītājs Modris K. Gulbis Mineapoles “Kristus Draudzes Vēstīs” 1992. gada maijā publicēja rakstu “Mācītāja domas par vienas apvienotas Latvijas Ev. lut. baznīcas veidošanu”.⁴⁸ Gulbis atsaucās uz savā ziņā neveiksmīgo⁴⁹ un pesimistisko, bet metaforiski iespaidīgo Lūša salīdzinājumu, ka LELB stāvoklis ir kā maizes klaips, kas Latvijas okupācijas laikā pēc Otrā pasaules kara pārgriezts divās daļās, un jautāja, vai tagad jaunajos politiskajos apstākļos šī maizes klaipa divas daļas apvienot vienā kukulī. Gulbis norādīja, ka Koordinācijas komisijas izstrādātais plāns izveidot vienotu Latvijas Evaņģēliski luterisko baznīcu neņem vērā nozīmīgās atšķirības, kas okupācijas laikā ir izveidojušās “mūsu ticībās māsām un brāļiem” – “dzimtenes baznīca darbojas daudz autoritatīvākā veidā”, un “vai mums, kas esam ieraduši darboties brīvā stilā, tas būs pieņemami?”. Gulbis arī izteica bažas par to, cik lielā mērā apvienotās baznīcas struktūrā būs pārstāvētas ārzemju draudžu intereses – Koordinācijas komisija “nekā nesaka par Lielsinodes un par Pārstāvju padomes sastāvu: cik tur būs ārzemju draudžu pārstāvji?”. Ja šis jautājums tiktu risināts saskaņā ar draudžu locekļu skaitu, “mēs varētu būt zaudētāji”. Viņš norādīja arī uz precīzu datu trūkumu par draudžu locekļu skaitu Latvijā – “tie, kas minēti, izliekas pārspīlēti”. Pie tam, pieaugot “ticīgo skaitam tēvzemes draudzēs (uz to mēs ceram, par to mēs lūdzam), abu Baznīcu daļu līdzsvars pavisam pazustu”. Gulbja bažas bija arī par finansiālo aspektu – “jau tagad Koordinācijas komisija izdod ievērojamus līdzekļus savu sēžu noturēšanai. [...] Jāpieņem, ka nākotnē izveidojamā Pārstāvju padome prasīs vēl lielākus līdzekļus. Cik izmaksās Lielsinožu sarīkošana Rīgā? Ar kādām summām draudzēm ārpus Latvijas būs jārēķinās, lai sūtītu savus mācītājus un draudžu pārstāvjus uz Latviju?”. Gulbis norādīja arī uz “ašo veidu”,

47 Elmārs Ernsts Rozītis, “Par Latvijas evaņģēliski luteriskās baznīcas vienību” // *Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas Gadagrāmata 1993. gadam* (Latvijas Ev. lut. Baznīcas Konsistorijas un Ārpus Latvijas ev. lut. baznīcas Virsvaldes kopīgs izdevums. Rīga: Svētdienas Rīts, 1992), 158.

48 Modris K. Gulbis, “Mācītāja domas par vienas apvienotas Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas apvienošanu”, *Kristus Draudzes vēstis*, maijs 1992: 5.

49 Par “nelaimīgu” šo salīdzinājumu nosauca Vārsbergs savā sprediķī “Spoki vai palīgi” (*LELBA Ziņas* (1993. gada septembris): 1.): “Arhib. Lūsis sacīja, ka mūsu Baznīca esot kā ar okupācijas nazi divi daļās pārgriezts maizes klaips. Tie, kas nevēlas stipru, vienotu Baznīcu nu atgādina tautas gudrību, ka atgriezts rieciens nepielip. Nelaimīgs ir šis arhib. Lūša salīdzinājums. Baznīca nav maizes klaips. Baznīcā maizes lauž un daļa, līdz visi paēd un pāri paliek tikai druskas. Ir daudz labāk palikt pie Mateja līdzības: Baznīca ir viļņu un vētras mētāta laiva jūras vidū. Bet mūsu laivā apkalpe ir sadalījies divi daļās. Un katrai daļai savi ieskati, kā okupācijas vētras iedragāto laivu labot un glābt. Tikai Dievs vien zin, kura puse stiprāka un lielāka. Bet loģiski un neapšaubāmi, darbs veiktos vislabāk, ja visi būtu viens prātis, ja visi airētāji vilktu aires rakstā un viens kapteinis būtu pie stūres.”

kā ir notikusi apvienošanas attīstība, nemaz neprasot, kāds atbalsts “šim izkārtojumam mūsu draudzēs”, un atsaucās uz Liepkalna veikto aptauju, kuras rezultāti uzrādīja, ka 377 personas ir par līdzšinējā stāvokļa saglabāšanu, 75 personas par apvienošanu, 36 par pievienošanu kā etniskām vienībām vietējo zemju luteriskajām baznīcām. Gulbis savu viedokli bija izteicis arī vēstulē Rubenim 1992. gada 23. septembrī, uz kuru atbildot Rubenis rakstīja, ka tā viņu “sarūgtināja ar necenšanos izprast vienotas Latvijas ev. lut. baznīcas ideju” un “aicināja saprast lietu pēc būtības un atmett aizspriedumus, kas ir [...] vēstules argumentācijas avots”. Rubeņa nostāja bija, ka “jautājums par Baznīcas vienību ir jautājums par Kristus uzdevumu, jautājums par piespiedu okupācijas radītā sašķeltības stāvokļa izbeigšanu, tas ir tik dabisks jautājums, ka ļoti grūti te iedomāties kādus garīgus iebildumus, ja tie nav aiz matiem pievilkti”.⁵⁰

Spilgts vienotas baznīcas aizstāvis bija Klīve. Viņš uzskatīja, ka “mēs visi nākam no vienas Latvijas Evaņģēliski luteriskas baznīcas un ka tieši interese par šo baznīcu mūs vieno un saista. [...] Mums ir viena Baznīca, jo mēs to sajūtam savās sirdīs, mēs domājam vienu domu un lolojam vienas cerības [...] Neļausim administratīviem apsvērumiem un Baznīcas amatviru prātojumiem aizsegt to vienu kristīgo Baznīcu”. Klīves ieskatā viens no iemesliem, kas šo apvienošanu kavēja, bija baznīcas vadītāju turēšanās pie sava amata:

*Ienākot Kolumbusas draudzes sanāksmē šajā vasarā, pirmais jautājums, ko man uzdeva, bija: “Vai Lūsis zizli nodeva?” – t. i., nodeva Latvijas Baznīcas arhibīskapa zizli likumīgajam Latvijas arhibīskapam Kārlim Gailītim. Prasītājs nebija kāds karstgalvis teologs, bet draudzes darbinieks Pēteris Priede, kas gadu desmitiem strādājis ar lielu atbildības sajūtu. Tas bija nopietns jautājums, un man uz to bija grūti atbildēt. Varbūt mūsu draudžu locekļi apzinās un izjūt ko tādu, ko dažs labs amatvīrs negrib vai arī nevar izjust.*⁵¹

Klīve uz vienotu LELB skatījās kā uz ko vairāk nekā tikai uz administratīvi strukturālu jautājumu. Viņam tas bija baznīcas vienības jautājums – “mēs jautājam, kāpēc mūsu Baznīcai trimdā un dzimtenē vajadzīga vienība. Bet vai mēs jautājam slimajam, kāpēc tas grib būt vesels?”. Klīve uzsvēra, ka tie, “kas vēlējās mūsu Baznīcas šķelšanos, jau kopš pirmās sinodes ir bijuši tikai Baznīcas ienaidnieki, un vienmēr tiem ir bijuši savi politiski mērķi. Jau kopš Kurzemes un Vidzemes konsistorijas laika, jau kopš 1948. gada Sinodes Latvijā, kad tika “izbīdīts” varai lojāls Baznīcas vadītājs”.⁵²

50 Rubeņa vēstule Gulbim, 16.12.1992. Elmāra Ernsta Roziša privātarhīvs.

51 Visvaldis Klīve, “Un tomēr mums ir viena Baznīca”, *Svētdienas Rīts*, 11. oktobris 1992: 3.

52 “Konsistorijas ziņas”, *Svētdienas Rīts*, 17. janvāris 1993: 2.

VIII Koordinācijas komisijas konferencē⁵³ 1992. gada 20.–24. jūlijā apsprieda atsauksmes, kas bija saņemtas par vienotas LELB struktūru. Mušinskis ziņoja, ka “Austrālijas draudzēs visi ir par vienotu baznīcu, bet ir arī “daudz jautājumu”. Daudzus no tiem atbildējusi LELBA apakškomiteja savos ieteikumos”. Komisija izstrādāja “Vienotas Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas Darbības noteikumus” (turpmāk – Darbības noteikumi), kurus nolēma “piesūtīt Latvijas Baznīcas Konsistorijai, Austrālijas un Rietumeiropas pārvaldēm un LELBA, lūdzot to atsauksmes un ieteikumus, lai VIII Koordinācijas komisijas konferencē 1992. gada 23.–28. novembrī varētu izstrādāt Darbības noteikumu gala versiju un nodot LELB Konsistorijai un Baznīcas Virsvaldei tālākai darbībai, jo “Virsvaldes plenārsēde paredzēta 1993. gada martā” Toronto, Kanādā”.⁵⁴ Galīgo noteikumu redakciju pieņēma Ķīlē 1992. gada 27. novembrī. Darbības noteikumus publicēja “Svētdienas Rīts” 9. augustā.

Konference ieteica LELB Konsistorijai un baznīcas ārpus Latvijas Virsvaldei izveidot komisiju, kas sagatavotu teoloģisku izvērtējumu par sieviešu ordināciju Latvijas baznīcā. “Aicinām šinī komisijā apstiprināt Konsistorijas izraudzītos locekļus Vanagu, Georgu Zālīti, Aleksandru Biti, bet no Baznīcas ārpus Latvijas – Egilu Grīslī, Kuplēnu un Laumu Zušēvicu.”⁵⁵

1992. gada LELB 15. Sinodē būtiski mainījās līdzšinējais Konsistorijas sastāvs.⁵⁶ Tā kā neviens no Koordinācijas komisijas Latvijas pārstāvjiem vairs nepārstāvēja LELB Konsistoriju, tā 11. augustā Darbības noteikumu projektu “principā akceptēja”, taču ar “sekojošām iebildēm un iezīmēm”, t. sk.:

Konsistorijas plenārsēdes dalībnieki bija vienoti domās par samērā dīvaino situāciju, kāda ir izveidojusies starp Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas Konsistoriju un Koordinācijas komisiju, proti: vairāki iepriekšējās Konsistorijas locekļi, kas vienlaikus ir arī Koordinācijas komisijā Latvijas XV Sinodē atteicās no tālākas līdzdalības Konsistorijas vai revīzijas komisijas sastāvā, taču, šķiet, labprāt grib turpināt savu darbību Koordinācijas komisijā. Šī iemesla dēļ Konsistorija uzskata par loģisku un pamatotu jau iepriekš izteikto prasību iesaistīt turpmākajā

53 Koordinācijas komisijas VIII Konferences 1992. gada 20.–24. jūlijā Minsteršvarcāhā un Neien-detelsavā protokols Nr. 13. Elmāra Ernsta Roziša privātarhīvs.

54 Vārsberga vēstule Austrālijas latviešu draudžu pārvaldei, Latvijas Baznīcas Konsistorijai, LELBA apakškomitejai un pārvaldei, Rietumeiropas latviešu draudžu pārvaldei, 27.07.1992. Elmāra Ernsta Roziša privātarhīvs.

55 Turpat.

56 No 1989. gada 14. Sinodē ievēlētajiem Konsistorijas locekļiem (Feldmanis, Rubenis, Ālers, Bikše, Jānis Dreiblatš, Kavacis, Plāte, Jānis Priednieks) vairāki darbu turpināt atteicās, līdz ar to 1992. gada 15. Sinodē ievēlētajā Konsistorijā no iepriekšējās bija tikai Ālers un Priednieks.

Koordinācijas komisijas darbā pašreizējās Konsistorijas pārstāvi, Rīgas pilsētas iecirkņa prāvestu Georgu Zālīti. Turklāt Konsistorija uzskata, ka vērā ņemami ir sekojoši apsvērumi: tā kā līdz pirmajai Lielsinodei Darbības noteikumu projektā minētās Pārstāvju padomes vēl nav, tad sasaukt Lielsinodi būs [...] Konsistorijas un [...] Virsvaldes funkcija. Konsistorija uzskata, ka šī jautājuma risināšanā ir nepieciešama sadarbība un viedokļu apmaiņa starp abām Baznīcām ne tikai samērā šaurajā Koordinācijas komisijas lokā, kur turklāt Latvijas pārstāvji, izņemot arhibīskapu ex officio, nepārstāv Latvijas Baznīcas vadību, bet arī tieši starp Konsistoriju un Virsvaldi. [...] Tādēļ [...] Konsistorija iesaka šo jautājumu risināšanai noorganizēt abpusēji pieņemamā laikā un vietā kopēju Virsvaldes un Konsistorijas sēdi.⁵⁷

Koordinācijas komisijas IX konference notika 1992. gada 24.–27. novembrī, Ziemeļelbas Evaņģēliski luteriskās baznīcas telpās Ķīlē, Vācijā,⁵⁸ tā sākās aiznākamajā dienā pēc arhibīskapa Kārļa Gailīša traģiskās nāves autokatastrofā 22. novembrī. Komisija redakcionāli papildināja Darbības noteikumu dokumentu ar ievadu, ko izveidoja Rubenis, un nodaļu nosaukumiem, kā arī pieņēma šos noteikumus galīgajā lasījumā.⁵⁹

***Vienotas Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas Darbības noteikumi*⁶⁰**

(LELBA apakškomitejas 1992. gada 13.–14. jūnijā izgatavots un VIII Koordinācijas komisijas konferencē 1992. gada 22. jūlijā rediģēts projekts.)

IX Koordinācijas konferences priekšlikums

***Vienota Latvijas Baznīca*⁶¹**

Ievads

Ņemot vērā, ka

- *divu šķirtu Latvijas evaņģēliski luterisko baznīcu pastāvēšana ir padomju okupācijas uzspiests pagaidu stāvoklis, kas tagad jāizbeidz;*
- *Kristus aicinājums “Iai visi ir viens” (Jņ. 17) ir primārs mūsu garīgais uzdevums arī Latvijas Baznīcai;*

57 Konsistorijas padomnieku un Revīzijas komisijas vēstule arhibīskapam Lūsim, Virsvaldei, Rozītim, Vārsbergam, 24.08.1992. Elmāra Ernsta Roziša privātarhīvs.

58 Koordinācijas komisijas IX konferences 1992. gada 24.–27. novembrī protokols Nr. 14. Elmāra Ernsta Roziša privātarhīvs.

59 Roziša privātarhīvā ir atrodams arī Koordinācijas komisijas izstrādātais “Vienotās LELB struktūra” grafisks attēlojums. Tajā norādīts, ka LELB ir 270 draudzes un 102 garīdznieki (t. sk. palīgmācītāji), bet LELB ārpus Latvijas kopā 145 draudzes un 121 garīdznieks.

60 Vienotas Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas Darbības noteikumi. Elmāra Ernsta Roziša privātarhīvs.

61 Vienota Latvijas Baznīca. Elmāra Ernsta Roziša privātarhīvs.

- Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas ordinētie mācītāji ir devuši ordinācijas solījumu kalpot vienai un tai pašai Latvijas Baznīcai;
 - Baznīcas nākotnei nozīmīgu jautājumu efektīva risināšana prasa abu baznīcu saskaņotu rīcību, kas nepieciešama gan baznīcas dzīvēs Latvijā celšanai, gan draudžu pastāvēšanas interesēm ārpus Latvijas;
 - abām baznīcām jāfinansē un jāīsteno kopīgi projekti, piem., nākamo garīdznieku sagatavošana, garīgas literatūras izdošana, diakonijas darba izveidošana;
- abu baznīcu nepieciešams un neatliekams uzdevums ir vienotas Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas atjaunošana.**

Tāpēc Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas Konsistorija un Baznīcas ārpus Latvijas Virsvalde sasauca pirmo Lielsinodi 1995. gadā.

Vienotas Latvijas Baznīcas izveidošana neskar un neizbeigs pašreizējā trimdas arhibīskapa pilnvaras.

Vienotas Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas Darbības noteikumi Latvijas Baznīca

1. Latvijas Baznīcu veido Latvijas Evaņģēliski luteriskā baznīca un Latvijas Evaņģēliski luteriskā baznīca ārpus Latvijas. Katra Baznīcas daļa darbojas saskaņā ar savu Satversmi.

Latvijas Baznīcas Lielsinode

2. Baznīcas vienību izteic abu Baznīcas daļu kopīga sinode – Lielsinode – un tās ievēlētais garīgais vadītājs – Latvijas Baznīcas arhibīskaps, kura sēdeklis ir Rīgā.
3. Lielsinode ir Latvijas Baznīcas gribas izteicēja un lēmēja Latvijas Baznīcas jautājumos. Lielsinodei sapulcējas vismaz reizi septiņos gados. Lielsinodi sasauca Pārštāvju Padome, atklāj un vada Latvijas Baznīcas arhibīskaps un Lielsinodes izraudzīts prezidijs, kurā ex officio ir Baznīcas arhibīskapi un bīskapi. Lielsinodē ar balsi tiesībām piedalās:

- 1) Latvijas Baznīcas arhibīskapi, bīskapi, prāvesti, mācītāji un tie diakoni/palīgmācītāji, kuri apkalpo draudzes;
- 2) Konsistorijas un Baznīcas Virsvaldes locekļi;
- 3) pa vienam delegātam no draudzes vai draudzēm, kuras apkalpo 3.1. punktā minētie sinodāļi.

Ja draudzē kalpo vairāki mācītāji, tā sūta tik delegātu, cik tai mācītāju. Ja mācītājs apkalpo vairākas draudzes, tās kopīgi izrauga vienu delegātu uz Lielsinodi.

Lielsinode ir pilntiesīga, ja sapulcējas sinodāļu kvorums no katras Baznīcas daļas.

4. Lielsinodes kompetences neskar Latvijas Baznīcas daļu juridisko statusu dažādās zemēs, kā arī to tiesības un saistības iepretī citām baznīcām un ekumēniskām organizācijām.

5. *Lielsinodes sevišķie uzdevumi ir:*

- 1) *ievēlēt augstāko garīgo vadītāju – Latvijas Baznīcas arhibīskapu;*
- 2) *uzklausīt Latvijas Baznīcas arhibīskapa ziņojumu;*
- 3) *uzklausīt abu Latvijas Baznīcas daļu ziņojumus;*
- 4) *uzklausīt un pieņemt Pārstāvju Padomes darbības pārskatu;*
- 5) *lemt par Pārstāvju Padomes un tās komisiju priekšlikumiem;*
- 6) *uzklausīt un lemt par sinodāļu ierosinājumiem Latvijas Baznīcas jautājumos;*
- 6) *pieņemt Latvijas Baznīcas budžeta un arhibīskapa atalgojuma vadlīnijas;*
- 7) *ievēlēt Latvijas Baznīcas tiesu ar trīs locekļiem; no tiem vismaz vienam jābūt juristam un vismaz vienam teologam.*

Latvijas Baznīcas arhibīskaps

6. *Latvijas Baznīcas arhibīskaps:*

- 1) *ieved amatā bīskapus un prāvestus;*
- 2) *pēc vajadzības sasauc īpašas prāvestu un mācītāju konferences;*
- 3) *izdara vizitācijas draudzēs un prāvestu iecirkņos;*
- 4) *dod instrukcijas un norādījumus Latvijas Baznīcas darbiniekiem;*
- 5) *Latvijas Baznīcas vārdā sazinās un sarakstās ar citu konfesiju un ticību pārstāvjiem;*
- 6) *reprezentē Latvijas Baznīcu attiecībās ar ārpus baznīcas institūcijām;*
- 7) *saziņā un sadarībā ar Pārstāvju padomi saskaņo Latvijas Baznīcas pārstāvniecību konferencēs, starptautiskās sanāksmēs un apvienībās;*
- 7) *sasauc un vada Pārstāvju Padomi;*
- 8) *saņem ziņojumus no Pārstāvju Padomes komisijām un no Latvijas un ārpus Latvijas augstākiem garīgiem vadītājiem.*

7. *Kandidāti Latvijas Baznīcas arhibīskapa amatam ir visi Latvijas Baznīcas mācītāji/mācītājas, kas ordinēti/as vismaz 15 gadus. Pēc 14 gadiem vai diviem Lielsinodes sasaukumiem arhibīskaps ir jāpārvēl. Latvijas Baznīcas arhibīskaps iet emeratūrā, sasniedzot 75 gadu vecumu. Latvijas Baznīcas arhibīskapa amats nav savienojams ar draudzes mācītāja amatu. Latvijas Baznīcas arhibīskapa nāves gadījumā, vai ja viņš nespēj savu amatu pildīt ilgāku laiku, Pārstāvju Padome līdz nākošai Lielsinodei izrauga vienu no arhibīskapiem vai bīskapiem par Latvijas arhibīskapu pro tempore. Arhibīskapa pro tempore sēdeklim nav jābūt Rīgā.*

Latvijas Baznīcas Pārstāvju padome

8. *Visai Latvijas Baznīcai nozīmīgus jautājumus risina Pārstāvju Padome. Tajā darbojas Latvijas Baznīcas arhibīskaps, bīskapi un 4 pārstāvji no katras Baznīcas daļas. Baznīca ārpus Latvijas dod vienu pārstāvi no Austrālijas, divus no LELBA un vienu no Rietumeiropas. Vismaz vienam pārstāvim no Latvijas un vienam no LELBA jābūt lajam. Savus pārstāvjus izvirza Latvijas un LELBA sinodes,*

Austrālijas un Eiropas pārvaldes uz vienu sasaukuma periodu. Pārstāvju Padomi sasauca Latvijas Baznīcas arhibīskaps ne retāk kā reizi gadā.

9. Pārstāvju Padomes vadībā darbojas:

- 1) teoloģijas un Bībeles tulkošanas komisija;
- 2) baznīcas mūzikas un liturģijas komisija;
- 3) informācijas un izdevniecības komisija;
- 4) izglītības, skolu un jaunatnes komisija;
- 5) diakonijas komisija;
- 6) ārmisijas komisija;
- 7) finanču un budžeta komisija;
- 8) juridiskā komisija.

10. Šos Latvijas Baznīcas darbības noteikumus var grozīt Lielsinode ar divu trešdaļu klātesošo sinodāļu balsu vairākumu. Maiņu propozīcijas jāiesniedz Pārstāvju Padomei vismaz vienu gadu pirms Lielsinodes.

1993. gada 4. janvārī mira arhibīskaps Arnolds Lūsis, savukārt 26. janvārī notika LELB Ārkārtas sinode jauna arhibīskapa ievēlēšanai. Paplašinātajā Konsistorijas sēdē 19. janvārī tika izteikts oficiāls viedoklis: par arhibīskapa kandidātiem izvirzīt Rozīti un Zālīti.⁶² Savukārt Kavacis publicēja laikrakstā “Svētdienas Rīts” vēstuli, kurā ieteica arhibīskapa amatam Vanagu un aicināja viņu “neatsaukt savu kandidatūru”.⁶³ Ārkārtas sinodē Vārsbergs informēja sinodāļus, ka LELBA pārvalde ir lūgusi Virsvaldei, lai “nākamais trimdas Baznīcas vadītājs nestu bīskapa, ne vairs arhibīskapa titulu, kas būtu vēl viens solis pretī abu latviešu luterisko Baznīcu vienībai”.⁶⁴ Sinodē uz vietas arhibīskapa amatam tika izvirzīts Zālītis, Vārsbergs, Feldmanis, Beimanis, kuri atteicās, līdz ar to balsojums notika par diviem kandidātiem – Rozīti un Vanagu. Sinodāļu tiesības sinode pati deva arī tiem 12 “kalpojošajiem studentiem, kas bija ieradušies”,⁶⁵ lai gan Satversmes 26. pantā sinodes dalībnieku skaits bija noteikts un šo dalībnieku loku pašai sinodei, nemainot Satversmi, tiesības paplašināt Satversme neparedzēja. Tā kā Vanagam ordinācijas stāžs bija tikai 7 gadi, bet Satversmes 28. panta j) apakšpunkts noteica, ka arhibīskaps jāievēl no kandidātiem, kuriem ir ne mazāk kā 10 gadu ordinācijas stāžs,⁶⁶ sinode pēc ilgām debatēm iekļāva darba kārtībā šī Satversmes apakšpunkta maiņu, lai par

62 “Kam būt bīskapam”, *Svētdienas Rīts*, 24. janvāris 1993: 2.

63 Turpat.

64 “Ārkārtas Sinodē”, *Svētdienas Rīts*, 31. janvāris 1993: 2.

65 Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātes studenti, kurus Konsistorija bija norīkojusi mācītāju vietā kalpot draudzēs.

66 “Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas Satversme. Pieņemta XV Sinodē”, *Svētdienas Rīts*, 14. jūnijs 1992: 4.–5.

arhibīskapa kandidātu varētu kvalificēties Vanags. Kā ziņoja laikraksts “Svētdienas Rīts”, balsošanā par Vanagu nodeva 154 balsis, bet par Rozīti 145 balsis.⁶⁷ LELB Satversmes 27. pants paredzēja, ka “Latvijas Sinode izdara vēlēšanas un pieņem lēmumus aizklātā balsošanā ar klātesošo sinodāļu balsu vairākumu”.⁶⁸

Strīdus jautājums, kas attiecās uz abu baznīcu iespējamo apvienošanos, radās par arhibīskapa titulu. Pēc juristu atzinuma saņemšanas par savu ievēlšanu Vanags Konsistorijas un prāvestu kopsēdē 2. februārī, “raugoties uz Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas pirmā Virsgana Kārļa Irbes priekšzīmi, kā arī raugoties uz paredzamo Baznīcu apvienošanos un Lielsinodi, paziņoja par savu nodomu stāties amatā ar bīskapa titulu, ko vienbalsīgi atbalstīja Konsistorija un klātesošie prāvesti”. Analogu lēmumu pieņēma arī Virsvalde 1993. gada 20. marta plenārsēdē – attiecībā uz jaunievēlamo bīskapu Lūša vietā.⁶⁹ Pirms konsekrācijas bīskapa amatā Vanags 10. augusta apkārtrakstā paziņoja, “ka konsekrācija var notikt tikai saskaņā ar Baznīcas Satversmi un Ārkārtas Sinodes protokolu”, kurš apliecina, ka Vanags ievēlēts par arhibīskapu, nevis bīskapu, un “ne par kādām izmaiņām nevarot būt ne runas, iekams tās neizdara sinode”.⁷⁰ Zviedrijas baznīcas Stokholmas diecēzes bīskaps Henriks Svenungsons 1993. gada 28. augustā sasauktajā Konsistorijas sanāksmē paziņoja, ka Zviedrijas baznīca sekos Latvijas baznīcas lēmumam. 1994. gada 5. janvārī pēc visu balsu saskaitīšanas tika paziņots, ka par Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas ārpus Latvijas bīskapu ir ievēlēts Rozītis.⁷¹ Par bīskapu viņu 1994. gada 1. maijā Toronto arī konsekrēja Svenungsons,⁷² taču amatā ieveda arī par arhibīskapu – saistībā ar izmaiņām LELB attiecībā uz arhibīskapa titulu.⁷³ Līdz ar to abām baznīcām atkal bija katrai savs arhibīskaps – gluži tāpat kā 1990. gadā, kad sākās abu baznīcu daļu apvienošanās priekšdarbi.

Atgriežoties pie 1993. gada 2. februāra Konsistorijas sēdes, – tajā izveidoja arī Satversmes komisiju un komisiju Lielsinodes sagatavošanas darbam, kurā ievēlēja Vanagu, Zālīti, Plāti un Rubeni.⁷⁴ Abas komisijas pēc vairākām sēdēm nedaudz koriģēja un 25. februārī pieņēma Darbības noteikumu projektu, paredzot iespēju Latvijā tikt

67 “Ārkārtas Sinodē”, 2.

68 Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas Satversme, 4.–5.

69 Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas ārpus Latvijas Virsvaldes prezidija vēstule LELB Konsistorijai, 23.08.1993. Elmāra Ernsta Roziša privātarhīvs.

70 Apkārtraksts, 10.08.1993. Elmāra Ernsta Roziša privātarhīvs.

71 “Ievēlēts bīskaps”, *Svētdienas Rīts*, 13. februāris 1994: 2.

72 “Arhibīskapa Elmāra Ernsta Roziša konsekrācija”, *Svētdienas Rīts*, 22. maijs 1994: 2.

73 Latvijas Ev. lut. Baznīcas Pārvaldes Vācijā sēdes protokols Nr. 84, 01.05.1994. Klāva Bērziņa privātarhīvs.

74 “Konsistorijas ziņas”, *Svētdienas Rīts*, 7. februāris 1993: 2.

izveidotām vairākām diecēzēm,⁷⁵ kā arī ieteica Latvijas un ārpus Latvijas Lielsinodi noturēt Rīgas Domā 1993. gada 30. jūnijā.⁷⁶ Informācija par šādu lēmumu gan nav atrodamā laikrakstā “Svētdienas Rīts”, kas bija LELB oficiālais izdevums. Šāda vēlme izskanēja arī tieši šajā pašā 2. februārī notikušajā LELB Vācijā pārvaldes sēdē – “lai atrisinātu arī grūto stāvokli Latvijas baznīcā, pārvalde atbalsta ierosinājumu sasaukt drīzumā Lielsinodi Rīgā un atkarībā no abu baznīcu noskaņojuma šajā jautājumā, Virsvaldes plenārsēdē jānonāk pie skaidrības, vai Lielsinode ir sasaukama event. jau 93. gada jūnija beigās”.⁷⁷ Lai arī Rozītis savā rakstā baznīcas gadagrāmatai 1994. gadam min, ka marta sākumā Konsistorija pieņēmusi arī lēmumu 1993. gada 15.–16. jūnijā noturēt Ārkārtas sinodi, lai lemtu, “vai un kā Baznīca Latvijā piedalītos Lielsinodē 1993. gada 30. jūnijā”,⁷⁸ ziņas par šādu lēmumu arī nav atrodamas baznīcas oficiālajā izdevumā. Ja arī šāds lēmums bijis, šī sinode, kurā tas tiktu lemts, nenotika. Nākamā, arī Ārkārtas, LELB Sinode notika vien 1994. gada 6. aprīlī, lai ievēlētu jaunus Konsistorijas locekļus, iepriekšējiem atkāpjoties no amata.

Baznīcas Virsvaldes plenārsēdē 1993. gada 18.–20. martā vienbalsīgi nolēma, ka, “iepažinoties ar apgabalu, draudžu un mācītāju ieskatiem, Baznīcas Virsvalde atzīst, ka visas mūsu draudzes un apgabali vēlas atjaunot Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas vienību; Konsistorijai un Baznīcas Virsvaldei kopīgi jāizstrādā vienotās Baznīcas noteikumi”.⁷⁹ Plenārsēde arī konstatēja, ka, tā kā Sinode Latvijā notiktu tikai jūnija vidū, iecerētā Lielsinode 30. jūnijā Rīgas Domā nevar notikt, jo tās sasaukšanai nepietiek laika. Tajā pašā laikā plenārsēde aicināja turpināt veidot vienotu struktūru, lai baznīcas

75 Ievada otrā rindkopā tika mainīts palīgteikums, esošo aizvietojo ar “abas baznīcas daļas ir saglabājušas vienības sajūtu”. Trešā rindkopa tika aizvietota pilnībā: “Latvijā postkomunisma laikā jāveic plašs iekšmisijas darbs, lai pasargātu tautu no maldu mācību pieņemšanas.” Ceturto rindkopu atstāja nemainīgu, bet piekto aizvietoja pilnībā ar “nepieciešams atjaunot Latvijas ev. lut. Baznīcu uz tās 1928. gada Satversmes preambulā minēto ticības apliecības rakstu pamata”. Darbības noteikumos tika paredzēts, ka “katra Baznīcas daļa sastāv no vienas vai vairākām diecēzēm” (1. §), kuru bīskapi *ex officio* būtu arī Lielsinodes prezidijā (2. §). Papildinājumi skāra arī Pārstāvju padomes sastāvu – to sastādītu Konsistorijas un Virsvaldes ievēlēti locekļi – no katras pa četri (7. §).

76 Lēmums. Elmāra Ernsta Roziša privātarhīvs.

77 Latvijas ev. lut. baznīcas Vācijā pārvaldes sēdes protokols Nr. 74, 02.02.1993. Klāva Bērziņa privātarhīvs.

78 Elmārs Ernsts Rozītis, “Atkalapvienošanās darba pārskats” // *Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas Gadagrāmata 1994. gadam* (Latvijas Ev. lut. Baznīcas Konsistorijas un Ārpus Latvijas ev. lut. baznīcas Virsvaldes kopīgs izdevums. Rīga: Svētdienas Rīts, 1993), 124.

79 Vēstule ASV Austrumu apgabala mācītājiem/ām, draudžu priekšniekiem/cēm un dāmu komiteju priekšniecēm, 27.03.1993. Elmāra Ernsta Roziša privātarhīvs.

vienību atjaunotu paredzētajās draudžu dienās 1995. gadā.⁸⁰ Pārskata vēstulē par notikušo Virsvaldes plenārsēdi Katskiļos prāvests Alberts Ozols norādīja, ka sēdē piedalījās arī Vanags, Zālītis un Rubenis un tajā Vanags atkārtoti deklarējis, ka “viņš personīgi neatzīst sieviešu ordināciju un sava amata kapacitātē sievietes mācītājas amatā neordinēs”, līdz ar to arī Virsvaldes pieņemtajā rezolūcija vēstī, ka “mūsu mācītāju pārrunās ar Latvijas Baznīcas pārstāvjiem ir atzīts, ka pirms vienotas struktūras radīšanas jāatrisina sieviešu ordinācijas jautājums”.⁸¹ Šajā plenārsēdē arī izsludināja jauna bīskapa (ne vairs arhibīskapa) vēlēšanas, rēķinoties ar to, ka vienotās LELB arhibīskapu ievēlēs Lielsinode.

Plenārsēdes lēmums Konsistorijai un Virsvaldei no jauna izstrādāt vienotas LELB darbības noteikumus bija daļa no abās baznīcās acīmredzamās vilcināšanās. Katrai baznīcai tie bija savi iemesli, kāpēc abu baznīcu izveidotās Koordinācijas komisijas optimistiskais redzējums un paveiktie priekšdarbi likās nepietiekami, lai tos līdzdalītu abu baznīcu oficiālo pārstāvju vairākums. Viens no trimdas baznīcas bīskapa kandidātiem,⁸² Liepkalns, tobrīd LELBA Vidienes apgabala prāvests, teica, ka, lai arī “iniciatoru grupa” gribēja abu baznīcu apvienošanu realizēt jau 1993. gada vasarā, “Dziesmu svētku laikā, es nebiju to vidū, jo mans ASV Vidienes apgabals ar lielu balsu vairākumu bija pret to, kamēr draudzes par to nav izšķīrušās. [...] Ir kļuvis redzams, ka par Baznīcu apvienošanu draudzēs lemts nebija, bet tām ir jābūt informētām un jābūt lemttiesīgām tik kardinālos mūsu kopīgā likteņa jautājumos”.⁸³

Pirms Vanaga konsekrācijas dievkalpojuma Virsvaldes prezidijs nosūtīja vēstuli⁸⁴ LELB Konsistorijai, kurā uzsvēra, ka “savā būtībā latviešu evaņģēliski luteriskā Baznīca ir viena un nedalāma” un “neilgajos brīvības gados abas Baznīcas daļas ir vienojušās par neatliekamu apvienošanu”, – uzsākot intensīvu un daudzpusīgu sadarbību ar abu baznīcas arhibīskapa atbalstu, izveidojot vienotu dziesmu grāmatu, gadagrāmatu, kopīgi atjaunojot Teoloģijas fakultāti, finansiāli no ārzemēm dībinot laikrakstu “Svētdienas Rīts”, LELB 15. Sinodei ar ļoti lielu balsu vairākumu pieņemot lēmumu “par abu Baznīcas daļu Lielsinodes sasaukšanu kopdarbības izveidošanai”, Vanagam deklarējot

80 “Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas ārpus Latvijas Virsvaldes sēdes rezolūcija”, *Svētdienas Rīts*, 4. aprīlis 1993: 2.

81 Vēstule ASV Austrumu apgabala mācītājiem/ām, draudžu priekšniekiem/cēm un dāmu komiteju priekšniecēm. Elmāra Ernsta Roziša privātarhīvs.

82 Liepkalns tika izvirzīts kandidēt bīskapa vēlēšanās, taču par oficiālu kandidātu nekļuva, jo viņam nebija vēlēšanu noteikumu paredzētie 15 gadi, kalpojot draudzē par mācītāju, bet gan tikai 15 gadi pēc ordinācijas, jo četrus no tiem viņš bija strādājis par Ministeres latviešu ģimnāzijas direktoru (Vilis Vārsbergs, “Skaidrības labad”, *Svētdienas Rīts*, 27. februāris 1994: 15.).

83 “Latvijai jāaug kā bērnam. Saruna ar LELBA Vidienes apgabala prāvestu, Čikāgas latviešu evaņģēliski luteriskās draudzes mācītāju Arturu Liepkalnu”, *Svētdienas Rīts*, 25. jūlijs 1993: 5.

84 Šo vēstuli saskaņoja arī ar LELB Vācijā pārvaldes ieteikumiem (Latvijas Ev. lut. Baznīcas Vācijā Pārvaldes sēdes protokols Nr. 79, 23.08.1993. K. Bērziņa privātarhīvs).

un Konsistorijai akceptējot atteikšanos no arhibīskapa titula par labu baznīcas vienībai, analogu lēmumu pieņemot arī Virsvaldē attiecībā uz bīskapa vēlēšanām 1993. gadā, kas ir ticis darīts cerībā pabeigt abu baznīcas daļu apvienošanu ar viena arhibīskapa kopīgu ievēlēšanu.⁸⁵

LELB pārvaldes sēdes protokols Nr. 81 (04.11.1993.) vēstī par Koordinācijas komisijas sēdes sasaukšanu 1994. gada 24.–26. janvārī,⁸⁶ tomēr šīs sēdes protokols raksta autoram nebija pieejams, un nav arī ziņu, vai šāda sēde notika.

Nobeigums

Koordinācijas komisijas un abu LELB daļu – trimdā un dzimtenē – akceptētā rezolūcija “Par Latvijas Evaņģēliskās Luteriskās Baznīcas vienību” un plānotā Lielsinode nenotika nedz 1993., nedz 1995. gadā, nedz arī vēlāk. Zīmīgā situācija bez bīskapiem abās baznīcām netika izmantota abu baznīcu vienībai, bet gan lai atgrieztos pie iepriekšējā stāvokļa, turpinot padomju okupācijas izraisīto baznīcu sašķeltību. Sapnis par vienotu baznīcu, šķiet, bija izsapņots, lai gan dažos Koordinācijas komisijas locekļos vēl valdīja optimisms, ka šāda situācija pēc 5–7 gadiem var mainīties.⁸⁷

Raksta autors uzskata, ka visvairāk pietrūka Vārsberga minētā trešā faktora – mūsu pašu labā griba, iecietība, pacietība. Ne visi ticēja, ka baznīcu apvienošana ir iespējama, ka tai ir pamats. Varbūt varētu teikt, ka baznīcas vienotības vīzija piedzima pārāk agri, tā tiecās sevi īstenot pārāk strauji, tomēr, retrospektīvi vērojot attiecības abu baznīcu starpā turpmākajos 30 gados, – nē, tā nebūs taisnība. Ja kaut kas nāk par agru, tas piepildīsies vēlāk. Bet varbūt tomēr tā ir, ka šīs “vēlāk” vēl nemaz nav pienācis. Varbūt abu baznīcu *Exodus* no padomju okupācijas izraisītās sašķeltības pretī baznīcas vienībai ir daudz garāks, nekā likās 90. gadu sākumā? Varbūt tikpat garš kā *Exodus* Bībelē, ja vien nemēģinām to vēl pagarināt paši. Tāpēc šī raksta autora cerība uz vienotu baznīcu Latvijā un ārpus tās zudusi nav.

Šis raksts tikai ievēl kontūras LELB abu daļu – dzimtenē un svešumā – vēsturei 90. gadu pirmajā pusē, raugoties caur toreiz tik cerīgo abu baznīcas daļu atkalapvienošanu vienā Latvijas Evaņģēliski luteriskā baznīcā. Šī laika posma izsmēlošanai un detalizētai izpētei būtu nepieciešams darbs LELBA un LELB arhīvos Čikāgā un Rīgā.

85 Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas ārpus Latvijas Virsvaldes prezidija vēstule LELB Konsistorijai, 23.08.1993. Elmāra Ernsta Roziša privātarhīvs.

86 Latvijas Ev. lut. Baznīcas Pārvaldes sēdes protokols Nr. 81 (04.11.1993.) un Nr. 82 (18.01.1994.). Klāva Bērziņa privātarhīvs.

87 “Stāsts par divām baznīcām”, *Austrālijas Latvietis*, 18. februāris 1994: 1.

SUMMARY

Unfulfilled Hopes – the Latvian Evangelical Lutheran Church as It Could Have Been

As a result of the Soviet occupation, the Latvian Evangelical Lutheran Church was split into two parts, which were purposefully separated from each other by the Soviet regime. The article “Unfulfilled Hopes – the Latvian Evangelical Lutheran Church as It Could Have Been” examines the processes of rapprochement between the Latvian Evangelical Lutheran Church in Latvia and the Church in Exile in the late 1980s and early 1990s, as well as the work of the Coordination Commission, which was established and operated from 1990 to 1993 in order to coordinate the work of both parts of the church, make joint decisions, create the structure of a united Latvian Evangelical Lutheran Church and restore the unity of the church. However, there was also considerable resistance and caution on both parts of the church, a desire to postpone unification until a later date, and a hope that the issue of women’s ordination would be resolved soon. As a result, the work on unification stalled and the process of bringing the two churches closer together ended in failure.

Raksts izstrādāts pēcdoktorantūras pētniecības projekta “Panākumspēja sabiedrības ilgtspējīgai un integrālai attīstībai kustības “Atdzimšana un atjaunošanās” gadījuma kontekstā” (projekta līguma Nr. 1.1.1.2/VIAA/3/19/498).



© 2024, Linards Rozentāls, Latvijas Universitāte

Raksts publicēts brīvpieejā saskaņā ar *Creative Commons* Attiecinājuma-Nekomerciāls 4.0 starptautisko licenci (CC BY-NC 4.0) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>).

Dr. theol., Church of Sweden

FREDRIK SANTELL

THE QUEER VICAR IN BERLIN. HERIBERT JANSSON AND THE COMPLEX NEGOTIATION OF EMOTIONAL AND SEXUAL ATTRACTION IN THE COLD WAR ERA¹

The Church of Sweden vicar Heribert Jansson (1919–1996) served in the Swedish Victoria parish in Berlin 1950–1986, during most of the Cold war era. In this article, an incident in Berlin in July 1957 is investigated as a case study on the unclear Cold War praxis concerning queer behaviour in this international ecclesiastical, as well as diplomatic and political context. The aim of the article is to contribute to the complex LGBT history during the Cold War era. The investigation and different considerations following the incident involved several parties: the Swedish Consul General in Berlin, the Swedish Foreign Office, the Archbishop in Uppsala and the Uppsala Archdiocese chapter, the local board of the Swedish Victoria parish, the British authorities in occupied Berlin, as well as the Swedish government. From his first years serving in Berlin, Jansson’s relatively open queerness changed into a more subdued attitude after this incident and following his marriage in 1958.

Keywords: Church of Sweden, LGBT, Cold War

¹ Paper read at the CIHEC conference in Riga June 4, 2024.

On Monday, July 15, 1957, in the early morning hours, a car was found crashed against a tree in the fashionable suburb of Grunewald in the western part of Berlin. In the car sat two young Germans, 18 and 20 years old, in a state of heavy inebriation. The west German police arrived at the scene and found that neither of them could present a valid driving license. The police hesitated in their following actions, because the car had a diplomatic registration. They contacted the British authorities, responsible for this sector of the divided Berlin, the security and regulation of criminal cases related to foreign diplomatic personnel. The spectacular Jaguar E-type was well known from the diplomatic circles of Berlin as for the last 7½ years registered to the name of the Church of Sweden vicar Heribert Jansson (1919–1996), living a few blocks away. Together with the car keys were found the keys to Jansson's flat and the British authorities, primarily suspecting the young men of burglary or even worse, entered the flat to discover the vicar lying on a sofa in a state of deep stupor after apparent heavy drinking. Trying to take a first statement from the two youngsters and – after a forced shower – from the believed victim – the vicar, a – more or less – coherent story of the events during the late evening and night was reconstructed.

The vicar had been on his way from a late Sunday evening gathering in a parishioner's home. At 10 PM he was heading to the vicarage in Grunewald. There was a heavy heat in Berlin since a couple of days, Jansson felt thirsty and on his way stopped in the bar Zwielicht in Goethestrasse 59, Berlin-Charlottenburg, known to the Berlin police as a place for homosexual cruising. It was full of people, and Heribert Jansson sat down at the common table in the middle of the room, where after a while he found himself engaged in a conversation with the two German youths. They were ready to follow him home to share some whisky, and the three of them took off in vicar's car.

The young men later said they thought Jansson to be a Central European businessman or such. Also, according to the two young men, Jansson had after a while in his home tried to kiss them both and engaged in sexual activities, something that he could not remember and even denied afterwards. They drank heavily and, as Jansson fell asleep, the two youngsters took his keys, locked the flat and drove off in Jansson's car, a ride that ended abruptly by smashing against the tree.

After the initial interrogation, it became clear that if not handled with discretion, this incident would create a *cause célèbre* in the diplomatic circles of Berlin or even worse – become a public scandal.²

2 The sequence of events reconstructed from the interrogation material in dossier H2/58 Heribert Jansson, Hemliga arkivet, Ecklesiastikdepartementets arkiv, Riksarkivet Stockholm.

Heribert Jansson – an extraordinary Swedish vicar abroad

Heribert Jansson was the vicar of the Swedish Victoria parish in Berlin from 1950 to 1986, for the most part of the Cold War era. I am currently writing his biography as a part of my research on the 20th century history of the Church of Sweden expatriate parishes.³ Heribert Jansson stands out in the group of Swedish vicars abroad during the last century. In this paper, I discuss the events surrounding the 1957 incident as an example of the complex negotiation of emotional and sexual attraction in the Cold War era.

Heribert Jansson was born in 1919 and brought up in the vicarage of Gillstad, diocese of Skara, in southwestern Sweden. After university studies in Gothenburg and Lund, he was ordained priest in the Church of Sweden diocese of Skara, in December 1947. In the spring of 1949, he was appointed assistant pastor in the Swedish parish in Copenhagen and after only a year there, at the age of 30, he was appointed by the archbishop Erling Eidem (1880–1972; archbishop 1932–1950), a study comrade of his father, a deputy vicar and Swedish Embassy Preacher in Berlin, where Heribert Jansson would serve for the next 36 years. Very soon, he became publicly known from the Swedish weekly press as an extravagant representative of Sweden in Germany.⁴

Writing queer history before the LGBT rights movement

I argue that it is not possible to use the widespread popular understanding of the Church as primarily negative and repressive factor in LGBT persons' lives, thus forming a foundation for the understanding of queer expressions during the 20th century church history.⁵ Nor is it possible to analyse this case apart from the perspectives of dogma and systematic theology on the teaching on sexual matters during the 20th century, or asserting that Christian denominations in Europe only recently have diverted from a repressing to a more and more open understanding of

3 Fredrik Santell, "En kyrka för livet genom hundra år," in *En kyrka för hela livet. Rikssvenska Olaus Petri-församlingen 100 år 1922–2022*, ed. F. Santell (Skellefteå: Artos, 2022), 17–84. Fredrik Santell, *Kyrka och diplomati. Svenska kyrkans utlandsförsamlingar under 1900-talet* (Skellefteå: Artos, 2024).

4 Press material in the archives of the Swedish Victoria Parish both in Church of Sweden archives (Svenska kyrkans arkiv i Uppsala) and in Berlin as well as in the family archives after Gun and Heribert Jansson, with Mrs. Christina Grossmann, Lund, Sweden. On Erling Eidem as Archbishop of Uppsala, see Anders Jarlert, *Erling Eidem, den personlige. Bibelforskare, ärkebiskop, mystiker* (Stockholm: Carlssons, 2024).

5 A simple search on the internet gives an overwhelming number of discussions of the subject.

what is now widely considered LGBT rights in Western society.⁶ Considered the complex context of relations between Individual and Society, State and Church over time, this case study aims at a more unbiased and empirical approach to the matter as a contribution to a future synthesis on queer behaviour over time and without a direct link to the last decades' rhetoric and praxis of LGBT rights.

In my upcoming biography on Heribert Jansson, I have chosen to openly relate to Heribert Jansson as a queer man. It is not because of the incident of 1957, until recently classified in the public archives and therefore publicly unknown, but in a broader context Heribert Jansson has already been “publicly outed” by the Swedish TV-journalist and former foreign correspondent in Berlin Ingrid Thörnqvist in her book on another spectacular Swede in Berlin during the cold war period, the director of the retirement home and asylum Haus Victoria in Berlin, coordinated by the Swedish branch of the Lutheran World Federation and the Swedish parish, Carl-Gustaf Svingel (1916–1995). There she tells the story of the vicar Jansson and his “secret”.⁷

Heribert Jansson, himself a devoted archive researcher, apparently intentionally has left some rather curious traces in the Berlin parish archives, consisting of emotionally and sexually explicit letters and post cards from his correspondence with other men from almost all of his time in duty.⁸ One might wonder, why would a vicar leave such traces in the parish archives? The question rises both aspects of the evaluation of these letters as sources, as well as ethical aspects. I regard it from a sort of existential point of view. It is my task as a historian to use and analyse this material as a part of my research on the Swedish parishes abroad. Heribert Jansson left this material in the archives for a future researcher to find them. His living relatives, who had their doubts about what is nowadays considered his sexual identity, support my choice, and look forward to more profound results than the story about “a secret” told by the journalist Ingrid Thörnqvist.⁹

6 On the situation in the Church of Sweden, see Klas Hansson, *Svenska kyrkans primas. Ärkebiskopsämbetet i förändring 1914–1990* (Uppsala: Uppsala universitet, 2014), 375–385. Klas Hansson, *Kyrkomöte och kyrkopolitik. Politisk påverkan på Svenska kyrkans kyrkomöte* (dissertation, University of Uppsala, in print Skellefteå: Artos, 2014), 249–257.

7 Ingrid Thörnqvist, *Carl-Gustaf Svingel och drottning Silvias familj i det kalla krigets Berlin* (Stockholm: Ekerlid, 2020), 127–128.

8 Volumes JI:47–49 and PXIIIb:1–4, Svenska Victoriaförsamlingens arkiv, Svenska kyrkans arkiv i Uppsala.

9 In conversation with Heribert Jansson's daughter in law, Christina Grossmann, Lund.

The perspectives of the different parties involved

After the initial police report from July 1957, the Heribert Jansson case was treated by the Swedish Consul General in Berlin, the Swedish Foreign Office, the Archbishop of Uppsala and the Uppsala chapter as well as the local board of the Swedish Victoria parish in Berlin, the British authorities in occupied Berlin, as well as the Swedish government.¹⁰ All these parties took part in a sort of complex negotiation about the nature of Heribert Jansson's emotional and sexual attraction in the Cold War era. I will now briefly discuss the perspective of each party.

The close professional bonds between the Swedish vicar in Berlin and the highest ranked Swedish diplomatic representative in West Germany during this period, the Consul General in Berlin, were, in one way, a formal affair. Jansson was related to the general consulate as its chaplain in the capacity of embassy preacher. He was a part of the diplomatic representation with all its duties and benefits. This was a normal case for Swedish vicars in expatriate parishes.¹¹

Already a few hours after the incident on 15 July 1957, the criminal police of West Berlin informed the Swedish General Consulate. The Consul General Hugo Tamm (1903–1990) more than a week later sent a detailed report to the Foreign Office in Stockholm. The vice-commandant of the British Military Government in Berlin Edward Peck (1915–2009) had sent Tamm a consolidated report of his office on the matter and left the case in the hands of the Swedish Consul General to “take the disciplinary measures which might be considered necessary and also consider the desirability of Jansson's continued presence in Berlin”. Tamm informed Peck that the fact that the British authorities were involved, prevented the Swedish General Consulate from resolving the case as a local matter. Instead, the responsibility for the case now rested in the hands of the Swedish Foreign Office in Stockholm, as well as the Archbishop in Uppsala and the chapter there.

The legal department of the Swedish Foreign Office on 7 August 1957 informed Tamm that it was “from the Office's point of view, of great interest that Jansson should no longer remain in Berlin”. The Foreign Office wanted Jansson to request a leave due to personal matters and return to Sweden.

Jansson went on a year's study leave. He retreated directly to Stockholm, where he reported to the cabinet secretary of the Swedish Foreign Office Leif Belfrage (1910–1990), who informed Jansson about the impossibility of him to remain in Berlin, as the good relations with the allied had to be maintained.¹² On 14 August 1957, a month

10 Dossier H2/58 Heribert Jansson, Hemliga arkivet, Ecklesiastikdepartementets arkiv, Riksarkivet Stockholm.

11 Fredrik Santell, *Kyrka och diplomati*, 135–147.

12 Dossier H2/58 Heribert Jansson, Hemliga arkivet, Ecklesiastikdepartementets arkiv, Riksarkivet Stockholm.

after the incident, the chapter of Uppsala diocese was in session led by the Archbishop Yngve Brilioth, known for his severe stance, both literally and in his capacity of the investigator of the legal room for the chapters in the Church of Sweden (1934–1936), among other things, in matters of priest misconduct. Jansson gave his view of the incident in front of the chapter that could not come to any conclusion, since Jansson denied any public expressions of sexual intentions during the youngster's visit to the vicarage, so prompted by his lawyer Ragnar Gottfarb (1907–1988).¹³

In the middle of March 1958, Jansson sent a letter to the archbishop from Rome where he lived and worked on a biography on the Swedish Queen Victoria (1862–1930). He stressed that his only wish was to return to Berlin. He referred to the fact that the post as Swedish vicar in Oslo would be free later that year and wondered if that would be a possible solution of the matter. In answer to the archbishop's direct question, he said that he considered getting married.

Archbishop Brilioth, who was severely ill and would leave his duties about seven months later, answered that he found a serious lack of self-awareness in Jansson's letter. He called Jansson's thought of applying for the work as Swedish vicar in Oslo "surprising". Instead, Brilioth wanted to move Jansson to serve as an assistant priest in a remote part of Uppsala archdiocese, in Sandviken. Brilioth concluded his message with the conviction that "a morbid disposition" had placed Jansson in this deplorable situation. It is not clear, whether the archbishop thereby meant only Jansson's homoerotic disposition, or additionally perceived a threat of alcoholism.¹⁴

Already in December 1957, the majority of the local board of the Swedish parish in Berlin wrote to the chapter in Uppsala in favour of Jansson's return to the parish as its vicar. Earlier, they had been discreetly informed in detail about the incident by Consul General Tamm. The incident did, however, not impact the board, constituted by a cosmopolitan group of people apparently very much a part of the new reconstruction spirit typical of the afterwar Berlin.¹⁵ Several of them had been inhabitants of Berlin for generations, which before the nazi regime was known as an extensively sexually liberal metropolis. The psychiatric notions of homosexuality, bisexuality, et cetera from the late 19th century had more or less been invented as modern concepts in Berlin, among others

13 Dossier H2/58 Heribert Jansson, Hemliga arkivet, Ecklesiastikdepartementets arkiv, Riksarkivet Stockholm.

14 Dossier H2/58 Heribert Jansson, Hemliga arkivet, Ecklesiastikdepartementets arkiv, Riksarkivet Stockholm. Heribert Jansson, *Drottning Victoria* (Stockholm: Hökerbergs, 1963). Maria Eckerdal, *Slaget om kyrkan. Yngve Brilioths ecklesiologiska och kyrkopolitiska strävanden 1931–1958* (Skellefteå: Artos, 2018),

15 Dossier H2/58 Heribert Jansson, Hemliga arkivet, Ecklesiastikdepartementets arkiv, Riksarkivet Stockholm.

fuelled by the famous interwar sexologist Magnus Hirschfeld. The secret of his queer habits was, in fact, during his first seven years serving in Berlin a common knowledge and – surprisingly enough – generally accepted in his parish.¹⁶

I have already mentioned the Vice Commandant of the British Military Government in Berlin Edward Peck as an important actor in this case. Peck had arranged a voluntary interrogation of Jansson performed by two officials from his office, one identified as the political advisor and assumed representative of British intelligence service Bernhard Ledwidge (1915–1998), who ultimately served as the British ambassador in Tel Aviv. In Berlin, the capital of European espionage, this interrogation creates an impression of an attempt to recruit Jansson by the British. The Jansson's dossier was classified by the Swedish Foreign Office not only according to the 3rd paragraph of the Security Act due to the personal sensitivity in the matter concerning Jansson himself, but also according to its 10th paragraph with regard to foreign power.

Jansson's case was presented in a cabinet meeting on 26 September 1958 before the Prince Sovereign Bertil as the chair of the cabinet in the King's absence. Several appeals to the government in Jansson's favour had arrived from the great majority of the parishioners, from the Mayor of Berlin Willy Brandt, the Police President of Berlin Johannes Stumm, and the rural dean Heinrich Grüber. The Vice-Commandant Edward Peck emphasised that Jansson's return to Berlin no longer provoked any negative reaction whatsoever from the British side. Not only the King was absent, the Swedish Foreign Minister 1945–1962 Östen Undén likewise did not take part in the cabinet meeting. He is known to have been an advocate of a soft and inclusive policy in the dialogue with the Soviet Union. As noted before, he was not supporting any soft line in the Heribert Jansson case. The decision was passed that Jansson would remain in Berlin and would not be transferred to the remote Sandviken parish.¹⁷

After a year's study leave, Heribert Jansson returned to the parish in Berlin in the autumn of 1958 and remained on duty there until his retirement. During the autumn of 1958, he married the parish secretary Gun Grossmann (1919–2013), and they remained married until his death in 1996. Alongside his marriage, Heribert Jansson cultivated shorter and longer emotional and sexual liaisons with men. Nevertheless, his marriage should not be perceived as a simple alliance of convenience. The spouses had a mutual

16 Else-Vera Kotowski and Julius H Schoeps, eds. *Der Sexualreformer Magnus Hirschfeld. Ein Leben im Spannungsfeld von Wissenschaft, Politik und Gesellschaft* (Berlin: BeBra Wissenschaft Verlag, 2004). Jennifer V Evans and Matt Cook eds., *Queer cities, queer cultures. Europe since 1945* (London: Bloomsbury, 2014).

17 Dossier H2/58 Heribert Jansson, Hemliga arkivet, Ecklesiastikdepartementets arkiv, Riksarkivet Stockholm. Mats Bergquist, *Östen Undén, Tage Erlander och det kalla kriget* (Stockholm: Santérus, 2023).

loyalty and strong emotional bond which, among other things, was based in the rebuilding work of the parish, as well as in the fight for Heribert Jansson's continued service there. Together with the wife's son from a previous marriage, they formed a family community.

The *Lavender Scare* as a mentality of the Cold War era

Only two months after the incident in Berlin, the Swedish Olaus Petri parish in Helsinki – the farthest eastern Swedish expatriate parish, was hit by another “homosexual scandal” – to use the term of the time. The organist Torsten Stenius (1918–1964) was reported to the Helsinki police for provoking a homosexual culture in the parish youth section.

All in all, this shows an example of what historians have called the *Lavender Scare* of the Cold War era, linked to the *Red Scare*; the scare of communism is frequently accompanied by the scare of the non-heteronormative. According to oral sources, it cannot be ruled out that the two scandals occurring two months apart were in fact provocations from the East at a time when the Cold War descended into ever lower temperatures. The expatriate parishes of the officially neutral Sweden were of interest to security and intelligence services. In this context, previous research showed how non-normative sexuality was used as a weapon and a tool of extortion. Furthermore, there were tensions between British and North American interests against the same background of intelligence and diplomacy.¹⁸

Apparently, in the middle of the 1950s there was no simple, clear and official view on the matters of non-heteronormative nature, neither in the Church of Sweden, nor in the political spheres, where this case was examined. Instead, a publicly known queer conduct gave rise to a complex contextual negotiation.

KOPSAVILKUMS

Kvīru mācītājs Berlīnē. Heriberts Jansons un sarežģītais dialogs par emocionālu un seksuālu tuvību aukstā kara laikā

Zviedrijas baznīcas mācītājs Heriberts Jansons (1919–1996) kalpoja draudzē Berlīnē no 1950. līdz 1986. gadam, tātad lielāko daļu aukstā kara laika. Šajā rakstā 1957. gada jūlijā Berlīnē notikušais incidents tiek pētīts kā gadījuma izpēte par neskaidru aukstā kara praksi attiecībā uz kvīru uzvedību starptautiskā baznīcas, kā arī diplomātiskajā

¹⁸ Fredrik Santell, *Kyrka och diplomati*, 291–298. David K Johnson, *The Lavender Scare. The Cold War Prosecution of Gays and Lesbians in the Federal Government*, (University of Chicago Press: Chicago 2004).

un politiskajā kontekstā. Raksta mērķis ir dot ieguldījumu sarežģītajā LGBT vēsturē aukstā kara laikmetā. Izmeklēšanā bija iesaistītas vairākas puses: Zviedrijas ģenerālkonsuls Berlīnē, Zviedrijas Ārlietu ministrija, Upsālas arhibīskaps un viņa kapituls, minētās draudzes valde, Lielbritānijas varas iestādes okupētajā Berlīnē, kā arī citas iestādes. Jansona salīdzinoši atklātās nenormētās seksualitātes izpausmes pēc viņa pirmajiem kalpošanas gadiem Berlīnē un vēlāk pēc viņa laulībām 1958. gadā vairs nesaistījās ar tādām kontroversijām kā agrāk.



© 2024, Fredrik Santell, Latvijas Universitāte

Raksts publicēts brīvpieejā saskaņā ar *Creative Commons* Attiecinājuma-Nekomerciāls 4.0 starptautisko licenci (CC BY-NC 4.0) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>).

PhD candidate, University of Tartu

RAIN SOOSAAR

RELIGIOUS MOTIVES IN THE AUTOBIOGRAPHICAL WRITINGS OF EXILE ESTONIAN WRITERS (ON THE BASIS OF THE COLLECTION “THE LAND OF MY YOUTH” (1964))

The article offers the analysis of the motifs related to religion and the church in the collection of autobiographical essays of exiled Estonian writers “Minu noorusmaa” (1964). Twenty-four mostly well-known authors were asked to describe experiences of their childhood and youth that influenced the development of their personality. The essays reflect local life in various Estonian cities and rural areas at the end of the tsarist era and during the interwar period. However, religion is one of the main topics only for two authors out of 24, while five do not mention it at all. For the rest, the treatment of religious topics is limited to a few paragraphs or often only a few references in passing. Typically, religion is mentioned in association with the need to behave decently, death and difficult life situations, family and community traditions, and classes of religion at school, but also describing peculiar, exceptional people.

The treatment of religion and the church as a topic of marginal interest in the autobiographical writings seems to be characteristic not only of exile Estonian writers, but also of other biographers from different backgrounds, both in exile and at homeland. Comparative studies, especially with other post-communist countries, could show how this phenomenon can be related to the fact that, similarly to Czechs and East Germans, Estonians stand out in Europe today for their low practice of religion and low membership of churches.

Keywords: exile Estonian literature, secularisation, autobiographies, religiosity

Introduction

There are three regions in Europe where the religiosity of people and especially identification with churches is significantly less pronounced than elsewhere – Czechia, the area of the former German Democratic Republic, and Estonia. In all these cases, this stems primarily from the legacy of the atheistic communist regime.

However, the fact that secularisation did not reach such a scale anywhere else in former communist countries of Europe may indicate the crucial importance of earlier historical legacy. In the case of Estonia, after establishing the statehood in 1918, the position of the major churches also became vulnerable due to their association with the previous regime. However, while anti-clericalism and irreligion found some supporters among influential social groups, including intelligentsia, it remained marginal in the society as a whole. Even so, already in that time, there were signs that people's bonds with the church were loosening, as indicated by a drop in church attendance and participation in rites, as well as assessments provided by Lutheran pastors.¹

In the light of the theories of religious socialisation, it can be assumed that, if an already sizable part of the interwar youth did not develop strong bonds with religion and the church during their formative years, these bonds remained relatively unimportant also throughout their subsequent lives. Therefore, it was relatively easy for such people to give up church rites and other public signs of connection with the church, if it could prove harmful to their social status during the years of the atheistic regime. Likewise, they could more easily renounce raising their children in a religious spirit compared to those who had already developed a strong emotional bond with the church in their youth.

The study of individual religiosity and religious socialisation is complex due to a lack of sources. However, autobiographical texts have been fruitfully and inventively used for that purpose by well-known historians of secularisation such as Callum Brown, Hugh McLeod and Lucian Hölscher. Unfortunately, only a few such studies have been carried out in the case of Estonia.²

The current article has been conceived to fill this gap by analysing the collection of exile Estonian writers' memoirs of their youth, published in Sweden in 1964, titled "Minu noorusmaa" ("The Land of My Youth").³ It contains autobiographical essays

1 More on that in essays of Riho Altnurme, ed. *Old religion, new spirituality. Implications of Secularisation and Individualisation in Estonia*. (Leiden, Boston: Brill, 2021).

2 Main contribution to the field is Lea Altnurme. *Kristlusest oma usuni. Uurimus muutustest eestlaste religioossuses 20. sajandi teisel poolel*. (Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, 2006).

3 Valev Uibopuu, ed., *Minu noorusmaa. Koguteos 24 autorilt*. (Lund: Eesti Kirjanike Kooperatiiv, 1964).

by 24 different authors, including most of the renowned exile writers of that time.⁴ According to the editor of the collection, Valev Uibopuu, the book's rationale was to provide readers with some personal background of the literary works of Estonian writers, based on the assumption that childhood is an important period from the perspective of personality formation.⁵ Otherwise, the authors largely had free hands as to how and what to write about the years of their childhood and youth. Some authors have given a more or less systematic overview of the first two decades of their lives, while others only convey a few of the most important or most vividly remembered episodes. In sum, however, the collection offers an interesting cross-sectional overview of what the exiled Estonian writers wished to reveal to the public from their formative childhood experiences, providing excellent opportunities for research on secularisation in Estonia. Thus, this article aims to find out to what extent and in which contexts practising faith, encounters with the church in the childhood milieu, and religious socialisation are presented in the essays.

However, it should be kept in mind that the essays do not provide a complete, accurate, and fully adequate picture of the authors' encounters with faith and the church in their childhood and youth. The traditions and conventions of the autobiographical literature that existed at the time must be taken into account, as well as the broader historical and social background. In matters of faith and the church, the authors were undoubtedly influenced by the public opinion at the time of writing. However, since the authors' experience of living under a repressive atheistic regime was limited to only one year (1940–41), it probably did not affect them as deeply as their compatriots who remained in Estonia. This makes these autobiographical essays particularly valuable for the study of secularisation.

In addition, one must be careful in generalising the findings of the study to the entire Estonian population of the authors' generation. Writers from various parts of Estonia, as well as both the city and the countryside, are represented in the collection, but it is not representative in terms of social origin. The authors' parents included farmers, folk school teachers, sailors, and representatives of the urban bourgeoisie, but not industrial and agricultural workers or, interestingly, people with higher education. Importantly, there are only few references to other faiths than Lutheranism in the essays,⁶ and all the authors are ethnic Estonians; only one, Triina Saare, had a Russian father. Finally,

4 19 of the 24 authors are represented with separate chapters in the most authoritative general overview of Estonian exile literature. In total, 35 chapters are dedicated to prose writers in this overview. Piret Kruuspere, ed., *Eesti kirjandus paguluses XX sajandil* (Tallinn: Eesti TA Underi ja Tuglase Kirjanduskeskus, 2012).

5 *Minu noorusmaa*, 5–6.

6 Kalmus refers to Baptism, Saare to Orthodox church, and Pihla to Islam.

several authors admit that their way of life, beliefs, and interests were very different from those of most of their peers from the very beginning, not least because of their early interest in reading. Furthermore, as noted above, the later experience of living either in exile or in Soviet Estonia undoubtedly in many ways affected the way people remembered and interpreted their own past. With these caveats in mind, the findings of this study still provide rare insights into the religious socialisation of the generation of Estonians who grew up at the end of the tsarist era and during the interwar period.

Religiosity of the authors

Only very few of the authors write explicitly about their own faith in God. Of those who do, some provide examples of religious understandings of the children in order to illustrate their naivety. Magda Pihel remembers how she, as a little girl, did not understand why neither God nor the emperor “had not wanted or had not been able” to ban the outbreak of the First World War.⁷ In turn, Salme Ekbaum recalls that when the children stuck their three fingers in their father’s wedding ring and could not get them out, they did not dare to ask Jesus for help because they knew it was their own fault.⁸

Two male authors mention that they had a “religious period” during their childhood. First of them, Raimond Kolk, writes: “My own religious period, when I said the evening prayer, also belongs to the time of the final years of elementary school. It started for no particular reason and vanished by itself, without anyone admonishing me in particular for or against that.”⁹ However, there are only a few other direct references to religion in his essay and nothing about his later personal attitude thereof.

The second author, who writes about his own childhood piety, Ain Kalmus (his birth name – Evald Mänd), dedicates several paragraphs to his religious experiences and convictions. In this respect, he is unique among the 24 authors. Even though being a Lutheran, Kalmus was sent to an Orthodox elementary school at the age of eight to become fluent in Russian language: “The children were injected with as much religious propaganda as possible, and since we lived in a boarding school, we were also compelled to go to church. I was quite strongly influenced by the church. I recited the prescribed prayers, crossed myself, learned Russian language diligently and felt homesick, but no deeper impressions of that school year have been preserved”.¹⁰ However, at the age of 16, he had allegedly denounced “faith, God and everything else”, but then experienced

7 *Minu noorusmaa*, 182.

8 *Ibid.*, 21–22.

9 *Ibid.*, 104.

10 *Ibid.*, 63–64. Later, Kalmus attended a secular primary school.

a religious awakening and eventually became a Baptist pastor. It was not extraordinary for his childhood milieu, as the island of Hiiumaa, where he was raised, was known as the stronghold of free churches in Estonia. According to Kalmus, the awakening was related to searching for meaning in his life: “I found it in a religious experience, in the bright light of which everything that was vague became clear and logical. Trying to explain it years later using modern terms, I would have to borrow Paul Tillich’s words about *ultimate concern* [...] For some, success would become it, for another, wealth, for a third, power. [...] I found the meaning of life in the person of Christ, in his simple teaching, and I have tried to follow it all my life, wavering, stumbling, sometimes getting entirely lost, but always keeping his example in mind”.¹¹ He also deals with the beginnings of his literary activities and related disagreements with some of his fellow believers who considered writing fiction to be a sign of “love of this world”.¹² Eventually, Kalmus became a fairly acknowledged Estonian author whose novels contain much religious content.

Religion in the family and community

Ain Kalmus is, notably, also the only one who explicitly states that his mother was a deeply religious person.¹³

However, according to vague hints, religion also played some role in the family lives of several other authors.

For two of them, being Christian seems to have been related to respectability and morality. Salme Ekbaum mentions that her parents had a “Christian worldview”, meaning that they were trying to be helpful and empathic towards people in need,¹⁴ and there was a picture of Jesus riding a donkey hanging on the wall at their home.¹⁵ Salme Raatma writes about growing up in an atmosphere of love and cordiality, where drinking alcohol, swearing, and dirty talk were unheard of. She does not associate it explicitly with religiosity, but just mentions in passing that her mother used to sing a Christian hymn in the evenings,¹⁶ and her father had thought about studying theology at the university but was unable to do so due to poor health.¹⁷

¹¹ *Minu noorusmaa*, 65–66.

¹² *Ibid.*, 65–67.

¹³ *Ibid.*, 62.

¹⁴ *Ibid.*, 20.

¹⁵ *Ibid.*, 22.

¹⁶ The hymn was “Nüüd hingvad inimesed” (“Nun ruhen alle Wälder” by Paul Gerhardt). *Minu noorusmaa*, 198.

¹⁷ *Minu noorusmaa*, 195.

In Triina Saare's (her birth name – Nadja Teder) case, references to her mother's religiosity are related to difficult life situations. Before giving birth, she had placed a postcard with the German title "Jehova ist mein Arzt" in front of her bed.¹⁸ When two of her children had died of infectious diseases, the mother had sat depressed for days in the cemetery "and only begged for mercy to pass away and get to where her children were."¹⁹ The topic of children dying from infectious diseases can be found also in several other essays. Besides the fear of one's own death or mourning of childhood friends,²⁰ it is also mentioned in the context of the conviction that dead children go to heaven,²¹ as well as of the belief that a child who stands out amongst others in some way would die early.²²

Disciplining children with the help of faith-related arguments is also worth mentioning. In addition to being punished by God or not being allowed to go to heaven,²³ the child could also be frightened by stories that the adults presumably did not believe themselves, such as about the devil coming through the chimney and taking away naughty children.²⁴

Regular religious practise, however, has not been given much attention by the authors. Church services are mentioned only by five of them,²⁵ and in one case, the mental image of it was related to deep emotions of the author. Namely, Triina Saare's Russian father had been left behind in Russia during the civil war while the rest of the family managed to return home to Estonia. After that, every night before falling asleep, she dreamed about meeting the father suddenly again at the Toompea Orthodox Church during the Easter night service, just at the moment when the church bells started ringing and people greeted each other on the occasion of the resurrection of Christ.²⁶

Notably, however, in all the other cases, church attendance is mentioned only in passing. Bernard Kangro claims to have been there already in his early childhood, but

18 *Minu noorusmaa*, 230.

19 *Ibid.*, 232.

20 *Ibid.*, 253–255.

21 *Ibid.*, 13, 47, 254.

22 *Ibid.*, 218, 247–248.

23 Cf. *Minu noorusmaa*, 48 and 247.

24 *Ibid.*, 169.

25 Besides that, Ast Rumor writes about a grandfather who, keen on amassing wealth, went on a trading trip even on Christmas Eve, when the other villagers went to church. However, this alleged story happened long before the author's own childhood, probably in the middle of the 19th century. *Minu noorusmaa*, 11.

26 *Minu noorusmaa*, 236. The father managed to return to his family, but the reunion happened in a homely atmosphere.

in general, their family rarely attended church;²⁷ the family of Arvo Mägi visited the filial church in Alatskivi “at least once a year”.²⁸ Magda Pihla mentions that she sometimes used to go to the church with her grandmother, who wore festive and beautiful clothing on that occasion, and that the road to the church was long and dull, yet there is nothing about the church service itself.²⁹ The fifth reference is similarly indirect. Namely, the father and mother of Ekbaum had gone to take communion at the church on Good Friday. Children had been left at home and were apparently unexpectedly visited by the great-aunt with whom they felt bashful. The story is about the embarrassing encounter with the great-aunt, and the church service is just mentioned to explain why the parents happened to be away.³⁰

There is also only one description of a religious family gathering at home on Sunday, with the grandfather reading the sermon from a book and the grandmother leading the singing of hymns, also by Pihla.³¹

On the other hand, school was still a place where children almost inevitably encountered religion. Ilmar Jaks recalls that in primary school it was used to discipline pupils: “Man was a fallen creature, and a schoolboy in particular. The goal was to escape the great wrath. The only means for this was obedience in class, during break time, on the street, at home, even in sleep.” Brighter were his memories of Christmas, which the religious headmaster associated, above all, with the birth of Jesus, which shone a light on everyone, including even naughty, sloppy and poor pupils: “On Christmas Eve, we would have changed our headmaster with no other; there was no more powerful word in the whole county.”³² Later, in progymnasium, morning prayers were also held, but for the principal of that school, inculcating patriotism and temperance (*kasinus*) was the priority instead of saving the soul.³³

Asta Willmann mentions that the school servant played the song “Tähtede taga” (“Über den Sternen” by Franz Wilhelm Abt) on the accordion in memory of a beloved teacher who had died of tuberculosis. Willmann recalls that this song evoked deep sadness in her, which she experienced once again when she had to leave Estonia in 1944. However, she does not mention the religious context of the song at all.³⁴ Otherwise, if

27 *Minu noorusmaa*, 71.

28 *Ibid.*, 160.

29 *Ibid.*, 185–187.

30 *Ibid.*, 28–29.

31 *Ibid.*, 186–187.

32 *Ibid.*, 48–49.

33 *Ibid.*, 54.

34 *Ibid.*, 305–306.

the lessons of religion are noted in the essays, they are related to the Bible stories that were taught there.³⁵

Finally, some references to folk beliefs found in the essays should also be acknowledged. It was once remarked that a falling star was considered to be a soul of the dead, but on the other hand, it was also believed that if one wished for something when one saw it, the wish would come true.³⁶ Otherwise, the folk beliefs are recorded in contexts related to beliefs and stories told by older people. An author recalls that his mother was reprimanded by his granduncle for forgetting to forbid the children to pick flowers on Ascension Day,³⁷ while two others retell stories heard as children about the king of the snakes,³⁸ and supplanting of a child by the devil.³⁹

Social and cultural importance of the church

In interwar Estonia, the church continued to play an important role in social life. Regardless of people's own religious beliefs, being a formal member of a congregation and participating in certain church ceremonies continued to be a social norm, especially in the countryside. This is also reflected in the autobiographical essays of "The Land of My Youth", as the church is often mentioned in non-religious contexts, rather emphasising its importance in social and cultural life.

Notably, church-related **rites of passage** are never referred to in relation to their religious meanings but are treated as important traditions. For example, twice it is noted that the father⁴⁰ or the grandfather⁴¹ of the author had been schoolteachers, and thus, among other things, used to perform burial rituals and baptisms.

As the rites marked important moments in a person's life, the objects related to them sometimes evoked sentimental feelings. August Mälk writes about the experience he had when, being 42 years old, he found the shirt in which he had been baptised as an infant: "I saw myself in it: the beginning of a man, eyes without light, hands as

35 About Daniel in the lions' den (*Minu noorusmaa*, 179–180), Jesus walking on water (288), Noah's arc and the destruction of Sodom (297). There is also a story about an intellectually handicapped boy who, during the school inspection by the pastor, confused several biblical characters with each other and included the hero of the Estonian national epic, Kalevipoeg, among them (134–135).

36 *Minu noorusmaa*, 255.

37 *Ibid.*, 133–134.

38 *Ibid.*, 84–85.

39 *Ibid.*, 176.

40 *Ibid.*, 104 (Kolk).

41 *Ibid.*, 275 (Uibopuu).

small as postage stamps.⁴² Similarly, a bracelet received as a confirmation day gift was for Salme Ekbaum, a precious memento of a great-aunt, of whom she had ambivalent memories.⁴³

Not being confirmed as a youngster is mentioned twice, and it seems to be worth noting largely for its exceptionality. Veli Kudres wrote that, unlike his brother, he categorically refused to be confirmed,⁴⁴ while Arno Vihalemm admitted that he was confirmed unusually late, namely, at the age of 25.⁴⁵ In both cases, the reasons are not provided.

Especially important for the people of that time appear to have been such religious traditions which were related to **commemorating the dead**. Saare wrote that their family regularly visited grandmother's grave, and candles were lit there on birthdays, Christmas, Easter and the day of the commemoration of the dead.⁴⁶ Meanwhile, the common commemoration of the dead also had a function of strengthening community ties, and during the interwar period it was still inextricably linked to the church. Ain Kalmus, whose native Hiiumaa island was famous for its traditions of seafaring, wrote: "On the day of commemoration of the dead, when there was a prayer for the souls in the church, the pastor read from the pulpit the names of the foreign places where several people who had left home had found their last resting place."⁴⁷ Similarly, Ekbaum emphasised that a person who had become a stranger to her relatives while living in St. Petersburg in a different milieu had not entirely lost her roots: "She was buried according to the customs of the religion with which she had once been baptised, in the same cemetery where her parents rested [...] Whatever life had baptised her with in the meantime – one circle was completed."⁴⁸

Cemetery memorial days (*surnuaiapäevad*), which had a particularly important role in the local community life in Estonia and Latvia, are mentioned by three authors simply as major social gatherings.⁴⁹ For Salme Ekbaum, it was, as it seems, largely for that reason "the brightest day of the year".⁵⁰ Still, in most of the accounts related to

42 *Minu noorusmaa*, 167–168.

43 *Ibid.*, 19 and 34.

44 *Ibid.*, 131.

45 *Ibid.*, 291.

46 *Ibid.*, 241. The latter was the last Sunday before Advent (*Totensonntag*).

47 *Ibid.*, 58–59.

48 *Ibid.*, 32.

49 *Ibid.*, 71 and 223.

50 *Ibid.*, 32.

the death or commemoration of loved ones in the collection, religion and the church are not mentioned.

The **pastor** typically is not referred to as a religious leader but just as a person with a high social status in the local community. In earlier times, pastors had been extraordinarily honoured, as pointed out by Karl Ast Rumor, the oldest of the authors. Although his father was not “close to the church” (*kiriklane*) and even had to give up his position as a *Vormünder* due to conflicts with the pastor, still “the church pulpit was as high as the gates of heaven in his eyes.” Therefore, both parents had hoped that the author’s brother Gottlieb would become either a pastor or at least a doctor, as these professions were considered the most respectable in the “patriarchal Estonia” of those days.⁵¹

Later, the pastor’s status somewhat declined, but during the interwar period, he still stood out as one of very few people in the village milieu who had higher education. For example, Herbert Salu writes: “The young pastor was a man with rare intellectual interests. In the absence of a better library, he read through the entire school’s children’s library.”⁵² In a similar vein, Ain Kalmus writes that he was fond of reading and so borrowed books from the pastor, as it was the only option to get access to them in the vicinity,⁵³ and Peeter Lindsaar mentions a pastor and an Orthodox priest among his secondary school teachers in Otepää and Valga.⁵⁴

Portrayals of pious people

Notably, conspicuously pious people are portrayed in the essays almost invariably as marginal, weird and, in some cases, repulsive. For example, it was one of the topics of interest for Ilmar Jaks, who briefly depicted life in the home village of his father, which was situated “fifteen kilometres, a thousand miles”⁵⁵ away from his home town of Haapsalu. Jaks was ironical, even somewhat arrogant, as he described the backwardness of the village, which for him was inseparably related to the piety of common people: “Books were not read much. Everything that man needed to know was in the Bible and nature. Acquiring education mostly meant incapacity, betrayal. The agronomist was seen as a failed farmer, a crook who got school education, became a lawyer. The pastor was at least excused by his words, powerful, spirit-given words that even gave the man

51 *Minu noorusmaa*, 14–15. In fact, both Karl (1886–1971) and Gottlieb (1874–1919) Ast became socialist politicians.

52 *Ibid.*, 226. The pastor was Jaan Kiivit sr. (1906–1971), later archbishop of the Estonian Evangelical Lutheran Church (1949–1967), who started his work as a pastor in 1933 in Viru-Jakobi.

53 *Ibid.*, 63.

54 *Ibid.*, 137–140, 144.

55 *Ibid.*, 57.

a little more height". However, only a part of the locals frequented prayer meetings in the nearby meetinghouse.⁵⁶ Jaks hinted that, among others, girls who had been neglected by boys used to do so: "No one appeared, the summer night was short, and life was short. Let the meetinghouse help. But even God did not always want to hear about a maid whose eyes said one thing, but her lips spoke another."⁵⁷

Notably, the motive of spinsters' religiosity can also be found in Aino Thoen's childhood memoir. Her parents' female servant, called Kata, often prayed in the kitchen and, when the mother was away from home, also at the bed of the child.⁵⁸ Besides, she also constantly cited both proverbs and the Bible.⁵⁹ Once the child, out of pure compassion, expressed regret that Kata was so poor that she did not even have a husband and children. As a result, she became terribly angry and told the child that she would not go to heaven. "But where, if not to heaven?" wondered the child.⁶⁰ In general, Kata is depicted as an unpleasant person with whom the child felt uncomfortable. Once, she ordered Aino to pray for the neighbour's children who had died of scarlet fever in order to praise God that he took them away to heaven at such a young age. The child became afraid, believing that she too might die due to Kata's prayer: "I find Kata terrible with her upturned face, in which her eyes blaze with passionate fire. She prays for mercy, but her face is merciless out of piety."⁶¹

Another pious person invoking unpleasant feelings was Salme Ekbaum's great-aunt, a refugee from St. Petersburg, where she had lived a happy and prosperous life. However, after the Bolsheviks seized power, she had to return to her simple home village and rely on the mercy of her relatives. Her life was miserable due to social isolation and poverty: "Not that she did not try to bear her fate with the joy of a believer. But it was a thin joy, it hardly warmed her herself, much less others."⁶² Admittedly, what made relating to the aunt unpleasant seems not to have been her religiosity, but rather her general inability to adapt to a different environment, and also, particularly for children, her unpleasant odour as well as her habit of kissing them.⁶³

56 *Minu noorusmaa*, 55.

57 *Ibid.*, 56. Jaks's ironic attitude towards Pietist piety is also expressed in his comment on the book "History of Ridala Awakening" (M. Busch, *Ridala ärkamise ajalugu*, Ridala: 1928) on the same page.

58 *Ibid.*, 247. It is not clear whether this applies in general or only during the serious illness of the child, which is the main focus of the story.

59 *Ibid.*, 253.

60 *Ibid.*, 247.

61 *Ibid.*, 253–254.

62 *Ibid.*, 28.

63 *Ibid.*, 23–24, 28–29.

Arvo Mägi, in turn, mentions religious awakenings of imprisoned thieves in his childhood milieu, “especially when a widow with a farm enticed”. This inspired him to write the short story “God’s Peace”.⁶⁴

There are also accounts of bullying of pious people. Peeter Lindsaar describes his religious secondary school teacher in Valga as “being with thoughts like somewhere in another world”, whom both students and fellow teachers treated as a ridiculous weirdo. There was no order in his classes, and some boys committed mischief which surpassed all sense of decency. Although Lindsaar clearly associates the teacher’s oddness with his religiousness, bullying could also partially stem from his feckless character.⁶⁵ However, Karl Ristikivi remembers that one of his co-pupils from village school was bullied explicitly for coming from a pious family: “Her father is a lay preacher, and she always has to suffer because of the sin of her parents. This silent suffering and great patience surround her in my memory with a special shine that none of us could notice at the time.”⁶⁶ Another description of a religious person by Ristikivi is more neutral, linking piety with following certain strict moral rules. The fact that these were not always fully adhered to is worth mentioning as a sort of fun fact: “My godfather, Mäe Karla’s stepfather, was a man with a serious Christian spirit who recited a prayer before every meal. But he could sometimes, when he came from the town, from the fair or just from the store, put a packet of cigarettes in his stepson’s hand before he was even ten years old.”⁶⁷

Conclusions and discussion

In conclusion, it is noteworthy that only five authors out of twenty-four do not mention religious or church-related topics at all. Thus, during the youth of the generation that grew up before the Soviet occupation, the church was apparently still important enough that it was at least worth of mentioning even in short autobiographical texts. Likewise, while the religious indifference of several authors can be presumed, no explicitly anti-religious or anti-church statements can be found in the texts.⁶⁸ Typically, religion is mentioned in association with the need to behave decently, death and difficult life

64 *Minu noorusmaa*, 164.

65 *Ibid.*, 139–140.

66 *Ibid.*, 206–207.

67 *Ibid.*, 210. Ristikivi notes that although children’s smoking was prohibited at school, their parents considered it acceptable. Ristikivi himself differed from his classmates in that he neither smoked nor drank alcohol.

68 In this sense, only Veli Kudres’s unelaborated remark that he categorically refused to be confirmed may deserve attention.

situations, family and community traditions, and classes of religion at school, but also describing peculiar, exceptional people.

However, the Christianity portrayed in the essays is not uniform, but rather reminiscent of Callum Brown's description of Great Britain before the First World War: "Two different ethoses dominated British Christianity. The first was of a relaxed and undemanding religion that called for decency and good works, avoidance of excess and a certain level of obedience to ecclesiastical authority," related to the Church of England and, to some degree, the Church of Scotland. "These churches enjoyed popular acceptance in part because of their willingness to *be undemanding* of adherents – to accept mildness of manner, good behaviour and periodic outward devotion as sufficient evidence that a person was 'religious'. The second ethos was evangelicalism. This was favoured by most of the Protestant dissenting churches, as well as some in the Church of England and Church of Scotland. It was by its very nature louder and more intrusive. [...] It demanded people strive much harder in their religious life, be attentive of churchgoing and church obligations, stricter in morals and behaviour, and to be seen to be so."⁶⁹

In general terms, this description is also applicable to Estonia. The essays in the collection "The Land of My Youth", however, seem to indicate that a relatively weak bond with the first-mentioned version of Christianity appears to have been the social norm here, containing primarily relatively rare attendance of religious services, taking part in church-related rites of passage, and sometimes also associating the moral norms prevalent in the society with Christianity. Furthermore, in some families, the Bible was read, or church hymns were sung more or less frequently.

However, if someone's piety went beyond that, resembling what Brown calls the "evangelical ethos", people at large tended to look askance at it. Indeed, there are several portrayals of deeply religious people in the collection, but they are usually depicted as different from the rest. Some authors associate their piety with a difficult fate in life, and prejudiced attitudes towards them can also be noticed. A positive approach to religiosity comes only from the Baptist writer Ain Kalmus, and his essay has a notable apologetic tone. In particular, this can be observed in the explanation of what religion meant to him, made by invoking the authority of Tillich, which was cited above.

It is also noteworthy how little attention has been paid to religion and church in the texts of the collection. In some essays, they are not mentioned almost at all; in most of others, there are only some isolated references, usually in passing. Only for Kalmus and Thoen is religion one of the central topics of the essays.

How to explain this? Most of the authors whose essays are collected in "The Land of My Youth" avoid explicit statements about their personal relationship with the faith,

69 Callum G. Brown. *Religion and Society in Twentieth-Century Britain*. (Harlow [etc.]: Pearson Longman, 2006), p. 49.

but, probably, it had a truly marginal role in the milieu where they grew up. Ilmar Talve (1919–2007), an ethnologist and novelist who did not contribute to “The Land of My Youth” but published his memoirs later, stated explicitly: “On Pentecost, I was confirmed in Tapa church with many of my classmates. I no longer had any firmer position on the matter of faith or church that I could call my own. I was not a churchly Christian, but I was not anti-religious either. I had no reason to refuse the confirmation, and it would also have been unthinkable, at least regarding my father and mother.”⁷⁰ It is plausible that several authors represented in the collection “The Land of My Youth” had a similar attitude, and this is what prompted them to pay so little attention to religious issues. That would also explain why, in several essays, the social and cultural importance of the church is placed in the foreground, while its connections with religion are barely mentioned. Such an interpretation chimes well with the fact that it was widely complained in the Lutheran church about the decline in the practice of faith in interwar years, and especially among the youth.⁷¹

However, in some cases, people who avoided religious topics in their autobiographical writings could actually be deeply religious. It is true, for example, of Karl Ristikivi, one of the most renowned exiled Estonian writers, whose autobiographical essay in “The Land of My Youth” refers to religion only in relation to some of the peculiar people in his native Varbla parish. However, his exile diaries reveal that Ristikivi himself was a deeply religious person, often calling upon God’s help in various life situations.⁷²

Therefore, not writing about faith does not necessarily mean that this topic was of little importance to each and every author themselves. However, it seems safe to conclude that the tradition of exile Estonian autobiographical literature of that time paid little attention to religious themes. The same seems to apply to Estonian autobiographical literature about interwar years in general.⁷³ This, in turn, may be related to the fact that

70 Ilmar Talve. *Kevad Eestis. Autobiograafia I* (Tartu: Ilmamaa, 1997), 149.

71 The evidence is patchy, as there are no reliable data for the country as a whole. As for Urvaste, the home parish of one of the contributors to the collection, Bernard Kangro, it has been claimed that in the municipality of Uue-Antsla, only 11 families out of 160 used to read the Bible regularly on Sundays, and 19 more in major feasts in the 1920s: Georg Kimmel, “Ühe kodumaa kihelkonna usu ja kiriku olude kirjeldus” (manuscript, available at the University of Tartu library, 1923), 42. In addition, an anonymous pastor claimed in the church’s official weekly newspaper in 1927 that while 78 of his 127 confirmands had been taught at home at least some prayers, only six had been read through at least one of the Gospels, and only in one home were “proper morning prayers” held: “Seda ja teist. Huvitav ja pörutav statistika,” *Eesti Kirik*, 26 Jan. 1927: 8.

72 Karl Ristikivi. *Päevaraamat*. Tallinn: Varrak, 2008. See, for example, pp. 303, 374, 375, 380.

73 The theme of religion and church receives similarly little attention in the collection of autobiographical texts written by exile Estonians and biographical interviews conducted with them: Tiina Kirss. *Rändlindude pesad. Eestlaste elulood võõrsil*. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, 2007. Notably, Ene Köresaar also hardly mentions religion and the church in her study of the interpretations

already in the authors' formative years, faith and the church were treated as a topic of secondary importance by the public.

It appears likely that the modest public attention to religion and the church, accompanied by superficial personal attachment to Christianity of many young people who grew up during the interwar period, may have significantly contributed to the spread of secularisation among Estonians during the consequent communist regime. In order to corroborate this premise, it would be useful to compare the autobiographical texts written by Estonians with those of people who lived in other communist countries. Possibly, in countries where the church before the communist takeover had a more important role in society and also greater attention was paid to the religious socialisation of young people, it was more difficult for atheistic regimes to sever people's ties to the church. On the other hand, comparing Estonian autobiographical texts with those of the Czech Republic and East Germany could provide an answer to the question of to what extent the exceptional secularity of these countries today could have stemmed from similar reasons. Besides, comparing Estonian and Latvian autobiographies could also be fruitful due to the remarkably similar historical background of these countries.⁷⁴

KOPSAVILKUMS

Reliģiskie motīvi trimdas igauņijas rakstnieku autobiogrāfiskajos rakstos (pamatojoties uz kolekciju "Manas jaunības zeme" (1964))

Šajā rakstā apskatīts ticību un baznīcu tēmu atspoguļojums igauņu trimdas rakstnieku atmiņās, balstoties uz 1964. gadā Lundā izdoto autobiogrāfisko eseju krājumu *Minu noorusmaa* ("Mana jaunības zeme"). Esejās rakstnieki tika aicināti rakstīt par bērnības un jaunības pieredzi, kas ietekmēja viņu personības attīstību un iedvesmoja viņus vēlākajos darbos. Krājumā apkopoti 24 autoru ieguldījumi, gandrīz visi autori ir prozaikļi, kas tiek uzskatīti par bēgļu literatūras klasiķiem.

Uzkrītošs ir reliģisko un baznīcas tēmu atspoguļojuma trūkums krājumā. Tikai diviem autoriem tā ir viena no centrālajām tēmām, vairums citu aprobežojas ar īsām, garāmejošām atsaucēm, un pieci rakstnieki reliģijai vai baznīcai nav pievērsuši nekādu uzmanību. Īpaši reti autori raksta par saviem personīgajiem reliģiskajiem uzskatiem un pieredzi.

of history in Estonian autobiographical texts written in the 1990s by Estonians living mostly in the homeland: Ene Kõresaar. *Elu ideoloogiad. Kollektiivne mälu ja autobiograafiline minevikutõlgendus eestlaste elulugudes*. (Tartu: Eesti Rahva Muuseum, 2005), 37–68. Lea Altnurme, also admitting the spread of secularisation, nevertheless emphasises the continuing importance of church traditions in Estonian autobiographies about interwar years (op. cit.).

⁷⁴ A work similar in many ways to the collection "Minu noorusmaa" was published by Latvian exile writers already immediately after the Second World War: Pēteris Ērmanis, Arturs Plaudis, eds., *Trimdas rakstnieki I–III*, (Kempten (Allgäu): Viļa Štāla apgāds, 1947).

Izņēmums ir Ains Kalmus (*Ain Kalmus*, īstajā vārdā *Evald Mänd*), baptistu mācītājs, kurš cita starpā stāsta par saviem reliģiskajiem meklējumiem un reliģisko atmodu. Papildus tam tikai daži citi autori min lūgšanu bērībā, baznīcas meklēšanu, Bībeles lasīšanu un baznīcas dziesmu dziedāšanu mājās vai arī ģimenes kristīgo pasaules uzskatu un morāli.

Arī dažādi (bet ne vairums) nāves un sarežģītu dzīves situāciju apraksti ir saistīti ar reliģiju. Tostarp esejās vairākkārt pieminēts bērnu nāves risks no infekcijas slimībām, saistībā ar to tiek minēts jautājums par viņu iekļūšanu debesīs. Citos gadījumos reliģijas un baznīcas tēma esejās parādās saistībā ar reliģijas izmantošanu bērnu disciplinēšanā, reliģijas mācībām skolā, ģimenes un kopienas tradīciju kontekstā, kā arī aprakstot savdabīgus vai marginālus cilvēkus.

Raksturīgi, ka baznīca bieži tiek pieminēta nevis saistībā ar reliģisko dzīvi, bet gan pēc tās kultūras un sociālās nozīmes. Kristība un iesvētīšana tiek minētas kā plaši izplatītas tradīcijas, nepievēršot uzmanību to reliģiskajai nozīmei. Kapusvētki ir pelnījuši atzīmēšanu kā liels cilvēku salidojums. Mācītājs atmiņās parādās pirmām kārtām nevis kā reliģiska personība, bet gan kā augsta statusa persona, īpaši saistībā ar to, ka viņš bija viens no retajiem cilvēkiem laukos ar augstāko izglītību un arī starp retajiem, kas laukos lasa grāmatas.

Ateistiski un antiklerikāli viedokļi esejās vispār neparādās. Taču šķiet, ka autoru ģimenēm parasti bija vājas saites ar baznīcu vai reliģija bija salīdzinoši vienaldzīga. Zīmīgi, ka intensīvi reliģiozi cilvēki esejās bieži tiek attēloti negatīvi. Raksturīgs ir kalpones tēls no Aino Toenas (*Thoen*) atmiņu stāsta, kas sava reliģiskā fanātisma dēļ uz bērnu iedarbojās atbaidoši un biedējoši. Citu autoru esejās dziļi reliģiozi cilvēki bieži parādās kā dīvaini, sociāli izolēti, vai arī tiem ir grūts liktenis.

Rezumējot var secināt, ka krājuma iznākšanas laikā igauņu trimdas rakstniekiem bija ierasts ticību un baznīcu traktēt kā no autobiogrāfiskā viedokļa nesvarīgu tēmu. Tas nenozīmē, ka katra autora personīgajā dzīvē ticība noteikti bija mazsvarīga. Piemēram, pazīstamā romānista Kārļa Ristikivi dienasgrāmatā bieži tiek pieminētas viņa lūgšanas Dievam, taču viņa krājumā “Mana jaunības zeme” publicētajā esejā reliģija pieminēta tikai dažas reizes, raksturojot citus vietējos iedzīvotājus.



© 2024, Rain Soosaar, Latvijas Universitāte

Raksts publicēts brīvpieejā saskaņā ar *Creative Commons* Attiecinājuma-Nekomerciāls 4.0 starptautisko licenci (CC BY-NC 4.0) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>).

Dr. theol., Faculty of Humanities, University of Latvia

ELIZABETE TAIVĀNE

CHRISTOLOGY OF ST. NERSES SHNORHALI: AT THE CROSSROADS OF EASTERN AND WESTERN THEOLOGY

*Thanks to Bishop Vardan Navasardyan for his
advice and helpful editorial comments!*

As St. Nerses Shnorhali was open to Byzantine and European culture, he integrated those elements in his theology. His Christological position represented in his letter to the Byzantine emperor Manuel Komnenos in 1166 bears the evidence of his theological genius and ability to find a compromise in Christological debates of that time. This theme seems to be central for Armenian Christology and has been much discussed. The present short research is dedicated to the phenomenological evaluation of Nersesian vision of Christ and not the theological one. It is based on the popular understanding of Jesus Christ as the God in the East and the man in the West. We shall also try to show that such a modern and very popular theological strategy in the West as the anthropological shift is present in Nersesian Christological approach, and should be revitalized by Armenian theologians today. Not only the anthropological, but also the Christological shift of Shnorhali is a burning necessity in Armenian theology and *orthopraxis* today.

Keywords: St. Nerses Shnorhali, Christology of Armenian Church, Western and Eastern Christology, popular Christology, anthropological shift

Introduction

It is common knowledge that Armenian Cilicia was situated at the crossroads of the East and the West. It was located on the southeastern coast of Asia Minor and was a centre of Armenian culture between 1199 and 1375. It had a contact with a diverse range of cultures – from Genoa, Venice and France to Asian countries. Cilicia’s geopolitical position is reflected in various spheres of life including religion and culture.¹ The region was strongly influenced by the West being surrounded by the states founded by Crusades. Cilicia was politically and economically connected to the Western Europe, especially to France. Despite Western influences among noble people, Armenians of Cilicia were devoted to their cultural roots, preserving memory about the Greater Armenia. It is noteworthy that not only Armenians accepted elements of Western culture, but also Europe adopted Cilician stylistics that is fragmentary present, for instance, in Italian and French architecture.² Unions between the Armenian and the Latin Church were announced multiple times after catholicos Nerses Shnorhali organized negotiations between the churches.³

Called “the Augustine of Armenia” by missionary Joseph Wolff,⁴ St. Nerses Shnorhali was open to the cultures which constituted his environment. He integrated the Eastern and Western elements in his theology. His Christological position represented in his letter to the Byzantine emperor Manuel Komnenos in 1166 is the evidence of his theological genius and ability to find a compromise in Christological debates of that time. Predecessor of St. Nerses catholicos Hovhan Odznetsy (717–728) interpreted one nature in Christ as “the ineffable unification of Logos with the body”. St. Nerses in the 12th century proposed the final interpretation of the issue in the already mentioned *Profession of the Faith of the Armenian Church* addressed to emperor of Byzantium: “We confess that the Son, One of the Three Persons, descended in the Holy Virgin’s womb [...] taking from Her our sinful and corruptible nature: soul, mind, and body. But One Essence and One Person of two natures, united by an unmixed and inseparable unification in One Jesus Christ. We confess that the two natures became one and none of them were lost in the unification.”⁵ The formulation of St. Nerses helps to avoid the misconception of Eutyches about the body of Christ being different from the human body.⁶

1 Christina Maranci, *The Art of Armenia: An Introduction* (USA: Oxford University Press, 2018), 92.

2 Vazgen Gnuni, *Armenia: polnaia istoriia* (Moskva: AST, 2022), 164.

3 Christina Maranci, *The Art of Armenia: An Introduction*, 92–93.

4 *Memoir of the Rev. Joseph Wolff Missionary to the Jews: comprising his first visit to Palestine in the years 1821 & 1822, Written by Himself*, edited and revised by John Bayfod, Esq., F.S.A., second edition (London, printed by James Duncan, Paternoster Row and L. B. Seeley & Son, Fleet Street, 1827), 194.

5 Bishop Yeznik Petrossian, *Armenian Holy Apostolic Church*, trans. Gayane Aleksanian (Armenia: Mother See of Holy Etchmiadzin, 2001), 83–84.

6 *Ibid.*, 85.

The paradigm of One Essence and One Person as the complete union of the two natures in Christ seems to be very important for Armenian theologians as a guarantee of its theandric effect for human salvation. It is noteworthy that the theandric effect may be interpreted in different ways. Archbishop of Armenian Church Magakiya Ormanian thinks that without the total union of the two natures Passion of Christ would not be endowed with the salvific meaning,⁷ whereas the Orthodox priest Tigrii Hachatryan in his article dedicated to the dialogue between Armenian and Orthodox Churches admits that thanks to the union of the two natures in Christ the human nature is deified.⁸ The latter argument, i.e., the notion of deification is a focus of Eastern Christian spirituality.

The theme of One Essence and One Person is central for Armenian Christology. The issue is much discussed by theologians, hence, we shall try to propose another sort of interpretation of Nersesian vision of Christ. It will be based on the popular understanding of Jesus Christ as the God in the East and the man in the West. Utilizing the method of phenomenological structural analysis, we shall seek Eastern and Western Christological patterns in a prominent treatise of St. Nerses Shnorhali called *Jesus, the Son* and in his short Song dedicated to Crucifixion of Christ. It is also supposed to demonstrate that such a modern and very popular theological strategy in the West as the anthropological shift is present in Nersesian Christological approach. By doing this, we want to show that Nersesian Christology is endowed with the necessary means of revitalizing Armenian theology and orthopraxis today. For this purpose, we shall briefly analyse popular religious trends in modern Armenia referring to the same structures found in the texts of St. Nerses Shnorhali.

Western and Eastern Christology

Russian theologian Yevgenii Zaicev contends that in the Christian West a problem of human being is discussed in the context of law. The focus of anthropology here is the fault of man and his inability to achieve salvation by his own efforts. Here, the concept of substitutional atonement appears. It means that the salvific role of Christ is to become the Redeemer. His death on the cross is the central event in His mission. Referring to John Breck, Zaicev stresses that the paradigm of Redemption does not presuppose the ontological necessity for Christ to be

7 Arhiepiskop Magakiia Ormanian, *Armianskaia Cerkov: ee istoria, uchenie, upravlenie, vnitrennii stroi, liturgiia, literatura, nastoyashchee* (Erevan: Ankiunakar, 2016), 111.

8 Khachatryan Tigrii, "K voprosu o dialoge mezhdou Pravoslavnoi Cerkoviu i Drevnimi Vostochnimi Cerkviami", К вопросу о диалоге между Православной Церковью и Древними Восточными Церквями : Богослов. RU (bogoslov.ru), viewed 8.10.2023.

God.⁹ The Christian East does not emphasize one or another episode of life of the Savior, rather, the focus is the Incarnation itself. The main purpose of man is his spiritual growth and attainment of the state of deification that is impossible without God's help.¹⁰ In contrast to the Western Christological scheme, the Eastern one needs Christ to be the God and the man simultaneously. The prominent formula of Athanasius "God has become man in order man can become God" presupposes the reciprocal activity of the two natures in Christ. Although Magakiya Ormayan emphasizes the union of the two natures as the guarantee of the salvific meaning of the Crucifixion, in fact, the logic of the One Essence and One Person as the complete union of the two natures in Christ supports the Eastern scheme, i.e., the Incarnation in collaboration with deification (Gr. *θέωσις*, Arm. *մարդիւ աստվածացիւ*).

The correct theological accents are the basis for understanding the popular Christology in Christian West and East. Although Christian East and West agree in the question of the two natures in Christ, for the popular mentality of the East, Christ is more the God than the man. Such a view of Christ is visually represented in Orthodox churches of Byzantium as the image of Christ Almighty (Gr. *Χριστὸς Παντοκράτωρ*). The most attractive episodes from the life of the Saviour for Eastern Christians are those witnessing His divinity. Such are the Transfiguration on the mount Tabor and Resurrection of Christ. In his prominent book dedicated to the mystical and dogmatic theology of Orthodox Church, Vladimir Losskii writes that in these episodes the humanity of Christ reveals the Divinity common to the three Persons of the Trinity.¹¹

For Western Christians, the image of the man Jesus seems to be much closer than for the adherents of Christian East. The favourite events in the life story of Jesus are those indicating His human nature, i.e., His birth and His crucifixion. The popular visual representation of such an interpretation of Jesus Christ is the image of the Good Shepherd, Jesus Crucified, or the icon of the most sacred Heart of Jesus. The latter is supposed to demonstrate the flesh reality of Jesus. On the one hand, the image of the Heart of Jesus emphasizes the humanity of the Saviour, Who is so close to us. On the other hand, the Heart of Jesus becomes a symbol of the pure Ultimate Reality completely transformed into human flesh. The most popular religious festivals are Christmas in the Christian West and Easter in the East.

Regarding Armenia, the visual images of Christ, which are so usual for Armenian miniature, are rather rare in the churches. Prominent Armenian cross-stones or *khachkars*

9 John Breck, "Divine Initiative: Salvation in the Divine-Human Dialogue", in *Salvation in Christ*, ed. John Meyendorff and Robert Tobias (Minneapolis: Augsburg, 1992), 115–116. (In Evgenii Zaicev, *Uchenie V. Losskogo o teozise* (Moskva: Bibleisko-bogoslovskii institute sv. Apostola Andreia, 2007), 24–25.)

10 *Ibid.*, 24.

11 Vladimir Nikolaevich Losskii, *Ocherk misticheskogo bogosloviia Vostochnoi Cerkvi. Dogmaticheskoe bogoslovie* (Moskva: SEI, 1991), 113.

(Arm. խաչքար) avoid the depiction of the Crucified, underscoring His ineffable and inaccessible divine nature. A very rare exception is the image of the crucified Lord on khachkars, called by Armenians *amenaprkich* (Arm. Ամենափրկիչ). Hence, khachkars depicting various theological and cosmological symbols spiritualize and, at the same time, depersonalize the figure of the Saviour. As a result, Christ is converted into the far God. Ordinary people in Armenia have a strong need for the caritative element in their faith preferring the Kwasi-Christian cult of the Saints (Arm. սուրբ). It is interesting that the most popular image found in the village chapels (Arm. մատուռ) across Armenia is the already mentioned Catholic icon of the most sacred Heart of Jesus. It means that the human mode of Jesus Christ, as well as the Saints (Arm. սուրբեր) of the Armenian vernacular religion allegedly embodied in chapels, books and nature objects give ordinary people a feeling of intimacy with the Sacred. The aforementioned Kwasi-Christian cult of the Saints is very strong in Armenia, whereas the churches where Liturgy (Arm. Պատարագ) takes place are rarely attended.

The Eastern Christological pattern in theology of Shnorhali

It is noteworthy that the difference between the popular understanding of Jesus Christ in the Christian East and West becomes obvious in how the Crucifixion of the Saviour is interpreted and visually depicted. Vladimir Losskii stresses that in the East the divine nature of Christ becomes obvious even on the Cross. His Passion and Death are endowed by glorious aspect. His divine mightiness manifests in His loneliness and humiliation. Such a motif is present in the Liturgical songs of the Orthodox Church, for instance: “He Whose cloth is heavenly Light, is standing naked; The hands He created are hitting Him in the face.” “Today He Who hanged the earth upon the waters, is hanged on the wood; He Who is the King of angels, receives the crown of thorns on his head.”¹²

The same paradigm of glorious representation of Christ in Passion is witnessed by St. Nerses Shnorhali in his Song dedicated to the Crucifixion (ԼԸ. Տաղ խաչելութեան Քրիստոսի). “He Who suffered on the Cross as an ordinary man, has created the ocean full of water¹³; [...] The old veil in the holy temple was torn in the moment, when He

12 Free translation from Russian: «Одеяться светом яко ризою, наг на суде стояше, и в ланиту ударение прият от рук, иже созда.» «Днесь висит на древе, Иже на водах землю повесивый; венцем от терния облагается, Иже ангелов Царь.» (In Vladimir Nikolaevich Losskii, *Ocherk misticheskogo bogosloviia Vostochnoi Cerkvi. Dogmaticheskoe bogoslovie*, 113–114).

13 Ծարաւեցաւ որպէս ըզմարդ Տէրն ի խաչին,
Այն որ արար զծով եւ զերկինքս ջրրային: (Ներսէս Շնորհալի, *Տաղեր* 23 ԼԸ. 1-2 // Տաղեր և զանծեր (Երևան: Հայկական ԱԱՀ ԳԱ Հրատարակչություն, 1987), էջ 100. / Nerses Shnorhali, *Tagher* 23 LY 1–2 // *Tagher yev gandzer* (Yerevan: Haykakan AAH GA Hratarakch'ut'yun, 1987), ej 100.)

Who is the source of life died in great pain¹⁴; [...] The great shout of Jesus Who gives us life, has released souls from prison.¹⁵¹⁶

At the same time, the fundamental and very popular treatise of Shnorhali called *Jesus, the Son* (Հիսուս Որդի) is the evidence of the holistic approach of St. Nerses¹⁷. In it, both the Eastern and the Western visions of Christ are present. The prominent work written in 1152 in the form of prayer encompasses the whole history of the world and its salvation, starting from the creation and ending with the last days in the context of Biblical narrative. The focus of the book is the Person of the Savior, his life and mission.

In *Jesus, the Son* the Eastern paradigm of Christ the Heavenly King is clearly represented. Shnorhali describing the Passion of Christ underscores the glorious mode of the event: “Thy celestial head before which the seraphim were filled with awe, They pummelled with their fists and they smote it with the reed: in order that the earthly head which bowed down at a woman’s feet, Thou shouldst set upon thy body, Thou, supreme in the celestial ranks.¹⁸¹⁹ It would be hard to ignore the great expression and

14 Եւ վարագոյր հին աւրինին սուրբ տաճարին
Ընդ չարչարանս կենարարին պատառէին: (Ներսէս Շնորհալի, *Տաղեր* 23 ԼԸ. 9-10, էջ 101. /
Nerses Shnorhali, *Tagher* 23 LY 9–10, ej 101.)

15 Յահել ձայնէն կենդանատու Տեառն Յիսուսին
Ազատեցան կապեալ հոգիքն, որ ի բանտին: (Ներսէս Շնորհալի, *Տաղեր* 23 ԼԸ. 15–16, էջ 101. /
Nerses Shnorhali, *Tagher* 23 LY 15-16, ej 101.)

16 A free translation into English from Nerses Shnorhali, *Tagher ev gandzer*, 100–101.

17 It seems that St. Nerses approaches any topic in the holistic manner. See, for instance, Armine Melkonyan, “The “Encyclical letter” by Nerses the Graceful as a source for studying the history of everyday life and social relations in the 12th century” (PDF, Homiletic Manuscripts | Armine MelkonyanAcademia.edu (last viewed 08.12.2023)). The Encyclical letter devoted to a completely another theme, i.e., to moral standards, is the evidence of Nersesian holistic approach to any context he is involved in. In the letter, Shnorhali addresses all social groups, including clergy, princes, soldiers, farmers, and women.

18 Nerses Shnorhali, *Jesus, the Son* 70-77, book 3, trans. Mischa Kudian (London: Mashtots Press, 1986), 68. Further references in the text in brackets with abbreviation *Jesus, the Son*. The text in Armenian is below:

Որ ըզգուլի Քո զերկնային,
Յորնէ սարսեալ սերովբէին,
Ծածկեալ ձորձովքըն կըռփէին
Եւ եղեգամբ հարկանէին:
Վասըն զըլխոյ հողեղինին,
Խոնարիելոյ կընոջն ոտին,
Չի վեհագոյն երկնից դասին

Ըզնա դիցես ի Քոյդ մարմին: (Ներսէս Շնորհալի, *Հիսուս Որդի*, գիրք երրորդ, (Երևան, Ապոլոն, 1991), էջ 162, 164: / Nerses Shnorhali, *Hisus Vordi, girk' yerrord*, (Yerevan, Apolon, 1991), ej 162, 164.)

19 Nerses Shnorhali, *Jesus, the Son* 70-77, book 3, trans. Mischa Kudian (London: Mashtots Press, 1986), 68. Further references in the text in brackets with abbreviation *Jesus, the Son*.

empathy of St. Nerses. On the one hand Christ is “supreme in the celestial ranks”, on the other hand he is so close to us experiencing sorrow.

One more detail witnessing about the Eastern Christological pattern is the return to the issue of human nature that is cured and deified through the Incarnation. In the beginning of the Book 2 of *Jesus, the Son* we can read: “But despite so many physicians of the soul, the human malady was not cured, for their nature lacked in ability and they could not, therefore, heal it²⁰; [...] Until our infirm nature had drunk of thy celestial remedy for life²¹, [...] Then thou, the only-begotten Son of the Father, didst willingly descend into her [Virgin’s] womb, and didst veritably become incarnate: God and man became as one²².” (*Jesus, the Son* 1-4, 9-10, 17-20, book 2, p. 36.)

In the context of the last days, St. Nerses describes the Cross in the abstract manner. It becomes a sign of God’s glory and seems to be a verbal equivalent of the classical Armenian image of the cross-stone or *khachkar* with its four widening and encompassing the world arms: “Then shall the sign of thy holy cross appear even like unto lightning, and shall blazon forth from the East unto the four corners of the earth²³.” (*Jesus, the Son* 690, book 3, p. 80.)

The theological patterns were supported by Armenian art of miniature. During the Cilician epoch of Armenian history and throughout the other periods, artists depicted Christ on the cross in a manner which differed from the Western one. In the West, Jesus on the cross is just man who suffers immeasurably. The images of Crucifixion may be rather realistic and even shocking. The Divine nature of Christ here is completely obscured in order for the believers to be able to unite with the reality

20 Բայց այսբանտօք բժիշկք անծին
Ոչ բուժեցաւ աստ մարդկային,
Քանզի կարտօք բնութեամբ էին,
Եւ բըժըշկել ոչ կարացին. (Ներսես Շնորհալի, *Յիսուս Որդի*, գիրք երկրորդ, էջ 80: / Nerses Shnorhali, *Hisus Vordi*, girk’ yerkrord, ej 80.)

21 Մինչև զկենաց դեղդ երկնային
Էարբ զբնութիւն մեր աստային, (Ներսես Շնորհալի, *Յիսուս Որդի*, գիրք երկրորդ, էջ 80: / Nerses Shnorhali, *Hisus Vordi*, girk’ yerkrord, ej 80.)

22 Ապա Որդիդ Յօր միածին
Կամաւ իջեալ յորովայնին,
Եջմարտապես առեր մարմին
Աստուած և մարդ՝ մի երկդին. (Ներսես Շնորհալի, *Յիսուս Որդի*, գիրք երկրորդ, էջ 80: / Nerses Shnorhali, *Hisus Vordi*, girk’ yerkrord, ej 80.)

23 Յորժամ նըշան Քո սուրբ խաչին,
Որպես փայլակն երևեսցին
Յարևելից ճառագայթին
Ի չորս անկիւնս տարածին. (Ներսես Շնորհալի, *Յիսուս Որդի*, գիրք երրորդ, էջ 196: / Nerses Shnorhali, *Hisus Vordi*, girk’ yerrord, ej 196.)

of Christ through observing and imitation of His humanity and total humiliation. Only going through His death, it is possible to experience the Resurrection.

In the visual art of Christian East and, to be precise, in Armenian miniature of Cilicia and Gladzor, Christ on the cross is depicted as rather standing than hanging. Discussing the image of the Crucified from Gladzor, Thomas F. Matthews and Alice Taylor contend that “it is in marked contrast with the sagging body of Christ ubiquitous in contemporary European and Byzantine representations. Clearly, it was important to show Christ as powerful even in death, and this is a common Armenian theme.”²⁴ Referring to the *Teaching of Saint Gregory the Illuminator* Matthews and Taylor underscore that “the Godhead was not separated from the manhood, neither during the passion nor in death”. Therefore, God is still almighty in the dead Christ.²⁵ Here we once more return to the paradigm of the One Essence and One Person as the complete union of the two natures. The aforementioned glorious elements in Christology supported by the visual images of the Crucified are based on the idea of the inseparable union of the two natures in Christ.

The Western Christological pattern in theology of Shnorhali

As noted above, the theological focus of the Western Christology is the Crucifixion as the means of the Redemption of the mankind. The popular symbolic and visual derivatives of such a paradigm are the images of the man Jesus and His the most Sacred Heart, good Shepherd and the Lamb of God. It is interesting that in the treatise *Jesus, the Son* St. Nerses Shnorhali demonstrates his devotion to Western Christological pattern much more frequently than to the Eastern one. His references to the idea of Shepherd and Sacrifice are, as follows. In the first part of his book, he describes the mystery of the Cross in the context of the sacrificial practices of the Old Testament: “Through the killing of the fatted calf, that is the sacrifice upon the cross and blood shed with the spear from thy side, whence gushed the stream of life for us²⁶.” (*Jesus, the Son* 93-96, book 1, p. 11) In the other place, Shnorhali compares Jesus with Isaac:

24 Thomas F. Matthews and Alice Taylor, *The Armenian Gospels of Gladzor: The Life of Christ Illuminated* (Los Angeles: The J. Paul Getty Museum, 2001), 37.

25 *Ibid.*, 38.

26 Չենման եզին պարարակին,
Որ ի խաչին պատարագին
Եւ տիգահոս արեան կողին,
Կենաց վըտակ մեզ բըղխողին [...] (Ներսես Շնորհալի, *Հիսուս Որդի*, էջ 16: / Nerses Shnorhali, *Hisus Vordi*, ej 16.)

*Creator of the hearts, O Lord, thou alone
Who dost see all deeds and thoughts,
Didst put to the test thy beloved,
To sacrifice his son unto thee:
Thou didst bid him go to a high mountain
At Golgotha, in accordance with thy word,
Taking the wood for the burnt offering
Of his only son, so pure in mind.
There he laid him upon the altar,
Like unto thee, O Lord, upon the cross,
He stretched forth his hand, took the knife,
And brought it nigh unto his throat,
When a voice called out from above:
Lay not thine hand upon the lad,
But behold upon thy right
A ram caught in the thicket,
Which in the stead of thy servant Isaac,
He who is endowed with reason,
Offer thou as a sacrificial offering
The beast created with no reasoning power²⁷.*

*(Jesus the Son 289-308,
book 1, pp. 14-15)*

27 Ստեղծիչ սըրտից, Տէր, առանձին
Տեսող գործոց և խորհըրդին,
Ի փորձ մըտեր առ սիրելին,
Պատարագել Քեզ զամլորդին,
Երթալ ի մեծ բարձըր ի լերին
Ի Գողգոթա, որպէս ասին,
Բառնալ ըզփայտ ողջակիզին
Իւր միաձնին ողջախոհին.
Չոր և հանեալ ի սեղանին,
Որպէս ըզՔեզ, Տէր, ի խաչին,
Բուռնն հարեալ ի սուսերին
Եւ մերձ եղեալ պարանոցին,
Մինչ ի վերուստ հնչեալ ձայնին,
Թէ մի մըխեր ի պատանին,
Այլ հայեսցիս յաջոյ ձեռին
Կախեալ ըզխոյն ի սաբէկին:
Չոր փոխանակ բանականին,
Իսահակայ Քում ծառային
Ետուր ի զոհ պատարագին
Չանբան ստեղծեալըն կենդանին: (Ներսէս Շնորհալի, *Հիսուս Որդի*, Էջ 26, 28: / Nerses Shnorhali, *Hisus Vordi*, ej 26,28.)

The idea of the sacrificial Lamb in the book of Shnorhali resonates with the art of Cilician miniature. Christina Maranci in her book dedicated to the art of Armenia mentioned the Gospel Book from Hromkla dated to 1166 and produced during the first year of the reign of catholicos Nerses Shnorhali. The book is illustrated by the artist named Kozma. Maranci notes, that Cilician miniature is strongly influenced by Byzantian patterns,²⁸ yet the Cilician manuscript demonstrates a significant innovation on the incipit of the Gospel of John, that is an image of a lamb holding a cross-shaped staff. This image refers to the Lamb of God, or *Agnus Dei*, and is a symbol of Christ's sacrifice for humanity. "At the Quinisext Council of 692, the Byzantines rejected it as an inappropriate depiction of Christ, preferring instead the anthropomorphic form that stressed his Incarnation. Nor is the *Agnus Dei* known from earlier Armenian manuscript painting. Yet it appears widely in European medieval illumination, wall painting, stone sculpture, and metalwork".²⁹

The idea of the substitutional atonement in Western Christology as the core of mission of Christ is mentioned by St. Nerses in his *Jesus, the Son*. In the book 3, he writes: "The redeeming mystery of the cross Thou didst reveal in the evening, and Thy life-giving body, as with the cup, Thou didst distribute among them"³⁰. (*Jesus, the Son* 1-4, book 3, p. 67.) With empathy St. Nerses refers to the fear Jesus experiences in Gethsemane at the mount of Olives. Shnorhali emphasizes the human and not the divine nature in Christ: "Thy human nature thou didst display, when tormented with fear during the night, thou didst pray unto thy Father, who is in heaven"³¹. (*Jesus, the Son* 17-20, book 3, p. 67.)

The next aspect of the Western vision of the Saviour is the great empathy to the man Jesus on the cross. Sorrow joined by deepening into the physiological details of the Crucifixion is a feature of Western mysticism and liturgical practice. On the contrary, in the Byzantian and Russian tradition the Passion of Christ is always described in the abstract manner as a means of pacifying and curing passions the human nature

28 Christina Maranci, *The Art of Armenia: An Introduction*, 97–98.

29 *Ibid.*, 98–99.

30 Որ զփղրկական խորհուրդ խաչին
Յայտնեալ ցուցեր յերեկոյին
Եվ զկենարարը Քո մարմին
Բաշխեալ ետուր ընդ բաժակին, [...] (Ներսես Շնորհալի, *Հիսուս Որդի*, գիրք երրորդ, էջ 160: / Nerses Shnorhali, *Hisus Vordi*, girk' yerrord, ej 160.)

31 Որ ըզբնութիւն Քո մարդկային
Յուցանելով ի գիշերին,
Տագնապեցար Դու յերկիւղին,
Աղոթեցեր առ Հայր յերկին, [...] (Ներսես Շնորհալի, *Հիսուս Որդի*, գիրք երրորդ, էջ 160: / Nerses Shnorhali, *Hisus Vordi*, girk' yerrord, ej 160.)

is endowed with. Such a vision of Crucifixion is described, for instance, by Callistos Angelicoudis (Κάλλιστος Ἀγγελικούδης). He demonstrates the Crucifixion as the aforementioned healing of the three parts of the soul: the sensual, the cognitive and the passionate parts or activities of the soul. The narrative is completely free of any empathy and sorrow.³²

The illustration of the Western vision of the Cross is the prominent text written by St. Ignatius Loyola and titled *Spiritual Exercises*. Ignatius explains the principals of the first stage of prayer, i.e., meditation³³ that is intended to be a reflection on the episodes of the life of Jesus and further imitation of Christ, utilizing senses, memory, imagination, and profound empathy. *The Exercises* consist of four weeks. The third week is dedicated to the meditation on the Passion of Christ. The main instruction for the contemplator here is to ignore the further Resurrection to experience the bitterness of what our Saviour experienced as a man.

St. Nerses Shnorhali describing the Passion of Christ is rather close to the Western pattern. His text is extremely touching: “Thy Mother, beating her breast, lamented near the cross, O Lord, and when she heard that thou didst thirst, she started shedding doleful tears³⁴.” (*Jesus, the Son* 145-148, book 3, p. 70.)³⁵ “And the moon, following the sun, turned into the colour of blood: for they could not suffer to see their Lord naked upon

32 See Patrologiae Graecae, Vol. 147: Callistus Cataphugiota, *De Unione cum Deo et Vita Contemplativa* (36), col. 873–876.

33 The second stage of prayer is contemplation when God Himself speaks to the soul of a mystic.

34 Որ ողբալով բախմամբ սըրտին
Տեառնըղ իմոյ մայր առ խաչին,
Յորժամ լըսէր ըզձարաւին,
Յեղոյր արտօսըր ցաւազին: (Ներսես Շնորհալի, *Յիսուս Որդի*, գիրք երրորդ, էջ 166–168: / Nerses Shnorhali, *Hisus Vordi*, girk' yerrord, ej 160–168).

35 During discussion in the context of international conference dedicated to St. Nerses Shnorhali in November 2023 at the University of Latvia, the expert in Armenian Church music Haig Utidian contended that the Liturgical practice of the Armenian Apostolic Church takes the middle path between the Eastern and Western Christian tradition and hence is not strictly associated with the East. As an argument, he mentioned the prominent Liturgical song of Armenian Church of Medieval period called *Mother, where are You?* (Arm. *ՈՒր ես Մայր իս*). The humanity of Christ is described in it in the Western manner, ignoring the glorious, i.e., divine aspect of Christ. From my perspective, it can be added that the content of the song expresses itself even stronger when is experienced in its liturgical context: during the ceremony, “held on Maundy Thursday, the twelve candles lighted in the church are put out one after the other, symbolizing the abandonment of Jesus by the twelve Apostles – including the black candle representing Judas – after the Last Supper and his prayer at the garden of Gethsemane. The church remains in the dark, while the poignant hymn *Where Are Thou, My Mother?* (*Ո՞ւր ես, մայր իմ / Oor es, mayr eem*) is sung.” See “Maungy Thursday and the Eclipse”, Maundy Thursday and the Eclipse – Armenian Prelacy (last viewed 10.01.2023). The present episode of Armenian Liturgy is rather close to the description of the Passion by St. Nerses Shnorhali.

the cross; and instead of beings endowed with reason, the elements devoid of reason shuddered³⁶.” (*Jesus, the Son* 163-168, book 3, p. 70.)

In his prayer of St. Nerses, the physiological details of the Passion transform into the means of salvation in the same way as it is in the prominent prayer of St. Ignatius of Loyola. St. Nerses writes:

*Upon fulfilling the words of the Scriptures
And consigning thy spirit unto thy Father,
When the soldier pierced thee with a spear,
A fountain gushed from thy sacred side:
As the water to bathe in the font
And the blood to drink in sacrament,
[...] Open thou my mouth unto the sacred stream
Of blood flowing from thy side,
In the way that an infant sucks
From its own mother’s breast³⁷.* (*Jesus, the Son* 193-212, book 3, p. 71)

The text of St. Nerses is in accord with the prayer of St. Ignatius that is present in the beginning of the *Spiritual Exercises*:

*Soul of Christ, sanctify me
Body of Christ, save me
Blood of Christ, inebriate me*

36 Նա և լուսինն, օրինակին,
Փոփոխելով յարեան գունին,
Քանզի ըզՏերոյ իւրեանց տեսին,
Մերկ ի խաչին, չհանդուրժեցին:
Որ փոխանակ բանականին
Անբան տարերբըն սարսէին, (Ներսես Շնորհալի, *Յիսուս Որդի*, գիրք երրորդ, էջ 168: / Nerses Shnorhali, *Hisus Vordi*, girk’ yerrord, ej 168.)

37 Որ յետ լընլոյ գրելոյ բանին,
Աւանդեցեր առ Հայր գիողին,
Տիգով հարեալ զինաւորին,
Աղբիւր բըղխեաց ի սուրբ կողին:
Ձուրն ի լուացումն աւազանին,
Արիւնն յարբումըն խորհըրդին: [...]
Բա՛ց ըզբերան իմ վըտակին
Քո սուրբ արեան կողահոսին,
Որպէս տըղայի ստընդիային,
Որ զմօրն յինքեան ձըզէ ըզստին, [...] (Ներսես Շնորհալի, *Յիսուս Որդի*, գիրք երրորդ, էջ 170: / Nerses Shnorhali, *Hisus Vordi*, girk’ yerrord, ej 170.)

*Water from the side of Christ, wash me
Passion of Christ, strengthen me
O good Jesus, hear me
Within Thy wounds hide me
Permit me not to be separated from Thee
From the wicked foe defend me
At the hour of my death call me
And bid me come to Thee
That with Thy Saints I may praise Thee
For ever and ever. Amen³⁸*

The anthropological shift and holism

In the modern times, when Europe experiences the religious crisis, Christian theology needs to be revitalized. One of the most popular trends in the Western theology today is the anthropological shift. The prominent German theologian Karl Rahner has initiated the idea of the anthropological shift as a theological method inviting us to return to the principle of anthropocentrism. This method means that any discourse about God and the Divine Revelation should be anthropologically motivated. The question of human salvation must be the starting point of any theological discussion.³⁹

In Russia, the method is successfully used by the prominent philosopher Sergei Khoruzhii (Сергей Хоружий). He suggests a new anthropological paradigm based on Hesychast doctrine of man. Khoruzhii suggests a new interpretation of Orthodox spirituality and tries to appropriate it to other humanities. The new vision of the basic Orthodox ideas seems to be rather attractive for the Russian intellectuals of the modernity.⁴⁰

The anthropological shift is initiated in the 20th century in Europe, yet St. Nerses Shnorhali already used it in Cilicia in the 12th century. As noted above, his treatise *Jesus, the Son* discusses the history of salvation of the humanity in the form of prayer. The author places his personal self in the context of history of humankind and life of Christ and hence becomes a participator of the narrative. He takes the path of imitation of Christ, intuitively utilizing the method of the anthropological shift. For instance, in

38 St. Ignatius of Loyola, *The Spiritual Exercises*, Louis J. Puhl, SJ Translation – The Spiritual Exercises | St. Ignatius of Loyola (ignatianspirituality.com, last viewed 13.08.2023).

39 Mikhael Kuncler, *Liturgija Cerkvi*, kniga I (Moskva: Hristianskaia Rossiia, 2001), 15.

40 See more about the critical analysis of the anthropological shift of S. Khoruzhii: Elizabete Taivāne, “S. Horužija antropoloģiskais pavērsiens: uz filozofijas, teoloģijas, psiholoģijas un fizikas robežas” // Elizabete Taivāne, *Reliģijas fenomenologam pa pēdām* (Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 2014), 44–62.

the episode about Lazarus Shnorhali writes: “Like unto Lazarus who was thy friend, I died and was buried in a grave, not for four days, but for many years my dead soul has lain in my body; Resound thy celestial voice unto me and let me hear thy Word, O Lord; Unloose mine infernal bonds and take me out of my dark house⁴¹.” (*Jesus, the Son* 1365-1372, book 2, p. 63.) Sometimes St. Nerses is ready to transform into a voiceless item to be close to Christ: “Purify me also, as in the parable, O Lord, and rest thou in me with thy Spirit; Make me into a celestial throne for thee, and sit in my soul like unto Cherubim⁴².” (*Jesus, the Son* 1401-1404, book 2, p. 64.)

As observed above, the approach of Nerses is holistic. In his *Jesus, the Son* he sometimes puts together the principles of Eastern and Western Christology, adding the method of anthropological shift. He simultaneously refers to the curing of human nature and the idea of the substitutional atonement: “Now by ascending the holy cross, Thou didst expiate the sins of mankind, and the enemy of our human nature Thou didst likewise nail thereon. Fortify me with the protection of thine ever vanquishing Sign, and when it riseth in the East, illuminate me with its light.” (*Jesus, the Son* 130, book 3, p. 69.) Making use of the Eastern paradigm, St. Nerses describes the crucifixion with a great empathy, as if he himself was present:

*On that Friday, at the third hour,
The day the first man was deceived,
Thou wast nailed to the wood, O Lord,
Together with the lawless thieves.
The hands that created the earth
Thou didst extend upon the cross,
In place of theirs that stretched forth
To pluck death from the tree.*

41 Ընդ Ղազարու բարեկամին
Մեռեալ եղայ ի տապանին,
Ո՛չ բառօրեայ, այլ բազմամին
Մեռեալ հոգիս է ի մարմին.
Զայնըդ հնչեա՛ր յիս երկնային
Եւ լըսելի արա բանին,
Լո՛յծ ի կապից դժոխային,
Յան ի տանես խաւարային: (Ներսես Շնորհալի, *Յիսուս Որդի*, գիրք երկրորդ, էջ 148: / Nerses Shnorhali, *Hisus Vordi*, girk' yerkrord, ej 148.)

42 Մաքրեա՛ւ և զիս ըստ առակին
Եւ յիս հանգիր Յոգւով Քոյին.
Արա՛ աթոռ զիս երկնային,
Բազմեաց յոգիս ըստ բրովբէին: (Ներսես Շնորհալի, *Յիսուս Որդի*, գիրք երկրորդ, էջ 150: / Nerses Shnorhali, *Hisus Vordi*, girk' yerkrord, ej 150.)

*I who have trespassed like unto them
And even surpassed them in sin,
By planting the plant of Gomorrah
And plucking the fruit of Sodom,
Do not punish me according to my sins,
Do not demand the extent of my debt,
But be thou the atoner of my transgressions,
Like unto those in the region of despair⁴³. (Jesus, the Son 113-128, book 3, p. 69.)*

Conclusion

Christian tradition in the West goes through a deep crisis. Europeans extensively forget the Christian vocabulary.

A visual sign of the progressing secularization linked to economic growth and modernization is the decrease of church attendance. Various revivalist movements appear in the church environment of Western Europe. The purpose of charismatic, ecumenical, and other popular movements inside the Western Church is to revitalize Christianity. Inside the modern Roman Catholic and Protestant tradition, there is an endeavor to go back to the classical heritage of the Church that allows a believer to experience intimacy with the Divine. Popularity of *The Spiritual Exercises* of St. Ignatius of Loyola and the works of other mystics of the Church increases. At the same time, such a heritage needs to be translated into the language of modernity. Here, the method of anthropological shift can be of assistance.

43 Որ յուրբաթու ժամ երրորդին,
Յօր պատրանաց նախաստեղծին
Բւետեցար Տէր ի խաչին
Ընդ անօրէն աւազակին:
Ձեռք, որ զերկիր հաստատեցին,
Տարածեցեր զայն ի խաչին,
Փոխան նոցա ձրգման ձեռին,
Չոր ի ծառոյն մահ կըլթեցին:
Չիս որ յանցեալ նըման նոցին
Եւ առաւել քան ըզնոսին,
Ձեռամբ տընկեալ տունկ Գոմորին,
Պըտուղ կըլթեալ սողովմային,
Մի՛ տուժեսցես չափով չարին,
Մի՛ պահանջեր զհամար պարտին:
Այլ լեր քաւիչ իմոյ յանցին,
Որպէս նոցա անյոյս վայրին: (Ներսէս Շնորհալի, *Հիսուս Որդի*, գիրք երրորդ, էջ 166: / Nerses Shnorhali, *Hisus Vordi*, girk' yerrord, ej 166.)

According to the information from the Pew Research Center, the least religious countries in Europe are Czech Republic, Estonia, Latvia, and Netherlands.⁴⁴ The most religious countries in Europe today are Romania, Armenia, Georgia, Greece, and Moldova.⁴⁵ Despite the statistics, the churches in Armenia on Sundays are rather empty – just like in the Western Europe. Insufficiency of the caritative element in the traditional Armenian Christology may be one of the causes, why ordinary people, especially in the country, choose to turn to local vernacular cults and not to attend Liturgy in the church. The adequate strategy here may be the Christological shift beside the anthropological one. In the same way as the Western Church returns to the works of prominent mystics, Armenian theologians may be inspired by the Christological approach of St. Nerses Šnorhali. The Western vision of Christ, as well as the anthropological shift in the situation of intense popularity of Western images of Christ in Armenia seem to constitute the most appropriate theological strategy of today.

KOPSAVILKUMS

Sv. Nersesa Šnorhali kristoloģija: Austrumu un Rietumu teoloģijas krustcelēs

Sv. Nersess Šnorhali bija atvērts bizantiešu un eiropiešu kultūrai un integrēja to elementus savā teoloģijā. Viņa kristoloģisko pozīciju uzrāda viņa vēstule, kas bija adresēta bizantiešu imperatoram Manuilam Komnēnam 1166. g. Tā ir liecība viņa teoloģiskajam ģēnijam un spējai atrast kompromisu tālaika teoloģiskajās debatēs. Šī tēma ir centrālā armēņu kristoloģijā un ir kļuvusi par plašu debašu objektu. Šis īsais pētījums ir veltīts Nersesa kristoloģijas fenomenoloģiskajam, nevis teoloģiskajam izvērtējumam. Tas balstās uz Jēzus Kristus populāro izpratni kā par Dievu kristīgajos Austrumos un kā par cilvēku kristīgajos Rietumos. Ir paredzēts arī parādīt to, ka tāda mūsdienīga un ļoti populāra teoloģiskā stratēģija kā antropoloģiskais pavērsiens ir klāt Nersesa kristoloģiskajā pieejā un ir aktīvi izmantojams arī mūsdienu armēņu teoloģijā. Ne tikai antropoloģiskais, bet arī kristoloģiskais pavērsiens ir pieprasīta stratēģija mūsdienu armēņu teoloģijā un reliģiskajā praksē.



© 2024, Elizabete Taivāne, Latvijas Universitāte

Raksts publicēts brīvpieejā saskaņā ar *Creative Commons* Attiecinājuma-Nekomerciāls 4.0 starptautisko licenci (CC BY-NC 4.0) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>).

44 “Least Religious Countries 2022”, Least Religious Countries 2022 (worldpopulationreview.com, last viewed 19.11.2022).

45 “Pew: Romania Is Now Most Religious Country in Europe”, Pew: Romania Is Now Most Religious Country in Europe (breitbart.com, last viewed 19.11.2022).

Dr. phil., LU Humanitāro zinātņu fakultātes profesors

NORMUNDS TITĀNS

SIMULĀCIJAS HIPOTĒZE – VAI TO VAR TEOLOĢIZĒT?

Šis raksts vispirms iepazīstina lasītāju ar t. s. simulācijas hipotēzi. Saskaņā ar šo hipotēzi mēs, mūsu pasaule un universs pastāv datorsimulācijā, kuru darbina ārkārtīgi augsti attīstītas civilizācijas pārstāvji, kas ir vai nu mūsu pēcteči, vai arī attīstījušies neatkarīgi no mums citviet universā. Pēc tam simulācijas hipotēzes kontekstā tiek interpretētas vairākas tradicionālas teoloģijas tēmas: 1) Dieva koncepcija, ieskaitot dievišķos atribūtus, piedāvājot naturālistisku alternatīvu pārdabiskai pieejai; 2) teistiskie argumenti – kosmoloģiskais arguments un teleoloģiskais jeb nolūka (*design*) arguments; 3) Jaunuma problēmas jeb teodicejas risinājumi; 4) cilvēka un Dieva divpusējā komunikācija, ieskaitot atklāsmes, brīnumu un lūgšanas jautājumus; un 5) eshatoloģija un cilvēka pēcnāves transformācija. Asociācijas ar simulācijas hipotēzi tiks rastas ne tikai ar heterodoksām interpretācijām. Tiks arī demonstrēts, ka izvēlētajās teoloģijas tēmās arī ortodoksāls teists var saskaņot savas ticības pārliecības ar simulācijas hipotēzi. Lieki piebilst, ka autors neuzskata simulācijas hipotēzi un no tās izrietošās teoloģiskās interpretācijas par ontoloģiski patiesām, bet tikai spēlējas ar idejām, domu eksperimentiem un loģiskām iespējām, kā tas ierasts analītiskajā reliģijas filozofijā. Netiek piedāvāta metafiziska teoloģija, kurai jātic, bet drīzāk konstruktīva, eksperimentāla teoloģija, piemērojot teoloģisko domu aktuālām teorijām un domāšanas trendiem, šinī gadījumā simulācijas hipotēzei.

Atslēgvārdi: simulācijas hipotēze, simulācijas arguments, simulācijas teoloģija, dabiskais Dievs, digitālā nemirstība.

Esmu sevi uzskatījis par ateistu tik ilgi, cik vien varu atcerēties [...] Tomēr simulācijas hipotēze ir likusi man uztvert dieva eksistenci daudz nopietnāk nekā jebkad agrāk.

(Deivids Čalmerss)

Simulācijas arguments, iespējams, ir 2000 gadu laikā pirmais interesantais arguments par Radītāja eksistenci.

(Deivids Pīrss)

Ievads

Apmēram pēdējo divdesmit gadu laikā intelektuāļu aprindās publiskajā telpā bijusi diezgan liela jezga ap tā dēvēto simulācijas hipotēzi. Jā, lasītāj, tā nozīmē tieši to acīmredzamo, bet neticamo, kas tev uzreiz ienāk prātā, sastopoties ar šo frāzi. Proti, ir iespējams, ka tu un es, šis žurnāls, mūsu mājas un darba vietas, pilsētas, kalni, upes, debesis, dzīvnieki, augi visapkārt, visa mūsu pasaule un universs patiesībā atrodami simulācijā, ko uzbūrusi neiedomājami attīstīta būtne un kas kā programmatūra darbojas uz superdatora citā, augstāka līmeņa universā. Ir pilnīgi saprotams, kāpēc šāda hipotēze iemantojusi stabilu vietu zinātniskās fantastikas grāmatās un filmās. Būtu jābrīnās, ja tā nebūtu. Kurš gan nezina *Matricu*? Var nebrīnīties arī, kad tādām ekscentriķim kā Īlons Mask iespējamība, ka mēs dzīvojam pamata realitātē, nevis simulācijā, ir tikai viena pret miljardu.¹ Silīcija ielejas tehnomiljardieri pat slepeni algojot zinātniekus, lai tie veiktu pētījumus, kā izlauzties no simulācijas, kurā esam iesprostoti.² Pārsteidzošāk ir, ka pat ievērojami teorētiskie fiziķi, piemēram, Frenks Tiplers (*Frank Tipler*),³ Nīls Degrass Taisons (*Neil DeGrasse Tyson*),⁴ Makss Tegmarks (*Max Tegmark*),⁵ Sailass Bīns (*Silas Beane*),⁶ Pols Deiviss (*Paul Davies*)⁷ un citi, ir apspēlējuši šo hipotēzi. Atbalsts tai tiek rasts kvantu fizikā, matemātikā,

1 Recode, "Is life a video game? | Elon Musk | Code Conference 2016", *YouTube*, 2 June 2016, https://www.youtube.com/watch?v=2KK_kzrJPS8&ab_channel=Recode (last viewed 01.09.2024).

2 Protams, nevar ticēt visam, pat ja tas publicēts prestižos medijos, tomēr šāda informācija kļūst. Tad Friend, "Sam Altman's manifest destiny. Is the head of Y Combinator fixing the world, or trying to take over Silicon Valley?" *The New Yorker*, 3 October 2016, <https://www.newyorker.com/magazine/2016/10/10/sam-altmans-manifest-destiny> (last viewed 01.09.2024).

3 Jāteic, ka fiziķi savās grāmatās ne vienmēr nodarbojas tieši ar fiziku, bet reizēm, izmantojot kādus fizikas datus un teorijas, attīsta visneticamākās spekulācijas, kuras nekādi nevar verificēt ar fizikas eksperimentiem. Tiplers ir viens no tādiem. Pie viņa atgriezīsimies vēlāk sadaļā par simulācijas teologizēšanu. Šajā jomā viņš pagājušā gadsimta nogalē ir pionieris.

4 Taisons nav aizstāvējis simulācijas hipotēzi tai veltītos rakstos vai grāmatās, bet ir to darījis publiskās intervijās un diskusijās. Sk., piemēram, American Museum of Natural History, "2016 Isaac Asimov Memorial Debate: Is the Universe a Simulation?" *YouTube*, 16 April 2016, https://www.youtube.com/watch?v=wgSZA3NPpBs&ab_channel=AmericanMuseumofNaturalHistory (last viewed 01.09.2024).

5 Arī Tegmarks ir tikai publiski diskutējis par simulācijas hipotēzi, to neizslēdzot, bet nav to aizstāvējis tai specifiski veltītos tekstos. Tegmarka paša matemātiskā universa teorija var būt savienojama ar simulāciju. Šo teoriju sk. grāmatā: Max Tegmark, *Our Mathematical Universe: My Quest for the Ultimate Nature of Reality* (New York: Alfred A. Knopf, 2014). Tegmarks spriež par un pret simulācijas hipotēzi iepriekšējā zemsvītras piezīmē norādītajā publiskajā debatē.

6 Bīns ar kolēģiem teoretizē, ka novērojamais universs ir uz kubiskā laiktelpas režģa izpildīta skaitliska simulācija. Silas R. Beane, Zohreh Davoudi, Martin J. Savage, "Constraints on the Universe as a Numerical Simulation", *The European Physical Journal* 50.9 (4 October 2014).

7 Pols Deiviss neatbalsta simulācijas hipotēzi, bet iesaistās diskusijā, izmanto tās kritiku argumentiem pret multiversa hipotēzi. Sk., piemēram, Paul Davies, "Reality in the Melting Pot", *The Guardian*, 23 September 2003, <https://www.theguardian.com/science/2003/sep/23/>

dažkārt pievēršoties arī tādām jomām kā digitālā fizika/filozofija,⁸ ieskaitot “*it-from-bit*” informācijas teoriju,⁹ u. c. Pieminams arī futurologs un transhumānists, robotikas un datorzinātnieks Hanss Moraveks (*Hans Moravec*), kurš patiesībā ir viens no simulācijas teorijas celmlaužiem. Viņš ar šo jautājumu nodarbojās jau 20. gadsimta 80. gados (pie viņa vēlāk atgriezīsimies). Tāpat pieminams viens no aktīvākajiem simulācijas hipotēzes aizstāvjiem, astronoms un NASA Evolucionārās skaitļošanas un automatizētās projektēšanas centra (*Center for Evolutionary Computation and Automated Design*) direktors Ričards Terils (*Richard Terrile*), kurš uzskata, ka simulācijas hipotēze maina visu zinātnes “spēles gaitu”, līdzīgi kā savā laikā Kopernika revolūcija.¹⁰ Terilam arī imponē, ka simulācijas hipotēze inteliģentas dzīvības rašanos izskaidro vienkāršāk nekā spontānā ģenerēšanās no pirmatnējās “organiskās zupas”. Jāpiebilst gan, ka ar šo vienkāršākumu nav tik vienkārši, jo dzīvības rašanās mīkla jau ar to nekur nepazūd, tikai tiek pārcelta uz paša simulācijas autora dzīvības rašanās izskaidrošanu.

Lai vai kā, nav brīnums, ka šādā kulturālā kontekstā simulācijas hipotēze ir nonākusi arī filozofu redzeslokā. Precīzāk sakot, notiek jomu mijiedarbība. Tieši Oksfordas futurologa un analītiskās skolas filozofa Nika Bostroma (*Nick Bostrom*) sākotnējais 2003. gada raksts ar nosaukumu “Vai jūs dzīvojat datorsimulācijā?” radīja plašo rezonansi intelektuāļu publiskajā telpā.¹¹ Iepriekš minētie zinātnieki un citi kopš 2003. gada apspriež tieši

spaceexploration.comment (last viewed 01.09.2024).; P. C. W. Davies, “Multiverse Cosmological Models”, *Modern Physics Letters* 19.10 (2004): 727–743 (<https://arxiv.org/pdf/astro-ph/0403047>).

- 8 Fizika tā ir tikai nosacīti. Spekulatīvā rakstura dēļ tā drīzāk ir filozofija. Pieļauj iespējamību, ka universa darbības pamatā ir skaitļošana, ka universa evolūciju virza kaut kas līdzīgs universālai datorprogrammai, kurā visus fizikālos procesus var reducēt līdz skaitļošanai. Jau kopš 20. gadsimta 40. gadiem ar šādu ideju aizrāvās datoru izgudrošanas pionieris Konrāds Cūze (*Konrad Zuse*). Viņš jau tani laikā sāka domāt, ka universs varētu būt grandiozs dators, kas ar formāliem algoritmiem skaitļo pats savu evolūciju. Publicēties par šo tēmu Cūze sāka vēlāk: Konrad Zuse, *Rechnender Raum* (Braunschweig: Friedrich Vieweg & Sohn, 1969). Par skaitļojamu universu sk.: Seth Lloyd, *Programming the Universe: A Quantum Computer Scientist Takes on the Cosmos* (New York: Alfred A. Knopf, 2006).
- 9 Frāze “*it-from-bit*” sākotnēji pieder fiziķim Džonam Arčibaldam Vīleram (*John Archibald Wheeler*), un tā nozīmē, ka realitātes (“*it*”) pamatā ir bināra informācija (“*bit*”), līdzīga tai, uz kā pamata darbojas mūsu datori. Attiecīgais Vīlera raksts: J. A. Wheeler, “Information, Physics, Quantum: The Search for Links”, in *Complexity, Entropy, and the Physics of Information*, ed. W. H. Zurek (Redwood City, CA: Westview Press, 1990), 354–368.
- 10 Sk. Terila lekciju: Moses Znaimer’s ideacity, “Richard Terrile – The Universe as a Simulation”, *YouTube*, 23 September 2015, https://www.youtube.com/watch?v=tOLLroyYxRg&t=7s&ab_channel=ideacity (last viewed 29.08.2024).
- 11 Nick Bostrom, “Are You Living in a Computer Simulation?”, *Philosophical Quarterly* 53.211 (2003): 243–255. Bostromam ir arī virkne tālāku rakstu, kuros viņš argumentu slīpē un pielabo, ņemot vērā citu filozofu kritiskas norādes. Šeit ir Bostroma un citu autoru galvenie raksti par

Bostroma argumentācijas gaitā izvirzītos apsvērumus.¹² To dara arī Masks un Terils, bet neatsaucoties uz Bostromu. Savukārt nesens un arī vizismeļošākais analītiskās filozofijas darbs par simulācijas hipotēzi ir Deivida Čalmersa (*David Chalmers*) 2022. gada grāmata “Realitāte+. Virtuālās pasaules un filozofijas problēmas”.¹³ Ja lasītāju interesē argumenta fineses un viss iespējama ar to saistītais, ieskaitot plašu teoloģisko jautājumu loku,¹⁴ pie tam vieglā valodā, tad Čalmersa grāmata ir visieteicamākais avots.

Kas attiecas uz šo rakstu, tālākajās sadaļās sekos 1) simulācijas hipotēzes saistītās priekšvēstures apraksts; 2) Bostroma simulācijas argumenta kodolīgs, formāls izklāsts; 3) šī raksta autora piedāvāts vienkāršots simulācijas argumenta variants ar izvēršiem saistītajiem apsvērumiem un 4) simulācijas hipotēzes teoloģiskas interpretācijas.

Visā iepriekš minētajā jezgā ap simulācijas hipotēzi var pat neienākt prātā, ka tai varētu būt kāds sakars ar teoloģiju. Nudien, kāds gan?! Šeit tiks parādīts, ka sakars ir iespējams, pie tam ļoti daudzpusīgs un varbūt arī daudzsološs. Simulācijas hipotēzes kontekstā tiks skartas tradicionālas teoloģiskas tēmas: 1) Dieva koncepcija, šajā gadījumā piedāvājot naturālistisku alternatīvu pārdabiskai pieejai, ko iedragājis zinātnisks pasauleskats; Dieva koncepcijas ietvaros tiks analizēti arī dievišķie atribūti, noskaidrojot, kuri no tiem ir piemērojami simulācijas hipotēzes gadījumā un kuri nav; 2) teistiskie argumenti, šajā gadījumā kosmoloģiskais arguments un teleoloģiskais arguments (*intelligent design*); 3) ļaunuma problēmas (jeb teodicejas) risinājumi; 4) cilvēka un Dieva saskarsme, ieskaitot atklāsmes, brīnumu un lūgšanas jautājumus; beidzot 5) eshatoloģija un cilvēka pēcnāves transformācija.

Atzīmējams arī tas, ka teoloģisks kopsakars ar simulāciju tiks rasts ne tikai ar netradicionālām, heterodoksām teoloģiskām interpretācijām. Tiks arī demonstrēts, ka apskatītajās tēmās pat ortodoksam teistam ir iespējams saskaņot savu ticības pārliecību ar simulācijas hipotēzi.

Atruna. Protams, raksts nepretendē uz to, ka simulācijas hipotēze un no tās izrietošās teoloģiskās interpretācijas ir ontoloģiski patiesas. Šeit netiks attīstīta nopietna, metafiziska teoloģija. Drīzāk tiks operēts domu eksperimentu līmenī, tiks apsvērtas tikai loģiskās iespējas. Tomēr, kas attiecas uz simulāciju, pie šīs atrunas jāpiebilst, ka no simulācijas iekšpuses (tātad, ja gadījumā tiešām dzīvojam simulācijā) mēs nekādi

simulācijas argumentu: <https://simulation-argument.com> (skatīts 01.09.2024.). Šeit var kopainā redzēt Bostroma darbības jomas: www.nickbostrom.com (skatīts 01.09.2024.).

12 Parasti neapspriež Bostroma formālo argumentu, bet saistītos apsvērumus, no tiem izdarot secinājumus par simulācijas iespējamību vai neiespējamību.

13 David J. Chalmers, *Reality+: Virtual Worlds and the Problems of Philosophy* (London: Penguin, 2022). Starp citu, grāmata var arī noderēt kā lielisks ievads filozofijā.

14 Čalmerss šiem jautājumiem velta veselu nodaļu “Vai Dievs ir hakeris nākamā līmeņa universā?”. *Ibid.*, 124ff. Pie tiem nonāksim vēlāk.

nevaram zināt, ka nedzīvojam simulācijā, jo tādā gadījumā visi mūsu novērojumi ir daļa no pašas simulācijas programmatūras. Tas pats attiecas uz situāciju, ja gadījumā nedzīvojam simulācijā, bet gan pamata realitātē, – mēs nekādi nevaram zināt, vai dzīvojam realitātē vai tomēr simulācijā.

Priekšvēsture

Uzskats, ka nekas nav tā, kā izskatās, ka šī pasaule patiesībā nav paliekoši reāla, ir izplatīts reliģiskās tradīcijās. Uzskatāmi piemēri ir ilūzijas (*māyā*) koncepts hinduismā, tukšuma (*śūnyatā*), nepastāvības (*anicca*), pastāvīgas esences neesamības (*anattā*) koncepti budismā, kristīgā misticisma virzieni, kuros pasauli saredz kā pārejošu un mānīgu, kavējot ticīgā ceļu uz dievišķošanu, u. tml.

Apjēgsme, ka realitāte var nebūt tāda, kādu to uztveram, ir saistījusi filozofu prātus no senatnes līdz mūsdienām. Piemēru varētu būt ļoti daudz, īsumā tiks pieminēti tikai daži. Viszināmākais piemērs no klasiskā perioda ir Platona grāmatas “Valsts” alegorija par alu, kurā iesprostotie nav redzējuši nekā cita kā tikai ēnu spēles uz sienām, bez nojausmas par ārpasauli un tās sauli, kas attiecīgi simbolizē patieso, bet transcendentu tīro formu pasauli ar labā ideju centrā.

Pie klasikas pieder Renē Dekarta “Meditāciju par pirmo filozofiju” domu eksperimenti skepticisma pārvarēšanai. Sapņu stāvokļi nav reāli, un kā mēs varam zināt, ka visa mūsu dzīve arī nav tikai sapnis? Un tikpat labi mūs par dzīves un pasaules realitāti, ieskaitot debesis, zemi, gaisu, krāsas, formas, skaņas, smaržas utt., var maldināt kāds visspēcīgš, bet ļaunprātīgs gars (*genium malignum*). Lai vai kā, bet šo domu eksperimentu rezultātā Dekarts nonāk vismaz pie savas kā domājoša subjekta apziņas drošīcamības (*cogito, ergo sum*). Ir jābūt kādam, ko pievil, bet domāšana jeb apziņa ir arī sapnī.

Bīskaps Džordžs Bērklis savā laikā piedāvā ekstravagantu domu gājienu, kas, iespējams, ir pirmais simulācijas hipotēzes teoloģizēšanas mēģinājums. Bērklis domā, ka ārējā pasaule pēc būtības mums nav zināma. Ir tikai tas, ko mēs uztveram (*esse est percipi*). Tāpēc var teikt, ka materiālā pasaule kā tāda neeksistē. Taču pastāvību šiem uztvērumiem par pasauli un visu, kas tanī, ieskaitot mūs pašus, nodrošina tas, ka tie pastāv Dieva prātā. Dievs ir arī tas, kas rada maņu uztveres sajūtas cilvēku prātos.

Filozofijas “ābecē” šajā sakarā iekļaujas arī Imanuela Kanta fenomenu (parādību) un numenu (lietu par sevi) iedalījums. Zināšanai pakļaujas tikai fenomeni, kas tiek uztverti ar maņām un tālāk apstrādāti prātā. Fenomenu pieredzi attiecīgi nosaka prāta struktūras, bet kas aiz fenomeniem slēpjas patiesībā, tas prātam nav zināms. Arī Edmunda Huserla transcendentālā fenomenoloģija paredz, ka uztvertā pasaule tiek konstruēta apziņā. Tikai Huserls domā, ka šādi tomēr var uztvert arī fenomena būtību.

Pašu simulācijas ideju filozofi sāka dažādos kontekstos apsvērt 20. gadsimta otrajā pusē. Piemēram, Roberts Noziks (*Robert Nozick*) klasiskajā darbā “Anarhija, valsts un

utopija” (1974) piedāvā domu eksperimentu ar “pieredzes mašīnu”, kas varētu mums reālistiski nodrošināt jebkuru vēlamu pieredzi.¹⁵ Jūs ievieto tvertnē, smadzenēm pievieno elektrodus, un tad “super-duper neirofiziologi” stimulē jūsu smadzenes tikai lieliskām, laimes un baudas pilnām pieredzēm – lai jūs varētu piedzīvot to, kā rakstāt ievērojamu romānu, iegūstat labu draugu, lasāt aizraujošu grāmatu utt. Vai būtu kāds/kāda, kas izšķirtos šādi pavadīt visu dzīvi? Nē! Kāpēc? Jo mēs gribam darīt lietas, nevis pieredzēt darišanu. Mēs gribam būt noteiktā veidā, gribam būt personas ar īpašībām, nevis tvertnē peldoši nenoteikti kunkuļi. Mēs gribam patiesu kontaktu ar dziļāku realitāti nekā pieredzes mašīnā ieprogrammētā. Dzīves jēga ir dziļāka par nepārtrauktu, bet virspusīgu baudu un laimi.

Tikpat plaši zināms ir arī Hilarija Patnama (*Hilary Putnam*) klasiskās grāmatas “Saprāts, patiesība un vēsture” (1981) domu eksperiments ar “smadzenēm burkā” (*brain in a vat*), mēģinot apgāzt skepticismu attiecībā uz ār pasaules zināšanu (līdzīgi Dekartam).¹⁶ Ļaunprātīgs zinātnieks izoperējis jums smadzenes un ievietojis burkā ar fizioloģisko šķīdumu, kas tās uztur dzīvas. Nervu gali pieslēgti “superzinātniskam datoram”, kas rada ilūziju, ka viss ir kārtībā, dzīve noris kā parasti, ieskaitot pieredzi lasīt uzjautrinošu, bet absurdu stāstiņu par ļaunprātīgu zinātnieku, kas cilvēkiem izoperē smadzenes, saglabā burkās un pieslēdz datoram. Varam iet vēl tālāk un iedomāties, ka visi cilvēki ir smadzenes burkās – vienkārši pasaule tā ir būvēta, dzīvība attīstījusies tādā veidā. Dzīvojam kolektīvā halucinācijā. Jautājums ir, vai mēs, būdami šādā stāvoklī, vispār varētu pateikt vai domāt, ka tas tā ir, ka esam smadzenes burkās? Patnama atbilde ir nē. Un tāpēc mēs neesam smadzenes burkās. Tas būtu sevi atspēkojošs apgalvojums – tā patiesums nozīmētu maldību (līdzīgi kā būtu maldīgi teikt par sevi, ka es neeksistēju).

Patnama arguments balstās uz tā, ka vārdi un domas smadzenēm burkās nevar attiekties uz to pašu, uz ko attiecas parasto cilvēku teiktie vārdi un domas reālajā pasaulē. Smadzenes burkās nevar domāt un pateikt, ka tās ir smadzenes burkās, pat ja tās domā: “Es esmu smadzenes burkā.” To vārdi un domas nevar attiekties uz kaut ko ārēju, bet tikai uz datorsimulētiem konceptiem. Sanāk tā, ka izteikums “Es esmu smadzenes burkā” ir nepatiesa tad, ja es patiešām esmu smadzenes burkā. Starp citu, to pašu varētu attiecināt uz mūsdienu “mākslīgā intelekta” ģeneratīvajiem valodas rīkiem.

Šeit gan jāpiebilst, ka mūsdienās Patnama pārstāvētā klasiskā referenciālā nozīmes teorija nav cieņā. Jau Ferdināns de Sosīrs (*Ferdinand de Saussure*) savā laikā konstatēja, ka zīmes (vārdi) neiegūst nozīmi, apzīmētājam (*signifiant*) saistoties ar reālo objektu.

15 Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Book, 1974), 42ff.

16 Hilary Putnam, *Reason, Truth and History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 5ff.

Zīme drīzāk iegūst nozīmi apzīmētājam atbilstīgo apzīmēto (*signifié*) jeb konceptu savstarpējās atšķirībās.¹⁷ Šo pieeju zīmei pārņem un tālāk attīsta Žaks Deridā (*Jacques Derrida*). Katrā gadījumā ar šādu intertekstuālu pieeju nebūtu vārdu apzīmēšanas problēmu nedz situācijā ar smadzenēm burkā, nedz arī tīrā datorsimulācijā. Vārdi tad iegūst nozīmi pašā simulācijā.

Formalizēts Bostroma simulācijas arguments Bostroma arguments veidots kā trilemma, kas nozīmē, ka ir patiesa vismaz viena no trim sekojošajām premisām (tātad katras patiesuma varbūtība ir 1 : 3):¹⁸

1. *Cilvēka līmeņa civilizāciju daļa, kas sasniedz pēccilvēku (posthuman) stadiju, ir ļoti tuva nullei.*

Variants. Gandrīz visas mūsu attīstības līmeņa civilizācijas izmirst, pirms sasniedz tehnoloģisko briedumu.

Saistīta varbūtība. Ir ļoti iespējams, ka cilvēku suga izmirs, pirms sasniegs pēccilvēku stāvokli.

2. *To pēccilvēku civilizāciju daļa, kuras ir ieinteresētas palaist priekšteču simulācijas, ir ļoti tuva nullei.*

Variants. Ir ārkārtīgi maz ticams, ka jebkāda pēccilvēku civilizācija palaidīs lielu skaitu savas evolucionārās vēstures (vai to versiju) datorsimulāciju.

Ja premisas (1) un (2) izrādās nepatiesas, tas nozīmē, ka

3. *Ir gandrīz droši, ka mēs dzīvojam datorsimulācijā.*

Variants. To cilvēku daļa, kam ir mūsu veida pieredzes un kas dzīvo simulācijā, ir ļoti tuva vienam.

Tālāk izrietošs secinājums. Nav pamata ticēt lielai varbūtībai, ka mēs kādu dienu kļūsim pēccilvēki, kas palaidīs savu priekšgājēju datorsimulācijas, ja vien nav tā, ka mēs jau tagad dzīvojam datorsimulācijā.

Variants. Ja vien mēs tagad nedzīvojam simulācijā, mūsu pēcnācēji gandrīz noteikti nekad nepalaidīs savu priekšteču (t. i., mūsu) simulācijas.

17 Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale* (Lausanne: Payot, 1916). Tradicionāli zīmi saprata kā sastāvošu no divām daļām – apzīmētāja un apzīmējamā priekšmeta, starp kuriem nozīme pārnēses tieši, bet Sosīrs zīmē ienes vēl trešo, vidutāju elementu – apzīmēto jeb konceptu – nozīmi.

18 Šī struktūra pamatā ņemta no minētā pirmavota raksta “Are You Living in a Computer Simulation?”, izņemot pirmās premisas variantu, kas ņemts no: Nick Bostrom, “Do We Live in a Computer Simulation?”, *New Scientist* 192 (2006): 8–9.

Vienkāršots simulācijas arguments ar saistītu apsvērumu izvērsumu

Simulācijas hipotēze un simulācijas arguments nav viens un tas pats, hipotēze ir pieņēmums, kuru tālāk balsta arguments. Šeit brīvā formā tiks pasniegta šī raksta autora vienkāršota simulācijas argumenta izpratne, piesaistot saistītos apsvērumus.

Mūsu pašu datortehnoloģijas mums ļauj darbināt komplicētas un visnotaļ noderīgas kosmoloģisko, bioloģisko, socioloģisko, ekonomisko, finanšu, meteoroloģisko, militāro u. c. procesu simulācijas. Marka Cukerberga uzņēmums “Meta” izstrādā metaversu – nākamā līmeņa tehnoloģiju pēc interneta. Mērķis ir izveidot pilnībā reālistiskas virtuālās un paplašinātās realitātes vides. Laiks, kad lietotāji nevarēs atšķirt virtuālo metarealitāti no pamata realitātes, ir paredzams drīz. Tālāk, ņemot vērā mūsu tehnoloģiskos sasniegumus pēdējo 50 gadu laikā, iedomājieties, kādas varētu būt mūsu virtuālās realitātes tehnoloģijas, piemēram, pēc 100 gadiem? Pēc 1000 gadiem? Pēc miljoniem gadu? Vai varbūt pēc miljarda gadu? Vai mēs varam iedomāties to?

Šī gada aprīlī parastajā dažādu pasaules ziņu jūklī parādījās arī paziņojums, ka *Intel* prezentējis neiromorfu datoru, kas imitē cilvēka smadzeņu darbību.¹⁹ Tas tiks izmantots mākslīgā intelekta attīstīšanai. Šim datoram ir 1152 procesori ar 140 544 kodoliem, un sistēma ietver 1,15 miljardus mākslīgo neironu un 128 miljardus mākslīgo sinapšu. Joprojām nepietiekami cilvēka smadzeņu pilnai emulācijai. Taču procesora ātrums jau ir pietiekams cilvēka prāta darbības emulācijai – 20 kvadriljoni operāciju sekundē (20×10^{15} op/s).

Lai (simulēts) cilvēka prāts neatšķirtu simulēto no fizikālās realitātes, visas cilvēces vēstures simulācijai varētu būt nepieciešams apmēram 10^{33} – 10^{36} op/s.²⁰ Lai gan būtu vajadzīgs ievērojama izmēra dators. Universā evolūcijas gaitā līdz šim lēstas tikai 10^{120} operācijas (ar 10^{90} – 10^{120}) bitiem.²¹ Sailass Bīns spriež, ka varētu paiet pieci gadsimti, līdz mēs varētu būt spējīgi simulēt novērojamā universa apjomu, ņemot vērā mūsu pašreiz simulētā universa izmēru (kas ir viens fermi – 10^{-15}) un datoru jaudas attīstības līdzšinējo tempu, kas virzās pēc Mūra likuma (t. i., dubultošanas ik gadu).²²

19 Keumars Afifi-Sabet, “Intel unveils largest-ever AI ‘neuromorphic computer’ that mimics the human brain”, *LiveScience*, 18 April 2024, <https://www.livescience.com/technology/computing/intel-unveils-largest-ever-ai-neuromorphic-computer-that-mimics-the-human-brain> (last viewed 02.05.2024).

20 Bostrom, “Are You Living in a Computer Simulation?”, 249.

21 Aprēķinus sk.: Seth Lloyd, “Computational Capacity of the Universe”, *Physical Review Letters* 88.23 (June 2002): 237901–237908.

22 Justin Mullins, “The idea we live in a simulation isn’t science fiction” (interview with Silas Beane), *New Scientist*, 12 December 2012, <https://www.newscientist.com/article/mg21628950-300-the-idea-we-live-in-a-simulation-isnt-science-fiction> (last viewed 31.08.2024).

Atkāpe. *Pagaidām vēl nav apstiprinātas citas dzīvības formas mūsu Saules sistēmā vai tālāk. Taču uz Zemes ir radusies dzīvība. Pagaidām iespējamību, ka dzīvojam bioloģiskā universā, kas čum un mudž no dzīvības, varam pieņemt tikai ticībā, kaut arī ar ievērojamu varbūtību. Taču, tiklīdz tiks atklāta vēl cita dzīvības forma (piem., uz Neptūna, Saturna vai Jupitera pavadoņiem, kur zem ledus kārtas varētu būt ģeotermālas aktivitātes sasildīts ūdens; varbūt pat uz Marsa, kur arī dziļumā ir ūdens), tā bioloģiskais universs būs pierādīts. “Viduvējības princips” (Principle of Mediocrity) vedina pieņemt, ka visā universā gan elementārdaļiņas, gan ķīmiskie elementi, gan fizikas likumi un konstantes u. c. faktori ir līdzīgi. Ņemot vērā pieticīgākos aprēķinus, ka universā ir 100 līdz 200 miljardi galaktiku un tikai vienā galaktikā ir apmēram 100 miljardi planētu, ir jābūt arī daudzām zvaigžņu sistēmām ar planētām, uz kurām apstākļi ir līdzīgi mūsējai un arī dabiski varēja izveidoties dzīvība līdzīga tai, kāda ir uz Zemes. Nemaz nerunājot par to, ka citos apstākļos dzīvība var rasties ne tikai uz oglekļa, bet arī uz citu elementu bāzes (bieži tiek minēta, piemēram, silīcija substrātā balstītas saprātīgas dzīvības iespējamība).*

Mēs esam pavisam jauna saprātīgas dzīvības forma pavisam agrā attīstības stadijā. Pati Zeme ir 4,5 miljardus gadu veca no kopējā universa 14,8 miljardu gadu vecuma. Iespējams, ka universā ir civilizācijas, kas ilguma ziņā attīstījušās miljardiem gadu pirms mūsu civilizācijas. Attiecīgi ir iespējams, ka tās varētu būt 3. tipa civilizācijas pēc Kardašova skalas²³ – civilizācijas, kas utilizē galaktikas resursus no miljardiem zvaigžņu, t. s. “zvaigžņu rijējas” (starivores)²⁴ civilizācijas, kamēr mēs esam tik tikko 1. tipa civilizācija, kas utilizē savas planētas resursus. Pa vidu attīstībā ir 2. tipa civilizācijas, kas utilizē savas sistēmas zvaigznes resursus, piemēram, ar tādām megastruktūrām kā Daisona sfēras (vai spieti)²⁵ vai “Maružiņu smadzenes” (Matrioshka brain).²⁶ Trešā tipa civilizācijas var utilizēt ne tikai Maružiņu smadzenes, bet arī vēl jaudīgākus enerģijas avotus, piemēram, melnos caurumus.

23 Kardašova skalas autors ir padomju laika krievu astrofiziķis Nikolajs Kardašovs (*Кардашёв*). Šīs skalas koncepciju viņš publicē 1964. gadā. Skala klasificē civilizācijas attīstības līmeni pēc enerģijas apjoma, ko tā spēj iegūt un izmantot. N. S. Kardashev, “Transmission of Information by Extraterrestrial Civilizations”, *Soviet Astronomy AJ* 8.2 (Sept-Oct 1964): 217–221.

24 Šis apzīmējums pieder Klemānam Vidalam. Sk.: Clément Vidal, *The Beginning and the End: The Meaning of Life in a Cosmological Perspective* (Heidelberg, New York, Dordrecht, London: Springer, 2014).

25 Hipotētiskas megastruktūras ap zvaigzni efektīvai enerģijas iegūšanai. Nosauktas pēc to konceptuālā ieviešēja, teorētiskā fiziķa un matemātiķa Frīmena Daisona (*Freeman Dyson*).

26 Milzīgas skaitļošanas jaudas megastruktūra, kas sastāv no vairākiem slāņiem Daisona sfēru (kā Maružiņas cita citā), lai tādējādi maksimizētu enerģijas ieguvu un minimizētu zudumus.

Kardašova skalas 3. tipa civilizācijai var būt pieejama neizmērojama skaitļošanas jauda, un mēs varam iedomāties, ka tā varētu saražot astronomisku skaitu kaut vai Maružiņu smadzeņu apjoma superdatoru un tad dažādos pētniecības vai pat izklaides nolūkos radīt neskaitāmi daudz savu priekšteču vēstures simulāciju, atvēlot tām tikai niecīgu daļu no pieejamās neizmērojamās skaitļošanas jaudas. Turklāt nav jāierobežojas tikai ar priekšteču simulācijām, par ko ir lielākā daļa simulācijas diskusiju, ieskaitot Bostroma argumentu. Teorētiski var būt arī tā, ka supercivilizācija var “spēlēt Dievu” un simulēt, piemēram, dzīvības rašanās un evolūcijas scenārijus universos ar dažādiem sākotnējiem parametriem.

Un šeit var izraisīties arī mieru neliekošais jautājums – kā mēs varam zināt, ka nedzīvojam simulācijā, kuru radījuši šādas supercivilizācijas pārstāvji, kas, salīdzinot ar mūsu attīstības līmeni, mūsu acīs būtu kā dievi?

Savā ziņā tas ir arī jautājums par mums pašiem un līdz ar to par mūsu pēcnācējiem, kas potenciāli varētu radīt mūsu simulāciju. Vai mēs turpināsim attīstīt savas virtuālās un simulācijas tehnoloģijas šajā virzienā? Daudzi teiktu: “Kāpēc gan ne? Mēs noteikti to gribētu!” Taču šajā ceļā mums var rasties šķēršļi. Acīmredzami ir divi, un tie var attiekties uz jebkuru tehnoloģisku civilizāciju:

1. Tehnoloģiskās civilizācijas, kā likums, iznīcina sevi vai iet bojā, pirms sasniegušas tādu attīstības līmeni, kurā spēj radīt savu priekšteču vēstures vai dzīvības attīstības simulācijas

Var būt tā, ka civilizācijas nekad nerasniedz 3. tipa supercivilizācijas līmeni un tāpēc nekad nespēj radīt priekšteču vai dzīvības attīstības simulācijas, līdzīgas mūsējai (ja tā ir simulācija). Kāpēc? Kas to varētu apturēt bioloģiskā universa hipotēzes kontekstā?

Viena iespējama atbilde ir, ka universā vienkārši nav ne tikai 3. tipa civilizāciju, bet arī vispār citu saprātīgu civilizāciju. Citu civilizāciju meklēšanas entuziastus reizēm nodarbina t. s. Fermi paradokss – ja jau universs čum un mudž no dzīvības, tad kāpēc to nevaram konstatēt vai kāpēc superattīstīto civilizāciju pārstāvji neparādās pie mums?²⁷ Kamēr nav pretējas evidences, pastāv iespēja, ka esam vienīgie. Tiek apsvērts arī “viduvējības principam” pretējs princips – sauksim to par antropo principu, kas saredz saprātīgās dzīvības (cilvēka formā) rašanos uz Zemes tik unikālu, atkarīgu no tik daudziem neticami sakritušiem apstākļiem, ka kaut kam līdzīgam kaut kur atkārtoties ir praktiski neiespējami. Ja tiešām esam vienīgie, tad tomēr nav izslēdzams pozitīvs gala iznākums. Mēs varētu nākotnē sasniegt supertehnoloģisko līmeni un radīt globālas vai

²⁷ “Fermi paradokss” nes itāļu izcelsmes amerikāņu fiziķa Enriko Fermi (1901–1954) vārdu. Fermi bija pieņēmis bioloģiskā universa hipotēzi (pēc būtības, lai gan toreiz hipotēze nebija tā nosaukta) un brīnījās, kāpēc citplanētieši vēl nav atklāti vai atklājušies. Pusdienojot kopā ar draugiem, Fermi izteicis liktenīgo paradoksa jautājumu: “Kur viņi ir?”

universālas, t. i., universa mēroga, simulācijas. Taču šeit ir āķis – tādā gadījumā mēs tagad varam būt mūsu pēcnācēju radītā simulācijā.

Cita iespējama atbilde, kāpēc tehnoloģiskās civilizācijas nerasniedz superlīmeni, var būt tāda, ka pati tehnoloģiskā attīstība to pazudina. Izskatās, ka mēs tieši šobrīd esam uz pašiznīcināšanās sliekšņa – vai tā būtu globālās sasilšanas un piesārņojuma izraisītā klimata katastrofa, kurā Zeme kļūst neapdzīvojama, nemaz nerunājot par kodolkaru, uz kura paša sliekšņa jau atkal esam, atsākoties kodolbruņošanās sacensībai. “Atomzinātnieku biļetena” (*Bulletin of the Atomic Scientists*) “pastardienas pulkstenis” 2023. gada janvārī tika pagriezts uz 90 sekundēm pirms pusnakts – vistuvāk kopš tā ieviešanas 1947. gadā.²⁸ Varētu būt, ka simtgades laikā šis jautājums izšķirsies – vai tiksīm pāri šai izdzīvošanas krīzei.

Ja tehnoloģiskās civilizācijas nespēj izdzīvot, tad reālistiskas globālas vai universālas simulācijas nekad netiks radītas. No tā savukārt izrietētu, ka dzīvojam pamata realitātē. Un šeit labā ziņa mums var būt tāda, ka, sasniedzot supercivilizācijas līmeni un tomēr neaizejot bojā, mēs varam nodrošināt savu ilgtermiņa izdzīvošanu, kolonizējot galaktiku. Pretējā gadījumā mēs iesim bojā reizē ar mūsu mājām – planētu Zemi.²⁹ Mums ir potenciāls nākotnē kļūt par galaktikā pirmo izdzīvojušo supercivilizāciju.

Savukārt, kas attiecas uz Fermi paradoksu, ir diezgan vienkāršas atbildes, kas norāda uz pretējo. Pirmkārt, jānosauc milzīgie attālumi, kas ir nepārvarami ceļošanai un kas netiešo konstatēšanu sarežģī un padara neviennozīmīgu. Otrkārt, jāievēro potenciālo civilizāciju un mūsu pašu civilizācijas pastāvēšanas laiku iespējamās nepārvaramās atšķirības. Pat ja neievērojam pieņēmumu par “agrā universa apdzīvojamo laikmetu” jau 10 līdz 17 miljonus gadu pēc Lielā sprādziena,³⁰ bet ņemam vispārpieņemtus divus līdz trīs miljardus gadu pēc Lielā sprādziena kā laiku, kurā universs kļuva apdzīvojams mūsējai līdzīgām dzīvības formām, tad starp to laiku un mūsu planētas rašanos vien ir septiņi līdz astoņi miljardi gadu, kuru laikā varēja rasties un iet bojā neskaitāmas civilizācijas.

Fermi paradokss, protams, anulētos, ja mums izdotos atklāt kādu supercivilizāciju. Šeit var atzīmēt jau iepriekš minēto Klemānu Vidalu, kas domā, ka ir uz pēdām “zvaigžņu

28 Pulksteņa rādījumu un Zinātnes un drošības paneļa izsmeļošu ziņojumu par situāciju un riskiem sk.: John Mecklin (ed.), “A moment of historic danger: It is *still* 90 seconds. 2024 Doomsday Clock Statement”, 23 January 2024, <https://thebulletin.org/doomsday-clock/current-time> (last viewed 01.09.2024).

29 Pats, pats vēlākais, kad tas var notikt, ir apmēram pēc viena miljarda gadu, sākoties Saules izplešanās fāzei.

30 Kad uz pirmajām protoplanētām jau varēja būt šķidrās ūdens, kur attiecīgi varētu rasties primitīvas dzīvības formas. Abraham Loeb, “The Habitable Epoch of the Early Universe”, *International Journal of Astrobiology* 13.4 (October 2014): 337–339.

rijēju” civilizāciju konstatēšanai, izmantojot “augstās enerģijas astrobioloģiju”.³¹ Vidalam ir jau redzes lokā konkrētas binārās zvaigžņu sistēmas, kurās, pēc viņa domām, šādas civilizācijas jau uzdarbojas, kā arī ir padomā metodes to noteikšanai.

2. Tehnoloģiskās civilizācijas var sasniegt Kardašova skalas 3. tipa attīstības līmeni, bet kaut kādu iemeslu dēļ nekad nepalaiž reālistiskas universālas vai globālas evolūcijas vai vēstures procesu simulācijas

Kas attiecas uz mums, mūsdienās grūti iedomāties zinātnes attīstību bez dažādu pētāmo procesu simulācijām. Tas ir pirmais solis teoriju testēšanā. Vai supercivilizācijai tas vairs nav vajadzīgs, jo tā jau zina visu, ko vien par universu var zināt? Teorētiski tas nav izslēdzams. Bet var būt arī tā, ka supercivilizācija rada simulācijas zinātniskiem nolūkiem, taču nespēj radīt mūsu universa pilna mēroga simulāciju, neskatoties uz pieejamajiem grandiozajiem enerģijas resursiem. Varbūt iepriekš minētie universa digitalizācijas aprēķini ir pārāk optimistiski? Ir atklājies, ka kvantu procesu simulācijas prasa tik daudz resursu, ka tās vispār nav iespējams veikt ar konvencionālo datoru skaitļošanu. Piemēram, lai saglabātu dažu simtu elektronu informāciju procesos ar eksponenciālu daļiņu pieaugumu, simulācijai būtu nepieciešama atmiņa, kas satur vairāk atomu nekā viss universs.³² Ja nepieciešamā skaitļošanas jauda gadījumā ir nesasniedzama pat supercivilizācijai, tad mēs varētu secināt, ka nedzīvojam simulācijā.

Otrs iemesls, kāpēc mūsu pasaulei līdzīgas simulācijas varētu būt neiespējamas, saistās ar apziņas reproducēšanu. Mūsu potenciāli simulētajā realitātē darbojas aģenti ar apziņu (mēs). Bet ja nu apziņu simulēt nav iespējams? Varbūt digitālās simulācijas vide ir apziņai neadekvāts substrāts? Varbūt simulācijas hipotēzes atbalstītāju pieņēmums, ka apziņa var manifestēties dažādos substrātos, ka tā ir neatkarīga no substrāta, ir maldīgs? Varbūt bez bioloģiskajām smadzenēm tomēr nevar iztikt? Šeit situācija ir līdzīga kā ar mākslīgo intelektu. Filozofs Džons Sērils (*John Searle*) jau 1984. gadā grāmatā “Prāti, smadzenes un zinātne” pārliecinoši argumentēja, ka mākslīgais intelekts nespēs domāt. Domas eksperimentā viņš piedāvā mums iztēloties slēgtu “ķīniešu valodas istabu”, kurā angļiski runājošam ķīniešu valodas nezinātājam ir nodrošināta angļiski sarakstīta rokasgrāmata, kā operēt ar ķīniešu hieroglifiem.³³ Operācijas notiek, balstoties tikai formālā sintaksē, bet ne semantikā, kas paredz nozīmes saprašanu. Tad šajā istabā “jautājumu” veidā tiek padoti ķīniešu hieroglifi. Pareizās “atbildes” uz tiem mūsu “eksperts” padod

31 Vidal, op. cit., 201–226.

32 Cheyenne Macdonald, “Researchers claim to have found proof we are NOT living in a simulation”, *Daily Mail*, 2 October 2017, <https://www.dailymail.co.uk/sciencetech/article-4941808/Researchers-claim-NOT-living-simulation.html> (last viewed 31.08.2024).

33 John Searle, *Minds, Brains and Science* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1984), 32.

uz ārpusi jau pēc formālās atšifrēšanas ar rokasgrāmatas palīdzību, pašam paliekot pilnīgā neziņā par nozīmi. Līdzīgi ir ar datorprogrammām. Tālāk Sērils argumentē, ka prāts, kuram piemīt saprašana, var rasties tikai no smadzenēm, ka sintakse nav pietiekama semantikai, ka datorprogrammas darbojas tikai sintaktiski, ka prātam ir mentāls, t. i., semantisks, saturs, no iepriekšējā izdarot secinājumus, ka no datorprogrammas nevar rasties prāts un ka tas, kā smadzeņu funkcijas rada prātu, nevar notikt datorprogrammā.³⁴ Šis Sērila atziņas par prātu un saprašanu attiecas arī uz apziņu kopumā, un tās joprojām var būt spēkā tagadējos “mākslīgā intelekta” buma laikos, stipri samazinot cerību, ka mašīnas teju, teju sāks domāt vai iegūs apziņu, kā arī tās var analogiski piemērot simulācijas hipotēzei. Šādā situācijā, ja apziņa nepadodas digitalizācijai, tad pats fakts, ka mēs esam būtnes ar apziņu, var norādīt uz to, ka nedzīvojam datortsimulācijā.

Vēl var pastāvēt iespēja, ka mums nav apziņas, kas nozīmētu, ka patiesībā esam simulācijā dzīvojoši “zombiji”. Tanī virzienā iet t. s. skaitļojamā prāta teorija (*computational theory of mind, computationalism*). Saskaņā ar šo teoriju prāts apstrādā informāciju analogiski datoram. Fiziskā “aparātūra” šajā gadījumā ir bioloģiskās smadzenes. Bet tam nav jābūt vienīgajam substrātam, kurā varētu darboties prāts. Tikpat labi var funkcionēt datorprogrammatūrā balstīts mākslīgais intelekts. Šo reduktīvo pieeju pārstāv, piemēram, Alvis Brāzma. Viņa skatījumā mēs esam “dzīvi datori”.³⁵ Tomēr mūsu pašu pieredze drīzāk liecina par pretējo – ka mums ir reāla apziņa, ņemot vērā to, kā tanī orķestrēti darbojas tās daudzie aspekti, kā domas, emocijas, uztvērumi, sevis un apkārtnes apzināšanās, kas veido pastāvīgu subjektivitāti, mūsu “es”. Zombiji simulācijā varētu imitēt apzinātu būtņu uzvedību, bet tiem nebūtu bagātīgās pieredzes, ko nodrošina pilns apziņas spektrs.

Tomēr šeit jāpatur prātā, ka globālas vai universālas simulācijas gadījumā mūsu visvarošie Kardašova 3. tipa civilizācijas pārstāvji, kuriem ir tāda zināšana un tehnoloģijas, kuru dēļ viņi mums liktos kā dievi, varētu spēt simulēt smadzenes un attiecīgi apziņu. Bet tad tālāk rodas jautājums – kādu iemeslu dēļ supercivilizācija varētu izvēlēties neradīt simulācijas?

Viena atbilde ir: iespējama garlaicība, intereses trūkums. Varbūt supercivilizācijas pārstāvjiem ir pagalam neinteresanti simulēt tik primitīvas būtnes kā mēs?

Cita atbilde saistās ar ētiskiem apsvērumiem. Attīstītākai civilizācijai varētu būt ļoti augsti ētikas standarti, piemēram, attiecībā uz attieksmi pret būtnēm, kas jūt un apzinās, piemērojot principu – novērst ciešanas, no kurām var izvairīties. Šis princips varētu atturēt no tādas virtuālās realitātes fabricēšanas, kurā būtnes ar apziņu varētu piedzīvot lielu postu un ciešanas – gluži kā mūsu pasaulē. Ja supercivilizācijām ir spēkā šāds

34 John Searle, *Minds, Brains and Science* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1984), 37f.

35 Alvis Brazma, *Living Computers: Replicators, Information Processing, and the Evolution of Life* (Oxford: Oxford University Press, 2023).

princips, tad šaušalīgās un nepelnītās ciešanas, ar kādām sastopamies mūsu pasaulē, varētu norādīt uz to, ka tomēr nedzīvojam simulācijā. Taču nav garantijas, ka visas civilizācijas ievēro šo principu. Ja vien nav tā, ka civilizācijas, kas to neievēro, ir nolemtas pašiznīcībai. Šī situācija arī nav viennozīmīga dēļ apstākļa, ka cilvēki lielākoties saredz savu eksistenci kā vērtīgu, par spīti piedzīvoto ciešanu īpatsvaram. Pat filozofu vidū ir tikai nedaudzi, kas domā, ka dzīves vērtība ir pārvērtēta, ka tieši neizbēgamo ciešanu dēļ labāk būtu vispār nebūt dzimušiem.³⁶

Ja ir tā, ka supercivilizācijas iepriekš minēto vai citu iemeslu dēļ nekad nepalaiž globālas vai universālas simulācijas, tādā gadījumā arī nākotnes mēs – pēccilvēki jeb postcilvēki – varam neuzskatīt šādu pasākumu par vajadzīgu vai noderīgu. Un tas nozīmē, ka mēs nedzīvojam vismaz mūsu pēcteču palaistā simulācijā. Arī šajā gadījumā mierinājumu varam rast vismaz apstākļi, ka Kardašova skalas 3. līmeņa sasniegšana garantē mūsu kā civilizācijas izdzīvošanu.

Savukārt, ja globālo vai universālo simulāciju radīšanas šķēršļi tiek pārvarēti, tad paliek vairs tikai trešā iespēja.

3. Tehnoloģiskās supercivilizācijas rada savu priekšteču evolūcijas vēstures vai dzīvības attīstības scenāriju simulācijās

Šādā gadījumā pastāv statistiski daudzkārt nozīmīgāka varbūtība, ka mēs dzīvojam drīzāk simulācijā nekā pamata fiziskajā realitātē. Ņemot vērā supercivilizāciju milzīgo skaitļošanas jaudu un pastāvēšanas ilgumu, simulācijas skaita ziņā ārkārtīgi pārsniegtu īstās pamata realitātes. Ja, piemēram, pavisam pieticīgi pieņemam, ka vismaz katra desmitā reālā civilizācija rada tikai 1000 simulētu civilizāciju, tad vismaz 99% no visām saprātīgajām būtnēm universā būtu simulētās būtnes.

Īpaši atzīmējams, ja/kad mēs paši sāksim palaist šādas globālas vai universālas simulācijas, tad iegūsim daudz lielāku pārliecību, ka patiesībā dzīvojam simulācijā. Turklāt mūsu pašu izdzīvošanas izredžu perspektīvā šobrīd mēs būtu daudz labākā pozīcijā, ja patiešām dzīvotu simulācijā, ja vien nav liela simulācijas pārtraukšanas riska. Piemēram, simulētāji var pārtraukt simulāciju enerģijas taupīšanas nolūkos situācijā, kad simulētā civilizācija sasniedz Kardašova skalas 3. līmeni. Bostroms to trāpīgi formulē šādi:

Mēs varam cerēt, ka 3. premisa ir patiesa, jo tas samazinātu 1. premisas varbūtību, lai gan, ja skaitļošanas jaudas ierobežojumi padara vairāk iespējamu to, ka simulētāji pārtrauks simulāciju, pirms tā sasniedz postcilvēku līmeni, tad mūsu labākā cerība būtu 2. premisas patiesums.³⁷

36 David Benatar, *Better Never to Have Been: The Harm of Coming into Existence* (Oxford: Clarendon Press, 2008).

37 Bostrom, "Are You Living in a Computer Simulation?", 13.

Vēl paliek jautājums – ja pieņemam varbūtību, ka dzīvojam simulācijā, kāda būs mūsu reakcija? Vai kritīsim izmisumā? Vai dzīvei nav jēgas, jo tā ir tikai ilūzija? Nebūt nē! Mums tik un tā ir saprāts, ir apziņa, ir visas mūsu dzīves pieredzes, pat ja tās būtu simulētas. Stāvoklī, kad nezinām, vai dzīvojam pamata realitātē vai simulācijā, pēc būtības nav atšķirības, viss ir tāpat. Uz to norāda jau Bostroms, bet Čalmersam tā ir grāmatas galvenā tēze: virtuālā (-s) realitāte (-s) ir īsta (-s) realitāte (-s), un dzīve tajā (-s) nav ilūzija vai fikcija un var būt tikpat laba un jēgpilna kā dzīve reālā pasaulē.³⁸

Simulācijas hipotēzes teoloģizēšana Raksta virsrakstā ir uzdots jautājums: vai simulācijas hipotēzi iespējams teoloģizēt? Protams, kā var sagaidīt no jautājuma virsrakstā, tas ir tikai retorisks, un ir jau iepriekš pieņemta pozitīva atbilde. Jau iepriekš rakstā tika izteikti mājieni, un tas ir gluži pašsaprotami, ka superattīstītajam autoram, kas radījis tik reālistisku universa simulāciju, kādā mēs varbūtīgi dzīvojam, ir jāpieņem tāda zināšanai un varēšanai, kas no mūsu ierobežotās perspektīvas izskatīsies dievišķa. Tādā nozīmē mūsu simulētājs ir mūsu dievs.³⁹ Zīmīgi, ka pat Čalmerss, apliecinot, ka vienmēr bijis ateists un nav varējis saskatīt dieva eksistences apstiprinājumus zinātnes aprakstītajā pasaulē, tanī pašā laikā atzīst, ka tieši simulācijas hipotēze likusi viņam paskatīties uz dieva eksistenci daudz nopietnāk nekā jebkad iepriekš.⁴⁰ Šajā nodaļā iezīmēšu vairākus aspektus, kādos simulācijas hipotēzi var interpretēt teoloģiski.

Naturālistiska dieva koncepcija⁴¹ un atribūti

Mūsu universa simulācijas programmētājs jebkurā gadījumā – gan tad, ja tas ir tālāk attīstījies mūsu pēctecis, gan tad, ja tas ir no mums neatkarīgi attīstījušās civilizācijas pārstāvis, – nav identificējams ar klasiskā teisma absolūti perfekto, pārdabisko, mūžīgo, nemainīgo, nepieciešamo, pašu no sevis esošo būtņi. Nedz arī ar transcendentu esamības pamatu. Lai ciktāl attīstīts mūsu simulētājs būtu, piemēram, pārsniedzot mūsu attīstības līmeni līdzīgā pakāpē, kā mēs pārsniedzam vārdes attīstības līmeni, tomēr

38 Bostrom, "Are You Living in a Computer Simulation?", 13; Chalmers, op. cit., 11.

39 Piezīme ticīgiem lasītājiem: šeit vārds "dievs" rakstīts ar mazo sākuma burtu kā vispārīgs jēdziens, kamēr ticīgo kontekstā vārds "Dievs" tiek rakstīts ar lielo sākuma burtu kā personisks īpašvārds. Dievs ar mazo burtu šajā gadījumā nenozīmē monoteisma kontekstā saprastu absolūtu būtņi, bet var līdzināties, piemēram, lokālam "pagānu" dievam ar mazākām spējām.

40 Chalmers, op. cit., 125.

41 Jau Bostroms piemin "naturālistisku teogoniju" simulācijas argumenta kontekstā. Sk.: Bostrom, "Are You Living in a Computer Simulation?", 253. Arī Čalmerss raksta par "dabisku dievu" un simulācijas hipotēzes saderību ar naturālismu. Sk.: Chalmers, op. cit., 135f.

šis mūsu dievs joprojām ir dabiski attīstījusies, inkarnēta, imanenta būtne. Tāds dievs nūdien vairāk līdzinās Platona dialoga “Tīmajs” demiurgam (“amatniekam”), kas, sekojot augstākā, mūžīgā Dieva rīkojumam, izveido pasauli no esošiem nesakārtotiem materiāliem.⁴²

Jebkurā gadījumā dievs, kas saprasts dabiskā veidā kā neiedomājami attīstīta būtne, konkurencē ar pārdabisku var gūt zināmu priekšrocību laikā, kad pēdējais vairs netiek celts godā mūsdienu zinātniskās naturālistiskās pasaules ainas kontekstā, kas attiecīgi orientētiem un izglītotiem cilvēkiem ir saprotamāka.

No vienas puses, šāda naturālistiska dieva izpratne izskatās heterodoksa, elkdievīga. Dievs tiek padarīts par būtni, kas tomēr kaut kādā ziņā var būt ierobežota. Taču, no otras puses, šī raksta autors uzskata, ka, tā ir saskaņojama arī ar ortodoksu teismu. Transcendence simulācijas kontekstā saglabājas vismaz līmeņu starpā. Pirmkārt, augstāki simulāciju līmeņi vai pati pamata realitāte būs transcendentā mūsu simulācijas līmenim. Otrkārt, arī superattīstīta dabiska dieva gadījumā – galu galā, kāda starpība? Ko tad dievs zaudē, no pārdabiska pārtopot par mums neiedomājamā, astronomiskā pakāpē attīstījušos dabisku būtņi? Mēs tik un tā nespējam šķērsot šo bezdibeni, kas mūs šķir. Vismaz pirms paši sasniedzam tādu attīstības līmeni.

Vēl jo vairāk, teists var arī sekot platoniskajai shēmai, kurā augstāks Dievs delegē zemāko, radīto dievu. Ja pat radošu cilvēku teisma kontekstā var saredzēt kā radītu līdzradītāju,⁴³ tad kāpēc gan ne supercivilizācijas pārstāvi? Simulētājs pārvalda simulāciju, bet īstais Dievs – nesimulēto pamata realitāti. Augstākais Dievs tādējādi tiek saglabāts neskarts, un teists var pieņemt simulācijas hipotēzi.

Klasiskajam teistam īpaši pieņemams vai pat vajadzīgs šāda dabiska dieva atribūts varētu būt personiskums. Šajā aspektā teistam būtu pat izdevīgāk pieņemt simulācijas hipotēzi klasiskā teisma vietā, lai nenonāktu loģiskā pretrunā, mēģinot apvienot iepriekš minētos absolūtos atribūtus ar personiskumu. No monoteistiem kristieši šajā situācijā izlīdzas ar inkarnācijas doktrīnu, bet jūdi un musulmaņi krīt vienlaicīga absolūtisma un relatīvisma pretrunā,⁴⁴ jo viņiem inkarnācija ir vēl lielāka, apgrēcinoša pretruna. Dabiska dieva koncepcija šeit var nākt talkā. Tāds dievs pats var būt persona bez starpniekiem. Ebreju Bībeles stāstu Dievs tāpat ir visnotaļ antropomorfs, ar emocijām, īpašībām, rakstura iezīmēm utt. Allāhs ir transcendentāks, tomēr Korāns arī piemin viņa “seju”, “roku” u. tml. (varam salīdzināt ar Jahves “elkoni” Ebreju Bībelē).

42 *Plato's Timaeus: On Physis*, <https://www.ellopos.net/elpenor/physis/plato-timaeus/world-soul.asp> (last viewed 25.08.2024).

43 Luterāņu teologa Filipa Hefnera ieviests apzīmējums: *created co-creator*. Philip Hefner, *The Human Factor: Evolution, Culture, and Religion* (Minneapolis: Fortress Press, 1993).

44 Persona vienmēr ir iesaistīta, tātad relatīva.

Kā ar pārējiem atribūtiem?⁴⁵ Arī nav slikti. Radītājs? Perfekti iederas simulācijas hipotēzē! Tik perfekti, ka jau notiek mēģinājums būvēt “simulācijas kreacionismu”, kas pretendē glābt novecojušo kreacionismu no pseidozinātniskuma tieši ar simulācijas hipotēzes palīdzību. Ar to tiek domājamas samierināta reliģija un zinātne uz kopīga radīšanas pamata.⁴⁶

Kā ar omniscenci jeb viszināšanu? Arī iederas. Simulācijas radītājam ir perfekti jāpārzina radītais produkts visos aspektos. Turklāt, sasniedzot attīstības līmeni, kurā iespējams radīt pilnu mūsu universa simulāciju, ir jābūt sasniegtai pilnīgai zināšanai arī par reālo universu.

Omnipotence jeb visvarēšana? Var teikt, ka iederas. Visai droši attiecībā uz simulāciju. Simulācijas programmētājam vajadzētu būt pilnīgai varai pār jebkuru radītā produkta aspektu, ja vien viņš to vēlas un tas ir nepieciešams. Turklāt, sasniedzot attīstības līmeni, kurā iespējams radīt pilnu mūsu universa simulāciju, ir jābūt arī spējai neierobežoti manipulēt ar reālā universa matēriju un enerģijām. Vājš posms ir ļaunuma novēršanas nespējas problēma, kas ir vienlīdz aktuāla gan simulētā, gan reālā pasaulē. Taču šī problēma ir arī vienlīdz akūta teismā. Tāpēc modernā teoloģija bieži vien tik un tā atsakās no omnipotences atribūta. Piemēri ir procesa teoloģija, vājā (*weak*) teoloģija u. c.

Šī paša iemesla pēc, ņemot vērā faktisko ļaunuma un ciešanu pilno situāciju pasaulē un neiejaukšanos, vēl sliktāk simulācijas kontekstā klājas omnibenevolencei, kas paredz, ka dievišķā būtne ir pilnīgi laba. Bet arī šajā gadījumā tādā pašā mērā cieš neveiksmi teisms. Ar to tagad varam arī organiski pāriet pie teodicejas tematikas. Kā redzēsīm, simulācijas variantam šeit atkal ir lielas priekšrocības salīdzinājumā ar teismu.

Ļaunuma problēma un teodiceja

Transhumānists Deivids Pīrss (*David Pearce*) programmatiskajā grāmatā “Hedonistiskais imperatīvs” kritizē un nepieņem simulācijas hipotēzi un ne tikai dēļ šāda projekta īstenošanas tehnoloģiskajām grūtībām, mākslīgā intelekta apziņas iespējamības problemātikas u. tml. faktoriem, bet vēl jo vairāk dēļ ētiskiem apsvērumiem. Mūsējai līdzīgu simulāciju nepieļautu postcilvēku augstā ētika. Pīrss jautā: “Vai ir iespējams, ka mūsu pēcteči-postcilvēki varētu reproducēt/emulēt Aušvicu? AIDS? Novecošanos? Spīdināšanas? Verdzību? Vardarbību pret bērniem? Izvarošanas? Raganu dedzināšanas? Genocīdus?”⁴⁷ Pat mūsu laikā sociopāts, kurš paziņotu, ka plāno teroraktu, aizbildino-

45 Tālākos četrus atribūtus, kas ir klasiskā teisma centrā, simulācijas hipotēzes kontekstā uzskaita arī Čalmerss. Salīdzinājumam sk.: Chalmers, op. cit., 125–127.

46 Apšaubāms pasākums, bet ar to nodarbojas Globālā arhitekta institūta (*The Global Architect Institute*) dibinātājs Nirs Ziso (*Nir Ziso*), <https://www.thearchitect.global> (skatīts 25.08.2024.).

47 David Pearce, *The Hedonistic Imperative*, 1995/2015, <https://www.hedweb.com/hedethic/hedon4.htm#simulation> (last viewed 25.08.2024).

ties, ka īstenos to kā “mūsu priekšteču simulāciju”, nokļūtu aiz restēm, nevis saņemtu pētniecības stipendiju.⁴⁸ Kādēļ gan tādā gadījumā drīzāk neieprogrammēt iespējami lielāku skaitu maksimāli vērtīgu paradīžu? Kādēļ reproducēt šīs šaušalīgās lietas, kas notikušas mūsu evolūcijas sākumposmā, – “perversi nolaisties no postcilvēciskajām debesīm darviniskajā šķīstītavā?”⁴⁹ Tādējādi Pīrss klasiski izmanto ļaunuma argumentu pret radītāju, tikai šajā gadījumā superattīstītas civilizācijas pārstāvju formā.

Tomēr, līdzīgi tam, kā teologi mēdz aizstāvēt un attaisnot teisma Dievu mūsu pasaulē sastopamā bezjēdzīgā un neattaisnojamā ļaunuma kontekstā, teodiceja radusi vietu arī simulācijas teorijā. Deivids Džonsons (*David Johnson*) veltījis ievēribas cienīgu rakstu specifiski šai tēmai: “Dabiskais ļaunums un simulācijas hipotēze”.⁵⁰ Viņš piedāvā ļoti neparastu domu gaitu.⁵¹ Pat ja klasiskais teists zina, par ko runā, kad postulē omnipotentā, omniscientā un omnibenevolentā Dieva eksistenci uz pasaules šaušalīgā ļaunuma fona, un ja šāds Dievs tiešām pastāv, tad teists patiesībā nonāk ārkārtīgi nepatīkamā situācijā, proti – ir spiests atzīt, ka mūsu universs patiesībā nav šī Dieva radīts, bet drīzāk ir datorsimulācija. Kā tas sanāk? Šādi. Teists zina, ka eksistē trīskāršā *omni* Dievs, kas attiecīgi izslēdz ļauno. Bet dabiskais ļaunums pasaulē liecina par pretējo – lai vai kas to būtu radījis, šis radītājs nevar būt pilnīgi labs.⁵² Ko mēs izvēlēsimies? Ļaunuma evidence ir pārlicinošāka, tāpēc drīzāk noraidīsim to, ka teisma Dievs ir tieši šīs pasaules radītājs, bet neizslēdzot to, ka šis Dievs var būt visas esamības pamats. Džonsons to formulē šādi:

*Pat ja ir patiesi, ka viņam bija jārada kāds universs, no tā neizriet, ka viņš ir mūsu universa radītājs un vēl jo mazāk tā plānotājs (designer). Ņemot vērā to, ko mēs zinām [par pasauli un ļaunumu tanī, N. T.], mūsu universu varēja radīt un plānot mazāk perfekta būtne Dieva radītajā universā.*⁵³

Starp citu, tāpēc arī agrīnie herētiķi domāja, ka Jaunās Derības mīlestības Dievs nevar būt pasaules radītājs, atstājot šo funkciju ļaunajam Vecās Derības Dievam.⁵⁴

48 David Pearce, *The Hedonistic Imperative*, 1995/2015, <https://www.hedweb.com/hedethic/hedon4.htm#simulation> (last viewed 25.08.2024).

49 Ibid.

50 David Kyle Johnson, “Natural Evil and the Simulation Hypothesis”, *Philo: A Journal of Philosophy* 14.2 (2011).

51 Arguments ir daudz komplicētāks nekā iezīmēts šeit.

52 Morālo ļaunumu šeit atstājam aiz iekavām.

53 Oriģinālais raksts nav pieejams. Citēts no Bostroma mājaslapas, kur tas pārpublicēts bez sākotnējās lappušu numerācijas: <https://simulation-argument.com/johnson.pdf> (skatīts 15.08.2024.), 8.

54 Ibid.

Jebkurā gadījumā teistam šeit var būt pie rokas dabiskā ļaunuma problēmas risinājums, atbrīvojot Dievu no atbildības par ļaunumu – tieši ar simulācijas hipotēzi!

Berijs Deintons (*Barry Dainton*) savukārt cita starpā līdzīgi norāda uz morālā ļaunuma problēmas risinājumu.⁵⁵ Domu gaita ir šāda. Ja mēs dzīvojam virtuālā universā, tad iespējams, ka universā kopumā ir mazāk bezjēdzīgu ciešanu.⁵⁶ Virtuālajā universā sastopamās ciešanas var būt saistītas ar brīvajām izvēlēm, ko izdarījis kāds drīzāk amorāls pēccilvēks, ieprogrammējot mūsu virtuālās pasaules parametrus. Līdzīgi kā Džonsonam, Dievs atkal nav tieši atbildīgs par ļaunumu šajā pasaulē. Deintons noslēdz šo jautājumu: “Simulācijas arguments tādējādi piedāvā negaidītu stimulu ļaunuma problēmas brīvās gribas risinājumam.”⁵⁷ Mūsu pasaules ļaunuma problēmu Deintonam atrisina simulācijas radītāju brīvās gribas ļaunprātīga izmantošana. Vai šis tiešām ir atrisinājums vai tikai problēmas paslaucīšana zem tepiķa, šeit tālāk neiedziļināsimies. Tikai jāpiemetina vienkārša doma, ka ļaunums pasaulē nepārsteidz, ja jau mūsu simulētājs ir dabiska būtne un tāpēc ierobežoti omnipotents. Simulācijas gadījumā klasiskā teisma pretruna pazūd.

Pieminama ir arī pavisam vienkārša Čalmersa doma, ka viens simulētājs var darbināt ne tikai vienu, bet arī lielu skaitu simulāciju vienlaicīgi un tāpēc nevar pievērst pastiprinātu uzmanību visam, kas daudzajās simulācijās notiek, un tajās iejaukties. Tas varētu būt mūsu gadījums.⁵⁸

Teistiskie argumenti

Iepriekš minētais Pīrss, neskatoties uz savu kritisko nostāju, nācis klajā arī ar paziņojumu simulācijas argumenta sakarā, kas tūlīt piesaista ikviena reliģijas filozofa uzmanību: “Simulācijas arguments (SA), iespējams, ir 2000 gadu laikā pirmais interesantais arguments par Radītāja eksistenci.”⁵⁹ Diemžēl tas ir tikai izolēts apgalvojums un viņš to tālāk neizstrādā. Reliģijas filozofijā trenēta acs uzreiz var saskatīt acīmredzamu iespēju sasaistīt simulācijas argumenta pieņēmumus gan ar kosmoloģisko argumentu, gan ar saprātīgā nolūka (*intelligent design*) jeb teleoloģisko argumentu.⁶⁰ Abos argumentos radītājam nebūt nav jābūt ortodoksā veidā saprastam Dievam.

55 Barry Dainton, “Innocence Lost: Simulation Scenarios: Prospects and Consequences”, *PhilArchive* (2018), <https://philarchive.org/rec/DAIILS> (last viewed 15.08.2024).

56 Šī gan ir loģiska pretruna, jo universā kopumā, kas ietver arī simulētos universus, nevar būt mazāk ciešanu nekā mūsu simulētajā universā vien. Iespējams, ka autors grib teikt, ka reālajā universā var būt mazāk ciešanu nekā simulētajā.

57 Dainton, op. cit., 15.

58 Chalmers, op. cit., 140. Čalmerss šo apstākli nesaista ar teodiceju.

59 Pearce, op. cit.

60 Arī Čalmerss uzskaita teistiskos argumentus – ontoloģisko, kosmoloģisko, nolūka un smalkās noregulētības – un skaidro to nesaderību vai saderību ar simulācijas hipotēzi. Salīdzinājumam sk.: Chalmers, op. cit., 128ff.

Tradicionālais kosmoloģiskais arguments paredz, ka visam esošajam ir cēloņi. Universs nav izņēmums, taču nevar būt bezgalīgs cēloņu regress un tāpēc tam ir nepieciešams pirmcēlonis (šajā gadījumā Dievs), kuru pašu nav izraisījis kāds tālāks cēlonis. Ir arī kosmoloģiskā argumenta versijas, kas balstās radīto būtņu kontingencē jeb nejaušībā, nonākot pie nepieciešamas būtnes (šajā gadījumā Dieva), no kuras ir atkarīgas būtnes un lietas, kas nav nepieciešamas. Pat ja universs ir bezgalīgs un tam nav cēloņa laikā, ir nepieciešams tā izskaidrojums.

Simulācijas hipotēzes gadījumā simulētajam universam tieši ir ārējs cēlonis, tikai šajā gadījumā tā ir superattīstīta civilizācija, kas dzīvo pamata realitātē un pie kuras apstājas cēloņu regress, ieskaitot pašās simulācijās radītās tālākās simulācijas. Dievišķo pirmcēloni nomaina tehnoloģiski superattīstīts simulācijas programmētājs. Abos gadījumos universs nav autonomš un pašpietiekams. Tomēr ekvivalenci sarežģī tas, ka simulācijas gadījumā neliekas adekvāti apstādināt cēloņu regresu pie superattīstītā programmētāja, kas, atšķirībā no klasiskā teisma Dieva, nekādi nav bezcēloņa cēlonis pats sev (*causa sui*), bet ir radies ar cēlonisku izskaidrojumu, piemēram, dabas vai Dieva vadītas evolūcijas ceļā reālā universā, kura cēloni, savukārt, var mēģināt rast ar teistisko kosmoloģisko argumentu. Lai gan, no otras puses, varbūt nedrīkstam pat klasiskā teisma personisko Dievu atbrīvot no cēlonības principa? Tad jebkurā gadījumā paliek jautājums – kas radīja viņu?

Tradicionālais teleoloģiskais jeb saprātīgā nolūka arguments balstās novērojumā, ka universā, pasaulē, dabā viss tik apbrīnojami saskaņoti un mērķtiecīgi funkcionē (fizikas likumi, “smalkā noregulētība” (*fine tuning*) dzīvībai, organismu un to daļu adaptācija u. c.), ka aiz tā visa ir saskatāms saprātīga radītāja (šajā gadījumā Dieva) nolūks, bet ne akla nejaušība. Smalkā noregulētība it īpaši var attiekties uz simulācijas argumentu, jo attīstītu civilizāciju pārstāvji varētu simulācijās eksperimentēt ar dzīvības rašanās iespējām, atmetot parametrus, kas neizraisa dzīvības rašanos.⁶¹ Saprātīgu nolūku jebkurā gadījumā ir viegli attiecināt arī uz simulācijas hipotēzi, it sevišķi tāpēc, ka šis arguments nepieciešami nepieprasa, lai radītājs būtu klasiskā teisma Dievs. Pilnīgi pietiek ar relatīvi spējīgu supercivilizācijas pārstāvi. Pēdējais kopā ar savu reālo pasauli savukārt varētu būt radīti ar augstākā Dieva nolūku, tādējādi apmierinot tradicionālo teistu.

Simulācijas argumentu gan kosmoloģiskā argumenta, gan nolūka argumenta versijās piedāvā filozofs Ēriks Steinharts (*Eric Steinhardt*). Viņa interpretācija atšķiras no šajā rakstā tikko piedāvātās interpretācijas ar to, ka viņš kosmoloģiskā argumenta cēloni vai galējo izskaidrojumu un nolūka argumenta saprātīgo radītāju arī simulācijas versijā attiecīgi identificē ar tradicionāli saprastu Dievu, ar simulācijas hipotēzes palīdzību

61 Šo uzsver Čalmerss, sk.: Chalmers, op. cit., 131f. Čalmerss smalko noregulētību izdala kā atsevišķu argumentu, bet šajā rakstā tā tiek ierasti ietverta nolūka argumentā.

cenšoties traktēt klasiskos argumentus mūsdienīgākā veidā. Tātad Steinharta variants var apmierināt ortodoksālāk domājošus teistus.

Abos gadījumos viņa sākuma punkts ir daudzlīmeņu simulācijas simulācijās. Kosmoloģiskās simulācijas argumenta versijas gadījumā daudzie hierarhiski sakārtotie datori, kur augstāka līmeņa datorā tiek simulēts zemāka līmeņa dators, tik un tā pieprasa kādu augstāku izskaidrojumu, kādēļ tie vispār eksistē, un šis izskaidrojums var būt bezgalīgs dators. Šinī gadījumā “Dievs ir funkcionāli līdzvērtīgs bezgalīgam pašprogrammējam datoram”, kas atrodas ārpus ierobežoto datoru hierarhijas.⁶²

Līdzīgā veidā Steinhartam darbojas nolūka arguments, kur kosmoloģiskā argumenta datoru hierarhiju aizstāj attiecīga civilizāciju hierarhija, kurā mūsu civilizācija atrodas pašā vēlākajā, zemākajā, vismazāk inteligentajā līmenī.⁶³ Augstākajā līmenī ir visagrākais un sākotnējais neradītais radītājs, bezcēloņa cēlonis, bezgalīgi spēcīgāks un gudrāks par ikvienu ierobežotu, zemāku civilizāciju, un tas ir Dievs. Tikai tradicionālās pilnības pakāpes šajā gadījumā ir skaitļošanas jaudas pakāpes (*degrees of computation*).⁶⁴

Dieva un cilvēka saskarsme

Simulācijas hipotēzes gadījumā aktuāls ir jautājums, vai var notikt jebkāda veida komunikācija starp simulētāju un simulēto, pie tam, kā no vienas, tā no otras puses – ekvivalenti atklāsmei un lūgšanai reliģijas ietvaros?

No mūsu kā simulētās realitātes iedzīvotāju puses tas varētu būt eksistenciāls jautājums, jo vienīgais veids, kā ietekmēt reālo pasauli, kas mums varētu būt ļoti svarīgi, ir kaut kādā veidā ietekmēt simulācijas ārējos novērotājus.⁶⁵ Viegļāk saprast situāciju mēs varam pēc analogijas, iedomājoties, kā būtu, ja mēs paši darbinātu simulāciju, kā to piedāvā Čalmerss.⁶⁶ Mums var rasties problēma, kā saturēt simulētās būtnes grožos. Ja mēs ar viņām kaut kādā veidā mēģinātu sazināties, tad viņas varētu saprast, ka atrodas simulācijā, un attiecīgi varētu kļūt ieinteresētas izlauzties no tās realitātē. Viņas var sākt būvēt “teoloģijas” par mums un mūs pārbaudīt, lai noskaidrotu mūsu “dievišķo psiholoģiju”, ar nolūku spēt mūs pārliecināt dot viņām iespēju atbrīvoties.⁶⁷ Un, pat ja mēs nedodam simulētajām būtnēm par sevi ziņu, tik un tā nav izslēgts, ka

62 Eric Steinhart, “Theological Implications of the Simulation Argument”, *Ars Disputandi* 10.1 (2010): 29.

63 Ibid., 30.

64 Ibid. Steinharta argumentācija abu argumentu gadījumā ir formāli daudz komplicētāka, šeit ir mēģināts to pasniegt maksimāli vienkāršoti.

65 Robin Hanson, “How To Live In A Simulation”, *Journal of Evolution and Technology* 7.1 (2001), <https://www.jetpress.org/volume7/simulation.pdf> (last viewed 26.08.2024).

66 Chalmers, op. cit., 141.

67 Šis jau vairs nav Čalmerss, bet šī autora tālāks izpušķojums.

viņas izvirza simulācijas hipotēzi un dara visu iespējamo, lai to noskaidrotu. Tā būtu simulācijas teoloģija.⁶⁸

Čalmerss spriež, ka mēs varētu rīkoties tāpat. “Mēs varētu mēģināt piesaistīt sava simulētāja uzmanību un sazināties ar viņu, iespējams, rakstot grāmatas par simulācijām vai radot simulācijas. Mēs varētu mēģināt izprast savu simulāciju, noteikt tās mērķi un robežas.”⁶⁹ Pēc šī raksta autora domām, iepriekš minētajā kontekstā arī parādās atklāsmes, brīnumu un lūgšanas jautājumi simulācijas teoloģijas griezumā. Šeit gan nepietiks vietas, lai attīstītu teoloģiskas teorijas, tiks tikai iezīmēti uzvedinoši jautājumi.

Runājot par atklāsmi, simulētāju atklāšanos simulētajiem, kādā veidā tas izdarāms tā, lai neapdraudētu simulācijas likumsakarīgās darbības integritāti no simulētās būtnes skatpunkta? Tiešu iejaukšanos no ārpuses, no simulētāju superattīstības līmeņa, simulētie no savas perspektīvas var uztvert kā “brīnumus”, kas pārkāpj simulētās dabas likumus, vai sliktākajā gadījumā kā “glukus” viņu imanentajā realitātē, kas uzreiz apstiprina aizdomas par simulāciju. Tāpēc šajā gadījumā tā var būt riskanta pieeja. Varbūt drošāks veids ir kāda simulācijas darbinātāju pārstāvja personiska lejupielādēšanās jeb “inkarnācija” simulācijā un sekojoša augšupielādēšanās jeb “debesbraukšana” pēc tam, kad nodota informācija, kas ir ļoti būtiska simulētās civilizācijas attīstībai?⁷⁰

Kā ar otru iesaistīto pusi, simulētajām būtnēm virtuālajā realitātē? Vai viņas var kaut kādā veidā kaut ko darīt zināmu simulētajiem? Piemēram, no pašas simulācijas iekšienes nosūtīt kļūdas ziņojumu, lūdzot sistēmas administratoram to novērst? Vai arī iesniegt atgriezenisko saiti? Simulācijas teoloģijas kontekstā jautājums ir par to, vai lūgšanas var tikt uzklautas. Un varbūt reizēm atbildētas? Pat ja lūgšana neaizsniedz simulētājus, vai izslēdzama iespēja, ka lūgšana var darboties kā pašprogrammēšanas līdzeklis, kas var izmainīt lūdzēja apziņas stāvokli un redzējumu par simulāciju?

Svarīgi piebilst, ka lūgšanai kā pielūgsmei gan simulācijas teoloģijas kontekstā nav vietas. Šeit atkal var palīdzēt sevis iedomāšanās simulētāju vietā. Ja mēs radītu simulāciju un tādējādi būtu tās dievi, vai mēs gribētu, lai simulētās būtnes mūsu priekšā zemojas un mūs pielūdz? Šī raksta autors šo iztēlojas kā pagalam neērtu un kaunpilnu situāciju. Varbūt kāds/kāda no mums arī ko tādu gribētu, tas izslēdzams nav. Tad persona ar šādām vēlmēm ieprogrammētu simulāciju tādā veidā, ka no tās iespējams izklūt tikai tad, ja simulētās būtnes zemojas viņas priekšā. Bet šāds cilvēks būtu nekas vairāk kā narcistisks egomaniaks un kā tāds nekādā veidā nebūtu pielūgsmes vērts. Apbrīna un pateicība – varbūt, zemošanās un pielūgsmes – nekādā ziņā.⁷¹

68 Šis atkal ir Čalmerss.

69 Chalmers, op. cit., 141.

70 Par to sk. arī nākamā apakšnodaļu, par eshatoloģiju.

71 Ļoti līdzīgi domā arī Čalmerss. Sk.: Chalmers, op. cit. 143.

Eshatoloģija un cilvēka pēcnāves transformācija

Sekojošajam sistemātiskās teoloģijas izkārtojumam, noslēgsim šo apskatu ar “pēdējām lietām” jeb eshatoloģiju, kurā ietilpst arī cilvēka transformācija jaunajā eksistencē pēc nāves.

Pēcnāves eksistence pavisam organiski iederas simulācijas hipotēzē, it īpaši pateicoties transhumānistu idejām par smadzeņu darbības emulācijas izmantošanu digitālas nemirstības sasniegšanai, augšupielādējot individu datorā, kur tad notiek viņa (-s) “datorizētā augšāmcelšanās” (*computational resurrection*) pēc nāves. Kā izskatās, simulācijas hipotēze, paredzot (kā videospēlē) pāreju uz secīgi augšupejošiem simulāciju līmeņiem (“paradīzi”), kā cimd ar roku pēc vajadzības sader ar dažādiem pēcnāves dzīves veidiem, kā dvēseles nemirstība, reinkarnācija un augšāmcelšanās.

Diemžēl rezultāts nav garantēts, piemēram, ja resursu trūkuma, izmaksu vai cita iemesla dēļ iznāk pārtraukt simulāciju. Kritisks punkts resursu taupības ziņā var būt, piemēram, simulācijas palaišanas draudi jau esošā simulācijā.⁷² Tādā gadījumā varam jau sākt domāt, cik ilgs laiks mums vēl atlicis. Savukārt, kā to savā stilā norāda Čalmerss, palaimēties var tad, ja simulētāju ētikas komisija uzstāj, ka neviens simulētais nedrīkst tikt permanenti izdzēsts pēc nāves simulācijā un ka viņa/viņas kods ir jāpārnes uz citu virtuālo pasauli.⁷³

Cits jautājums ir, vai esam to pelnījuši un ar ko. Varbūt ar morālu pilnveidi? Ja neizturam eksāmenu un tādējādi nekvalificējamies augšāmcelšanai augstākā līmenī, varbūt mūs var izdzēst, pie tam ne tikai personiskā, bet arī globālā mērogā? Vārdu sakot, simulācijas gadījumā reliģiskā funkcija motivēt uz morālo izaugsmi var saglabāties.

Vai simulētai būtnei varētu būt iespējama pāreja no simulācijas uz pamata realitāti? Varbūt varam pat cerēt uz šāda veida augšāmcelšanu, ja dzīvojam eksperimentālā simulācijā, ko radījusi superattīstīta būtne, kurai varētu būt tehniski līdzekļi to izpildīt. Savukārt, ja mēs dzīvojam mūsu pēcnācēju radītā simulācijā, kurā viņi pēta savus priekštečus (mūs), tad mums ir potenciāls būt viņiem līdzīgiem un palaist savu priekšgājēju simulācijas, tādējādi kļūstot par dieviem augstāk aprakstītajā izpratnē. Atvērts paliek jautājums, vai mēs šajā daudzlīmeņu simulāciju ķēdē jebkad noķersim savus pēcnācējus, kas dzīvo realitātē? Arī šajā gadījumā var būt nepieciešama augšāmcelšana. Tādas ir šī raksta autora acumirkļīgas pārdomas.

Tālāk vēl jāpievēršas pāris nopietnākiem autoriem. Specifiski eshatoloģiskā perspektīvā – turklāt gan sekulārā, gan teoloģiskā – ir plaši rakstījuši autori, kurus var uzskatīt par patiesajiem simulācijas teorijas celmlaužiem. Viņi simulācijas idejas proponēja jau vairāk nekā 20 gadus pirms Bostroma raksta. Sekulāro versiju pārstāv ievadā minētā

72 Detalizēts raksts par šo un citiem simulācijas pārtraukšanas riskiem ir: Preston Greene, “Termination Risks of Simulation Science”, *Erkenntnis* 85 (2020): 489–509.

73 Chalmers, op. cit., 141.

Moraveka klasiskais darbs “Prāta bērni: robotu un cilvēku inteliģences nākotne” (1988), bet teoloģisko versiju – arī ievadā minētā fiziķa Tiplera grāmata “Nemirstības fizika: modernā kosmoloģija, Dievs un mirušo augšāmcelšanās” (1994).⁷⁴ Moravekam eshatoloģija ir viens no jautājumiem, bet Tipleram visa grāmata pārstāv teoloģisku simulācijas eshatoloģiju. Šiem autoriem nedrīkstam paiet garām, kaut arī viņu darbos vairs varam ieskatīties tikai virspusēji. Nav zināms, vai šie autori tam piekristu, bet šī raksta autors viņu darbus pieskaita drīzāk zinātniskai fantastikai (*sci-fi*), kas sarakstīta, izmantojot zinātnes teorijas un datus (parasti *sci-fi* darbojas otrādi – zinātnieki smeļ iedvesmu no fantastikas darbiem).

Moraveka grāmatas nosaukums norāda uz simulācijām, par kādām vēlāk runās Bostroms, t. i., mūsu pēcnācēju simulācijām. Ceturtajā nodaļā Moraveks ārkārtīgi plašā tvērumā iztēlojas robotikas un mākslīgā intelekta attīstību, kad superinteliģentas pašreplīcējošas mašīnas savā attīstībā neizbēgami un neizmērojami pārspēs cilvēka intelektu, tā ka mums, ja gribēsim izdzīvot, neatliks nekas cits kā vien “sēsties uz astes” šīm mašīnām un simbiozē ar tām piedalīties universa kolonizēšanā, apvienojoties arī ar citām civilizācijām, ja tādas šajā procesā sastapsies. Ņemot vērā bioloģisko ķermeņu nīcību un nenoturību ārpus Zemes ekoloģiskās nišas, cilvēkiem šeit pieslēgties būs iespējams, tikai augšupielādējot savas apziņas datoros, sasniedzot digitālu nemirstības formu. Šāda augšupielāde un personas identitātes saglabāšana iespējama, pateicoties Moraveka “shēmu identitātes” (*pattern identity*) teorijai. Saskaņā ar šo teoriju personas identitāte saistās nevis ar fiziskiem, ar ķermeni saistītiem elementiem, bet gan ar informācijas shēmām un procesiem, kas veido apziņu.⁷⁵ Tāpēc personas apziņu ar visu identitāti iespējams pārnest no bioloģiskā uz citiem datu nesējiem. Turklāt šī personas transformācijas nozīme nav individuāla. Individam jānomirst sev, saplūstot ar kolektīvu superintelektu, kas Moraveka redzējumā pakāpeniski pārņems visu universu. Process beigsies ar “supercivilizāciju, visas Saules sistēmas dzīvības sintēzi, kas pastāvīgi pilnveidojas un paplašinās, izplatoties uz āru no Saules, pārvēršot visu nedzīvo intelektā [...], pārvēršot visu universu par izplatītu domājošu būtni, kas ir prelūdijs vēl lielākām lietām”.⁷⁶

Tomēr Moraveks nenoraida arī indivīdu augšāmcelšanas iespēju, kas var notikt pētniecības nolūkos kādā mūsu attīstības posmā simbiozē ar mākslīgo intelektu, kad, kā izskatās, mēs vēl esam saglabājuši daļēju individualitāti. Tad varam palaist pagātnes

74 Hans Moravec, *Mind Children: The Future of Robot and Human Intelligence* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1988); Frank J. Tipler, *Physics of Immortality: Modern Cosmology, God and the Resurrection of the Dead* (New York, London: Anchor Books, Doubleday, 1994).

75 Moravec, op. cit., 116f.

76 Ibid., 116.

simulācijas, izmantojot grandiozu simulācijas rīku, kas izgatavots, piemēram, no superlīva neitronu zvaigžņu materiāla un kas

spēj modelēt visu Zemes virsmu atomu mērogā un spēj palaist laiku uz priekšu un atpakaļ, un producēt dažādus ticamus rezultātus, izdarot dažādas nejaušas izvēles kalkulācijas atslēgas punktus. Pateicoties lielajai detalizētībai, šis simulācijas rīks modelē dzīvās būtnes, tostarp cilvēkus, visā to sarežģītībā. Saskaņā ar shēmu identitātes pozīciju šādi simulēti cilvēki būtu tikpat reāli kā jūs vai es, lai gan viņi būtu ieslodzīti simulācijas rīkā.⁷⁷

Ja izpētē nepieciešams, mēs varam pat lejupielādēties simulācijā un atkal augšupielādēties reālajā pasaulē pēc uzdevuma izpildīšanas.⁷⁸ Rodas jautājums, vai Moraveks šeit ir iespaidojies no inkarnācijas idejas? Tāpat iespējams pretējs process, savienojot simulēto cilvēku intelektus ar ārējiem robotiem vai augšupielādējot tos šajos robotos. Abos gadījumos paveras unikāla iespēja atdzīvināt pagātni un tiešā, reālā veidā mijiedarboties ar to.⁷⁹ Šajā procesā iespējams arī ikvienu jebkad uz Zemes dzīvojušu un sen mirušu cilvēku rekonstruēt gandrīz nevainojamā detalizācijas pakāpē jebkurā viņa (-as) dzīves posmā.⁸⁰

Tomēr šī pētniecības nolūkos augšāmcelto personu nemirstība ir tikai efemēra, viņiem nav tālāku izredžu uz to nemirstību, ko sasnieguši viņu simulētāji – nākotnes mēs. Toties šādu iespēju paredz mūsu otrais autors – Frenks Tiplers, teorētiskais fiziķis, kurš apņēmis iemēģināt roku īpašā teoloģijā, kas būvēta uz dažādām viņa profesionāli pārvaldītām fizikas teorijām. Ar šādu pieeju viņš jau priekšvārdā drosmīgi apgalvo, “ka teoloģija ir fizikas nozare, ka fiziķi ar aprēķinu palīdzību var izsecināt Dieva esamību un mirušo augšāmcelšanās mūžīgajai dzīvei iespējamību tieši tādā pašā veidā, kā fiziķi aprēķina elektrona īpašības”.⁸¹ Un otrādi, teoloģija tagad ir zinātnes daļa. Tā kā teologi eshatoloģiju vairs neuztver nopietni, šis priekšmets tagad jāpārņem fiziķiem.⁸²

Tiplers savā grāmatā acīmredzami pieņem Moraveka naratīvu galvenajos vilcienos, to vēl papildus pamatodams ar komplicētiem vienādojumiem un fizikas teorijām, kurās šeit neiedziļināsimies. Tomēr pamanāmas arī būtiskas atšķirības. Var teikt, ka Tiplers iet vēl tālāk no vietas, kas Moravekam bija vēl lielāku lietu “prelūdijs” – universa

77 Moravec, op. cit., 123.

78 Ibid.

79 Ibid., 124.

80 Ibid., 122f.

81 Tipler, op. cit., ix.

82 Ibid., xiii.

transformācija par izplatītu domājošu būtni. Tiplers šo būtni vēl maksimizē un, izrādot cieņu Teijāram de Šardēnam, bet ieliekot apzīmējumā savu saturu, nosauc to par Omega punktu, kurā nākotnē konverģē visa universa enerģija un tā evolūcijas gaitā uzkrātā informācija un zināšanas, inteliģencei pārņemot kosmoloģisko procesu kontroli laika beigās. Omega punkts Tipleram ir singularitāte, kurai piemīt arī teisma Dievam raksturīgas iezīmes – ne tikai omniscience un omnipotence, arī skaitļošanas jaudas izteiksmē, utilizējot visa universa enerģiju, bet arī personiskums.

Svarīga atšķirība no Moraveka Tipleram ir tāda, ka Zemes cilvēku attīstība uz superintelektu notiek ne vien simbiozē ar pašreplīcējošām mašīnām pamata realitātē, bet galu galā augstākajā līmenī virtuālā realitātē kibertelpā, kur Omega punktā apgūtie milzīgie resursi ļauj simulēt līdz pat kvantu līmenim ikvienu universā notikušu procesu, paredzot arī iespēju augšāmcelt nemirstībai perfekti simulētā virtuālā realitātē ikvienu jebkad dzīvojušu būtni, pie tam pilnīgā identitātē ar oriģinālu. Atšķirībā no Moraveka tiek nodrošināta simulācijas kontinuitāte, jo to izpilda nevis mūsu superattīstītie pēcnācēji pētniecības nolūkos, bet gan pats Omega punkts. Un šī universālā simulācijas iespējamība, atšķirībā no Moraveka paredzētās indivīda izbeigšanās, kad tas saplūst ar visaptverošo prātu, Tiplera gadījumā nodrošina indivīda nemirstību transformētajā augšāmceltajā stāvoklī. Pēc indivīda izvēles viņš/viņa to var saglabāt, cik vien ilgi grib. Bet ir arī nākamais solis, personai izvēloties iziet no simulācijas un augšupielādēties augstākajā dzīves līmenī Omega punkta tuvumā. Tādējādi ir iespējami divi pēcnāves dzīves stāvokļi: “dzīve augšāmceltā cilvēka ķermenī, kurai seko burtiski bezgalīga dzīve kā daļai no universālā prāta (tiem cilvēkiem, kuri izvēlas tikt augšupielādēti).”⁸³

Varētu padomāt, ka Tiplers šeit nodarbojas ar kristīgo apoloģētiku, taču tā nav. Kuriozs ir tāds, ka viņš ir spiests pieskaitīt sevi ateistiem, jo nav teists, vēl netic Omega punktam. Kā zinātnieks viņš to nevar. Tā ir zinātniska teorija par universa attīstības nākotni, kas vēl nav eksperimentāli pierādīta.⁸⁴ Taču viņam ir plāns, kā to reiz paveikt.⁸⁵

Nobeiguma piezīme

Pēdējā nodaļā tika iezīmēta tematika, kādā simulācijas hipotēzi iespējams interpretēt teoloģiski. Svarīgi uzsvērt, ka šis raksts pauž pretēju nostāju tādai, ko pārstāv, piemēram, Senfords Drobs (*Sanford Drob*), kurš apgalvo, ka “jebkura Dieva vai Absolūta koncepcija, kas varētu vedināt mūs

83 Tipler, op. cit., 255. Kopumā šis ir brīvs, kodolīgs un tādēļ neglābjami vienkāršots, varbūt pat neprecīzs Tiplera eshatoloģijas pārstāsts šī raksta autora izpildījumā. Precīzām detaļām lasītājs var skatīt Tiplera grāmatas IX nodaļu “Miruso augšāmcelšanas mūžīgai dzīvei fizika” (217ff) un X nodaļu “Kas notiek pēc augšāmcelšanās: debesis, elle un purgatorija” (241ff).

84 Tipler, op. cit., 305.

85 Ibid., 335.

godāt ierobežotu, kaut arī augsti attīstītu, bioloģisku vai digitālu radītāju, nav mūsu teoloģiskās vai filozofiskās intereses vai cieņas vērtā koncepcija”.⁸⁶ No visa iepriekš minētā varbūt tikai Tiplera Omega punkts kvalificējas, bet arī tas zem jautājuma zīmes, jo tas ir “tikai” esamības evolūcijas kulminācija. Ja Drobs uzskata, ka dabisks vai digitāls dievs neiztur “simulācijas savietojamības testu”,⁸⁷ tad šis raksts, cerams, parāda pretējo. Tanī pašā laikā jāatzīst, ka tāda iespējama kolēģu teologu nostāja, kas nepiekrīt šeit paustajai, uzskatot to par reduktīvu, nenopietnu, arī ir leģitīma, gluži kā Droba argumenti un pieeja. Viņš postulē plašāk saprastu metafizisku Dievu jeb Absolūtu, kam jāaptver visus esošos vai iespējamus universus neatkarīgi no tā, vai tie būtu reāli vai simulēti.⁸⁸ Starp citu, tā paša iemesla dēļ viņš noraida arī tradicionālos teoloģiskos priekšstatus par antropomorfu pasaules radītāju un uzturētāju Dievu.⁸⁹ Šis raksts turpretī piedāvā neko vairāk kā heuristiskus, argumentācijas labad sagudrotus teoloģisku domu eksperimentus, kas nepretendē uz metafizisku patiesumu, bet tikai uz loģisku atbilstību un saskaņotību, kā arī piemērojamību mūsdienīgām teorijām un domāšanas tendencēm, šajā gadījumā simulācijas hipotēzei.

SUMMARY

“The Simulation Hypothesis” – Can It Be Theologised?

This paper introduces readers to the intricacies of the so-called “simulation hypothesis”, according to which our world and universe is a computer simulation run by a super-advanced civilization that may or may not be our own descendants – and then offers its theological interpretations distributed over several loci, covering 1) the concept of God, including the applicable divine attributes, rendered in a naturalistic manner; 2) theistic arguments, in particular, the cosmological argument and the teleological or design argument; 3) solutions to the problem of evil or theodicy; 4) bilateral divine-human communication, including revelation, miracles and prayer; and 5) eschatology and human transformation in afterlife. Associations with simulation will be made not only via heterodox theological interpretations. It will also be demonstrated that in the selected loci an orthodox theist can reconcile his/her beliefs with the simulation hypothesis. Needless to say, the author does not take the simulation hypothesis and ensuing theological interpretations to be ontologically true but just plays with ideas, thought experiments and logical possibilities – a customary practice in analytical

⁸⁶ Sanford L. Drob, “Are you praying to a videogame God? Some theological and philosophical implications of the simulation hypothesis”, *International Journal of Philosophy and Theology* 84.1 (2023): 80–81.

⁸⁷ *Ibid.*, 85.

⁸⁸ *Ibid.*, 81.

⁸⁹ Drobs to šādi neformulē, bet tas ir noprotams no viņa teksta.

philosophy of religion. It is not a metaphysical theology to be believed in, but rather a constructive, experimental theology, aligning theological thinking to current theories and trends, in this case, to the simulation hypothesis.



© 2024, Normunds Titāns, Latvijas Universitāte

Raksts publicēts brīvpieejā saskaņā ar *Creative Commons* Attiecinājuma-Nekomerciāls 4.0 starptautisko licenci (CC BY-NC 4.0) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>).

Professor of Armenian Language and Literature at Ca' Foscari University of Venice, Pontifical Oriental Institute of Rome and Istanbul University

BOGHOS LEVON ZEKIYAN

SAINT NERSES SHNORHALI AS A UNIQUE FIGURE IN OVERALL CHRISTIAN THOUGHT AND PRAXIS: SHNORHALI'S PIONEERING VISION OF CHRISTIAN UNITY

This study aims to clarify the main reasons, why Saint Nerses Shnorhali is a unique figure in the overall Christian tradition. His extraordinary achievements in the most different fields of intellectual creativity and human behaviour as a monk and a Church leader, as a highly talented poet and musician, as an original, profound interpreter and commentator of the Holy Scriptures, a great promoter of reforms or, rather, innovations in the liturgical celebration; and a charismatic mentor capable of making high culture both in its religious and profane dimensions accessible to the simplest classes of population, are certainly serious arguments to rank Shnorhali as a first-class religious leader and an exceptional figure in the overall Christian tradition.

Keywords: Armenia, Christian Ecumenism, conventionality

The main object of this study is an attempt to clarify the main reasons, why Saint Nerses Shnorhali is one of the most eminent figures of the Armenian Church, as well as a unique figure in the overall Christian tradition.

The 850th anniversary of his passing away from the earthly travail to heavenly light offers us a most favourable opportunity to revisit our current, stereotyped, and hence – somewhat prosaic understanding of his extraordinary achievements in the most

different fields of intellectual creativity and human behaviour both as a monk and as a Church leader: a highly talented poet and musician; an original and deep interpreter and commentator of the Holy Scriptures; a great promoter of reforms or, rather, innovations in the liturgical celebration; and a charismatic mentor, capable of making high-level culture accessible to the simplest classes of the population, both in its religious and profane dimensions. These and similar outstanding achievements, which we might continue to enumerate, are certainly most valuable arguments to rank Shnorhali amongst the first-class religious leaders and exceptional figures in the overall Christian tradition.

It is my conviction, however, that, besides and beyond all these exceptional achievements, Shnorhali is indeed a *unique* figure on the scene of overall Christian tradition due to something very special: this very special, and, more precisely, *unique* quality, defining Shnorhali's privileged position on the scene of Christian tradition at all, becomes perceivable with deeper insight. This insight opens a new horizon in our approach to Shnorhali, shedding a special light on his multifaceted figure: Shnorhali remains a ground-breaking personality, centuries before, precisely *ante litteram*, of that enormous and in its genuine roots divinely inspired movement, which is known in our days, in our contemporary theological culture, as the "ecumenical" movement, which blossomed and advanced in great strides in the course of the 20th century. A movement, which aims to achieve Christian unity, not according to worn-out stereotypes of Chair priorities, of autocentric orthodoxies and respective heterodoxies, of "returning" to the one and only valuable sheepfold, but, in the sense of seeking together the most suitable ways to understand one another better, to come nearer to Christ in search of a common path, to care for what is really essential to be truly Christ's disciples instead of endless debates on the sides of the Gospel. We can even say that in all similar issues Shnorhali's thought and practical behaviour, the model of life and doctrine he offered, have not yet been matched even by the most advanced achievements up to day in the field of inter-ecclesial relations.

We can firmly assert that in rightful Middle Ages, Shnorhali put forth the basis of the most advanced ecumenical theology and formulated the fundamental principles for whichever ecumenical thought and action; this means establishing foundations for a possible and concrete dialogue, for a new meeting of a strictly spiritual nature and on a profoundly religious ground, between diverse and distant confessional groups.

Shnorhali's main and most brilliant intuition as a genius, which leads him on this path, is his deep perception, we can say, his "discovery" of the conventionality, hence, the "relativity" of human language, intending "language" in the Italian sense of *linguaggio*, and the French *langage*. Thus, Shnorhali by centuries anticipated a trend that would be the moving force of contemporary philosophy and thought, even if these contemporary trends did not always produce shareable implications and sequences at all. However, these sequences may be evaluated and interpreted, the applications

that Shnorhali did of his intuition to the field of theological discussion, with a special regard to Christology, clearly remain amongst the milestones in the overall theological thought and culture, surpassing time contingencies. Unfortunately, Shnorhali's figure and achievements, including his ground-breaking insight that we are speaking of, to date are less known or even almost unknown to the widest circles of Christian intellectuals.

Before proceeding further, I would like to express my deep appreciation to Vardan Srbazan Navasardyan and his staff for having organized this conference and giving us the opportunity to reflect on Shnorhali's virtues and achievements, and for their kind invitation extended to me to take part in it.

My current presentation supposes a rather close knowledge of St. Nerses Shnorhali's inter-ecclesial relations, both with the Greeks, the Latins and the Syriacs; above all, however, with the Greeks, that means of his long-lasting dialogue, conducted in three phases, with Theorianos, the prominent and open-minded Byzantine theologian, envoyed by the Emperor Manuel Comnenos (1143–1180, born 1123) to Cilicia. On the present occasion, we cannot extensively consider these meetings, which I have widely discussed, both from a historical and theological viewpoint in earlier studies,¹ to which I permit

1 Համամիութենական տրամախօսութիւն մը ժԲ. դարուն: Բանակցութիւններ Ս. Ներսէս Շնորհալիի ու կայսերական Նուիրակ Թերիանոսի միջեւ Հայ եւ Բիւզանդական Եկեղեցիներու միութեան շուրջ, (Հայագիտական Մատենադարան «Բազմալէւ», 13), Ս. Ղազար, Վենետիկ, 1978: “Un dialogue œcuménique au XII^e siècle: les pourparlers entre le catholico St Nersès Šnorhali et le légat impérial Théorianos en vue de l’union des Eglises arménienne et byzantine”, *Actes du XV^e Congrès International d’Études byzantines – Athènes, Sept.1976*, IV, *Histoire, Communications* (Athènes 1980), pp. 420–441 – the same with slight variants: “St Nersès Šnorhali en dialogue avec les Grecs: Un Prophète de l’œcuménisme au XII^e siècle”, in *Armenian Studies, Études Arméniennes in memoriam Haig Berbérian*, Dickran Kouymjian Editor (Lisboa: C. Gulbenkian Foundation, 1986), pp. 861–883. I touched upon various aspects of the question also in the following writings: “Les relations arméno-byzantines après la mort de St Nersès Šnorhali”, in *XVI. Internationaler Byzantinistenkongress. Akten, II/4: Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*, 32/4 (1981), pp. 331–337; “The Armenian Community of Philippopolis and the Bishop Ioannes Atmanos Imperial Legate to Cilicia” in *Between the Danube and the Caucasus. Oriental Sources on the History of the Peoples of Central and South-Eastern Europe*, ed. György Kara (Budapest 1987), 363–373; “Nersès de Lambron” and “Nersès Shnorhali”, *Dictionnaire de Spiritualité*, XI (Paris, 1981), col. 122–134, 134–150; “Les disputes religieuses du XIV^e siècle, prélude des divisions et du statut ecclésiologiques postérieurs de l’Église Arménienne”, *Actes du Colloque «Les Lusignan et l’Outre Mer». Poitiers-Lusignan, 20–24 Octobre 1993* (Programme com’science, Conseil Régional Poitou-Charentes) [w.d.], pp. 314–315, n. 21; the same in English with slight variants: “The religious Quarrels of the 14th Century Preluding to the Subsequent Divisions and Ecclesiological Status of the Armenian Church”, in *Studi sull’Oriente Cristiano*, I (1997), pp. 175–76, n. 22; “Introduzione” to Nerses di Lambron, *Il primato della carità. Discorso Sinodale, Atenabanut’iwn*, Introduzione e note a cura di B. L. Zekiyan, traduzione a cura di B. L. Zekiyan e V. Lazzarini, ed. ni (Qiqajon, Bose, 1996), pp. 5–23; “Un singolare itinerario di spiritualità dalla frontiera all’oikumene. Riflessioni sulla spiritualità armena”, in “Chiese cristiane d’Oriente”, *Religioni e Sette del Mondo*, Rivista trimestrale di cultura religiosa, I (1996), N°4, dic. 1995,

myself to refer in this present context, as well as to specialized work of other scholars, for a better understanding of the theological, and generally conceptual, analyses which I will be proposing at present.

An “absolute genius”

i. A historic definition

Now we can face the question: what do we mean by “absolute genius”?

First of all. I will attempt to give a rather descriptive, historic definition. The reply to the question is not too difficult, if we consider a few examples among the most outstanding figures of history: Homer, Plato, Dante, Shakespeare, Goethe, Kant, and many others. Accessing the religious area, we can recall Origen, Augustine, Thomas Aquinas, Mevlana Jalal al-din Rumi, Teresa of Avila, and others.

St. Nerses Shnorhali is at the summit of the entire Christian tradition, a “unique figure”, as we defined him from the outset, in the search of ethical, conceptual, and linguistic principles and ways to reach unity among divided Christian Churches; in other words – to rebuild, restore, re-establish the original unity which existed among them. In this endeavour, Shnorhali is truly unique in his approach to the subject and to the persons, his interlocutors; in his concept and conception of the Church unity, in his methodology

pp. 54–69 (37–69); “Agli apici della teologia cristiana: la sintesi ecumenica nella Cilicia armena”, in *Roma-Armenia*, [Catalogo della Mostra omonima], Salone Sistino, Biblioteca Apostolica Vaticana, 25 marzo–16 luglio 1999, a cura di Claude Mutafian, pp. 122–125 – the same in French in the French version of the Catalogue, *ibid.*, pp. 125–125. See also: P. Ananian, “Narsete IV Klayetzi”, in *Biblioteca Sanctorum*, IX (Rome, 1967), col. 750–753; E. Suttner, “Eine «Ökumenische Bewegung» im 12. Jahrhundert und ihr bedeutendster Theologe, der armenische Katholikos Nerses Schnorhali”, in *Kleronomia*, t. 7, fasc. 1 (1975), p. 87–97; H. Khatchadourian, “The Christology of St. Nerses Shnorhali in Dialogue with Byzantium”, in *Miscellanea Francescana*, 78 (1978), pp. 413–434; Archbishop Mesrob Ashjian, *St. Nerses of Lambron Champion of the Church Universal. His Synodal Discourse with English Translation and Annotations* (New York: The Armenian Prelacy, 1993), pp. 12–35; Isabelle Augé, Gérard Dedeyan, *L’Eglise Arménienne entre Grecs et Latins: Fin XIe-milieu XVe siècle* (Librarie Orientaliste Paul, 2009); I. Augé, *Eglises En Dialogue: Arméniens et Byzantins dans la Seconde Moitié du XII^e Siècle*, (Lovanii, in aedibus Peeters, 2011); I. Augé, Vladimir Barkhoudaryan & alii, *L’Arménie et la Géorgie en dialogue avec l’Europe: Du Moyen Age à nos jours* (Paul Guethner, 2016); Ead., Epistolary Exchanges, “Treatises and Opuscles: Armenian Sources on Religious Polemics Between the Armenians and the Greeks in the 12th Century”, *Studies in Oriental Sources*, Vol. 3, 2022 (ANAS, Oriental Institute, Digital Library, oai:arar.sci.am:324381); I. Augé, Marie-Anna Chevalier, ed., *L’Arménie et les Arméniens entre Byzance et le Levant: Mélanges offerts à Gérard Dédéyan* (Montpellier: Presses Universitaires de la Méditerranée, 2023); Aram I, *St. Nersēs the Gracious and Church Unity* (Antelias – Lebanon: Printing House of the Armenian Catholicosate of Cilicia, 2023); Matthew J. Sarkisian and Jesse S. Arlen, *Odes of Saint Nerses the Gracious: Annotated Translation. Sources from the Armenian Christian Tradition*, 2 volumes, (New York, NY: Tarkmanean Press, 2024).

to redesign it, and especially in his very particular understanding of the conventionality and relativity pertaining to human language. This understanding opens to him an access to his personal and utmost original conception of the relationship between the substance of Christian dogma and its theological expression on the one hand, and the underlying philosophical concepts which sustain that expression on the other.

ii. A conceptual definition

I think we can proceed, as follows.

The “absolute genius” is the man or woman who imprints his/her own, unmistakable seal upon a ground-breaking innovation; who inaugurates a new path, a new way of approaching and developing a subject: a way that remains unique, unpredictable and unrepeatable. This normally happens, besides the striking examples mentioned above, and the epoch-making scientific discoveries as those by Galileo, or Newton, or Einstein, in the formation process of the great literary languages in individuals gifted with an outstanding poetical, artistic, or musical vein. Such is, for example, the case among the above-mentioned geniuses of Homer, for the Greek language with his *Iliad*, of Dante for Italian with his *Commedia*, and of the others, respectively, for their own languages and cultures.

iii. Why pose such a question regarding Shnorhali?

It is a matter of fact that appreciating Shnorhali as he really deserves, – as a profound, top-level theologian, besides the common places of his great poetical and musical talent, his exceptional qualities as a religious pastor, as an ecclesiastical senior executive, as a man of an extraordinary mildness and moderation, was not an easy task until the recent times. To realize this, let us consider the following judgment by one of the greatest specialists and admirers of Shnorhali in modern times, the outstanding scholar Fr. Ghevont (Leonce) Alishan of the Mekhtharist Order of Monks of Venice. In his masterpiece of its kind, trying to express an appreciation of Shnorhali’s heritage as a theologian, he writes:

As a theologian, Shnorhali has no eagle-like flights, rather, he flies gently like a dove in low heights...².

This is not surprising, since Alishan, writing in the second half of the 19th century, lacked the necessary philosophical and theological instruments to duly evaluate the width of Shnorhali’s wingspan without precedents, the depths and heights of his

² Շնորհալի եւ պարագայ իւր [Shnorhali and His Time] (Venice, 1873), 433–434.

vision on the conventionality and relativity of human language, on the conditioning of the dogmatic formulae by the philosophical and cultural environment of the epoch in which they were formulated. This vision leads us to Shnorhali's most ingenious intuition, – to his “discovery”, pathbreaking indeed, which is, as already said – I emphasize it – the conventionality, hence, the “relativity” of human language itself: “language” – let it be clear enough – in the sense of the Italian *linguaggio*, of the French *langage*. At this point, it is useful to highlight that such an important and lexically rich language³ as English, or, philosophically, one of the most refined among modern languages, German, do not distinguish as lexemes between *lingua* and *linguaggio*, *langue* and *langage*.

By his “discovery”, Shnorhali by centuries anticipated a trend that would be the moving force driving some of the most recent developments in philosophy and thought, even if these developments did not always produce, as already noted here, shareable implications and sequences. To reiterate, as a guiding idea: however, these sequences may be evaluated and interpreted, the application which Shnorhali makes of his intuition in the context of theological discussions, with a special regard to their Christological dimension, remains, without any doubt, one of the milestones of Christian theology and culture.

Some recent developments in philosophy and generally in human thought, shedding light on our inquiry

Some developments in the philosophical research and, generally speaking, in human thought, in the 19th and 20th centuries, enable us to perceive, under Shnorhali's disarming simplicity of language and style, the dizzying depths of his theology, hence of the philosophical concepts underlying it.

Among these premises, let us mention, in particular, the following:

- a. The developments of the philosophy of language** and their rapid evolution throughout the 20th century. Let us cast an extremely short summary glance at this evolution.
 - i. Edward Sapir's and Benjamin Lee Whorf's pioneering work on the relativity of human language.⁴

³ Mainly for its vocabulary deriving both from Anglo-Saxon and Latin roots. The nuanced distinction between “feeling” and “sentiment” can serve as a significant example for other innumerable cases.

⁴ For bibliography concerning the overall developments in philosophy, philosophy of language, of human mind, history of ideas, history and interpretation of dogmas, hermeneutics, Biblical exegesis, and several related areas of human understanding from the 19th through the 20th centuries, we would like to refer the reader to specialized literature.

- ii. Ludwig Wittgenstein's foundational work in the philosophy of language. Of this, we can choose the following sentence as an emblematic expression: *Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen* (Whereof one cannot speak, thereof one must be silent).

Such an approach and related statements apparently go against the main trends which dominated in the patristic and post-patristic eras in the life and thought of the Church in expressing, formulating and interpreting Christian faith. Notwithstanding all the strong *caveat* regarding the radical ineffability of the Divine mystery, discussions about its human expression recognized no limits, no margins, no possibilities for any attempt to redefine it in different terms. No tolerance was applied, except by very rare figures as, for instance, Flavius of Antioch, to those who were considered as deviating from the "orthodox" expression of the creed.

- iii. The achievements of the greatest figures in the philosophy and structural analysis of the language and of its interpretation as variously proposed by Ferdinand Saussure, Noam Chomsky, Walter Benjamin, and Hans-Georg Gadamer, the father of modern hermeneutics, and by the deconstructionists Jacques Derrida, Emmanuel Levinas, Paul Ricœur, and others.

b. The acquisition of consciousness in the wake of Hegel's dialectics on the unavoidably historical dimension of the great human adventure. This led to the progressive distancing of thought and culture from strictly dogmatic attitudes. In the Church's history, Shnorhali is, no doubt, perhaps the first and certainly one the most important figures to distance himself from old style dogmatism. Within this general frame, as for as the evolution of Christian dogma at issue, we have to recognize a very special, perhaps unique role and function of the great and exceptionally deserving school of Louvain, of which let us mention here three of the most important figures:

- i. Louis-Joseph Tixeront,
- *Mélanges de patrologie et d'histoire des dogmes*, Paris, Gabalda, 1921;
 - *Histoire du dogme dans l'antiquité chrétienne*, vol. I: *La Théologie Anténicéenne*, Paris, Gabalda, 1905;
 - *Histoire du dogme dans l'antiquité chrétienne*, vol. II: *De saint Athanase à saint Augustin (318–430)*, Paris, Gabalda, 1909.
- ii. Joseph Lebon,
- *Le Monophysisme Sévérien: Étude Historique, Littéraire et Théologique sur la Résistance Monophysite au Concile de Chalcédoine jusqu'à la constitution de l'Église Jacobite*, 1909.
- iii. René Draguet,
- *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche*, 1924.

Let us here draw particular attention to the point that Draguet's unique contribution on Julian and the question of the "incorruptibility" of Christ's humanity must be considered in studying the doctrine of the Armenian Church in general (concerning the same question), and of Shnorhali in particular.

Three names, three pillars, three milestones in the historiography and theoretical evaluation of the developments of Christian dogma, and of its hermeneutics in relation to all later developments of expression and interpretation. It would not be an exaggeration to say that without their outstanding contribution the various inter-ecclesial agreements among Churches of traditionally different confessions, starting from 1973 onwards, would not have been possible, either theoretically or practically.

Unfortunately, what has been done in the field of Christology thanks to the pioneering work of the school of Louvain, has not yet been applied with the same lucidity and acumen to the other fields of Christian dogma in the last half century. Regarding this question, lesser studied, I would like to mention the two recent studies of Benedetta Contin, with special relation to the position of Khosrovik T'argmanich' and, in general, on Julianism in Armenia: an important step, as a premise, to further study Shnorhali's position on the same question.⁵

E. The main question After having considered all this as the general framework in which to analyse the unique qualities in Shnorhali, we can now go deeper and further develop our initial reflexions. I will concisely enumerate the main components of the basic features that define Shnorhali's unicity, his absolute genius of ecclesial, theological, spiritual nature.

- a. Shnorhali's perception, indeed, for the first time in Christian history, of the conventional nature of human language. This means: of its basic and unavoidable relativity. Let it be clear: this has nothing to do with relativism, since relativism denies truth and the access to truth, while the consciousness that words and concepts expressed by the words, are in function of a given historical context and of a historically definite culture, only opens the possible path to access truth with a more balanced and a much more nuanced capacity.
- b. Shnorhali's vision and attitude stand out as a single and multifaceted framework in the overall Christian reality of the Middle Ages in the search process of Christian

⁵ See: "The Contribution of Eighth-Century Armenian Theology: Xosrovik the Translator on Nature, Person and Distinctness", in *Cristianesimo nella Storia* (2/2021), 397–449; "Julianism in Armenian Christianity: A Preliminary Assessment of the Question". In: Peter Knauer, Andrea Riedl, Dietmar W. Winkler (Hg.), *Patrologie und Ökumene. Theresia Hainthaler zum 75 (Geburtstag)*. Herder: Freiburg – Basel – Wien 2022), pp. 164–175.

unity: due to his full awareness of what he is seeking and trying to do, for his keen ecclesiology and his exceptionally balanced theology of Christian union and unity, for his deep knowledge and understanding of the historic past, for his incomparable sensitiveness to heal aged and heavy wounds caused by history itself because of the misdeeds of both sides, for his unique comprehension of the nature and the requirements of dialogue, of whatever dialogue, between human beings, and not least for his full empathy for the cause to which he devoted himself and for which he declares himself ready to come out from his tomb in listening the Lord's call as Lazarus did.

Shnorhali's main concern is that no human concept suffices to adequately express divine mystery. Hence, the main task of the theologian is to accurately define the meaning and the concrete reference of the terms since the first moment of his inquiry, in order to avoid confusion and look for an unambiguous clarity⁶.

If we take into consideration that two Patriarchs were killed in the context of Chalcedonian and anti-Chalcedonian diatribes, or that the tongue of a holy and peaceful man Maximus the Confessor was cut out, we can understand and better appreciate the enormity of the step taken by Shnorhali, as we find it expressed and explained in his doctrinal letters to the Emperor Emmanuel.

- c. Shnorhali's profound insight into the very nature and requirements of a true dialogue, which implies, in particular:
 - i. The equality of the interlocutors, even if they are different and not equal in virtue of their real power, wealth, prestige, etc. All these differences must be put aside, if the partners really desire a mutual dialogue.
 - ii. Shnorhali is also the first to realize the relativity of the rites and traditions in the Church, both in their canonical and liturgical dimensions when not related to the substance of Christian faith. Thus, his enlightened attitude concerning

6 For a deepening analysis of Shnorhali's understanding of the relationship between concepts and the theological formulation of dogmas, due to limited format of the current paper, I would refer the reader to to my study in Armenian: Հ. ԼԵՆՈՆ ՉԷՔԻԵԱՆ, Համամիութենական Տրամախօսութիւն մը ԺԲ. դարուն. Բանակցութիւններ Ս. Ներսէս Շնորհալիի եւ Կայսերական Նուիրակ Թերորիանոսի միջեւ Հայ եւ Բիւղանդական Եկեղեցիներու Միութեան շուրջ [An Ecumenical Dialogue in the 12th Century. The Negotiations Between St. Nerses Shnorhali and the Imperial Legate Theorianos on the Union of the Armenian and Byzantine Churches], (Հայագիտական Մատենաշար «Բագմավէպ» Թիւ 13), (Կենտօիկ, Ս. Ղազար, 1978).

For a comparative evaluation of the different theological positions in the non-Chalcedonian, particularly in the Syriac area, in an inter-ecclesial perspective, a lot of positive inputs can be found by the collective authorship of *Syriac Renaissance*, ed. by H. Teule, C. Fotescu Tauwinkl with Bas ter Haar Romeny, Jan Van Ginkel, (Eastern Christian Studies 9, Peeters, Leuven, Paris, Walpole, MA, 2010), and especially by H. Teule, "The Syriac Renaissance" (pp. 1–30); Baas Ter Haar Romeny, "The Contribution of Biblical Interpretation to the Syriac Renaissance", (pp. 205–221).

the long-debated question on the matter of Eucharist, whether leavened or unleavened bread, but especially on diluting the Eucharistic wine with water or not doing so. On this point, Shnorhali's theological reasoning is all the more outstanding, since, in contrast to the question regarding the bread, the Armenian Church offered the only case of having a tradition of "uncorrupted", that is, undiluted wine, in the celebration of the Holy Eucharist.

If we consider that even a giant of Medieval Christian thought, St. Thomas Aquinas, takes as a basis the Latin tradition in defining the "matter" of the Sacrament of priestly ordination, we can all the more appreciate Shnorhali's exceptional approach to the inter-ritual differences among the Christian Churches.⁷

- iii. Finally, the entire Shnorhali's approach to the question of Christian unity as expressed in his thought and praxis, whose formulation I have defined in my above-mentioned studies as Shnorhali's "Decalogue" for Christian unity, is the living codification of his ground-breaking conception of the nature itself of this unity and of the ways to reach it. Shnorhali's conception, understanding and practice anticipate centuries, and make him an absolute genius in the history of Christian Church, concerning the efforts and ways to re-compound her unity, the contemporary ecumenical movement in its best achievements, and the theological-ecclesiological vision inspiring and ruling it.

KOPSAVILKUMS

Svētais Nersess Šnorhali kā unikāla personība kristīgajā domā un praksē: Šnorhali novatoriskais redzējums par kristiešu vienotību

Šī pētījuma mērķis ir skaidrāk izprast galvenos iemeslus, kuru dēļ svētais Nersess Šnorhali ir unikāla personība kopējā kristiešu tradīcijā. Viņa sasniegumi izpaušies visdažādākās intelektuālās jaunrades jomās – gan kā mūkam un baznīcas vadītājam, gan kā ļoti talantīgam dzejniekam un mūziķim, gan kā oriģinālam un dziļam Svēto Rakstu komentētājam, gan kā baznīcas reformu virzītājam.

Raksta autors uzskata, ka papildus visiem šiem izcilajiem sasniegumiem Šnorhali ir unikāla personība uz kristīgās tradīcijas skatuves, jo viņš viduslaikos lika ekumeniskās teoloģijas pamatus un formulēja pamatprincipus ekumeniskajai sadarbībai vēl ilgi pirms mūsdienu ekumeniskās kustības sākumiem.

Šnorhali intuīcija, kas viņu veda uz šī ceļa, ir viņa dziļā uztvere, mēs varam teikt, viņa atklājums par konvencionalitāti, kas saistīta ar cilvēka valodas relativitāti (valoda itāļu

⁷ For further details, see: Zekiyan, «Quelques réflexions préliminaires sur l'identité chrétienne de l'Arménie: l'universalité de la parole et son incarnation dans la vie de l'ethnos», in *Connaissance des Pères de l'Église*, 81 (mars 2001), pp. 36–37 (pp. 21–37).

linguaggio izpratnē). Šnorhali gadsimtus uz priekšu ilgi paredzēja tendenci, kas ir mūsdienu filozofiskās domas virzītājspēks. Šnorhali pamatintuīcijas lietojums teoloģiskajai diskusijai, īpaši ņemot vērā tās kristoloģisko dimensiju, bez šaubām, joprojām ir viens no teoloģiskās domas un kultūras pagrieziena punktiem.



© 2024, Boghos Levon Zekiyān, Latvijas Universitāte

Raksts publicēts brīvpieejā saskaņā ar *Creative Commons* Attiecinājuma-Nekomerciāls 4.0 starptautisko licenci (CC BY-NC 4.0) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>).

CELŠ

NR. 75, 2024

Latvijas Universitātes Akadēmiskais apgāds

Aspazijas bulvāris 5-132, Rīga, LV-1050

Interneta grāmatnīca: gramatas.lu.lv