

CELŠ

Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātes
teoloģisks, reliģijpētniecisks un kultūrvēsturisks
izdevums
Nr. 63

Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultāte
LU Akadēmiskais apgāds
Rīga, 2013

Redakcijas kolēģija (Editorial Board):

Valdis Tēraudkalns, *Dr. phil.*, atbildīgais redaktors, Latvijas Universitāte

Riho Altnurme, *Dr. theol.*, Tartu Universitāte (*Tartu Ülikool*), Igaunija

Maija Baltiņa, *Dr. philol.*, Ventspils Augstskola

Juris Dreifelds, *Ph.D.*, Broka Universitāte (*Brock University*), Kanāda

Tomass Ekstrands (***Ekstrand***), *Dr.*, Upsalas Universitāte (*Uppsala universitet*), Zviedrija

Dace Balode, *Dr. theol.*, Latvijas Universitāte

Deniss Hanovs, *Dr. art.*, Rīgas Stradiņa universitāte

Ralfs Kokins, *Dr. theol.*, Latvijas Universitāte

Elizabete Taivāne, *Dr. theol.*, Latvijas Universitāte

Stefans Šreiners (***Schreiner***), *Dr.*, Tībingenes Universitāte (*Universität Tübingen*), Vācija

Jouko Talonens (***Talonen***), *Ph.D.*, Helsinku Universitāte (*Helsingin Yliopisto*), Somija

Arvids Ziedonis, *Ph.D.*, Milenberga koledža (*Muhlenberg College, Allentown*), ASV

Hans Georgs Zīberts (***Ziebertz***), *Dr.*, Virčburgas Universitāte (*Universität Wuerzburg*), Vācija

Krājuma sastādītāja un redaktore **Ilze Jansone**

Latviešu valodas korektore **Ruta Puriņa**

Angļu valodas redaktore **Alda Vāczemniece**

Maketu veidojusi **Andra Liepiņa**

Vāka dizaina noformējumā izmantota **Daces Balodes** fotogrāfija

„Ceļš” ir recenzējams izdevums ar starptautisku redakcijas kolēģiju.

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

Žurnāla „Ceļš” numuri atrodami arī EBSCO datubāzēs.

Ceļš can be found also in EBSCO databases.

- © Dace Balode, Karīna Barkane, Deniss Hanovs, Ilze Jansone, Rūta Jirgensone, Olga Petrova, Vladimirs Petrovs, Enija Pohomova, Guntars Rēboks, Jānis Rudzītis-Neimanis, Peter Ben Smith, Elizabete Taivāne, Normunds Titāns, Jānis Nameisis Vejš, 2013
- © Latvijas Universitāte, 2013

ISSN 1407-7841

ISBN 978-9984-45-814-4

SATURS

Pētera evaņģēlijs un Kungs: vai Kristus tikai šķietami bija cilvēks?	5
<i>Dace Balode</i>	
Ebreju reliģisko draudžu garīgā dzīve Latvijas PSR (1944–1964)	21
<i>Karīna Barkane</i>	
Anglikānis Itālijā – katolis Anglijā: reliģiskās identitātes, citāda un kultūru hierarhijas Edvarda Forstera un Ivлина Vo daiļradē	39
<i>Deniss Hanovs</i>	
Mirušais Dievs kā zombijs: brīva interpretācija par metaforu	72
<i>Ilze Jansone</i>	
Dzīvo attieksme pret mirušajiem: lietu semantika bēru rituālā	83
<i>Rūta Jirgensone</i>	
Apdrošināšana islāmā: <i>takāful</i> apdrošināšanas analīze Vācijas automašīnu gadījumā	97
<i>Olga Petrova, Vladimirs Petrovs</i>	
„Laulību kambaris” Filipa evaņģēlijā	119
<i>Enija Pohomova</i>	
Gnosticisma „definīcija” un vēsture	137
<i>Guntars Rēboks</i>	
Arheoloģiskie atklājumi kā izaicinājums Vecās Derības teoloģijai	153
<i>Jānis Rudzītis-Neimanis</i>	

St. Thecla: Remembering Paul and Being Remembered Through Paul Remembering Thecla – Remembering Paul Anew	171
<i>Pēters Bens Smits</i>	
Nāve mistiskajā antropoloģijā kā <i>nihil</i> pieredze	183
<i>Elizabete Taivāne</i>	
Žorža Bataja upura teorija iekšējās pieredzes perspektīvā	194
<i>Normunds Titāns</i>	
Iztēli rosinoša apoloģētika. Pārdomas, lasot S. Krūmiņas-Koņkovas monogrāfiju <i>Sensus divinitatis</i>	217
<i>Jānis Nameisis Vējš</i>	

PĒTERA EVANĢĒLIJS UN KUNGS: VAI KRISTUS TIKAI ŠĶIETAMI BIJA CILVĒKS?

Dr. phil. Dace Balode,

LU Teoloģijas fakultātes asociētā profesore

Jau kopš 19. gs. beigām Jaunās Derības pētniecībā arvien vairāk ir pieaugusi interese arī par ārpuskanoniskajiem tekstiem. Pateicoties arheoloģiskiem atklājumiem, protams, kopš tā laika pieaugušas zināšanas par pirmkristīgo literatūru, pētnieku rokās ir nonākuši senu tekstu manuskripti.

No vēsturiskā viedokļa raugoties, ikviens avots ir ļoti nozīmīgs, lai saprastu kādu fenomenu, šajā gadījumā – agrīno kristietību visā tās bagātībā. Ciktāl arī mēs, teologi, agrīnajai kristietībai pieejam vēsturiski, jautājumi nerodas. Tomēr problēma varētu rasties līdz ar jautājumu, kādu vērtību mums piešķirt ārpuskanoniskajiem tekstiem. Agrāk tika uzsvērts, ka šie teksti teoloģiski ir stipri mazvērtīgāki nekā kanonā ietvertie teksti, ka tie satur maldū mācības. Jāatceras, ka lielu daļu šīs polemikas iespaidoja agrīnās kristietības polemika pret šiem tekstiem, liela daļa ziņu nāk no sekundāriem avotiem. Skaidrs, ka nav iespējams un vajadzīgs līmēt klāt kanonam jaunus tekstus. Kanons ir kopīga vienošanās, ka baznīca atsauca uz šiem tekstiem, un ekumēne pastāv šajā konvencijā. Tomēr arī otra galējība, šķiet, nav atbalstāma – pilnībā izstumjot šos tekstus no mūsu apziņas, arī teoloģiski apzogam sevi. Kanoniskie teksti interpretācijas vēsturē ir kļuvuši „pārāk pieradināti” un bieži vien ir spiesti teikt to, ko uzskata un domā viņu lasītājs. Nekanoniskie teksti ļauj vieglāk saredzēt svešādību, ko rada laika distance starp šodienas lasītāju un seno tekstu, tie atgādina, ka kanoniskie teksti ir no mums tikpat tālu, un var ļaut palūkoties arī uz kanoniskajiem tekstiem ar jaunu skatījumu.

Turklāt, piemēram, Pētera evaņģēlijs, šķiet, ir viens no tiem tekstiem, kas rāda, ka nav iespējams novilkt pilnībā striktu līniju starp kanonisko un nekanonisko, pareizo un herētisko. Šim evaņģēlijam jau ļoti sen ir ticis pārņemts dokētisms, tādēļ tālāk aplūkosim, cik lielā mērā Pētera evaņģēlijs pieprasa šādu interpretāciju. Lai to paveiktu, vispirms pievērsīsimies ievadjautājumiem par evaņģēlija manuskripta atklāšanu un fragmenta saturu, kā arī ziņām par evaņģēliju, kas atrodamas baznīcētņu rakstītājā, un tad atsevišķu Pētera evaņģēlija izteikumu interpretācijai, kas risinās jautājumu par evaņģēlija kristoloģijas aspektiem.

Pētera evaņģēlija manuskripta atklāšana

Pētera evaņģēlijs ir viens no kanonā neiekļautajiem evaņģēļiem, kas lasītāju varētu ieinteresēt ar vienu no agrīnajām Jēzus nāves un augšāmcelšanās interpretācijām.

Pirmās ziņas par Pētera evaņģēliju atrodamas vispirms baznīcētņu liecībās, kam tiks pievērsta uzmanība tālāk. Paša Pētera evaņģēlija manuskripts tika atrasts franču arheoloģiskās misijas ekspedīcijā 1886.–1887. gadā, kas norisinājās Akhmīmā, Ēģiptē. Izrakumos tika atklāta kāda mūka kapavietā, kurā bez mirstīgajām atliekām atrada arī tajā ieliktu nelielu grāmatiņu (kodeksu) ar 66 lapām, kas saturēja vairākus tekstu fragmentus, kas vēlāk tika identificēti kā Pētera evaņģēlijs, Pētera apokalipse, fragmenti no 1. Ēnoha grāmatas un Svētā Juliāna martīrijs.¹ Pirmo reizi evaņģēliju publicēja ekspedīcijas izdevumā tikai 1892. gadā, jo atrasts bija tik daudz, ka arheologu grupa vienkārši nespēja apstrādāt visu atrasto materiālu.²

Šo nelielo grāmatiņu, balstoties uz rokraksta stilu, paleogrāfi datēja ar 8. gs. un, spriežot pēc rokraksta kvalitātes, visticamākais, tas nebija profesionāla pārrakstītāja darbs, – varbūt pats kapā apglabātais mūks bija salicis kopā šos tekstus.³

¹ Paul Foster, „The Gospel of Peter”, in: *Expository Times* (2007) 118:7, 319.

² Urbain Bouriant, „Fragments du texte grec du Livre d'Énoch et de quelques écrits attribués à Saint Pierre”, in: *Mémoires de la mission archéologique française au Caire* (MMAF) No. 9.1, 1892, 93–147, atsauce no Paul Foster, „The Gospel of Peter”, op. cit., 319.

³ Paul Foster, op. cit., 319. Teksta atradējs Urbēns Buriā gan uzskatīja, ka kapā apglabātais mūks, pateicoties šai reliģiska satura grāmatiņai, tādēļ Tomass Krauss un Tobiass Niklass norāda, ka tas varētu būt

Tomēr, jau pirmo reizi publicējot šos tekstus, to pirmizdevējs arheologs Urbēns Buriā (*Urbain Bouriant*) pirmo no dokumentiem kodeksā identificēja kā pazaudēto Pētera evaņģēliju.⁴ Tiklīdz tas parādījās plašākai publikai, tā vienlaikus sākās darbs pie tā tulkojuma angļu, vācu un franču valodā un komentāru veidošanas, un tajā pašā gadā un gadu vēlāk arī parādījās pirmie tulkojumi un komentāri, un pētnieki visai vienprātīgi atzina, ka pirmais kodeksa teksts ir Pētera evaņģēlijs.⁵

Spriežot pēc tā, kā manuskriptā Pētera evaņģēlijs sākas un beidzas, tad, visticamāk, tā pārrakstītājam ir bijis pieejams tikai fragments no plašāka teksta. Fragments sākas un noslēdzas ar aprautiem teikumiem, bet pirms tam izrotājumam ir likti ornamentī, tātad teksta šajā manuskriptā vairāk nav bijis. Šobrīd manuskripta fotogrāfija ir pieejama Oksfordas Seno dokumentu pētniecības centrā (*Centre for the Study of Ancient*

iespējams, lai arī nepierādāms, jo šāda veida teksti varēja tikt līdzī arī vienkāršiem lajiem. Viņi norāda arī, ka izrakumu vietā ir valdījis visai liels haoss un strādnieki no vietējo iedzīvotāju vidus ne tikai palīdzēja arheoloģiskajos darbos, bet diemžēl arī ķemmēja izrakumus, kādēļ daļa no atradumiem gan nonāca muzejā, bet daļa – melnajā tirgū. Skat. Thomas J. Kraus, Tobias Nicklas (Hrsg.), *Das Petrus-evangelium und die Petrusapokalypse: die griechischen Fragmente mit deutscher und englischer Übersetzung* (Berlin : Walter de Gruyter, 2004), 26–27.

⁴ Tā, balstoties uz H. B. Svētes liecību, Paul Foster, op. cit., 319, Ādolfs Harnaks (Adolf Harnack, *Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus* (Leipzig, 1983) norāda uz pretējiem Urbēna Buriā izteikumiem, ka neviens šo evaņģēliju nepazīst, respektīvi, tas nav identificējams, tomēr Svēte varētu būt atsaucies arī uz mutiskiem izteikumiem.

⁵ Piemēram, viena no pirmajām identifikācijām parādās 1893. gadā iznākušajā teksta publikācijā un tulkojumā vācu valodā, ko veicis Ādolfs Harnaks. Tam seko 2. izd. tajā pašā gadā. Adolf Harnack, op. cit., H. B. Swete, *The Akhmîm Fragment of the Apochryphal Gospel of St Peter* (London: Macmillan & Co., 1893); J. Robinson, Armitage, M. R. James, *The Gospel According to Peter, and the Revelation of Peter: Two Lectures on the Newly Recovered Fragments, together with the Greek Texts* (London: C. J. Clay, 1892); Daniel Völter, *Petrus Evangelium oder Ägypterevangelium?* (Tübingen: Mohr, 1893); Adolphe Lods, *L'évangile et l'apocalypse de Pierre: publiés pour la 1re fois d'après les photographies du manuscrit de Gizéh avec un appendice sur les rectifications à apporter au texte grec du livre d'Hénoch* (Paris, 1893) u. c. Pirmie izdevēji Ādolfs Harnaks un Armitedžs Robinsons arī veica teksta iedalījumu. Harnaks sadalīja tekstu 60 pantos, bet Robinsons 14 nodaļās. Tā kā pētniecībā iesakņojās abi teksta iedalījumi, tad šobrīd visbiežāk ir pieņemts lietot abus, norādot gan nodaļas, gan pantus, lai norādes būtu atpazīstamas abās sistēmās.

Documents) un arī šī centra digitāli piedāvātajā Kairas jeb Ēģiptes muzeja fotogrāfiju arhīvā.⁶ Pats manuskripts *Papyrus Caïrensis 10759* no Kairas muzeja, kur tas bija glabājies saskaņā ar pētnieku liecībām, pazuda,⁷ bet šobrīd, visticamākais, atrodas Aleksandrijas bibliotēkā, lai arī oficiālu datu par to nav.⁸

Salīdzinoši īsais evaņģēlija fragments ir ticis identificēts ar Pētera evaņģēliju, pateicoties fragmenta noslēdzošajai epizodei, kurā no pirmās personas perspektīvas vēstīts par mācekļu situāciju (14:58–59). Pats vēstītājs saukts par Sīmani Pēteri: „Es, Sīmanis Pēteris, un Andrejs, mans brālis, ņēmām savus tīklus un gājām uz ezeru.” (Pt 14:60)⁹ Šie vārdi likuši šo evaņģēlija fragmentu sasaistīt ar ziņām no baznīcētņu rakstiem par evaņģēliju, kas ir ticis piedēvēts apustulim Pēterim.

Baznīcētņu sniegtās ziņas par Pētera evaņģēliju

Īsi evaņģēlijs tiek pieminēts vairākos baznīcētņu darbos. Mateja evaņģēlija komentārā (varētu būt sarakstīts starp 246–248) Origenis piemin Pētera evaņģēliju kā liecību par to, ka Jēzum bijuši brāļi no Jāzepa pirmās sievas, ar ko viņš ir bijis kopā vēl pirms Marijas.¹⁰ Origenam šī liecība šķiet visnotaļ pieņemama kā Marijas jaunavības aizstāvība, katrā ziņā Pētera evaņģēlijs viņam ir uzticamas tradīcijas pārstāvis.

Kīras Teodorēts (393–457) piemin, ka nācarieši, kas godā Jēzu tikai par taisnu cilvēku, ir lietojuši evaņģēliju, kas tiek dēvēts par Pētera evaņģēliju.¹¹ Hieronīms uzskaita vairākas

⁶ Pieejams tiešsaistē: <http://ipap.csad.ox.ac.uk/GP/GP.html>, skatīts 02.09.2013.

⁷ 2007. gadā par to raksta Pauls Forsters. Paul Foster, op. cit., 320.

⁸ Kā man izdevās noskaidrot, sazinoties ar vienu no Pētera evaņģēlija pētniekiem Tomasu Krausu, šis manuskripts esot Aleksandrijas bibliotēkā, un, lai arī Ēģiptes muzeja kuratori par to neko nezina, izstādītās manuskripta lapas pētnieks esot identificējis kā Pētera evaņģēliju.

⁹ Autore tulkojums, balstoties uz teksta rekonstrukciju, Thomas J. Kraus, Tobias Nicklas (Hrsg.), op. cit., 48.

¹⁰ Tas ir skaidrojums par Mt. 17:55, „Origen’s Commentary on the Gospel of Matthew X (The Brethren of Jesus)”, in: Philip Schaff (ed.), *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 9, 820, pieejams tiešsaistē: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf09.pdf>, skatīts 15.11.2013.

¹¹ Theodoretus Cyrrii Episcopus, *Haereticarum fabularum compendium* II, 2 (00677), pieejams tiešsaistē: http://www.documentacatholicaomnia.eu/02g/0393-0466,_Theodoretus_Cyrrii_Episcopus,_Haereticarum_fabularum_compendium,_MGR.pdf, skatīts 15.11.2013.

grāmatas, kas viņam ir zināmas ar Pētera vārdu, tai skaitā Pētera evaņģēliju, kas, viņaprāt, ir apokrifī teksti.¹²

Visplašāk par Pētera evaņģēliju liecina baznīcas vēsturnieks Eisēbijs savā darbā „Baznīcas vēsture” un, visticamākais, arī Hieronīma ziņas par Pētera rakstiem balstās uz viņa izteikumiem. Eisēbijs sniedz savu izvērtējumu rakstiem, kas viņam ir pazīstami ar Pētera vārdu. Vispirms viņš norāda, ka ir pazīstama t. s. pirmā Pētera vēstule, kas ir autentiska. Ir arī otra Pētera vēstule, kas gan nepieder autoritatīviem rakstiem, tomēr ir atzīta par pietiekami pamācošu, lai to pievienotu „citiem cienjamiem rakstiem”.¹³ Tomēr ir vēl raksti, kas ir nosaukti Pētera vārdā: „Darbi, kas tiek attiecināti uz viņu, un viņa vārdā nosauktais evaņģēlijs, par viņa sarakstītu uzskatītā homīlija un tā saucamā apokalipse”, bet šos Eisēbijs nepazīst kā katoliskus (*en katholikois*), respektīvi, visu atzītus, arī neviens baznīcas autors neatzīst to liecību (*marturiais*), t. i., neuzskata šo rakstu liecību par autentisku.¹⁴ Lai izzinātu kanona veidošanās vēsturi, ir interesanti redzēt, ka Eisēbijs šajos izteikumos iedala viņam pazīstamos kristīgos tekstus trīs līmeņos: pirmkārt, tā ir Pētera vēstule, ko viņš uzskata par autentisku, tad ir otra vēstule, ko viņš pazīst ar Pētera vārdu un kas šobrīd ir iekļauta kanonā un, pēc Eisēbija uzskatiem, nav autentiska, tomēr tajā pašā laikā noderīga pamācībai. Trešā līmeņa teksti ir tie, kurus lielākā daļa baznīcas neuzskata par autoritatīviem. Turklāt pēdējiem tad saskaņā ar viņa uzskatiem pieder arī Pētera evaņģēlijs.

¹² Jerome, *On Illustrious Men*, in: Philip Schaff (ed.), *Nicene and Post – Nicene Fathers Series II*, Vol. 3, 829, pieejams tiešsaistē: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf203.pdf>, skatīts 15.11.2013.

¹³ Eusebius of Caesarea, *Historia ecclesiastica III*, 3, 1, pieejams tiešsaistē: <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg2018.tlg002.perseus-grc1:3.3.1>, skatīts 02.09.2013., digitālais teksts balstīts Eusebius, *The Ecclesiastical History*, Vol 1. *Eusebius of Caesarea*, Kirsopp Lake, J. E. L. Oulton, H. J. Lawlor, William Heinemann (London; New York; Cambridge, Mass: G. P. Putnam's Press, Harvard University Press, 1926).

¹⁴ Eusebius of Caesarea, *Historia ecclesiastica III*, 3, 2, pieejams tiešsaistē: <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg2018.tlg002.perseus-grc1:3.3.1>, skatīts 02.09.2013., digitālais teksts balstīts Eusebius, *The Ecclesiastical History*, Vol 1. *Eusebius of Caesarea*, Kirsopp Lake, J. E. L. Oulton, H. J. Lawlor, William Heinemann (G. P. Putnam's Press; Harvard University Press. London; New York; Cambridge, Mass, 1926).

Visplašāk tomēr ziņas par Pētera evaņģēliju iegūstamas no Eisēbija atstāsta, kas liecina par to, ko bīskaps Serapijs (bīskaps Antiohijā 191–211) ir rakstījis par Pētera evaņģēliju. Eisēbijs uzskaita Serapija darbus, tostarp rakstu „Par tā saukto Pētera evaņģēliju”. Saskaņā ar Eisēbija liecību šis darbs ir sarakstīts, lai atspēkotu šajā evaņģēlijā atrodamos maldīgos apgalvojumus, jo daži no Rosas draudzes ir ļāvušies maldīgām mācībām, pateicoties šim evaņģēlijam.¹⁵ Tad Eisēbijs citē Serapiju, kurš apliecina turēšanos pie Pētera un citiem apustuļiem tāpat kā pie Kristus, bet, ja ir kāds *raksts*, kas maldīgi iet apkārt ar viņa vārdu, tad tos viņš noraida, jo „mēs zinām, ka mums šādi raksti nav tikuši nodoti”.¹⁶ Ar to Serapijs atšķiras no Eisēbija, jo neuzskata nevienu darbu par autentisku Pētera tekstu un pseidoepigrāfus noraida vispār kā nederīgus mācībai. Serapijs no sākuma gan nav noraidījis Pētera evaņģēliju, kurš acīmredzot ir lasīts Rosas draudzē. Ļoti iespējams, draudze ir jautājusi viņam par to un viņš ir atbildējis: ja tik vien tās vainas, tad lasiet. Tad viņš ir dzirdējis, ka cilvēki, kas lieto šo evaņģēliju, ir dokētisti (*hous Dokētas kaloumen*). Tādēļ arī viņš ir dabūjis Pētera evaņģēliju no šiem cilvēkiem un izlasījis, un secinājis, ka daudz kas sakrīt ar Pestītāja mācību, tomēr ir arī lietas, kas no tās atšķiras, un viņš sola uz to tālāk norādīt, bet diemžēl Eisēbijam ir šķitis lieki atkārtot, un šo evaņģēlija izvērtējumu viņš mums vairs neatstāta.¹⁷

No šim liecībām redzams, ka kristīgajā baznīcā šajā laikā Pētera evaņģēlijs ir dažādi vērtēts, kas, protams, liecina par kanona vēsturi. Acīmredzot pieminētajā draudzē Rosā šis evaņģēlijs ir ticis lasīts kā autoritatīvs raksts. Daži pētnieki gan uzskata, ka tas lasīts tikai īsu brīdi, vai varbūt tikai kāda grupa to ir vērtējusi augstu, un ar to tad ir saistīta šī diskusija ar bīskapu.¹⁸ Tomēr, spriežot pēc Serapija pirmās, pozitīvās atbildes draudzei, kas nepiemin, piemēram, spriedzi draudzē, ne arī

¹⁵ Eusebius of Caesarea, *Historia ecclesiastica* VI, 12, 2, pieejams tiešsaistē: <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg2018.tlg002.perseus-grc1:6.12.2>, skatīts 16.11.2013.

¹⁶ Eusebius of Caesarea, *Historia ecclesiastica* VI, 12, 3, pieejams tiešsaistē: <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg2018.tlg002.perseus-grc1:6.12.3>, skatīts 16.11.2013.

¹⁷ *Ibid.*, skatīts 16.11.2013.

¹⁸ Skatīt diskusiju pie Matti Myllykoski, „Die Kraft des Herrn: Erwägungen zur Christologie des Petrus-evangeliums”, in: Thomas J. Kraus, Tobias

problēmas ar maldu mācībām, visticamākais, draudzē kopumā šis evaņģēlijs bijis atzīts, turklāt pati draudze netiek uzskatīta par herētisku. Arī attiecībā uz evaņģēliju kopumā Serapijs to nevērtē kā pilnīgi herētisku, tomēr tajā, pēc viņa domām, ir atrodama nepareiza mācība, ko viņš grib atspēkot. Kas tieši tas ir bijis, nekļūst skaidrs, tomēr jāievēro, ka Serapijs nenosauc šo evaņģēliju pašu par dokētisku, tikai saka, ka to lieto tie, kas ir šādos uzskatos. Līdz ar to no šīm visagrākajām liecībām par evaņģēliju nav iespējams precīzi secināt kaut ko par iespējamo dokētismu, kas būtu atrodams Pētera evaņģēlijā. Kā norāda arī Mati Milikoskis (*Matti Myllykoski*), šķiet, ka evaņģēlijs ir bijis izplatīts ne tikai atsevišķu grupu vidū, bet gan visai plašā kristietības lokā.¹⁹

Īss evaņģēlija saturs

Nelielais fragments saturiski aptver Jēzus ciešanu stāstu un augšāmcelšanās liecību un šajā vēstījumā ir līdzīgs kanoniskajiem evaņģēlijiem. Evaņģēlija fragments sākas ar tiesas skatu, tajā piedalās Poncijs Pilāts un Hērods, un šajā stāstā Hērods ir galvenais lēmējs, ka Jēzus ir jānodod tiesai. Tendence vainot jūdus par Jēzus nāvi pieaug agrīnajā kristietībā un diemžēl apliecinās arī šajā evaņģēlijā, jo nejuds Poncijs iepretī jūdam Hērodam tiesā neuzņemas atbildību par Jēzus likteni.

Pēc Hēroda pavēles Jēzus tiek apsmiets un beigās arī sists krustā; atšķirībā no kanoniskajiem evaņģēlijiem, kur to dara romiešu karavīri, šeit šo lomu autors liek ieņemt jūdiem, jūdu tautai. Viņa apsmējēji apliek Jēzum purpura tērpu, sēdina viņu krēslā un saka: „Tiesā nu, Israēla tiesnesi.” Ar splāvieniem sejā, dūrieniem, kniebieniem tiek „pagodināts” Dieva dēls (Pt. 1:1–3:8).

Kad Jēzus tiek sists krustā, viņa stāja tiek aprakstīta ar īpatnēju izteikumu, kas prasīs tālākus paskaidrojumus: „viņš klusē, it kā viņam nekas nesāpētu” (Pt. 4:10). Viņam blakus tiek sisti ļaundari, evaņģēlijs uzsver, ka tie to ir pelnījuši, kamēr Jēzus, kas kļuvis par cilvēku glābēju, ne. Pār zemi iestājas tumsa dienas vidū, Jēzus tiek dzirdīts ar etiķi un žulti. Jēzus

Nicklas, *Das Evangelium nach Petrus: Text, Kontexte, Intertexte* (Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2007), 304.

¹⁹ Ibid., 7, 308.

pie krusta saka vārdus: „Mans spēks, mans spēks, tu mani esi atstājis”, pēc kuriem viņš no krusta „tiek pacelts” (Pt. 3:6–5:19).

Tad tempļa priekšsargs saplīst, pēc tam Jēzus tiek noņemts no krusta, naglas tiek izņemtas no viņa rokām, viņš tiek nolikts uz zemes un zeme dreb. Jēzus tiek atdots Jāzepam, kas ir Pilāta draugs, kura kapā Jēzus tiek guldīts (Pt. 5:20–6:24).

Pētera evaņģēlijā pie Jēzus kapa noliek sargus, te tie ir romieši (centurions) un arī paši jūdi – farizeji, rakstu mācītāji, vecajie nāk sargāt kapu, lai mācekļi nenozog Jēzus miesu. Tiek aizvelts priekšā akmens – ir redzams, kā stāstījums tiek veidots, lai sagatavotu neiespējamo īpašo brīnumu, kas tūlīt notiks par spīti visam. Pētera evaņģēlijs mēģina to iztēloties lasītāja ausīm un acīm:

9:35 Naktī, kad Kunga diena ausa, kad karavīri pa kārtai pa divi un divi sargāja, debesīs atskanēja varena skaņa, 36 un viņi redzēja, ka debesis atveras un divi vīri ar lielu gaismu nonāk no turienes un tuvojas kapam. 37 Bet tas akmens, kas bija nomests pie durvīm pats no sevis veļoties, savukārt deva ceļu, un kaps tika atvērts, un abi jaunekļi iegāja.

10:38 Tad nu šie karavīri to redzot, pamodināja centurionu un vecajus, jo viņi bija tur sargājot, 39 un, kamēr viņi stāstīja redzēto, atkal viņi redzēja, ka trīs vīri izgāja no kapa, un tie divi to vienu balstīja, un viņiem sekoja krusts, 40 un galva tiem diviem sniedzās līdz debešiem, bet tā, ko viņi veda pie rokas, pārsniedza debesis. 41 Un balsi viņi dzirdēja no debesīm, kas teica: Vai tu pasludināji aizmigušajiem? 42 Un atbilde bija dzirdama no krusta: „Jā”.

11:43 Tad nu viņi runāja savā starpā, vai iet un pateikt visu šo Pilātam. 44 Vēl viņiem par to domājot atkal debesis atvērās un kāds cilvēks nonāca un iegāja kapā.²⁰

Pēc šīs scēnas tālāk turpinās vēstījums, kas tuvāks kano-niskajiem evaņģēlijiem. Tur nāk sievas, kas domā, kas novels viņām akmeni no kapa, tur ir eņģelis, kas ar viņām runā no atvērtā kapa un pavēsta, ka tas, kurš bija krustā, ir aizgājis turp,

²⁰ Autorens tulkojums, balstoties uz teksta rekonstrukciju, Thomas J. Kraus, Tobias Nicklas (Hrsg.), *Das Petrusevangelium und die Petrusapokalypse: die griechischen Fragmente mit deutscher und englischer Übersetzung*, op. cit.

no kurienes bija sūtīts. Tad pašās evaņģēlija fragmenta beigās vēstījums pievēršas naratīvam no Pētera perspektīvas.

Pētera evaņģēlija kristoloģija

Kā redzams no Eisēbija teiktā, evaņģēlijam ir ticis pārņemts dokētisms. Tādēļ vispirms jāpievēršas izteikumam, kas visvairāk atgādina dokētisku kristoloģiju: „Un viņi ņēma divus ļaundarus un piesita viņu vidū Kungu, bet viņš klusēja, it kā viņam nebūtu nekādu sāpju.” (Pt. 4:10) Šo frāzi var saprast divējādā veidā – kaut arī Jēzum sāp, viņš tomēr klusē, vai arī – Jēzus nesajūt nekādas sāpes. Otrajā gadījumā tad šī būtu liecība tam, ka Pētera evaņģēlija autors pārstāv dokētisku kristoloģiju, proti, Jēzus tikai šķietami ir sists krustā, viņa dievišķā daļa jeb viņš pats atstāj miesu pie krusta. Tam atbilstu arī izteikums, ka Jēzus „tiek pacelts” no krusta (Pt. 5:19).

Saskaņā ar Ireneju šādu kristoloģiju esot pārstāvējis Aleksandrijas teologs Bazilīds, kurš aizstāvējis uzskatu, ka Dēls ir tikai uzvilcis cilvēcību un viņa nāve pie krusta ir bijusi tikai šķietama (Iren. Haer. I 24:3–7).²¹ Tāpat gnostiskā Jēkaba (pirmā) apokalipse parāda līdzīgus uzskatus. Uz Jēkaba izteiktajām skumjām par to, ka Kungam ir bijis jāiziet cauri ciešanām (1. JēkApk V,3 31:1–10), tiek atbildēts, ka viņa rūpēm nav pamata, jo: „Es esmu tas, kurš bija manī. Es nekad nekādā veidā necietu, nedz biju sāpināts.” (1.JēkApk V,3 31:15–10)²²

Līdzīgi runāts arī Jāņa darbos 97–102, īpaši 101–102. Tur dievišķais Kristus antitēžu formā noraida, ka būtu cietis fiziskās ciešanas pie krusta: „Tu dzirdi, ka es cietu, un tomēr es necietu [...] es netiku sists [...] no manis neplūda asinis”, vienīgās ciešanas, par kurām var runāt, ir dievišķā Logosa garīgās ciešanas.²³

²¹ „Doketismus”, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Hans Dieter Betz von... [et al.]. (Hrsg.) 4., völlig neu bearbeitete Auflage. Bd 2 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1999), 925.

²² Citēts pēc William R. Schoedel, (Transl.), „The (First) Apocalypse of James” (V,3), in: *The Nag Hammadi Library in English*, James M. Robinson, gen. ed. (San Francisco: Harper & Row, 1988), 264–265.

²³ Citēts pēc *Neutestamentliche Apokryphen: in deutscher Übersetzung*, Wilhelm Schneemelcher (Hrsg.), Bd. 2, 5. Aufl. (Tübingen: Mohr Siebeck, 1989), 158.

Pirmajā brīdī šķiet, ka Pētera evaņģēlijs ir ļoti tuvu šiem gnostiskajiem uzskatiem. Arī terminoloģiski skatoties – Jēzus Pētera evaņģēlijā viscaur ar atsevišķiem izņēmumiem tiek saukts par Kungu (piemēram, 1:2, 2:3, 4:10 u.c.²⁴), tāpat kā 1. Jēkaba apokalipsē, kas acīmredzot abos darbos ir godības tituls. Tomēr Pētera evaņģēlijs daudz lielāku uzmanību pievērš Jēzus miesas tālākajam liktenim pēc krusta. Turklāt vārds „Kungs” (*kyrios*) tiek attiecināts arī uz miesu, tā ir *Kungs*. No Kunga miesas tiek izvilktas naglas (Pt. 6:21), un, kad viņš tiek nolikts zemē, visa zeme dreb, viņa miesa tiek nodota viņa sekotājam Jāzepam, lai viņš to apglabātu. Un atkal tiek teikts, ka *Kungs* tiek mazgāts, ietīts linu drēbē un ielikts kapā (Pt. 6:24). Ja šī miesa būtu tikai šķietama, tad diezin vai šāda miesas identifikācija ar Kungu būtu iespējama. Jēzus kļuvis ciešana, visticamākais, tāpat nav norāde uz dokētismu Pētera evaņģēlijā.

Tādēļ jāpievēršas citam izskaidrojumam. Viena iespēja ir saredzēt Jēzus kļuvis ciešanā taisnā martīra izturēšanās ideālu. Vecajā Derībā šādu piemēru mēs atrodam taisnā kalpa ciešanās Jes. 53:7 „Satriekts un sists, viņš pat nevēra muti – kā jērs uz kaušanu novests, kā avs pie cirpēja, kas mēma un nevar pat muti pavērt.”²⁵ Te kalps tēlots kā vardarbības upuris, viņa klusēšana ir sava likteņa pieņemšana spiestā kārtā.²⁶ Varbūt Pētera evaņģēlijs, norādot uz Jēzus klusēšanu krustā sišanā, vēlas atsaukt lasītāja atmiņā šo tekstu, kas jau iepriekš kristīgajā tradīcijā ir interpretēts saistībā ar Jēzu.²⁷ Šajā gadījumā Jēzus ciešanu stāsts tiktu interpretēts kā taisnā upuris. Tomēr piebilde, ka Jēzus klusē, neraugoties uz sāpēm, parāda daudz suverēnāku cietēja tēlu nekā taisnais Dieva kalps Jes. 53.

Jūdaisma tradīcijā 4. Makabeju grāmatā martīrijs atspoguļots kā nežēlīgu spīdzināšanu izturēšana un varoņnāve, no kuras septiņi brāļi un viņu māte ne tikai nav vairījušies, bet to uzņēmuši ar apbrīnojamu savaldību: „Viņi visi, nicinādami

²⁴ Izņēmums ir Jēzus apzīmējums par Dieva Dēlu pie pazemojumiem 3:6,9.

²⁵ Citēts no *Bībele ar deiterokanoniskajām grāmatām* (Rīga: Latvijas Bībeles biedrība, 2012).

²⁶ Līdzīgi arī Ps 38:15–16: „Esmu kā kurlais, kas nesadzird, / un kā mēmais, kas never muti, / es tapis kā tāds, kas nesadzird / un kura mute nejaudā iebilst.” Te lūdzējs no savas bezspēcības neiebilst pāridarījumam.

²⁷ Apd 8:32 citē šo Jes. rakstu vietu, un no konteksta noprotams, ka tā tiek attiecināta uz Jēzu.

ciešanas līdz pat nāvei, pierādīja, ka prāts ir pārāks par kaislībām.” (4Mak. 1:9)²⁸ Paralēles ar šo varonības aprakstu atrodamas arī Jesajas ciešanu stāstā, kas atrodams grāmatā „Jesajas debesbraukšana”. Šis darbs sākotnēji ir bijis jūdaisma teksts, kas vēlāk, acīmredzot divās fāzēs 1. gs. un 2. gs., paplašināts ar kristīgiem papildinājumiem. Saskaņā ar šo leģendu Jesaja ir piedzīvojis martīra nāvi no bezdievīgo pretinieku rokas. Viņa moceklibas ideāls ir pasvītrots: 5:11: „Viņi satvēra un sazāģēja Jesaju, Amoca dēlu, ar koku zāģi [...] 5:14 Bet Jesaja nekliedza un neraudāja, bet viņa mute runāja ar Svēto Garu, līdz viņš bija sazāģēts divās daļās.”²⁹ Jirgens Denkers (*Jürgen Denker*) gan uzskata, ka vienīgais, kas saista šos tekstus un Pētera evaņģēliju, ir pārliecība, ka cietēji, kas patiesībā jau pieder debesīm savas taisnības dēļ, nespēj ciest,³⁰ tomēr 4. Makabeju grāmatas un Jesajas martīrija tekstos ciešanas netiek rādītas kā šķietamas, bet viņu varonība parādās tieši sāpju piedzīvojumā. Uz šī fona Jēzus piesišana krustā Pētera evaņģēlijā parādās kā varoņa nāve, kurš klusēdams pacieš savas mokas.

Matti Milikoski (*Mylykoski*) uzsver vēl citus akcentus šajā stāstā. Jēzus klusēšana parāda Jēzus dievišķo suverenitāti, viņu nespēj aizskart viņa garīgi aklo slepkavu mocības. Kamēr viņš klusē, runā dievišķas zīmes – tumsa, kas pārklāj zemi (Pt. 4:15), priekšvara saplīšana templī (Pt. 5:20), zemestrīce (Pt. 6:21). Šīs zīmes un klusējošais Jēzus rāda, ka te, lai arī šķietami vara ir dota Jēzus slepkavām, darbojas dievišķs spēks un ļaundarus sagaida Dieva tiesa par viņu nodarījumu.³¹ To var salīdzināt arī ar klusēšanas motīvu kanoniskajos evaņģēlijos,

²⁸ 4. Mak. 15:18–20 runā par dēlu – varoņu māti: „Tevi nesatricināja pirmdzimtā pēdējais elpas vilciens, nedz arī otrais dēls, kas mokās vērsa savus skatienus uz tevi, nelaimīgo, nedz trešais, izdvašodams savu dzīvību. Tu ne reizi nevaimanāji, kad raudzījies savu dēlu mokās izvalbītajās acīs un nāsis, kas liecināja par nāves tuvošanos. Redzēdama, kā viena bērna miesas tiek dedzinātas uz otra bērna miesām, kā nocirstās rokas un norautās galvas āda tiek mesta cita uz citas un līķi sakrauti kaudzē cits uz cita, un redzēdama, cik daudz ļaužu šajā vietā noskatās tavu bērnu mocībās, tu nesāki raudāt.” *Bībele ar deiterokanoniskajām grāmatām*, op. cit.

²⁹ J. Hemming, H. Duensing, „Die Himmelfahrt des Jesaja”, in: *Neutestamentliche Apokryphen: in deutscher Übersetzung*, op. cit., 460.

³⁰ Jürgen Denker, *Die theologiegeschichtliche Stellung des Petrus-evangeliums: ein Beitrag zur Frühgeschichte des Doketismus* (Bern [etc.]: Lang, 1975), 122.

³¹ Matti Mylykoski, op. cit., 318.

kuros Jēzus klusuciešana parādās zināmā mērā jau kā tiesas izpildījums – žēlastības laiks, kurā Jēzus sludināja, ir noslēdzies. Īpaši Marka evaņģēlijā, kur Jēzus netbild uz apsūdzībām un klusē sindrija priekšā (Mk. 14:60) vai pie Pilāta (sākot no Mk. 15:3).³²

Jēzus klusēšanu Pētera evaņģēlijā pārtrauc viņa vārdi pie krusta. Mt. 27:46 un Mk. 15:34 vārdi pie krusta ir „Mans Dievs, mans Dievs, kāpēc Tu mani esi atstājis”, kas ir atsauce uz Ps. 22:2. Lk. 23:46 to maina uz šķietami uzticības pilnāku izteikumu: „Tēvs, Tavās rokās es nododu savu garu”, bet Jāņa evaņģēlijā Jēzus suverēni pavēsta: „Viss piepildīts.” (Jņ. 19:30) Pētera evaņģēlijā Jēzus vārdi skan: „Mans spēks, mans spēks, tu mani esi atstājis.” (Pt. 5:19) Acīmredzot Pētera evaņģēlijs, tāpat kā Mt. un Mk., atsaucas uz Ps. 22:2, tikai savu iemeslu dēļ pārveido šos vārdus. Interesanti, ka autors atstāj šo vārdus tā, ka citāts vēl ir atpazīstams. Viņš varētu nomainīt šo izteikumu pilnībā, tomēr atstāj šo formu, kas nozīmē, ka viņš vēlas, lai lasītājs dzird tajā to, kas ir šī izteikuma pamatā, proti, tekstu, kas jau pirms viņa ir bijis saistīts ar Mesijas ciešanām, ko viņš akceptē.³³ Diezin vai „spēks” (*dynamis*) te ir cits vārds Dievam, drīzāk Pētera evaņģēlija autors, līdzīgi kā Lūkas evaņģēlija autors, aiz pietātes vēlas izvairīties no apgalvojuma, ka Dievs varētu Jēzu atstāt. Izmainītais izteikums arī vairs nav jautājums, tas nav izmisuma kliedziens, bet pārvērsts par suverēnu konstatējumu – mans spēks, tu mani esi atstājis.³⁴ Tas nozīmē, ka Kristus krustu Pētera evaņģēlijā var saprast kā dievišķā Jēzus nespēka vietu, viņš neiejaucas norisē, bet ļauj notikt visam, kā tas notiktu ar jebkuru cilvēku.

³² Jēzus gan atbild Pilātam uz jautājumu, vai viņš ir jūdu ķēniņš, Mk. 15:2, bet, kad atkal nāk apsūdzības, proti, turpinās ļaunā savvērestība, Jēzus apklust un nerunā vairs nemaz. Jāņa evaņģēlijā klusēšana nozīmē ko citu, Jēzus neatbild Pilātam uz jautājumu, no kurienes viņš nāk (Jņ. 19:9), Jēzus istā, dievišķā būtība, viņa nākšana no debesīm nav atklājama cilvēkam šādā veidā. Skat. Michael Theobald, „...[.] er aber schwieg” (Mk. 14:61; vgl. 15:5). Die Frage nach der Verantwortlichkeit Jesu im Pilatus – Prozess”, in: *Erinnerung an Jesus: Kontinuität und Diskontinuität in der neutestamentlichen Überlieferung : Festschrift für Rudolf Hoppe zum 65. Geburtstag*, Ulrich Busse et al. (Hrsg.) (Göttingen: V&R unipress [u.a.], 2011), 240–246.

³³ Matti Myllykoski, op. cit., 319.

³⁴ Ibid., 319.

Šiem vārdiem seko izteikums, ka Jēzus tiek uzņemts (*analambano*) debesīs, kas, visticamākais, ir drīzāk interpretējams kā eifēmisms Jēzus nāvei. Līdzīgi runā arī Mt. 27:50: „Bet Jēzus atkal iekliedzās stiprā balsī un izlaida Savu garu.” Jāpiekrīt gan Milikoskim, ka „uzņemšana” nav grieķu valodā tipisks eifēmisms nāvei, un tāpēc viņš to attiecina uz iepriekš pieminētā spēka, t.i., dzīvības spēka, paņemšanu.³⁵ Tomēr formulējums liek *analambano* attiecināt uz Jēzus personu, kas šo evaņģēlija izteikumu pietuvina dokētiskiem uzskatiem, ka šajā brīdī īstais dievišķais Jēzus tiktu paņemts debesīs un pie krusta kā čaula paliktu tikai miesa. Tomēr, kā mēs redzējam pēc citām pazīmēm, evaņģēlists nepārstāv šādu kristoloģiju. Tādēļ ticamāk, ka te runāts par eifēmismu, kas izsaka, ka arī nāve viņš ir Dieva rokās.

Tāpat dokētismam netipisks ir evaņģēlija lielais uzsvars uz augšāmcelšanās stāsta detaļām. Kanoniskajos evaņģēlijos augšāmcelšanās ir brīnums, kuru neviens tieši neredz, kuru patiesībā nevar aprakstīt, bet Pētera evaņģēlijs ir unikāls ar to, ka apraksta pašu augšāmcelšanās norisi. Marka un Lūkas evaņģēlijos pēc guldīšanas kapā stāstā seko nākamā diena, kurā sievietes nāk uz kapu un tad piedzīvo tur eņģeļu parādīšanos jau tukšajā kapā un paša Jēzus atklāsmi.³⁶ Pētera evaņģēlijs ir vistuvāk Mateja evaņģēlija vēstījuma gaitai. Tāpat kā Mateja evaņģēlijā, arī te pie Jēzus kapa tiek nolikti sargi (Pt. 8:33, Mt. 27:62–66). Arī Mateja evaņģēlijā tiek vēstīts par eņģeļa nākšanu no debesīm, eņģelis novel akmeni, kas nolikts kapam priekšā un ir savā veidā palīgs augšāmcelšanās norisē. Klātesošie sargi arī piedzīvo augšāmcelšanos, tomēr eņģeļa runa ir veltīta tikai sievietēm, kas ir atnākušas pie kapa. Sargi šajā brīdī ir „kā miruši” (Mt. 28:4), t.i., galvenie notikumi pie kapa viņiem paiet secen. Tā par vienīgajiem augšāmcelšanās lieciniekiem kanoniskajos evaņģēlijos kļūst Kristus sekotāji, un kanonisko evaņģēliju interpretācijā augšāmcelšanās ir ticības notikums. Pētera evaņģēlijs savukārt ne tikai apraksta notikumus naktī starp guldīšanu kapā un rītu, kad nāk sievas

³⁵ Ar *analambano* LXX tiek aprakstīta Elijas (2. Kēn. 2:9–11, Sīr. 48:9) un Enoha (Sīr. 49:14) uzņemšana debesīs, un *analēpsis* Lk. 9:52 apzīmē debesbraukšanu, tomēr diez vai te ir domāta debesbraukšana jau pie krusta. Matti Myllykoski, op. cit., 321.

³⁶ Skat. Mk. 15:42–16:11, Lk. 23:50–24:12, arī Jņ. 19:38–20:10.

uz kapu – te gan romiešu karavīri, gan klāt esošie jūdu lideri redz to, *kā* augšāmcelšanās notiek. Tas var būt darīts tikai ar apoloģētisku nolūku – Jēzus pretinieki evaņģēlija stāstā kalpo augšāmcelšanās liecības objektivizācijai. Šis notikums ir tverams ne vairs tikai ticībā, bet objektīvi – visiem piedzīvojams, tātad nav atkarīgs no ticības atvērtības.

Augšāmcelšanās stāsts, protams, kalpo galvenokārt, lai pavēstītu, cik īpašs ir Jēzus, pat daudz vairāk nekā eņģeļi, kas atnākuši kā Dieva sūtņi augšāmcelšanās norises veicināšanai. Jēzus parādās kā milzīga izmēra tēls, kura galva sniedzas vēl augstāk nekā debesis. Pauls Forsters uzskata, ka šis apraksts jāsaprot kā norādījums uz izmainīto augšāmceltā Jēzus miesu – šādus norādījumus var sastapt arī citur pirmkristīgajā literatūrā.³⁷ Piemēram, Lūkas evaņģēlijā, ceļā uz Emmausu Jēzus parādās diviem saviem mācekļiem, bet sākotnēji viņi to neatpazīst (Lk. 24:13–35). Jāņa evaņģēlijā Jēzus var ienākt caur aizslēgtām durvīm (Jņ. 20:19). Tomēr šajos stāstos, lai arī Jēzus parādās izmainītā veidā, viņš netiek rādīts kā milzīga debešķīga būtne, kā tas ir Pētera evaņģēlijā. Tādēļ jāsecina, ka Pētera evaņģēlija autors ne tik daudz ir vēlējis parādīt to, ka augšāmcelšanās ir cita veida esamība, cik daudz vairāk attēlot Jēzu kā debesu tēlu. To varētu zināmā mērā nosaukt par „perspektīves maiņu” – debesu skatījumi, debesu tēli ir raksturīgi apokaliptikai, tādēļ arī jāsecina, ka tieši apokaliptiskajos tekstos ir meklējamas tuvākās līdzības ar Pētera evaņģēlija kristoloģiju.

Lai arī Jēzus tēla apraksts nav izvērstis, tomēr jau pieminētajā darbā „Jesajas debesbraukšana” parādās līdzīgi priekšstati kā Pētera evaņģēlijā. Ticības apliecībai līdzīgā formā vēstīts: „16 .. Svētā Gara eņģelis un Mihaēls, visaugstākais no svētajiem eņģeļiem, trešajā dienā atvērt viņa kapu, 17 un ka Miļotais iznāks uz viņu pleciem un izsūtīs savus divpadsmit mācekļus, 18 .. un ka tie, kas ticēs viņa krustam, tiks izglābti ..”³⁸ Kā redzams, arī te augšāmcelšanās notiek ar eņģeļu palīdzību. Līdzīga arī krusta patstāvīgošanās – Pētera evaņģēlijā krusts atbild uz jautājumu par sludināšanu mirušajiem, krusts kļūst

³⁷ Paul Foster, op. cit., 322.

³⁸ AscJes 3:16–18. Citēts no J. Hemming, H. Duensing, „Die Himmelfahrt des Jesaja”, op. cit., 458. Uz līdzību ar Jesajas debesbraukšanu un eņģelisko kristoloģiju norāda jau Jürgen Denker, op. cit., 100–118.

par simbolu Jēzus soterioloģiskajam darbam. Tomēr šajā vēstījumā tēlam pašam nav pievērstā liela uzmanība.

Jēzus pēc augšāmcelšanās, dievišķais Jēzus sastopams Jāņa atklāsmes grāmatā: „1:13 un šo gaismekļu vidū kādu līdzīgu Cilvēka Dēlam garā tērpā līdz pat zemei un ap krūtīm apjozušos ar zelta jostu. 14 Viņa galva un mati bija balti kā vilna – kā sniegs un viņa acis kā uguns liesmas, 15 un viņa kājas kā kvēlojoša, krāsni kausēta bronza un balss kā bangainu ūdeņu balss. 16 Labajā rokā viņš turēja septiņas zvaigznes, un no viņa mutes izgāja abpusgriezīgs ass zobens, un viņa vaigs mirdzēja kā saule visā tās spožumā. [...] 18 Es biju miris, un redzi – es esmu dzīvs mūžu mūžam, un man pieder nāves un elles atslēgas.” Šis teksts, protams, ir cieši saistīts arī ar Daniēla grāmatas Cilvēka Dēla, pasaules tiesneša aprakstu: „Nakts parādība: es raugos, un redzi – debesu mākoņos nāk itin kā cilvēka dēls! Viņš pienāca pie sirmgalvja un nostājās tā priekšā. Viņam deva varu, valstību un godu! Visi ļaudis, ciltis un tautas slavēja viņu! Viņa vara ir mūžīga, tā nebeigsies, viņa valstība nav iznīdējama.” (Dan. 7:13–14) Protams, salīdzinājumā ar šiem krāšņajiem aprakstiem Pētera evaņģēlijs ir daudz īsāks un atturīgāks. Tomēr arī tajā Jēzus ir tēlots kā debesu būtne, tāpat kā eņģeļi, kas nonāk pie viņa. Ja drīkstam pieņemt, ka evaņģēlija autors iedvesmojies no apokaliptiskās kristoloģijas, tad jau augšāmcelšanās stāstā, kurā parādās debesu Jēzus, ieskanas viņa kā pasaules tiesneša varenība.

Noslēdzot jāsecina, ka dokētisms Pētera evaņģēlijā nav viennozīmīgi pierādāms. Arī baznīctēvu liecības rāda, ka agrīnās baznīcas laikos šis evaņģēlijs nav vienmēr uzskatīts par dokētisku. Kā bija redzams, tad ir pāris ambivalentu izteikumu evaņģēlija fragmentā, tomēr, no otras puses, evaņģēlijā īpaši uzsvērts Kristus miesīgums, kā tika norādīts, arī pēc nāves viņš tiek dēvēts par Kungu. Turklāt ir liels uzsvars uz augšāmcelšanos, kuru evaņģēlijs attēlo unikālā stāstā, aprakstot pašu augšāmcelšanās norisi. Kristus te parādīts kā debesu būtne, kas varenāks, lielāks pat par eņģeļiem.

Summary

The Gospel of Peter: Was Christ Really a Human?

The article focuses on Christology represented in the Gospel of Peter. After showing some facts about the discovery of the manuscript of the gospel, it draws the attention to early evidence of Peter's gospel in the texts of the Church Fathers, where the tendency is to see, that the Gospel of Peter was regarded as docetic. Unfortunately, they do not give to a modern reader a direct reference to the Gospel of Peter, where this belief could be proven. However, the use of the Gospel of Peter in church in early times shows that not everyone has believed the gospel is heretical. Also the text, which is available from the Gospel of Peter does not allow definitely conclude that the author represented docetic Christology. The body of Christ is called the Lord, so that the divine is identified with flesh. In addition, the emphasis is laid on the resurrection of Christ, about what the gospel offers a unique story, namely, the story of the process of resurrection. The article offers the Latvian translation of this dramatic scene. It is concluded that the most likely Peter's gospel does not represent docetic Christology. The parallels of apocalyptic literature may allow a better understanding of the gospel.

EBREJU RELIĢISKO DRAUDŽU GARĪGĀ DZĪVĒ LATVIJAS PSR (1944–1964)

*Mg. hist. Karīna Barkane,
LU Jūdaikas studiju centra izpilddirektora p. i.*

Otrā pasaules kara noslēguma posmā Latvijas ebreji pakāpeniski sāka atgriezties dzimtajās vietās. Tie bija holokaustā, Sarkanās armijas rindās, Gulaga nometnēs un izsūtījuma vietās izdzīvojušie, kā arī tie, kas atgriezās no evakuācijas. Daudziem Otrajā pasaules karā pārdzīvotais sagādāja vilšanos reliģijā, taču nedz tas, nedz arī valsts realizētā antireliģiskā politika nebūt nenozīmēja ebreju reliģisko draudžu panikumu pēckara laikā. Nebija mazums ebreju, kuriem tas, gluži pretēji, bija ticības stiprināšanas laiks.

Jau 1944. gadā līdz ar atgriešanās pirmajām dienām pakāpeniski tika uzsākta reliģisko draudžu atjaunošana. 1949. gada aprīlī, kad tika pabeigts reliģisko draudžu reģistrēšanas process¹, Latvijas PSR (turpmāk LPSR) likumīgi bija noformētas septiņas ebreju reliģiskās draudzes. Trīs no tām padomju varas realizētās politikas rezultātā līdz 1964. gadam tika no reģistra izņemtas.²

Pamatā avotos atrodamā statistika sniedz ieskatu to draudžu stāvoklī, kas bija reģistrētas pie Reliģijas kulta lietu padomes

¹ Tā bija sarežģīta daudzpakāpju kārtība, kas padarīja vieglāku draudžu kontroli. Iesākumā ticīgo grupai, skaitā ne mazākai kā 20 cilvēku, bija nepieciešams noformēt lūgšanu telpas, tad tā varēja vērsties pilsētas izpildkomitejā ar lūgumu reģistrēt draudzi. Ja pret reģistrāciju neiebilda uz vietējā vara, ne RKLK pilnvarotais, ne VDK, prasība tika nosūtīta uz Maskavu, kur savukārt PSRS RKLK to iesniedza PSRS TKP, kas vienīgā izsniedza draudžu reģistrēšanas atļaujas.

² Skatīt tabulu.

(turpmāk RKLP) pilnvarotā.³ Visagrākie par visām reģistrētajām ebreju draudzēm apkopotie pēckara dati ir no 1951. gada jūlija, kad ticīgo locekļu skaits tajās bija šāds: Rīgā (Marijas ielā) – 300, Rīgā (Peitavas ielā) – 6700, Ludzā – 450, Tukumā – 98, Krāslavā – 100, Rēzeknē – 200, Daugavpilī – 300 cilvēku.⁴ Vēlāk šim skaitam bija raksturīga tendence samazināties. 1964. gadā visās atlikušajās četrās reģistrētajās draudzēs locekļu skaits bija krities vairākas reizes, un Rīgā (Peitavas ielā) bija 3000, Ludzā – 60, bet Rēzeknē un Daugavpilī – 20 locekļu.⁵

Tomēr minētie dati ir jāvērtē ar ļoti lielu piesardzību. Atšķirībā no kristiešu draudzēm, kurās piederību draudzei noteica kristības, ebreju draudžu vadītājiem acimredzot nebija īsti skaidrības, kuru skaitu norādīt atskaitēs. Ne apraizīšanas, ne personu sniegto ziedojumu uzskaiti tās oficiāli neveica. Turklāt, tā kā nepastāvēja ebreju kopienas, tad, kā 1954. gadā atzina RKLP pilnvarotais J. Restbergs, visai ebreju iedzīvotāju pamatmasai bija saikne ar sinagogu.⁶ No tā izriet, ka draudžu locekļu skaitlis varēja atspoguļot pilnīgi dažādus faktorus: aptuveno ebreju iedzīvotāju skaitu pilsētā, apmeklētāju skaitu sinagogā ikdienas lūgšanās, visu sinagogas apmeklētāju skaitu gadā u. c. Turklāt, tā kā draudžu locekļu statistiku sniedza pašas draudzes pēc RKLP pilnvarotā pieprasījuma, nepieciešamības gadījumā, vadoties pēc valsts politikas, draudze šo skaitu varēja koriģēt. Uz to vedina domāt Rīgas (Peitavas ielas) draudzes gadījums: salīdzinot ar minēto 1951. gada statistiku, divu gadu laikā draudžu locekļu skaits pēkšņi samazinājās par vairākiem tūkstošiem, 1953. gada aprīlī – represiju kulminācijas laikā – nokrītot vien līdz 900⁷, taču turpmākajos gados, sākoties „atkusnim”, tas atkal pieauga par aptuveni diviem tūkstošiem.⁸

Skaidrāku ainu par draudžu dzīvi ļauj gūt lūgšanu sapulču apmeklētības statistika, jo tieši lūgšana ir viena no galvenajām

³ Padomju likumdošana paredzēja, ka reliģiskajām draudzēm, lai tās varētu pastāvēt, ir jāreģistrējas RKLP. Taču pastāvēja arī t. s. „neregistrēto ticīgo grupas”, kas pulcējās uz lūgšanām dzīvokļos vai pat kādreizējos lūgšanu namos nelikumīgi.

⁴ LVA 1448.f., 1. apr., 29.l., 17.

⁵ LVA 1448.f., 1. apr., 217.l., 76.

⁶ LVA 1448.f., 1. apr., 6.l., 76.

⁷ LVA 1448.f., 1. apr., 30.l., 53.

⁸ LVA 1448.f., 1. apr., 174.l., 1.

ebreju draudzes darbības formām, ar kuru tiek uzturēta reliģiskā dzīve. Atkarībā no apmeklētības iespējams izdalīt divus lūgšanu sanāksmju veidus: ikdienas (t. sk. šabata) un lielāko svētku. Ikdienas lūgšanu sapulcēs sinagogu apmeklētāju skaits bija visai maznozīmīgs (pēc RKLK pilnvarotā V. Šeškēna vārdiem, tos apmeklēja „skaitāmas vienības”⁹). Pamatā visā apskatāmajā laikā draudzēs ārpus Rīgas uz kopīgām ikdienas lūgšanām pulcējās no 12 līdz 30 ticīgajiem¹⁰, bet Rīgā, kas, bez šaubām, bija lielākā draudze LPSR, šis skaits svārstījās no 30 līdz 80¹¹. Arī šabatā, kas ir ebrejiem svētākā nedēļas diena, skaits būtiski nepieauga. Šādu situāciju noteica tas, ka arī sestdienās parasti bija jāstrādā un studentiem un bērniem notika mācības.

Būtiski atzīmēt to, ka ticīgo nepietiekamā skaita dēļ ne visās draudzēs ikdienu lūgšanu sapulces varēja noturēt regulāri (trīs reizes dienā). Kolektīvās lūgšanas nodrošināšanai sinagogā ir nepieciešams minjans¹², tāpēc gadījās, ka mazākās draudzēs ārpus Rīgas ticīgie sapulcējās tikai vienreiz nedēļā – šabatā. Savukārt Tukumā un Krāslavā, kā atzīmēts RKLK pilnvarotā 1954. gada atskaitē, lūgšanu sanāksmes notika tikai dažas reizes gadā.¹³ Daugavpilī, Rēzeknē, Ludzā un Rīgā bija novērojams stabilāks ticīgo aktīvs, atskaitēs minēts, ka kopīgas lūgšanas tajās tika organizētas trīs reizes dienā, bet Ludzā – divas reizes dienā¹⁴, taču vienrēģa gadījās, ka ne uz visām no tām sapulcējās minjans. R. Kukļa atceras, ka, lai sapulcētu 10 cilvēkus, Rēzeknes rabīns Š. Pliners pirms lūgšanu sapulcēm parasti apstaigāja mājas, aicinot ebrejus uz sinagogu.¹⁵ Vienīgi Rīgā kopīgās lūgšanas sinagogā notika katru dienu, turklāt nepieciešamais cilvēku skaits lūgšanām sapulcējās pat vasaras periodā, kuru daļa ebreju izmantoja, pavadot laiku Jūrmalā un citās atpūtas vietās.¹⁶

⁹ LVA 1448.f., 1. apr., 244.l., 35.

¹⁰ LVA 1448.f., 1. apr., 214.l., 11., 12., 14., 15.

¹¹ LVA 1448.f., 1. apr., 215.l., 2.

¹² Desmit pilngadīgu vīriešu kvorums.

¹³ LVA 1448.f., 1. apr., 253.l., 35.

¹⁴ LVA 1448.f., 1. apr., 215.l., 2.–4.

¹⁵ Rašeles Kukļas (dz. 1936. g.) atmiņas. Pierakstījusi K. Barkane, M. Gehta 2013. gada 10. martā.

¹⁶ LVA 1448.f., 1. apr., 256.l., 111.

Tomēr ar īpašu dzīvīgumu izcēlās ebreju lielākajos svētkos organizētās kopīgās lūgšanas. Nozīmīgākais un kuplāk apmeklētākais bija svētku kopums rudenī (*Roš-hašana*, *Jom-Kipur*, *Simhat-Tora* u.c.) un pavasarī (Pesaha svētki), kurus RKLP pilnvarotais attiecīgi apzīmēja ar ebreju Jaunā gada un Lieldienu svētkiem, bet laiku starp tiem abiem ik gadu savās atskaitēs raksturoja kā „pieklusumu”. Dalībnieku skaits šo svētku laikā saglabājās ievērojams visu apskatāmo laiku, turklāt ietvēra arī jaunatni. RKLP pilnvarotais nereti pat griezās pie milicijas vadības, lai tā reliģisko svētku laikā nodrošinātu savu darbinieku klātbūtni pie sinagogām, tādā veidā ļaujot izvairīties no „iespējamiem sarežģījumiem” un rūpētos par sabiedrisko kārtību.¹⁷

Rīgas Peitavas ielas sinagogu apmeklēja vairāki tūkstoši cilvēku.¹⁸ Kā 1947. gadā atzīmēja RKLP pilnvarotais, ebreju Jaunā gada svētkos Rīgas sinagogā pulcējas tāds skaits ticīgo, „ar ko nevar palielīties neviena baznīca Rīgā”.¹⁹ Tā, piemēram, 1947. gada septembrī Rīgas sinagogu *Jom-Kipur* svētku laikā apmeklēja ap 4000 ticīgo. Pārējās draudzēs šis skaitlis vidēji svārstījās ap simtu. Turklāt ticīgo skaits bija ievērojams arī „neregistrētajās draudzēs”. Piemēram, 1949. gadā ebreju Jaunā gada svētkos Krustpils–Jēkabpils ebreji sapulcējās ap 150–200 cilvēku kopskaitā, no kuriem 25% bija jaunieši.²⁰

Visvairāk jaunatnes un bērnu bija sastopams sinagogā *Simhat-Tora* svētkos, kurus apmeklēja veselas ģimenes, jo šie svētki ebreju tradīcijā saistās ar lielu liksmību, jautrām dziesmām un dejām par godu Torai un D-vam. RKLP atskaitēs atrodama informācija par šo svētku gaitu Daugavpili un Rīgā. Svētku laikā vīrieši, nesot Toras tīstokļus, veica svinīgu gājienu ap bimu²¹, aizrautīgi dziedot dziesmas un dažiem skūpstot Toru. Blakus bija arī bērni, kas rokās nesa pašdarinātus karodziņus. Zīmīgs ir Daugavpils draudzē izgatavoto karodziņu izskats, kas neviļus vedina domāt par padomju propagandas iespaidu: tie bija veidoti no sarkana papīra ar balta baloža atēlu un uzrakstu ebreju valodā „Pricējieties kopā ar Toras

¹⁷ LVA 1448.f., 1. apr., 174.l., 19.

¹⁸ Skatīt att.

¹⁹ LVA PA 101, 10. apr., 57.l., 70.–71.

²⁰ LVA 1448.f., 1. apr., 246.l., 101.

²¹ Paaugstinājums sinagogas centrā, kur lasīšanai novieto Toras tīstokli.

prieku”, bet krievu valodā „Miers – tā ir tautu laime”.²² Rīgas sinagogā karodziņi bija tikai ar Dāvida zvaigzni, bez jebkādiem uzrakstiem.²³ Gājienā piedalījās arī bērni un jaunatne, kas rīkoja „mežonīgas dejas” un pēc tam kopējā jautrībā organizēja svinīgu mielastu sinagogā vai personīgajos dzīvokļos.²⁴ Paši ticīgie atzina, ka tas ir pats jautrākais periods ebreju svētkos.²⁵ Jāpiebilst, ka *Simhat-Tora* svētku popularitāte bija raksturīga tendence faktiski visu PSRS ebreju vidū. Domājams, tas izskaidrojams ar apstākli, ka tieši šo svētku forma ebrejiem šķita visatbilstošākā savas nacionālās piederības izpausmei.

Ik gadu vienas no visapmeklētākajām bija arī regulāri organizētās piemiņas dienas holokausta upuriem, kas tolaik tika dēvēti par „fašistu iznīcinātajiem” vai „geto un karā mirušajiem”. Upuru piemiņa notika visās dienās, kad pieņemts lasīt *Jizkor* lūgšanu²⁶: *Jom-Kipur*, *Šmini-Aceret*, septītajā Pesaha svētku dienā un Šavouta svētkos.²⁷ 1953. gada 13. septembrī Rīgas Jaunajā ebreju kapsētā uz mirušo piemiņas ceremoniju sapulcējās ap 3 000 ebreju²⁸, bet 1957. gada septembrī – ap 5 000 ebreju.²⁹ Tā kā šādu ceremoniju laikā uzstājās kantors un lūgšanas lasīja rabīns, 1950. gadā RKLP loceklis L. Prihodko, atsaucoties uz padomju likumdošanu, kas noteica, ka vienai draudzei nevar būt „kulta telpas” divās vietās, pat izteica nesapratni par ticīgo pulcēšanos kapsētā, norādot, ka Rīgā ir divas reģistrētas sinagogas, kur iespējams lūgties.³⁰ Taču nekādi „mēri” no RKLP pilnvarotā J. Restberga nesekoja, domājams, viņš labi apzinājās šāda pasākuma aizlieguma neiespējamību un uz L. Prihodko pārmetumiem paskaidroja vien, ka lūgšanā tika pieminēti vācu okupācijas laikā mirušie ebreji.³¹

Jau pirmajos pēckara gados izpaudās ebreju nacionālā vienotība un identitāte, kuru bija stiprinājuši Otrā pasaules kara

²² LVA 1448.f., 1. apr., 253.l., 130.

²³ LVA 1448.f., 1. apr., 253.l., 130.

²⁴ LVA 1448.f., 1. apr., 254.l., 130.

²⁵ LVA 1448.f., 1. apr., 257.l., 87.

²⁶ Par godu mirušiem tuviem radniekiem lasāma lūgšana.

²⁷ LVA 1448.f., 1. apr., 258.l., 55.

²⁸ LVA 1448.f., 1. apr., 128.l., 10.

²⁹ LVA 1448.f., 1. apr., 256.l., 154.

³⁰ LVA 1448.f., 1. apr., 3.l., 19.

³¹ *Ibid*, 20.

notikumi. Tā kā padomju varas īstenotā nacionālā politika liedza ebrejiem pat minimālu kultūras autonomiju, sinagogas saglabājās kā viena no nedaudzajām iespējām paust savu identitāti. Pirmajos pēckara gados svētkos pārpildītā sinagoga bija vieta, kur ebreji nāca, lai satiktu paziņas, apjautātos par savu tuvinieku likteni un lūgšanu laikā ļautos nevaldāmām asarām.³² Domājams, RKLK pilnvarotais pamatoti ik gadu savās atskaitēs atzīmēja, ka iemesls lielajam sinagogu apmeklējumam svētkos ir ebreju iedzīvotāju „nacionālistisku noskaņojumu demonstrācija”.³³

Šo vienotību spilgti raksturo H. Branovers. Viņš atceras, kā, 1945. gadā stāvot Rīgas sinagogā kantora tuvumā, klausoties viņa dziedāšanā un kopējās lūgšanas kņadā (lai arī no lūgšanas viņš nevarēja saprast ne vārda), viņu pārņēma piederības sajūta kaut kam lielam, piepildītam ar nezināmu un nesaprotamu gudrību: „Es jutu, ka šie cilvēki, ciešā aplī saspiedušies ap mani no visām pusēm, ir vienoti kādām saitēm, pārkām par visu, ko es līdz šim pazinu, un ka es arī kādā neizskaidrojamā veidā esmu piederīgs šiem cilvēkiem.”³⁴

To pilsētu ebreji, kurās nebija iespēju reliģiskajos svētkos sapulcēties uz kolektīvām lūgšanām, parasti devās uz tuvāko draudzi. Tā, piemēram, Ludzas sinagogā Roš-hašanas svētku laikā piecdesmito gadu otrajā pusē bieži bija sastopami ebreji no blakus apvidiem: Zilupes, Krāslavas un līdz 1958. gadam – arī no Kārsavas. Kad 1958. gadā Kārsavas ebrejiem telpas lūgšanu sapulcēm radās kādā privātā mājā, viņi sāka noturēt regulāras lūgšanu sapulces savā pilsētā.³⁵ Bauskas ebreji (ap 15 cilvēku) uz ebreju Jaunā gada un Pesaha svētkiem regulāri brauca uz Rīgas sinagogu.³⁶ „Atkušņa” laikā, kad kļuva brīvāki starptautiskie kontakti, draudzēs uz reliģiskajiem svētkiem bieži pulcējās arī ebreji no citām republikām – gan atsevišķi viesi, gan veselas ģimenes.³⁷ Piemēram, 1955. gadā Roš-hašanas

³² Брановер Г. *Возвращение*. Иерусалим: Шамир, 1991, 32 с.; Kaufman M., *Churban Lettland. The Destruction of the Jews of Latvia* (New York: Jewish Survivors of Latvia, 2010), 270.

³³ LVA PA 101.f., 10. apr., 57.l., 70.–71.

³⁴ Брановер Г. *Возвращение*, 33.

³⁵ LVA 1448.f., 1. apr., 257.l., 89.

³⁶ LVA 1448.f., 1. apr., 129.l., 8.

³⁷ LVA 1448.f., 1. apr., 255.l., 86.

laikā visās LPSR sinagogās lūdzēju vidū bija arī atbraukušie viesi – radnieki un paziņas – no citām padomju republikām.³⁸

Tajā pašā laikā reliģiskās draudzes, pamatā tieši Rīgas draudzes, jau kopš atjaunošanās sākuma kļuva arī par padomju propagandas daļu. Tā 1945. gada 22. aprīlī vienā no pirmajām Peitavas ielas sinagogas lūgšanu sapulcēm tika nolasīta lūgšana J. Staļinam un rakstnieks Geršons Movšovics ticīgo vārdā izteica pateicību RKLP pilnvarotajam un rajona padomes priekšsēdētājam par sinagogas jautājuma organizāciju.³⁹ 1946. gada aprīlī draudze pat vēlējās ieviest lūgšanu sapulcēs valsts himnu, ko RKLP pilnvarotais V. Šeškens iztulkoja kā mēģinājumu „nopirkt viņa labvēlību”, tāpēc himnas atskaņošanu sinagogā kategoriski aizliedza.⁴⁰ Taču vēl 1950. gadā reliģisko svētku laikā abās Rīgas sinagogās tika skaitītas lūgšanas par padomju valdību un par mieru visā pasaulē.⁴¹ Tā bija svešāda atmosfēra, kad, piemēram, ebreju Jaunajā gadā pirms šofara pūšanas sinagogā skanēja padomju dziesmu melodijas.⁴²

Būtiska loma ebreju skaita izmaiņām sinagogās bija arī kopējā ebreju skaita ikgadējam pieaugumam pirmajos pēckara gados, jo ebreju atgriešanās norisa pakāpeniski. Ieradās ne tikai pirmskara Latvijā dzīvojušie ebreji, bet vēl daudzi tūkstoši ebreju, kas pārcēlās uz LPSR no citām PSRS republikām liberālāko dzīves apstākļu un retāku antisemitisma izpausmju dēļ.⁴³ 1962. gadā no Ukrainas atbraukušais Boriss Geifecmans atceras, ka Rīga citu PSRS pilsētu vidū izcēlās. Lai gan skaita ziņā Rīgas ebreju draudze varēja šķist salīdzinoši neliela, tomēr

³⁸ LVA 1448.f., 1. apr., 254.l., 131.

³⁹ LVA 1419.f., 1. apr., 48.l., 6.

⁴⁰ GARF 6991.f., 3. apr., 472.l., 152.–153.; fotokopija САНJP RU/1809.001.

⁴¹ LVA PA 101.f., 13. apr., 72.l., 189.

⁴² Баркаган М. Хасидизм в Латвии // Брановер Г., Фербер Р. (ред.), *Евреи в меняющемся мире: материалы VI международной конференции* (Рига: Центр изучения иудаики Латвийского Университета, 2009), 55.

⁴³ 1959. gada statistika liecina, ka tikai nedaudz vairāk nekā 10 000 no visiem ebrejiem (36,6 tūkstoši) bija dzimuši Latvijā. – Шнейдере И. Латвийские евреи и советский режим (1944–1953) // Дрибин Л. (ред.), *Евреи Латвии и советская власть, 1928–1953: научный очерк* (Рига: Институт философии и социологии Латвийского Университета, 2010), 266.

ebreju dzīve tajā, pateicoties bagātīgajām, daudzu ebreju atmiņā saglabātajām pirmskara tradīcijām, bija sevišķi aktīva.⁴⁴

Protams, arī LPSR sinagogu apmeklētāju skaitu iespaidoja t.s. „melnajos gados” valsts izvērstās represijas. Visvairāk tās izjuta Rīgas ebreji. Piemēram, 1950. gadā, kad tika arestēti vairāki abu Rīgas ebreju reliģisko draudžu vadītāji. Vairāki draudžu aktīvistu, mēģinot izvairīties no represijām, paslēpās, draudzes locekļi bija satraukušies par šo situāciju un baidījās apmeklēt sinagogu.⁴⁵ Hanukas svētki 1950. gadā norisa kā parastas sestdienu lūgšanu sanāksmes – apmeklētība Rīgas sinagogās nepieauga.⁴⁶ Arī sekojošie Pesaha svētki 1951. gada pavasarī neizcēlās ar īpašu aktivitāti, salīdzinot ar iepriekšējiem gadiem, un bija mazāk organizēti, jo lielākā daļa draudžu aktīva bija arestēta vai baiļu dēļ joprojām slēpās ārpus Rīgas.⁴⁷ Savukārt 1953. gada oktobrī līdz ar represiju pārtraukšanu ebreju Jaungada svētki, salīdzinot ar iepriekšējiem gadiem, noritēja daudz spraigāk. Pamatā tas izskaidrojams ar to, ka ebreji kļuva drosmīgāki.⁴⁸ Pie Rīgas Peitavas ielas sinagogas svētku dienās bija vērojama nerimtīga automašīnu un gājēju plūsma, sinagogā bija pārpildīts gan apakšējais, gan augšējais stāvs, turklāt cilvēki drūzmējās arī sētā un tuvējās ieliņās.⁴⁹

Tomēr valsts antireliģiskās politikas ietekmē spiedienu no varas pārstāvju puses ticīgajiem nācās izjust visā apskatāmajā laika periodā. Pirms ebreju reliģiskajiem svētkiem, kas katru gadu iekrīt dažādos datumos⁵⁰, RKLP pilnvarotais parasti brīdināja vietējās izpildkomitejas par nepieciešamajiem pasākumiem. Būtiskākais starp šādiem pasākumiem bija ticīgo kontrole – uzmanīšana darbavietās un sinagogās.

⁴⁴ Borisa Geifecmana (dz. 1947. gadā) atmiņas. Pierakstījusi K. Barkane 2013. gada 25. martā.

⁴⁵ LVA 1448.f., 1. apr., 247.l., 88.

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ LVA 1448.f., 1. apr., 249.l., 54.

⁴⁸ LVA 1448.f., 1. apr., 128.l., 10.

⁴⁹ Ibid., 14.

⁵⁰ Piemēram, 1953. gada rudenī Ludzas, Rēzeknes un Daugavpils pilsētas izpildkomitejas nenovēroja ebreju darba disciplīnas pārkāpumus, jo nepievērsa tiem nekādu uzmanību, tāpēc ka nezināja par ebreju Jauno gadu. – LVA 1448.f., 1. apr., 249.l., 116.

Tā kā lūgšanu sanāksmes bieži iekrita darba laikā, tad lielākajos svētkos ebreji centās rast dažādus veidus, kā no darba atbrīvoties. Latgales draudzēs tas bija vieglāk izdarāms, jo daudzi ebreji strādāja rūpniecības uzņēmumos, un, ja ebreji uzņēmumā bija vairākumā, svētkos to varēja slēgt. Tā Krustpīlī 1949. gada 24. un 25. septembrī – ebreju Jaunā gada dienās – Invalīdu arteļa priekšsēdētājs un Patēriņa biedrības priekšsēdētājs (zīmīgi, ka abi bija LKP locekļi) savas iestādes un tirdzniecības vietas slēdza, bet strādniekus palaida uz svētkiem. Savukārt Dzelzceļa strādnieku apgādes daļas priekšnieks, arī LKP loceklis, pārtrauca darba organizāciju un svētkus atzīmēja kopā ar darbabiedriem.⁵¹ Šādu gadījumu nebija mazums. Savukārt Rīgas ebreji, no kuriem liela daļa strādāja tirdzniecības tīklos, priecājās, ja svētku diena iekrita pirmdienā, jo pirmdiena bija brīvdiena daudzos Rīgas veikalos.⁵²

Vienīgi piecdesmito gadu sākumā, pieaugot valsts spiedienam, ebreji ievēroja sevišķu piesardzību. 1952. gada Pesaha svētkos valsts iestāžu darbinieki sinagogu apmeklētāju vidū bija sastopami vien ārpus darba laika. Īpaši RKLP pilnvarotais uzsvēra, ka šajā gadā starp ticīgajiem perifērijā nav izpaudušies „darba disciplīnas” pārkāpumi.⁵³ RKLP pilnvarotajam bija zināms tikai viens atsevišķs gadījums, kad šāds pārkāpums notika: kad Rīgas izpildkomitejas darbinieks jau kārtējo gadu pēc kārtas uz svētku laiku saslima. Tiesa gan, viņam vienmēr bija slimības lapa.⁵⁴ Ebreji, lai tomēr kaut uz neilgu laiku piedalītos kopējās lūgšanās, darbavietā bieži izmantoja dažādus iegāstus, kuru dēļ bija nepieciešams uz brīdi iziet, un izmantoja šo brīdi, lai dotos uz sinagogu.⁵⁵

Taču jau 1953. gada rudenī ebreju Jaunā gada svētkos bija vērojama pretēja situācija – lielākā daļa ebreju darbinieku svētku dienās ieradās darbā tikai uz dažām minūtēm atrādīties, bet faktiski nestrādāja un visu dienu pavadīja sinagogā lūdzoties.⁵⁶ Rēzeknē 1953. gada septembrī vietējie pilsētas rūpniecības uzņēmumi, kuros strādāja galvenokārt ebreji, ar nodomu bija

⁵¹ LVA 1448.f., 1. apr., 246.l., 101.–103.

⁵² LVA 1448.f., 1. apr., 257.l., 86.

⁵³ LVA 1448.f., 1. apr., 250.l., 35.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ LVA 1448.f., 1. apr., 252.l., 23.

⁵⁶ LVA 1448.f., 1. apr., 128.l., 14.

atstāti bez izejvielām, lai, aizbildinoties ar darba neesamību, ticīgie būtu brīvi reliģisko svētku dienās.⁵⁷ Tādējādi iespējams uzskatāmi izsekot straujajai ebreju noskaņas maiņai atkarībā no valsts realizētās politikas. Pats labvēlīgākais ticīgajiem bija 1955. gads, kad, pēc visu ebreju reliģisko draudžu aktīva vārdiem, viņi jutās visbrīvākie apmeklēt sinagogu, jo vairs nebaidījās no nepatīkšanām darbavietā kā iepriekšējos gados.⁵⁸

Arī sinagogā lūgšanu laikā ticīgos pastāvīgi novēroja „ziņotāji” vai antireliģiski noskaņoti vietējās varas pārstāvji. Sevišķi rūpīgi tika uzmanīts, vai sinagogas neapmeklē komunisti un komjaunieši. Tā 1950. gadā RKLP pilnvarotais noskaidroja, ka Ludzas ebreju draudzes locekļu uzskaites grāmatā atklāti ierakstīti daudzi partijas locekļu, komjauniešu un atbildīgu darbinieku uzvārdi. Protams, tika uzdots sarakstu precizēt un ziņot partijas un komjaunatnes orgāniem.⁵⁹ Starp Rīgas sinagogas apmeklētājiem RKLP atskaitēs sevišķi tika izcelti ebreji, kas agrāk darbojās organizācijā *Agudat Israel*⁶⁰, daudzi no viņiem bija hasīdi. Zinātāji viņus sinagogā varēja ļoti vienkārši atšķirt: talisi, kurus hasīdi lietoja, bija izgatavoti no vilnas auduma, kas bija biezāks nekā parasti.⁶¹ Tomēr svētkos sinagogas parasti bija tik pārpildītas, ka atpazīt konkrētas personas novērotājiem izdevās reti.⁶²

Lūgšanu savulces svētkos manāmi atdzīvināja uzaicināto kantoru uzstāšanās. LPSR draudzēs viesojās kantori no Ukrainas, Lietuvas, Bulgārijas un Krievijas. Iespējas ielūgt kantoru bija atkarīgas gan no draudzes finansiālā stāvokļa, gan no valsts politikas. Tā, piemēram, ne 1951. gadā, ne 1952. gadā nevienā draudzē uz Pesahu netika aicināti kantori un to pienākumus izpildīja kāds no pašas draudzes vidus.⁶³ Rīgas (Peitavas ielas) draudzē tas bija viens no koristiem⁶⁴, lai arī kāds Maskavas kantors 1952. gadā pats bija piedāvājis „savus pakalpojumus”.⁶⁵

⁵⁷ LVA 1448.f., 1. apr., 128.l., 14.

⁵⁸ LVA 1448.f., 1. apr., 254.l., 130.

⁵⁹ LVA 1448.f., 1. apr., 247.l., 27.

⁶⁰ LVA 1448.f., 1. apr., 252.l., 46.

⁶¹ Баркаган М. Хасидизм в Латвии, *op. cit.*, 56.

⁶² LVA PA 101, 13.f., 72. apr., 189.

⁶³ LVA 1448.f., 1. apr., 247.l., 88.

⁶⁴ LVA 1448.f., 1. apr., 249.l., 116.

⁶⁵ LVA 1448.f., 1. apr., 250.l., 35.

Acīmredzot draudze atteicās, lai lieku reizi nepievērstu varas iestāžu uzmanību.

Tomēr visā apskatāmajā laika posmā Rīgas Peitavas ielas sinagoga izcēlās ar visbiežāko un pazīstamāko „ārzemju” kantoru uzņemšanu. 1947. gadā Roš-hašanas svētkos tajā uzstājās slavenais dziedātājs un kantors Mihails Aleksandrovīčs (1914–2002).⁶⁶ 1953. gada septembrī Rīgas (Peitavas ielas) draudze uzaicināja pat divus kantorus no Ļeņingradas: Dāvidu Stiskinu (1909–1982) un Fajvišu Zubcovu.⁶⁷ Tiesa gan, tas bija saistāms ar abu Rīgas draudžu apvienošanos – viens kantors uzstājās apakšējā (hasīdu) zālē, otrs – augšējā (mitnagedu).

Ar Ļeņingradas sinagogas kantoru D. Stiskinu turpmāk saglabājās cieša sadarbība, un piecdesmito gadu otrajā pusē viņš vēl daudzas reizes brauca uz Rīgas sinagogu, kur reliģisko svētku laikā vadīja kolektīvās lūgšanas.⁶⁸ Spriežot pēc tā, ka viņš dziedāja kopā ar Rīgas (Peitavas ielas) draudzes kori, pirms tam piedaloties arī vairākos mēģinājumos, jādomā, ka D. Stiskina uzstāšanās pulcināja sinagogā daudzus ebrejus. Tā 1955. gadā D. Stiskins ieradās Rīgā jau divas nedēļas pirms Roš-hašanas un ar draudzes kori (7 cilvēku sastāvā) personīgajos dzīvoņos organizēja 27 mēģinājumus, bet svētkos uzstājās 13 reizes.⁶⁹

1958. gadā Roš-hašanas svētkos Rīgas Peitavas ielas sinagogā uzstājās kāds kantors, uzvārdā Grīnbergs, kurš bija ieradies no Čerņigovas (Ukraina) un tik ļoti patika draudzei, ka divi no tās izpildorgāna locekļiem ierosināja viņu draudzē atstāt. Tas gan netika panākts, jo izpildorgāna priekšsēdētājs S. Zilbermans prasību noraidīja.⁷⁰ Jāšaubās, ka iemesli tam meklējami kādos personiskos apstākļos, drīzāk gan prasību noraidīt varēja rosināt spiediens no RKLP pilnvarotā puses, kurš, bez šaubām, apzinājās, kādu iespaidu kantora Grīnberga darbošanās Rīgas draudzē varētu atstāt uz ticīgajiem. To arī apstiprina pēc dažiem gadiem (1961. gadā) sekojošais aizliegums citu pilsētu kantoriem uzstāties Rīgas sinagogā.⁷¹

⁶⁶ LVA 1448.f., 1. apr., 242.l., 16.

⁶⁷ LVA 1448.f., 1. apr., 128.l., 14.

⁶⁸ LVA 1448.f., 1. apr., 258.l., 121.; LVA 1448.f., 1. apr., 254., 131.; LVA 1448.f., 1. apr., 256.l., 154.

⁶⁹ LVA 1448.f., 1. apr., 254.l., 131.

⁷⁰ LVA 1448.f., 1. apr., 257.l., 87.–88.

⁷¹ LVA 1448.f., 1. apr., 260.l., 33.

Attiecībā uz draudzēm ārpus Rīgas jāatzīmē, ka tām salīdzinoši nelielā ticīgo skaita un līdz ar to – ierobežoto finanšu līdzekļu dēļ bija mazāk iespēju uzaicināt kantorus no citām pilsētām. Ja tāda iespēja radās, tad pamatā kantors tika aicināts no tuvākās apkaimes. 1953. gadā ebreju Jaunā gada svētkos Ludzas sinagogā kā kantors uzstājās kāds Ribkins no Daugavpils.⁷² Rēzeknes sinagogā 1955. gada rudenī svētkos uzstājās kantors no Viļņas.⁷³

Svarīga ebreju draudžu darbības sastāvdaļa bija arī reliģiskie rituāli. Tomēr RKLP pilnvarotā dokumentos pieejamā statistika nesniedz priekšstatu par šo aktivitāšu patiesajiem apmēriem. Tā kā ebreju draudzēm nebija kopīga garīgā centra un tās bija izklīdinātas pa visu republikas teritoriju, tāda veida ziņu ievākšana pilnvarotajam sagādāja grūtības.⁷⁴ Pašas izpildkomitejas, kas sniedza ziņas par draudzēs notikušajiem rituāliem, norādīja, ka dati neatspoguļo īstenību, jo ebreji neveic uzskaiti un neizplata ziņas par veiktajiem rituāliem, turklāt daži pilsētās dzīvojošie veica rituālus laukos, un otrādi – laukos dzīvojošie veica rituālus pilsētās.⁷⁵ Skaitliski visvairāk šajās atskaitēs parādījās apbedīšana, tad – laulības, savukārt apgraižīšana vispār netika atzīmēta (izņēmums ir 1950. gads, kad Rīgas ebreju draudzes grāmatā ierakstīta viena apgraižīšana⁷⁶).

Par spīti tam, ka likumdošana noteica visu reliģisko rituālu veikšanas noteiktu reģistrāciju un RKLP pilnvarotais nevienu reizi vien ebreju draudzēm to norādīja,⁷⁷ tās turpināja ziņot, ka, piemēram, jaundzimušo apgraižīšana sinagogā netiek veikta un nekad arī nav bijusi⁷⁸, lai gan realitātē Rīgā to ievēroja gandrīz visi ebreji.⁷⁹ Kā 1950. gadā atzīmēja RKLP pilnvarotais J. Restbergs: „Apgraižīšana tiek veikta konspiratīvi.”⁸⁰ Apgraižīšanas dēļ ebreji baidījās nokļūt nepatikšanās. I. Guts atceras, ka viņa māte, kas bija LKP locekle Daugavpilī, saņēma

⁷² LVA 1448.f., 1. apr., 128.l., 14.

⁷³ LVA 1448.f., 1. apr., 254.l., 131.

⁷⁴ LVA 1448.f., 1. apr., 249.l., 61.

⁷⁵ LVA 1448.f., 1. apr., 177.l., 27.

⁷⁶ LVA 1448.f., 1. apr., 247.l., 42.

⁷⁷ LVA 1448.f., 1. apr., 2.l., 37.

⁷⁸ LVA 1448.f., 1. apr., 178.l., 31.

⁷⁹ LVA 1448.f., 1. apr., 244.l., 35.

⁸⁰ LVA 1448.f., 1. apr., 2.l., 37.

stingru rājienu pēc tam, kad kāds ziņoja, ka viņa likusi veikt apgraizīšanu savam dēlam.⁸¹

Protams, arī paši moeli⁸² rūpīgi centās slēpt savu nodarbošanos. RKLP pilnvarotajam bija zināmi tikai divi cilvēki, kas piecdesmitajos gados veica apgraizīšanu Rīgā: kāds Okuņš un rabīns M. Berlins.⁸³ Jāpiebilst, ka arī Tukuma ebrejiem apgraizīšanu veica moeli no Rīgas.⁸⁴ Savukārt Daugavpili minēto rituālu sešdesmito gadu sākumā veica Leibs Fefermans (1915–?) no Viļņas.⁸⁵

Līdzīga situācija bija ar reliģiskā rituālā noslēgtām laulībām. Pieejamā statistika liecina, ka draudzēs ārpus Rīgas tā netika veikta, bet Rīgā (Peitavas ielā) svārstījās no 3 līdz 30 ceremonijām gadā. Taču saprotams, ka valsts antireliģiskās politikas rezultātā ebreji vienkārši vairījās veikt laulību ceremoniju sinagogā atklāti, tāpēc bieži tās notika slepus. Tā Rīgas (Peitavas ielas) draudzes loceklim Zelikam Antokoļam (1924) rabīns hupu uzstādīja 1946. gadā dzīvoklī pie sievas.⁸⁶ Savukārt 1961. gadā H. Branovers ar sievu, kaut arī abi dzīvoja Rīgā, nolēma hupu noturēt Daugavpili, kur viņi ieradās tikai uz dažām stundām. Tiesa gan, Daugavpili pāris izvēlējās ne vien drošības apsvērumu dēļ, bet arī tāpēc, ka pirmskara laikā tur darbojās Rogačovs gaons jeb ievērojamais rabīns Josifs Rozins (1858–1936).⁸⁷ Kā atceras V. Oborenko, Rēzeknē ebreji laulības ceremonijas veica pat naktī, mēnesgaismā zem klajas debess.⁸⁸ Bet Rīgas (Peitavas ielas) draudzes rabīns M. Masļanskis, vairoties laulību ceremonijas atzīmēt reģistrācijas grāmatā, nereti tās veica pie sevis mājās.⁸⁹ Tā, piemēram, 1951. gadā viņš savās mājās organizēja laulību rituālu LKP loceklim Āronam

⁸¹ Izraila Guta atmiņas (dz. 1946. gadā). Pierakstījusi K. Barkane, M. Gehta 2012. gada 7. augustā.

⁸² Persona, kura veic ebreju zēna vai jūdaismam pievērsta vīrieša apgraizīšanu.

⁸³ LVA 1448.f., 1. apr., 2.l., 37.

⁸⁴ LVA 1448.f., 2. apr., 59.l., 16.

⁸⁵ LVA 1448.f., 1. apr., 175.l., 1.

⁸⁶ Zeļika Antokoļa atmiņas (dz. 1924. gadā). Pierakstījusi M. Gehta 2013. gada 12. maijā.

⁸⁷ Брановер Г. *Возвращение*, op. cit., 72.

⁸⁸ Valentīnas Oborenko (dz. 1938. gadā) atmiņas. Pierakstījusi K. Barkane, M. Vasiljevs, A. Trifonova 2012. gada 5. augustā.

⁸⁹ LVA 1448.f., 1. apr., 249.l., 104.

Josifam-Moisejam Jakovļevičam, bez šaubām, šo gadījumu sinagogas reģistru grāmatā neatzīmējot.⁹⁰

Vēl trūcīgākas ziņas ir par bar-micvas rituālu, kas norādīts vien Rīgas (Peitavas ielas) draudzē un liecina, ka 1961. gadā to atzīmējuši 5 puiši⁹¹, bet 1963. gadā – jau 20.⁹² Domājams, šāda strauja statistikas augšupeja saistāma ar antirelīgiskās politikas mazināšanos N. Hruščova pilnvaru laika beigās, tāpēc vairums vienkārši vairījās atklāti veikt bar-micvas rituālu. Tā Ābrams Kopelovičs atceras, ka, lai gan viņa tēvs bija KP loceklis, turklāt idejisks komunisti, viņš 1951. gadā Rīgā dēlam slepus novadīja bar-micvu: sapulcināja 10 ebrejus un pēc visiem noteikumiem veica nepieciešamos rituālus.⁹³

Rituāli apbedīto ebreju skaits gadā Rīgā svārstījās no 100 līdz 200⁹⁴, bet pārējās draudzēs no 3 līdz 8.⁹⁵ Jāšaubās, vai šie skaitļi ir precīzi, jo, tāpat kā pārējo reliģisko rituālu gadījumā, arī apbedīšanā padomju vara vērīgi uzmanīja, lai šajos rituālos neiesaistītos komunisti. Mirušos, protams, tas vairs nevarēja satraukt, tomēr sarežģījumi varēja rasties tuviniekiem vai pašai draudzei. Piemēram, 1958. gada decembrī Daugavpilī daudzas sūdzības raisīja laborantes Broņi Šerbenko un skolas pasniedzēja Meiera Gureviča reliģiska apbedīšana, kuras pilsētas izpildkomitejas Apbedīšanas birojs definēja kā nepieļaujamas nekārtības.

1958. gada 13. novembrī mirusī Broņi Šerbenko bija strādājusi par laboranti Daugavpils rajona slimnīcas sanitārajā inspekcijā un amatu savienoja ar darbu komunālo uzņēmumu trestā. Viņas apbedīšana kalpo par spilgtu piemēru tam, kādā aizklātībā bieži bija nepieciešams veikt reliģiskos rituālus. Tā kā radnieku B. Šerbenko nebija, tad viņas bēres organizēt uzņēmās speciāla komisija, kurā bija slimnīcas un tresta darbinieki (tostarp komunisti). Tāpēc saprotams, ka visi sagatavošanās darbi un pat apbedīšanas gājiens tika veikts pēc „pilsoņu rituāliem” ar zārku un orķestri. Tomēr, kolīdz tika

⁹⁰ LVA 1448.f., 1. apr., 249.l., 104.

⁹¹ LVA 1448.f., 1. apr., 178.l., 31.

⁹² LVA 1448.f., 1. apr., 214.l., 11.–12., 14.–15.

⁹³ Ābrama Kopeloviča (dz. 1938. gadā) atmiņas. Pierakstījusi A. Antāne 2001. gada 11. jūnijā.

⁹⁴ LVA 1448.f., 1. apr., 178.l., 31.

⁹⁵ LVA 1448.f., 1. apr., 218.l., 67.

sasniegta ebreju kapsēta, pēc pēkšņa draudzenes ierosinājuma ievērot tradīcijas, mirušo kapličā nomazgāja un pārģērba.⁹⁶

Savukārt pasniedzēja M. Gureviča apbedīšana tika veikta pēc visām ebreju tradīcijām. Uzreiz pēc viņa nāves 1958. gada 18. novembrī tuvinieki par to ziņoja ebreju draudzei, no kuras jau divas stundas pēc notikušā ieradās apbedīšanas kopiena G. Čerņina (1882–?) vadībā. Tika veikti visi pirms bērēm nepieciešamie sagatavošanās darbi: mirušo noguldīja uz grīdas speciālā kastē, pārklāja ar melnu pārsegu un salika sveces. Ņemot vērā, ka mirušo vēlams apglabāt 24 stundu laikā pēc nāves, bēres tika organizētas nākamajā dienā. Pēc rituāla noteikumiem, tās notika bez zārka un ar attīrīšanas ceremoniju speciālā kapsētas telpā, kurā nelaiķi nomazgāja un ietērpa tahrihimā.⁹⁷ Tomēr tas, ka uz kapa pēc apbedīšanas tika novietoti vainagi un puķes, liecina jau par citu tradīciju iespaidu, jo ebreju tradīcijā nav pieņemts kapos likt ziedus.

Zīmīgi, ka Daugavpils pilsētas izpildkomitejas vispārējās nodaļas vietnieks K. Šteins, izmeklējot aprakstītos gadījumus, norādīja, ka vainojamas ir tikai atsevišķas personas – skolas pasniedzēji, kuriem bija jāpalīdz atraitnei nostāties „uz pareizā ceļa” M. Gureviča apbedīšanas laikā, un bērņu organizēšanas komisija B. Šerbenko gadījumā, bet nekāda iejaukšanās no ebreju reliģiskās draudzes puses netika atzīmēta.⁹⁸

Draudzes mēģināja apiet arī padomju likumdošanas aizliegumu iesaistīt savā darbībā bērnus un jaunatni. Reliģiskajās tradīcijās zinošākie ebreji bieži apmācīja tos ārpus kulta telpām, personīgajos dzīvokļos. Tā, piemēram, hasīds Nohums Bessers Rīgā slepeni apmācīja ne vienu vien desmitu meiteņu un puīšu, sniedzot viņiem nenovērtējamu palīdzību ebrejības meklējumos.⁹⁹ Talantīgākos Rīgas hasīdi pat sūtīja mācīties uz Taškentu vai Samarkandu, kur pastāvēja nelegālas ješivas.¹⁰⁰ Pirmajos pēckara gados nelegāls „bērņu pulciņš” bija pat

⁹⁶ LVA 1448.f., 1. apr., 134.l., 4.

⁹⁷ LVA 1448.f., 1. apr., 134.l., 3.; tahrihims – tradicionālais bērņu apģērbs (parasti linauduma), kurā mirušos ebrejus ietērpj pēc rituālas attīrīšanās.

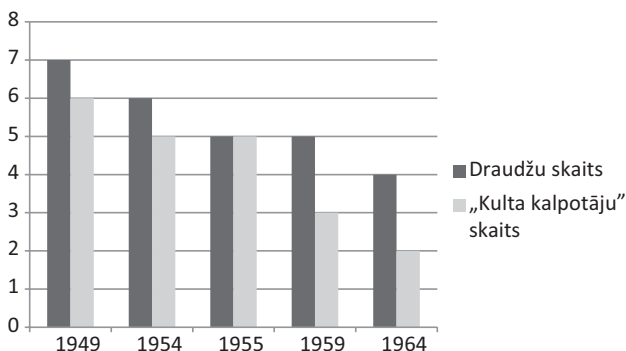
⁹⁸ LVA 1448.f., 1. apr., 134.l., 4.

⁹⁹ Брановер Г. *Возвращение*, оп. cit., 92.

¹⁰⁰ Menahema Barkahana (dz. 1947. gadā) atmiņas. Pierakstījusi K. Barkane 2013. gada 30. aprīlī.

Preiļos, kur oficiāli draudze nebija reģistrēta. Tur kāds kantors Lihavickis pasniedza 3 puisiem un 3 meitenēm ebreju valodu.¹⁰¹

Kopumā, izvērtējot draudžu reliģiskās aktivitātes, var secināt, ka, par spīti valsts izvērstajai antireliģiskajai politikai, bija daudz ebreju, kas visā aplūkojamajā laika periodā centās saglabāt saikni ar sinagogu. Šo savdabīgo saikni spilgti raksturo H. Brannovers: „Saskare ar Toru mani dziedēja no izmisuma, pacēla pār laiku, telpu un robežām, sniedza tādu vienotību ar Izraēlu, pār kuru VDK nebija varas.”¹⁰²

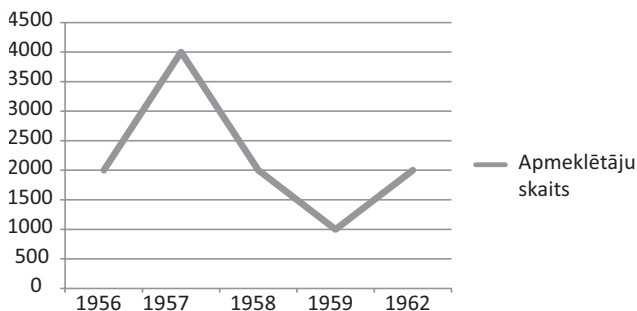


1. att. Reģistrēto ebreju reliģisko draudžu un „kulta kalpotāju” statistika¹⁰³

¹⁰¹ Leva Našatira (dz. 1939. gadā) atmiņas. Pierakstījusi K. Barkane, M. Gehta 2012. gada 12. augustā.

¹⁰² Брановер Г. *Возвращение*, op. cit., 75.

¹⁰³ LVA 1448.f., 1. apr., 246.l., 43.lp.; LVA 1448.f., 1. apr., 263.l., 8.lp.; LVA 1448.f., 1. apr., 31.l., 1.lp.; LVA 1448.f., 1. apr., 32.l., 30.lp.; 1448.f., 1. apr., 258.l., 98.lp.



2. att. Jom-Kipur aptuvenais apmeklētāju skaits Rīgas
(Peitavas ielas) sinagogā¹⁰⁴

Summary

Spiritual Life of Jewish Religious Communities in the Latvian SSR

The revival of Jewish religious communities appeared as early as 1944, when the first Jews returned to Latvia. By April 1949, when the registration process of the religious communities was completed, seven Jewish religious communities were officially registered in the LSSR. In 1964 three of them were struck off the register as a result of the Soviet policy.

The surveys of the worship attendance give an insight into the communities' activities. Not all of the communities had daily prayers (three times a day) due to the insufficient number of believers. However, on the most important religious holidays prayers were particular vivacious. The highest attendance was observed on autumn holidays (Rosh-Hashanah, Jom-Kippur, Simchat-Torah) and on Pesach. The performance of foreign cantors made prayers more intensive and the number of participants on these holidays remained outstanding during all the period; moreover a significant part of worshippers were young people, mostly in Simchat-Torah. Jews from the cities, in which there was no opportunity to gather for holiday prayers, usually visited the nearest community. Days of

¹⁰⁴ LVA 1448.f., 1. apr., 255.l., 84.lp.; LVA 1448.f., 1. apr., 257.l., 87.lp.

commemoration of the Holocaust victims were regularly organized and widely attended. An important fact was the national feeling and identity of Jews, which many found in synagogue.

At the same time Jewish religious communities (especially the community of Riga) became a part of the Soviet propaganda. Moreover, under the influence of the Soviet anti-religious politics, believers constantly felt the pressure from the state authorities. Mostly as a control at work and synagogues.

The religious rites were also an important part of the communities' activities. The official surveys practically do not give any insight into the real statistics, however, it is known that almost every Jew practised the circumcision. The funeral rites also were rather common.

Generally, it must be concluded that many Jews despite the suppression during all the time reported strived to preserve ties with synagogue.

ANGLIKĀNIS ITĀLIJĀ – KATOLIS ANGLIJĀ: RELIĢISKĀS IDENTITĀTES, CITĀDAIS UN KULTŪRU HIERARHIJAS EDVARDA FORSTERA UN IVLINA VO DAILRADĒ

Dr. art. Deniss Hanovs,

Rīgas Stradiņa universitātes profesors,

Rēzeknes Augstskolas Reģionālistikas zinātniskā institūta

vadošais pētnieks

*.. arī paši itālieši, kas šeit ir tik nesamaitāti, tik vienkārši un
tik valdzinoši.*

E. M. Forsters. „Kur eņģeļi baidās spert kāju”

*Esmu nodomājis neņemt Aloiziusu līdzī uz Venēciju. Negribu,
lai viņš tiek ar slikti audzinātajiem itāliešu lāčiem un apgūst
nelādzīgas manieres.*

I. Vo. „Izlase. Atkal Braidshedā”

Ievads. Impērijas sabruk tekstos

Rietumeiropas kultūras vēsturē koloniālisma periods gan hronoloģiski, gan kultūrpolitikas nozīmē ir viens no sarežģītāk definējamajiem. Pirmkārt, mēģinot noteikt, kad koloniālisms ir „sācies”, var „pazust tulkojumā”, proti, mēģinājumā noteikt hronoloģisku sākumposmu – vai pirmā klasiskā koloniālā impērija nav Romas impērija ar tās militārajiem, tiesiskajiem, kultūras un ekonomikas instrumentiem teritoriju pārveidošanai par kolonijām? Vai Spānijas

vēlīnās renesanses laika Amerikas indiāņu cilšu piespiedu kristianizācija nav vēl viens piemērs tam, ka impērija veido kolonizējamās teritorijas statusu imperiālajā hierarhijā, nosakot, vai iekarojamajiem ir dvēsele un valoda?¹ Jauno laiku vēsturē Britu impērija, *pax Britannica*, ir bijusi spēcīgākā un lielākā Rietumeiropas koloniālā lielvara ar komerciālo struktūru ietekmi koloniju pārvaldīšanā.² Tā balstījās ne tikai iekarotajās teritorijās, bet, pēc Gayatri Spivakas (*Gayatri Spivak*) domām, arī publiski tiražētā priekšstatā par rūpīgi pārdomātu un tolerantu kultūrpolitiku, respektējot, piemēram, vietējās Indijas reģionu reliģiskās tradīcijas, paražas un iezemiešu sociālās struktūras, tādējādi, kā norāda autore, pastiprinot koloniālo kontroli.³ Vienlaicīgi kolonizētās kultūras, kā atzīmē Homijs Baba (*Homi Bhabha*), spēj ietekmēt arī kolonizētājus – kultūru difūzijas norisinās, apgūstot kolonizētāju kultūras saturu, ieskaitot tādu abstraktu parādību kā „dzīvesstils” un pārņemot kolonizētāju piedāvātās civilizēšanas vērtības. Baba sauc to par *mīmikrijas* procesu un definē to kā koloniālā diskursa ambivalences ilustrāciju un koloniālās varas apdraudējumu.⁴ Kolonizēto valodas nepilnīga apgūšana E. M. Forstera romānā „Ceļojums uz Indiju” (*A Passage to India*, 1924) ir izmantojama tikai hierarhiskai komunikācijai ar kalpiem un rezultējas ierobežotā kultūrkompetencē kontaktos ar indiešiem – Mūras kundze „iemācījās valodu, bet tikai, lai sarunātos ar saviem kalpiem, un tādēļ viņa nezināja pieklājīgākas formas un

¹ Skat. Spānijas koloniālisma politikas analīzi: Stephen Greenblatt, *Learning to Curse. Essays in Early Modern Culture* (New York: Routledge, 1990).

² Eiropas valstu un Krievijas koloniālās politikas salīdzinājumu skat.: Майкл Ходарковский, „В чем Россия „опережала” Европу, или Россия как колониальная империя” в *Там, внутри. Практики внутренней колонизации в культурной истории России*, ред. А. Эткинд, Д. Уффельманн, И. Кукулин (Москва, Новое Литературное Обозрение, 2012), 110–111.

³ Gayatri Chakravorty Spivak, *Can Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation* (Wien: Verlag Turia+ Kant, 2008), 42, 84, 92.

⁴ Homi Bhabha, *The Location of Culture* (London: Routledge Classics, 1994), 126.; Skat. arī: Maria do Mar Castro Varela et al., *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung* (Bielefeld: Transcript, 2005), 90, 92.

darbības vārdiem zināja tikai pavēles izteiksmi”⁵. Savukārt brīdī, kad Tartonas kundze uzzina, ka indiešu izcelsmes dāmas runā angļu valodā: „Kopš viņa uzzināja, ka daži no grupas ir rietumnieciskoti un varētu lietot viņas pašas standartus attiecībā pret viņu, viņas manieres kļuva distancētākas.”⁶

Anglijas valsts baznīca (anglikānisms) ir bijusi viens no koloniālisma elementiem, kas tika izplatīts jaunajās teritorijās vairāku gadsimtu garumā – postkoloniālisma pētniece Enija Lūma (*Ania Loomba*) atzīmējusi: „Angļu nacionālisms balstījās uz kultūru atšķirībām, kas nodalīja eiropiešus no melnādainajiem vai pat angļus no itāļiem vai īru tautas; attiecīgi šīs kultūru atšķirības racionalizēja agresīvu nacionālismu, kas veicināja Anglijas ārzemju ekspansiju.”⁷

Būdamā normatīvu vēstījumu kopums ar transcendentālām „atsaucēm”, reliģija tika iekļauta britu identitātes elementu sarakstā un koloniālajā politikā, padarot *British identity* par etnoreliģisku identitāti un kļūstot arī par britu 19. gs. beigu – 20. gs. pirmo gadu desmitu literatūras tematu.

Sajā rakstā es mēģināšu analizēt anglikānismu tā dialogā vai „nedialogā” ar Romas katoļu kultūru Eiropas kontinentā, izvirzot jautājumu – vai Eiropas kultūru telpā anglikānisms tika traktēts kā britu kultūras dominantes elements, turpinot imperiālās valdības vērtību un reliģiju hierarhijas atražošanu no kolonijām Eiropas kontinentā? Vai var runāt par britu koloniālisma civilizējošo elementu pārvešanu uz Eiropas dienvidiem?

Uzdotot šādu jautājumu, autoram jārēķinās ar virkni analītisku risku – ko nozīmē pārnest koloniālisma stratēģijas uz citām Eiropas valstīm, kuru daļa (Beļģija, Francija, Holande, Krievijas impērija) pašas bija koloniālas impērijas, uz kurām publiskajā telpā būtu problemātiski attiecināt civilizējošo diskursu? Vai tādā gadījumā runa nav par sadzīvīsku šovinismu un stereotipisku Citāda eiropieša uztveri, kas mūsdienās ir reducējams dažādos ironiski „šovinistiskos” ceļvežos, kuros apraksta citu eiropiešu „dīvainības”?

⁵ Raksta autora tulkojums. Edward Morgan Forster, *A Passage to India* (London: Everyman's Library 29, 1991), 33.

⁶ Ibid.

⁷ Ania Loomba, *Colonialism/Postcolonialism* (London: Routledge, 1998), 64.

Mana hipotēze šajā kontekstā ir saistīta ar literāru darbu analīzi, kas rakstā ir traktējami kā imperiāla norieta indikatori, kuri beletrizētā formā atspoguļo impērijas ideoloģisko vājumu. Es uzskatu, ka 19.–20. gs. mijā, un īpaši pēc Pirmā pasaules kara, britu literatūrā skaidri iezīmējās impērijas norieta uztvere, kura tika pausta tekstos, kas ir kultūras imperiālisma satīra. Kā būtiska impērijas varas dominantes norieta iezīme analizējamajos darbos tiks traktēta anglikānisma dominante pār citu kristīgo konfesiju, proti, Romas katolicismu⁸. Katolicisma traktējums E. M. Forstera romānā „Kur eņģeļi baidās spert kāju” (publicēts 1905. g.) un Ivлина Vo romānā „Atkal Braidshedā” (publicēts 1945. g.), un Vidusjūras valstu ceļojumu dienasgrāmatās „Etiķetes” (*Labels*) (publicēts 1930. g.) nav saistīts ar teoloģisku aspektu hierarhiju. Anglikānisms minētajos darbos tiek traktēts kā *britiskuma* dominējošais aspekts, kas ir vērtību, uzvedības, pat komercdarbības un ekonomiskās veiksmes pamats – savā ziņā Vēbera tēžu par protestantismu satīriskā apgāšana. Mēs atrodam precīzu formulējumu citā, šeit dziļāk neanalizētā Forstera romānā, kas tapis 1913. gadā, tika vairākas reizes papildināts, bet publicēts tikai pēc autora nāves 1971. gadā – geju romānā „Moriss” (*Maurice*). Aprakstot vidusšķiras pārstāvi biržas brokeri Morisu Holu, autors rezumē anglikānisma būtību 20. gs. sākuma britu sabiedrībā: „Viņš uzskatīja, ka tic, un juta patiesas sāpes, kad kritikai tika pakļauts kaut kas ierasts – tādas sāpes, kas vidusšķiras pārstāvju vidū ir ietērptas kā ticība.”⁹

Tā kā šeit analizētie uzbūvē atšķirīgie un dažādos laikmetos tapušie darbi ir apvienojami zem literāras satīras kopsaucēja, to interpretācija kļūst daudzslāņaināka, jo satīra paredz spēli ar lasītāja kultūras identitātēm, ieskaitot reliģisko pārliecību un saikni ar konkrētu teritoriju, kas kopā spēj ietekmēt autora vēstījuma saņemšanu. Tas, kas vieno analizētos tekstus, ir pati Lielbritānijas impērija, kas no Pirmā pasaules kara izgāja

⁸ Rakstā atsevišķi netiek analizēts viens no anglikānisma paveidiem – anglokatolicisms (*Anglocatholicism*), kaut arī pret to tika paustas negatīvas emocijas un kolektīvie priekšstati tuvināja šo grupu citai Lielbritānijā ilgstoši izslēgtai un „aizdomīgai” grupai – Romas katoļiem.

⁹ Raksta autora tulkojums no: Эдуард Морган Форстер, *Морис. Роман, Рассказы* (Москва: Глагол 12, 2000), 53.

novājināta, zaudējot savu ārpolitisko ietekmi, pieredzot ASV strauju ekonomisko uzplaukumu un ģeopolitiskās ietekmes pieaugumu. Koloniju nacionālie centieni, it sevišķi Indijas nacionālisms, kura mērķis bija neatkarīgas Indijas veidošana, pēc Otrā pasaules kara iezīmēja impērijas galīgu norietu, zaudējot teritorijas. Bet jau iepriekšējos gadu desmitos literārajos procesos iezīmējās impērijas noriets – ne ģeopolitiskā, bet impērisko „mentalitāšu” nogurumā – tā satīriskajā romānā „Melnā nelaime” (*Black Mischief*, izdots 1932. g.) par iedomātu Āfrikas impēriju Azaniju Ivlins Vo apraksta Lielbritānijas vēstnieku. Sers Samsons Kortnijs absolūti neinteresējas par impērijas politiku, neskatās šifrētas vēstules no Ārlietu ministrijas, pazaudē šifra kodus un nesūta slepenus ziņojumus atšķirībā no sava franču kolēģa – aktīva shēmotāja un intriganta. Viņš ir džentlmeņa amatiera tēls, kas Vo skatījumā simbolizē impērijas varas norietu. Literatūra ir telpa, kurā sociālpolitiskie procesi ir sastopami, pirms tie kļūst plaši redzami sabiedrības ikdienā. Britu literatūrā Lielbritānijas impērija ir sabrukusi jau ilgi pirms tam, kad Indijas neatkarība iezīmēja postkoloniālā perioda sākumu.

Šajā rakstā Romas katolicisms tiek analizēts, tam nākot kontaktā ar anglikānismu antropoloģiskajā dimensijā – darbu varoņi nav teologi un sīžetos tikai fragmentāri tiek apspriesti abu konfesiju mācību postulāti. Kristietība tās konfesionālajā traktējumā ir drīzāk kultūru robežu iezīmēšana, kurā savienojas gan sociālais statuss (aristokrāts-vidusšķiras pārstāvis), gan etniski valstiskā identitāte (itāļi-briti), gan īpašā Lielbritānijas vēsturē sakņotā situācija, anglikāņu un Anglijas Romas katoļu mijiedarbība, kas kopš anġļu reformācijas sākuma līdz 19. gs. pirmajai pusei veidojās kā nedialogs, kurā tika iekļauta gan tiesiskajā telpā fiksēta diskriminācija, gan neiecietība un „aizdomas” par Anglijas katoļu nelojalitāti impērijai. Tādējādi, analizējot literārus darbus, es vēlējos noskaidrot, vai ārzemju katoļa (konkrēti, Itālijas) konstruēšana ir saistīta ar pašmāju katoļa tēla veidošanas pieredzi kopš Henrija VIII reformācijas politikas pirmsākumiem. Vai ārvalstu katolis nav veidots kā britu katoļa tēla turpinājums? Vai pastāv savstarpēja saikne starp reliģiskās neiecietības un marginalizācijas politiku pret Lielbritānijas katoļiem un kultūru hierarhijas veidošanu pret kontinentālās Eiropas dienvidu reģionu iedzīvotājiem?

Vēl viens faktors, kas padara analīzi sarežģītāku, ir tas, ka vairumā analizējamo darbu reliģiski Citādais ir sociālajā hierarhijā augstāks nekā anglikānis, vai vismaz anglikāņi sākumā ir maldināti par tā izcelsmi, un šī reālā vai iedomātā augstākā pozīcija manifestējas kontaktā ar anglikāni. Šādos gadījumos Citādā dimensijām pievienojas kultūras dominante gan tiešā veidā (mākslas kolekcijas Braidshedā vai markīza Mārčmeina pils Venēcijā), gan netieši kā ģeogrāfiski citādā veidā – Vidusjūras zemju kultūras telpas mantojuma dominante, kuras „dalībnieks-īpašnieks” ir katolis Itālijā (Džino, kas citē Danti, fūrmanis, kas rāda katoļu baznīcas utt.). Tādējādi analizējamos tekstos reliģiskā identitāte nav atdalīta no reģiona kultūras mantojuma un to klišejiskās saiknes ar abstraktiem „dienvidiem” (latīņu, grieķu kultūras) vai „ziemeļiem” (Lielbritānija, Šveice). Izmantojot Vo ceļojuma piezīmes „Etiķetes” un 19. gs. populāro Bedekera ceļvedi, varētu teikt, ka abi sacerējumi veido ceļotāja domāšanas un uztveres etiķešu manifestāciju, norādot, ka lasītājs ir kultūru tūrists ar konfesionāliem aizspriedumiem. Viņš ir atkarīgs no Bedekera ceļveža autoru klišejām – šim ceļvedim ir būtiska kultūru klišēju avota loma, jo ar tā palīdzību ceļo vairāki abu apskatīto literāro darbu varoņi. Savukārt, to izmantojot, mūsdienās iespējams dekonstruēt britu tā laika tūrista tēlu.

Šajā rakstā traktēšu konfesionālus aizspriedumus kā iekškontinentālu koloniālisma versiju, kas ir „eksotiskā” aizjūras koloniālisma atvasinājums. Anglikānisms kā iekškoloniālisma elements pret Anglijas katoļiem, līdzīgi kā pret itāļiem, tekstos pieredz sakāvi, ilustrējot impērijas vājumu.

Minēto jautājumu analīze turpmākajā tekstā ir sadalīta atbilstoši šādām kategorijām: (1) *Dienvidi iepretim ziemeļiem* – šī nodaļa ir veltīta arī jautājumam, vai impērijas sakāve iezīmējas iekšzemes un kontinentālā katolicisma „uzvarās” pār anglikānisma konfesijas pārstāvjiem un vai šo „uzvaru” vidū nav neokoloniālisma iezīmes, proti, vai katolicisma kultūras pārstāvji neveido savu, alternatīvu hierarhiju, kurā anglikānisma kā britiskuma elementa vājums tiek saistīts ar britu simbolisku pakļaušanos Dienvideiropas kultūrai; (2) nodaļa ir veltīta Romas *katoļa kā Citādā* veidošanai Lielbritānijā.

Dienvidi *versus* ziemeļi

Viens no koloniālisma kultūras elementiem ir priekšstats par „baltā cilvēka lielās misijas smago nastu”. Hierarhiskās kultūru uztveres ietvaros, kas Eiropā dominēja kopš ģeogrāfisko atklājumu laika un, iespējams, arī agrāk, kristietības militārās ekspansijas ietvaros Austrumos un pašā Eiropā eiropietis iekļauj neeiropieti savā kultūras telpā. Šis process paredz ar atbildību saistītu tēzi par pārākumu pār civilizējamo. Tādējādi koloniju iedzīvotāji ir nevis autentiski, saistīti ar savu reģionu un kultūru, bet vēl negatavi, „vēl ne baltie”.

Edvarda Forstera (1879–1870) vēlāk ekranizētajā romānā „Kur eņģeļi baidās spert kāju”¹⁰ iekšeiropēiskā kolonizācija norisinās kā kultūru hierarhijas veidošana britu un itāļu (Toskānas reģiona) iedzīvotāju komunikācijā. Romāna sižeta



1. att. Toskānas pilsētiņas Sandžiminjāno centrālais laukums

¹⁰ Philip Nicholas Furbank, *E. M. Forster. A Life* (Oxford: Oxford University Press, 1979), 135.

galvenā ass ir veidota ap mīlasstāstu. Nelielas angļu pilsētiņas iedzīvotāja, atraightne Lilija Heritone kopā ar savu *chaperon* (morāles sargātāju), gados jaunāko, bet racionāli domājošo Ebotes jaunkundzi dodas ilgstošā ceļojumā pa Itāliju, atkārtojot 18. gs. aristokrātiskajā un vidusšķiras elitē izplatīto *Grand tour* maršrutu pa Itālijas pilsētām un reģioniem.

Itālijā Lilija spēj pārvarēt Ebotes jaunkundzes kontroli un racionālismu un, iepazīsies ar mazās Monteriano pilsētiņas (izdomāts apzīmējums Sandžiminjāno pilsētiņai Toskānā) iedzīvotāju, jaunekli Džino, viņa to apprec. Pirmā vīra ģimenei viņa sākumā paziņo tikai par vēlmi apprecēt šo jaunekli, slēpjot daļu faktu.

Romāna sižetiskā līnija sasniedz savu pirmo kāpinājumu, kad lasītājs uzzina, ka, dzemdējot puisīti, Lilija mirst, atstājot bērnu vīra un kurlas mājsaimnieces apgādībā. Pirmā vīra māte, Heritones kundze, izlemj apsteigt Ebotes jaunkundzi ceļā uz Itāliju, jo mazais bērns ir „jāglābj” no itāļu tēva ietekmes – romāna nosacīti otrā daļa ir 18. un 19. gs. izaugsmes romānu (*Bildungsroman*) parodija. Koloniālais diskurss norisinās jautājumā, kur bērnam jāizaug un jāsaņem izglītība – Itālijā vai Lielbritānijā. Debatēs par bērna audzināšanas un izglītības vietu romānā ir pielīdzinātas debatēm par jaundzimušā „pareizās” identitātes veidošanu. Romāna noslēgums ir mēģinājums iegūt bērnu savā īpašumā. Šajā procesā piedalās Ebotes jaunkundze, Heritones kundzes jaunākais dēls Filips un viņa māsa Herieta. Visi trīs ar dažādiem līdzekļiem cenšas iegūt bērnu, un beigās, kad visi līdzekļi izrādījušies veltīgi, Herieta nolemj radikāli pārtraukt bērna atrašanos viņam „svešā” vidē un vētrainā naktī mazuli nozog. Romāns beidzas traģiski – vētras laikā ekipāžas saduras uz ceļa, apgāžas un bērns iet bojā angļu radnieku rokās, tā arī neatstājot Itāliju. Pēc šī traģiskā negadījuma norisinās islaicīga cīņa ar Džino, bet tā beidzas ar miera noslēgšanu starp Filipu un itālieti. Beigās angļi atgriežas savā dzimtenē.

Romāna sižets veidojas ap divu nosacīti izolētu, slēgtu kultūru komunikācijas mēģinājumiem, starp kuriem ir gan veiksmīgi piemēri, gan traģiskas neveiksmes. Bērna bojāeja simbolizē autora spriedumu britu sabiedrības dominējošā sociālā slāņa – vidusšķiras – nespējai iziet ārpus priekšstata par savas kultūras dominanti apstākļos, kad tepat Eiropas teritorijā gadu tūkstošiem pastāv kultūra, kura daudzējādā ziņā

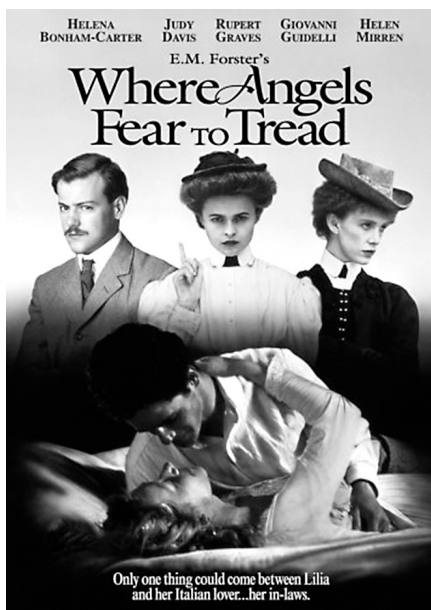
ir vienlīdz spēcīga vai arī pārāka. Romāna sākumā Forsters veido divas slēgtas telpas – nedz angļi, nedz itālis Džino nebūtu dzirdējuši cits par citu, ja nebūtu trešās telpas, ko pārstāv Lilija, kas romāna sākumā tiek aprakstīta kā „nepareiza” – gan Heritones kundzes vārdos, gan autora vēstījumā viņa tiek raksturota kā vieglprātīga, haotiska kundze, kurai ir trīsdesmit trīs gadi, bet vēl aizvien ir nepieciešama kontrole, ko veic desmit gadus jaunākā Ebotes jaunkundze. Civilizēšanas process Heritonu dzimtas izpratnē īsti nefunkcionē arī pēc vīra nāves, un, kad Lilijas uzvedība strauji sāk „pasliktināties”, izeja tika atrasta ārzemju ceļojumā, ko piedāvā Filips.

Heritones kundzei Itālija vienmēr ir šķitusi aizdomīga zeme, kaut arī romāna sākumā viņa slavē dēlu par ideju sūtīt Liliju uz Itāliju. Pēc Lilijas otrajām laulībām gan māte, gan Herieta regulāri pārmet Filipam šo ideju un arī viņa paša aizraušanos ar Itāliju, kas tiek formulēta kā vājība, kā vīrišķīguma trūkums.¹¹ Heritones kundzes pārmetumi apšaubā Itālijas kā mākslas šūpuļa statusu, savukārt itāļu vīrietis tiek apsūdzēts angļu sievietes bojāejā, kas romānā pastāv divējādā formā – gan kā fiziska nāve dzemdībās, gan kā viņas pāreja katolicismā, ko Lilija veic pēc Džino vēlmes. Džino šādu impulsu guvis kā padomu no kāda drauga, uzskatot, ka ticība nodarbinās sievieti un pārveidos ārzemnieci. Reliģijai romānā ir ierādīta kultūras robežu iezīmēšanas funkcija. Savienojumā ar teritoriju, kas tiek aprakstīta kā dienvidu zeme, katolicisms asociēts ar klimatiskām un kultūras atšķirībām, tādējādi padarot kultūru robežas par dabā sakņotām.

Strīds par jaundzimušā radnieka, Džino un Lilijas dēla, dvēseli norisinās Anglijas pilsētiņā, un tajā piedalās Filips, Heritones kundze un Herieta, kas pieder pie angļiķaņu baznīcas un romānā pārstāv kultūras imperiālisma radikālāko, kareivīgāko spārnu. Romāna ekranizācijā (režisors Čārlzs Stārridžs, 1991) Herieta (Džūdija Deivisa), Monteriano viesnīcā ieraugot pie gultas Madonnas gleznu, noņem to un paslēpj zem gultas. Filips vēlāk nejauši saspiež to ar kāju, saplēšot rāmja stiklu. Romānā Herietas ikonoklasms nav tik galējs, bet, sekojot Lilijas ceļojumu aprakstiem, Herieta piezīmē, ka ceļotājas iestrēgušas mazajā Monteriano, kur droši vien pat

¹¹ Eduards Morgans Forsters, op. cit., 60.

baznīcas nav.¹² Kad Filips, romāna sākumā vēl italo-fils, paskaidro, ka tur ir skaista Svētās Deodatas baznīca un tā būs gana laba svētdienas dievkalpojumam, māsa atcērt, ka baznīcas ir tikai anglikāņiem, tādējādi reducējot katoļu dievnamu uz tūrisma objektu, atņemot tai sakrālās telpas statusu. Visai drīz arī Filipa mīla pret Itālijas mākslu pagaist, un viņš vēlas atgriezties atpakaļ Anglijā.



2. att. Plakāts filmai „Kur eņģeļi baidās spert kāju”
(rež. Čārlzs Stārridžs, 1991)

Romāna sākumā Itālija ir ne tikai izeja no situācijas Anglijā, bet arī civilizēta, ar Ebotas jaunkundzes paškontroli „savaldīta” sveša zeme un tādējādi ir mākslas zeme bez itāļiem, bet mirkli, kad Herieta vēstulē uzzina par Lilijas lēmumu apprecēt itāli, sakārtotā Itālija sabrūk un tās vietā parādās angļiem nepieņemama zeme – bīstama, neparedzama, netīra. Forsters veido autora naratīvu, kas šķietami apstiprina viņa

¹² Eduards Morgans Forsters, op. cit., 13–14.

varoņu-britu priekšstatus, bailes – pilsētiņu apraksts no Bedekera ceļveža izsmej vietējo svēto Deodatu kā slinku un nejutīgu meiteni. Pārbaudījumu kontaktā ar reāliem cilvēkiem, nevis ceļveža aprakstiem, ko lasa Heritones kundze, neiztur pat „visliberālākais” no angļu miestniņa ģimenes – Filips, kurš Itālijā jau viesojies un no turienes pārvedis savu dumpinieka garu un romantizētus priekšstatus par renesanses laika mākslu Toskānas pilsētu baznīcās. Nonākot Monteriano ar mērķi atrunāt Liliju un „glābt viņu”, viņš glābjas pats, bēgot no kontakta ar itālieti Džino, kas Filipa uztverē kļūst aizvien negatīvāks – sākumā Filips meklējis mierinājumu ziņā, ka Lilija nolēmusi apprecēt vietējās aristokrātijas pārstāvi. Ceļā uz pilsētu, skaidrojot ligavaiņa sociālo izcelsmi, viņš izdzird šokējošo apzīmējumu „sinjors”, ko papildina ziņa, ka Džino tēvs ir vietējais zobārsts.

Nonākot tiešā kontaktā ar itāli, anglis Filips koncentrē savus novērojumus ap higiēnu, apģērbu un ēšanas tradīcijām:

Sinjors Karella pārāk vaiktīja seju, tā ka Filips nevarēja to īsti aplūkot. Bet viņš redzēja šī cilvēka rokas, kuras nebija sevišķi tīras un arī nekļuva tīrākas no tā, ka tika laistas cauri taukainām, spīdīgām matu šķipsnām. Arī iecietinātās aproces nebija tīras, un uzvalks – tipiski angļu, no lietrūtaina auduma, acīm redzami pirkti tieši šim gadījumam – lāgā neturējās viņam uz kauliem.¹³

Kā redzams, itālis nav izturējis nevienu no pārbaudījumiem/kategorijām – viņam nebija kabatlakata, viņa rokas (acīmredzot nagi) nav tīras, turklāt arī mēģinājums iekļūt britu kultūrā, iegādājoties rūtaino uzvalku, neļāva viņam šķērsot robežas, ko Filips momentāni atpazīna kā klišejistisku mēģinājumu kļūt par britu – uzvalka sliktā kvalitāte vienlaikus liecināja par to, ka robežas nav šķērsotas un Filips paliek vienīgais anglis itāļu pilsētiņas viesnīcā. Kad Džino cenšas veidot kultūru dialogu, stāstot, ka briti ir liela nācija, un Filips nereaģē uz komplimentu, viņš mēģina pārtraukt hierarhiju ar itāļu kultūras varoņu piesaukšanu, minot Garibaldi un Danti, citējot Dantes „Dievišķās komēdijas” fragmentus, bet bez rezultāta.¹⁴

¹³ Eduards Morgans Forsters, *Kur eņģeļi baidās spert kāju. Izlase*, tulk. I. Veide (Rīga: Liesma, 1982), 28.

¹⁴ *Ibid.*, 29.

Džino Korella nav vienīgais Filipam nepieņemamais itālis – tādu ir vesela pilsēta, katrs viņa sastaptais itālis, kas apdzīvo Monteriano. Autors ar Filipa acīm skatās uz itāļiem, kas reprezentē negatīvos dienvidus. Negatīvā jēdzienā ietilpst trokšņi un privātās telpas noārdīšana, kas Filipam un vēlāk otrajā ceļojumā īpaši Herietai sagādā gandrīz fiziskas ciešanas. Itālija liekas bīstama Herietas morālei, ticībai un pat veselībai – karstums apdraud viņas redzi, jo pa atvērto logu ielido vilciena ogļu puteklis un iekrīt viņai acī, karstumā somā uzsprāgušās un izlijušās zāles apsmērē tērpus. Itāļu valoda, trokšņi un sasvīdusi vietējā primadonna ir sadzīves draudi, ko Herieta cenšas apkarot. Manuprāt, novietojot šos divus tēlus – brāli un māsu – Itālijā otrā ceļojuma laikā, autors ilustrē britu kultūras un anglikānisma neiecietīgā snobisma vājumu kontaktā ar katoļu kultūru. Katolicisms tiek cieši saistīts ar itāļu kultūras telpu un kļūst par Herietas iemeslu ieraudzīt itāļos negatīvu Citādo.

Itālija kā reliģiska kultūrtelpa romānā parādās brīžos, kad autors ir izlēmis veidot pavērsienu varoņu biogrāfijās – vēstulē Lilija atzīst, ka viņas ilūzijas ir gaisušās, un lasītājs iegūst informāciju par to, ka dienvidi centušies pakļaut sev ziemeļus – par Džino neuzticību. Džino neļauj sievai doties pastaigā, pamatojumam izmantojot tradīciju, kas aizliedz sievietei pastaigāties vienai. Kad Lilija argumentē ar savu pieredzi Anglijā, viņa saprot, ka pārcelt Angliju uz Itāliju nav iespējams, un drīz pievēršas katolicismam, kas, pēc angļu radinieku domām, nespēj Liliju glābt. Pat Herieta apžēlojas par nu jau mirušo Liliju un pasvītro, ka viņa ir cietusi, ar to domājot dzīvi ar itāļu vīru un viņas konversiju.

Katoļu baznīca ir vieta, kurā angļu ceļotāji nonāk brīžos, kad romānā ir sagaidāmas sižetiskas pārmaiņas – Filips un Ebotes jaunkundze nonāk Svētās Deodatas baznīcā, lai saprastu sevi, apdomātu tālāko rīcību, un vienlaicīgi šī telpa ir iekšējo pārmaiņu rosinātāja, jo abiem tā ir principiāli sveša. Tā viņiem nav reliģiska, bet kultūru mijiedarbības telpa. Tieši šeit Filips atzīstas gan pats sev, gan Ebotes jaunkundzei, ka dzīvē ir ieņēmis novērotāja pozīciju un nespēj saņemties, lai rīkotos. Kā skatītājs, nevis dalībnieks Filips novēro intrigas attīstību ap itāļu bērnu.

Dienvīdi „uzveic” tos romāna varoņus, kas ir kaut cik atvērti kultūru dialogam vai šaubās sevī, ir gatavi uzvesties citādi, ja ne ilgstoši, tad vismaz situatīvi, apstākļu vai noskaņojuma vadīti. Dienvīdi tādejādi ir fantāziju, jūtu un skaistuma uztveres atraisītāji – ieraugot komponista Doniceti operas „Lučija Di Lammermūra” afišu, Ebotes jaunkundze uzmanīgi vaicā Filipam, vai viņi varētu apmeklēt izrādi. Sēžot zālē, abi izbauda ne tik daudz izrādi uz skatuves, cik izrādi zālē – trokšņus, zāles un solistes komunikāciju, ložu un partera dialogu. Brīdī, kad Filips, kuru pārņēmusi šī atmosfēra, ļaujas, lai viņu iestiepīj ložā, viņš arī piedalās dialogā.¹⁵ Vēlāk, nonākot viesnīcā, abi atzīstas viens otram, ka tas bijis viņu jaukākais vakars. Līdzīgu atbrīvotības un baudas sajūtu piedzīvo arī cita Forstera romāna „Istaba ar skatu” (1908) varone Lusija Haničiča, kas, nonākot Florencē, pārvar tūrista distancētību no pilsētas un kļūst „laimīga”, pieņemot to, ka Santa Kročes baznīca nav tikai ceļvedī



3. att. Baznīca Santa Kroče (Santa Croce), Florence

¹⁵ Forsters šeit iekļāvis paša pieredzi Florences operā, ko apmeklēja ar māti ceļojuma laikā, noklausoties Doniceti operu „Lučija Di Lammermūra” ar solisti Luīzi Tetracīni (1871–1940) titullomā, atzīmējot, ka zālē bija ļoti trokšņaini. Philip Nicholas Furbank, op. cit., 103–104.

aprakstīta vieta, bet telpa, kurā atspoguļojas dienviņu citādie, nevis sliktākie priekšstati par higiēnu, mājdzīvniekiem un uzvedību.

Vienīgā, kas nepakļaujas Itālijai, ir Herieta. Viņa nepieņem neko, nereaģē uz ainavu, ēku, mākslas vai operas un cilvēku skaistumu, un Forsters soda Herietu – Itālija atriebjas Herietai brīdī, kad pēc nelaimes gadījuma viņa piedzīvo īslaicīgu psihiska rakstura saslimšanu. Savukārt Ebotes jaunkundze un Filips katrs savā veidā un ar individuālu pieredzi (kad viens parādās, otrs aiziet no Džino mājas) saprot, ka nav jēgas „glābt” bērnu no Itālijas un itāļu tēva, jo mīlestība var būt katoliska, mežonīga, ar netīriem nagiem un slikti pašūta uzvalkā. Tādēļ dienviņi gūst simbolisku uzvaru, pārākumu pār britu kultūru, kuras varas pretenzijas pāraug vardarbībā, proti, briti kļūst par katalizatoru bērna bojāejai. Vēl pirms nelaimes gadījuma, kurā Filipa un Herietas vaina ir tikai daļēja, bērna uzvedība ekipāžā jau raisījusi Filipam bažas par bērna veselības stāvokli, bet viņš tomēr pakļāvies māsas spiedienam un turpinājis ceļu uz staciju.

Romānā Itālijas māksla nespēj veicināt „tikumu” attīstību. Uz mākslas fona, kas īslaicīgi apbūris dažus no romāna varoņiem, iet bojā cilvēki (Lilijas un viņas bērna nāve), sabrūk cilvēku ilūzijas (Filips, Ebotes jaunkundze). Arī katolicisms, kas romāna gaitā figurē kā kultūras Citādības spilgta sadzīviska iezīme (konfesija kā nepareiza prakse, no kuras varoņi atvasina cilvēku nepareizu rīcību cēloņus, kā arī apstiprina savas klišejas par itāļiem) pazūd no romāna lappusēm, jo neviens no varoņiem neveido dialogu ar šo kristīgo konfesiju, bet atstāj neskartus savus priekšstatus par reliģiju hierarhiju, kurā katolicisms ir pakārtots anglikānismam. Šī hierarhija arī ilustrē tās nestabilitāti, jo nav sakņota ticības pieredzē, bet pieņem sociālekonomiska civilizēšanas diskursa formu diskusijā par itāļu tēva spējām mīlēt bērnu (ko gan atzīst Ebotes jaunkundze, tomēr, saglabājot kultūru hierarhiju un minot, ka bērnu Itālijā mīlēs, bet audzinās slikti).

Civilizācija kā audzināšanas un izglītības formula Ebotes jaunkundzes vārdos saglabā savu dominanti, kuru tomēr skaidri noliedz viņas emociju pasaule, drīzāk pieņemot to pēc inerces kā pašas audzināšanas un vides rezultātu, jo, atgriežoties Anglijā, Ebotes jaunkundze neplāno sadumpoties, kā cerēja

to darīt, atbalstot Lilijas laulības ar Džino. Viņa cer atgriezties pie ierastiem turīgas jaunkundzes darbiem – rūpēm par tēvu un labdarības darba draudzē.¹⁶

Forstera romānā katolicisms ir ārējo atšķirību faktors, kas iezīmē ģeogrāfiskas un kultūrvēsturiskas Eiropas dienvidu atšķirības no industriāli racionalizētiem ziemeļiem. Ivlina Vo ceļojuma piezīmēs „Etiķetes. Vidusjūras žurnāls” (1930), saglabājot līdzīgu ziemeļu pārākuma dekonstrukciju, satīras žanrā iezīmēti dienvidu papildu elementi, kurus autors izmanto britu-anglikāņu pārākuma apsmiešanā.

Atšķirībā no Forstera romāna „Kur eņģeļi baidās spert kāju” varones Herietes, darba „Etiķetes” sākumā autors bēg prom no britu salām, no Londonas, kas tiek attēlota kā mirusi, garlaicīga pilsēta.¹⁷ Itālija, ko autors nolēmis apceļot uz kruīza kuģa, Vo aprakstā pārtop par mūžīgu galamērķi britiem – autors apraksta *Grand tour* attīstību sociālās vides robežās no aristokrātiska studenta līdz mietpilsoniskām ģimenēm – Džonsoniem, Brauniem un Robinsoniem, kas it kā nākuši no žurnāla *Punch* ilustrācijām.¹⁸

Nonākot Itālijā, autors-tūrists apzinās, ka darījis nepareizi, izvēloties sastapties ar itāļu kultūru individuāli, nevis disciplinētā, gida vadītā ekskursijā. Nonākot Neapolē svētdienā, Vo novēro, ka dažas angļu dāmas ar lūgšanu grāmatām rokās dodas meklēt protestantu baznīcu, bet kļūst par ekipāžas fūrmaņa mantkārības upuriem, turklāt pie viena fūrmanis iesaka reliģiozajām dāmām apmeklēt jutekliskās Pompeju dejas, kas izrādās striptīza dejas.¹⁹

Jāatzīmē, ka priekšstats par dienvidu valstu pakalpojumu nepamatoto dārdzību tūrisma nozarē ir sens fenomens, kas atspoguļots arī šeit analizētajos darbos, arī Bedekera tūrisma ceļvedī. 1896. gadā Leipcigā publicētais Bedekera ceļvedis „Vidusitālija”, pirms aprakstīt Toskānas pilsētas, veltīja vairākas ievadlappuses itāļu „tikumu” aprakstam. Tajā secināts, ka ir svarīgi iepriekš norunāt cenas, jo pretējā gadījumā palielinās risks

¹⁶ Eduards Morgans Forsters, op. cit., 140.

¹⁷ Evelyn Waugh, *Labels A Mediterranean Journal* (New York: Penguin Classics, 1985), 8.

¹⁸ Ibid., 34.

¹⁹ Ibid., 44.

krietni pārmaksāt.²⁰ Savukārt Bedekera ceļvedis pa Ziemeļitāliju (ieskaitot Venēciju) 1906. gadā brīdināja par to, ka itāļu tīrības standarti ir zemāki nekā Alpu otrā pusē, un ieteica vērsties vispirms pie vācu ārstiem un tikai to nepieejamības gadījumā – pie itāļu ārstiem. Arī itāļu ēdieni ceļvedī raksturoti kā smagi.²¹

Nonākot krastā, Vo kļuva par upuri Pompeju deju reklāmas kampaņai. Par šīm dejām Vo dzirdēja no fūrmaņa, kuram lūdza aizvest viņu uz katedrāli, bet fūrmanis vairākas reizes mēģināja piedāvāt autoram „izklaidi, kas reti savienojama ar svētdienas rītu”. Tādējādi autors netieši pasludina anglikāņu tūristus par grupu, kas respektē svētdienas kā baznīcas dienas turēšanu godā, savukārt katoļus-iezemiešus par reliģisku tradīciju pārkāpējiem, pat apgānītājiem, jo stūrgalvīgais fūrmanis tomēr aizveda Vo uz publisko namu, ko autors sauc par „Jauna rakstura namu”²². Angļu tūrists cerēja nokļūt nevis „mīlas templī”, bet pareizajā katedrālē, taču no tās apmeklējuma viņu vēlējās atrunāt gan pašpasludinātais gids, gan fūrmanis – turklāt pēdējais gan runās, gan darbībā centās aizvest viņu uz dienvidnieciski nepareizo karnevāliskā jutekliskuma katedrāli, kuras apvērstā mesa bija striptīzdeja.

Pēc Vo uzstājīgajiem centieniem tikt katedrālē fūrmanis tomēr atmata cerību, neaizmirstot paprasīt no ceļotāja papildu naudu, un tūrists galu galā bija nonācis tūrisma objektā, kurā gan viņu turpināja vajāt dienvidu erotizētā, priāpiskā gaisotne. Tā Vo aprakstā bez iekšēja konflikta savienojas ar sakrālo, kas izpaužas kā pavirša kristianizācija, kura nespēj izstumt pagāniski ekstātisko visur klātesošas erotikas fonu:

.. es samaksāju un iegāju katedrālē. Tā bija pilna ar dievlūdžiem. Viens no viņiem atrāvās no lūgšanas un pienāca tur, kur es stāvēju.

„Pēc mesas jūs gribat nākt skatīties Pompeju dejas?”

Es pakratīju galvu protestantiskā savrupībā.

„Smukas meičas?”

²⁰ Karl Baedeker, *Baedeker's Mittelitalien. Handbuch für Reisende* (Leipzig: Baedeker Verlag, 1896), xv-xviii.

²¹ Karl Baedeker, *Baedeker's Oberitalien. Handbuch für Reisende* (Leipzig: Baedeker Verlag, 1906), xii, xv, xxi.

²² Evelyn Waugh, op. cit., 44.

*Es novērsos. Viņš parāva plecus, meta krustu un atgriezās savā dievbijībā.*²³

Šajā fragmentā Vo restaurē situāciju, kurā anglikāņu lēdiju dievbijība ir pretstatīta katoļu jutekliskajai dievbijībai, kas tādējādi zaudē savu primāro saturu un kļūst par fetišu, priekšmetu vai ietvaru, kurā kristietība pārvēršas Homī Babas aprakstītajās pastāvošās bailēs, ka kolonizējamais, būdams zemāks par kolonizatoru, izmantos Bībeli (Babas piemērā)²⁴ vai baznīcu (Vo piezīmēs) kā aksesuāru, kas, zaudējot savu „representatīvo autoritāti”²⁵, no sakrāla teksta/telpas pārvēršas par striptīza popularizēšanas telpu.

I. Vo daiļradē dienvidi, kuru vietu nereti ieņem ģeogrāfiski reālistiskie Austrumi („Atkal Braidshedā”), ir telpa, kurā, līdzīgi Forstera romānam, angļu kultūra tiek pakļauta pārbaudījumiem vai tiek ilustrēts tās vājums un tās pretenzija uz dominanti kļūst nepamatota. Blakus eksotiskajam ārpus Lielbritānijas kā metropoles telpas Citālais atrodas tepat blakus, Oksfordšīras grāfistē, kurā dzīvo romāna „Atkal Braidshedā” varoņa katoļu aristokrāta Sebastiana Flaita ģimene. Šajā ģimenē, kas pieder pie reliģiskās minoritātes elites, ienāk protestantu vidusšķiras kultūras pārstāvis, agnostiķis un topošais mākslinieks Čārlzs Raiders, lai konstruētu reliģisku Citādību un veidotu savu un Ivliņa Vo dialogu ar katolicismu angļu kultūrā. Turpmākajā nodaļā analizēšu Anglijā dzīvojošo Romas katoļu tēlu Ivliņa Vo romānā „Atkal Braidshedā”, definējot šo reliģisko grupu par anglikānisma un arī britu sabiedrības vairākuma reliģisko un laicīgo Citādo. Tajā iekšeiropēiskā koloniālisma elementi (reliģiski Citālais Eiropas dienvidos) savijas ar angļu reformācijas politikas pamattēžu jeb „aizdomu” pret katoļiem Anglijā saglabāšanos, neskatoties uz 19. gs. mēģinājumiem emancipēt katoļus un uzlabot to tiesisko statusu.

²³ Evelyn Waugh, op. cit., 44.

²⁴ Homi Bhabha, op. cit., 131.

²⁵ Ibid.

Citādais britu impērijā: katolicisms kā sods un pārakums

Rakstnieks un žurnālists Ivlins Vo (1903–1966) 1944. gada 24. jūnijā atstāja piezīmi regulāri kopš bērnības rakstītajā dienasgrāmatā, ka tajā pašā gadā *Corpus Christi* svētkos pabeidzis romānu „Atkal Braidshedā” un nosūtījis to mašīnistei – romānu, kas atnesa autoram slavu un ar ko mūsdienās asociējas Vo uzvārds.²⁶

Pats autors dienasgrāmatās neslēpa sajūsmu par panākumiem: „Vēstule no Nensijas, pasludinot Braidshedu par klasiku.”²⁷ Vo ļoti rūpīgi glabāja atmiņas par romāna pabeigšanu – vēl divpadsmit gadus pēc tam viņš fiksēja dienasgrāmatā atmiņas par dienu, kad pabeidza romānu.²⁸

Britu literatūrzinātniece Lēna Pleta (*Len Platt*), analizējot britu aristokrātijas norieta diskursu britu literatūrā 20. gs., Vo romānu par katoļu britu aristokrātijas ģimeni starpkaru laikā ierindoja starp neobaroka literatūras darbiem, kas, pētniecesprāt, attēlo aristokrātijas dzīvi kā nesaprotamu, no realitātes attālinātu teatralitāti, kurā dzīvo varoņi, kam nav nekādas saiknes ar mūsdienu realitāti.²⁹

Aprakstot divu Oksfordas koledžu studentu Čārlza Raidera un Sebastiana Flaīta likteņus starpkaru Anglijas augstākajā sabiedrībā, „Atkal Braidshedā” ir veidots kā virsnieka Raidera atmiņas par Braidshedas pili un tās iemītniekiem, Anglijas Romas katoļiem aristokrātiem. Primāri romāns ir atmiņas par bijušo draugu, kas, kļūstot par alkoholiķi, noslēdzis savu dzīvi Tunisijas katoļu klosterī kā klostera vārtu sargs. Romāns, kurā Čārlzs pakāpeniski kļūst par studiju drauga ģimenes daļu, ir traktēts ārkārtīgi dažādi ne tikai literatūrkritikā, bet arī romāna divās ekrānizācijās – seriāls (*Granada*, 1981. gads, galvenajās lomās Džeremijs Airons un Entonijs Endrjūss) un filma (*Miramax*, 2008. gads, galvenajās lomās Metjū Gūds, Bens Višovs) liek dažādus akcentus uz sižeta elementiem.

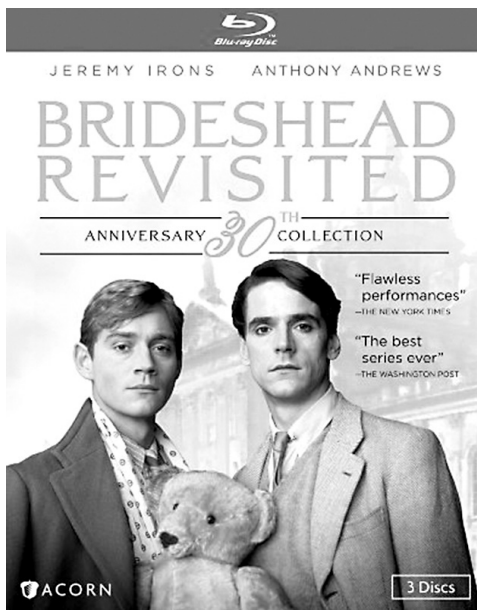
²⁶ Evelyn Waugh, *The Diaries of Evelyn Waugh, 24.06.1944*. (London: Phoenix, 1995), 596.

²⁷ Ibid., 9.01.1945., 638.

²⁸ Ibid., *Corpus Christi*, 1956, 802.

²⁹ Len Platt, *Aristocracies of Fiction. The Idea of Aristocracy in Late-Nineteenth-Century and Early-Twentieth-Century Literary Culture*. (London: Greenwood Press, 2001), 142.

Seriālā, manuprāt, mēģināts rūpīgi restaurēt romāna tekstuālo „audumu”, sekojot nodaļu izklāstam vairāku sēriju garumā. Otrajā, īsajā ekranizācijā, izmantojot britu privāto augstskolu vīriešu studentu emocionālo pieķeršanos, tika veidots stāsts par nelaimīgu mīlestību, kurā galvenais varonis ir homoseksuāls jauneklis ar alkoholiķa nosliecēm. Arī virkne citu tēlu pēdējā ekranizācijā kritizējami par to plakanību, kas drīzāk ilustrē priekšstatu maiņu par skatītāja prasmēm uztvert niansētās Oksfordas akadēmiskās vides un britu elites attiecību formas. Vo nepieredzēja romāna ekranizāciju, kaut arī, kā fiksēts viņa dienasgrāmatās, ASV kinoindustrijas pārstāvji interesējās par romāna ekranizāciju jau 1946. gadā, taču tas beidzās bez rezultātiem.³⁰



4. att. Reklāmas foto televīzijas miniseriālam „Atkal Braidshedā” (1981)

³⁰ Evelyn Waugh, *The Diaries of Evelyn Waugh*, op. cit., 14.11.1946, 697.

Romānam ir apakšvirsraksts „Kapteiņa Čārlza Raidera sakrālās un profānās atmiņas”, kas ir būtisks katolicisma analīzei šajā rakstā. Apakšvirsraksts ir izraisījis neskaitāmas interpretācijas variācijas, kuru spektrā var iedalīt trīs dominējošākās: 1) romāns ir atmiņas par jaunību, starpkaru periodu un draudzību aristokrātiskajā vidē;³¹ 2) romāns vēsta par Čārlza emociju attīstību un tās krīzi³²; 3) romāna pamatā ir Čārlza reliģiozitātes transformācija, process, kas noved agnostiķi līdz konversijai katolicismā, tādējādi piešķirot Čārlzam virkni paša autora īpašību un pieredzi, ieskaitot Vo konversiju katoļticībā, kas notika 1930. gadā.³³

Nenoliedzami romānā katolicisms kā globāla konfesija ieņem ievērojamu vietu sižeta attīstībā. Var apgalvot, ka studiju gadu piedzīvojumi, ballītes, kopīga iedzeršana, Čārlza mākslas studijas, ārzemju ceļojumi un citi notikumi neveido tik spēcīgu un ilglaicīgu naratīva daļu kā saskarsme ar katolicisma kultūru Anglijā. Vakariņās sarunājoties ar Sebastiana jaunāko māsu Kordeliju, kad tā stāsta par savu ticību un ar to saistītiem pārdzīvojumiem, Čārlzs vaicā viņai: „Vai jūsu ģimene vienmēr runā par reliģiju?”³⁴ Viņš vienlaikus konstatē, ka nonācis ne tik daudz šauri reliģiski svešā telpā – viņš tūlīt pat atzīstas, ka ir agnostiķis, bet Citādā kultūrtelpā, proti, Romas katoļu kultūrā.

Romāna attīstību un paša Vo akcentus tajā nevar saprast bez īsā pārskata par katoļu statusa vēsturi Lielbritānijā pēc reformācijas uzvaras Elizabetes I laikā.

Henrija VIII matrimoniālo plānu iniciētā atšķelšanās no Romas autoritātes sekmēja valsts baznīcas izveidošanos, kurā valdnieks kā baznīcas galva (Elizabetes I laikā šo titulu mainīja, lai izvairītos no kritikas, ka karalis ir ieņēmis Kristus kā baznīcas galvas vietu), un karaliene kļuva par baznīcas

³¹ Reba Soffer, *Intellectual History, Life and Fiction. The Case of Evelyn Waugh*, Britain and the World 5.1. (2012): 62.

³² Dustin Faulstick, „A Pilgrimage to Passion: Charles Ryder’s Emotional Conversion in: *Brideshead Revisited*”, *Religion and the Art* 15 (2011): 180–181.

³³ Gordon Leah, „The Unseen Hook and the Invisible Line: Tradition, Faith and Commitment in: Evelyn Waugh’s *Brideshead Revisited* and Subsequent Novels”, *The Heythrop Journal* (2011): 973.

³⁴ Ivilns Vo, *Atkal Braidshedā*, tulk. Anna Bauga (Rīga: Liesma, 1978), 256.

augstāko pārvaldnieci,³⁵ centralizēja ticības politiku un lika visiem apliecināt lojalitāti valdniekam un jaunās protestantiskās baznīcas postulātiem. Gan anglikānisma attīstības sākumposmā, gan vēlāk Romas katoļi tika stigmatizēti kā ārējais, svešais, globālais, nelojālais, aizdomīgais kultūrpolitikas fenomens un asimilācijas objekts.³⁶ Anglijas katoļi, kuru vidū bija arī īru kopiena, tika pakļauti virknei diskriminējošu likumu (*Penalty Acts*), kas regulēja katoļu sadzīvi, pieeju izglītībai, amatniecībai, liedza studijas ārzemēs, ierobežoja mantiski tiesisko stāvokli un politisko līdzdalību; tāpat starpkonfesionālu laulību gadījumā draudēja ar īpašuma tiesību atņemšanu.³⁷ Tomēr Romas katoļu kopiena Anglijā turpināja pastāvēt arī aristokrātijas vidū un 17. gs. beigās, kā atzīmējis Gabriels Glikmens (*Gabriel Glickmann*), palielinājās valsts represīvā politika pret katoļiem, veicinot tiesisko un ekonomisko diskrimināciju – virkne jaunu sodu, dubultots zemes nodoklis, kurš katoļiem kā teritoriāli svešajiem bija jāmaksā kara gadījumā.³⁸ Lojalitāte pārnacionālai baznīcai tika „kompensēta” ar dubultu lojalitātes pārbaudījumu valstī. Anglijā, attīstoties apgaismības diskursiem par labākās valsts pārvaldes formu un dažādu sabiedrības grupu savstarpējo komunikāciju, apgaismības idejas sasniedza arī angļu katoļus, kas kritiski analizēja Romas politiku un simpatizēja idejām par reliģisko toleranci.³⁹

18. gs. vidū nopietna politiskā krīze negatīvi ietekmēja angļu katoļu tēlu – jakobītu militārais mēģinājums restaurēt Stjuartu dinastijas katoļticīgā karaļa Džeimsa II mazdēla prinča Čārlza Edvarda (t.s. *Bonnie Prince Charlie*) statusu rezultējās ar viņa militāro sakāvi 1746. gadā. Vēl pat 2003. gadā izdotajā mācību grāmatā par Lielbritānijas 19. gs. vēsturi šī sakāve aprakstīta kā progresa uzvara pār katoļu reakcionāriem: „Kaut arī jakobīti aicināja restaurēt brīvības un līdzsvarotu konstitūciju,

³⁵ *Supreme governor*, angļu val.

³⁶ Анна Серегина, *Политическая мысль английских католиков второй половины XVI – начала XVII вв.* (Санкт-Петербург: Алетея, 2006), 31.

³⁷ Detalizētāka informācija par katoļu statusu atrodama: Noel Ignatiev, *How Irish Became White* (London: Routledge Classics, 2009), 40–41.

³⁸ Gabriel Glickmann, *The English Catholic Community. 1688–1745. Politics, Culture and Ideology* (Oxford: Boydell Press, 2006), 57.

³⁹ *Ibid.*, 257.

jakobītu uzvara varēja novest pie katoliskas, konservatīvas, autokrātiskas un Francijai draudzīgas Anglijas.⁴⁰

Turpmāk tekstā autori paskaidro, ka, pateicoties Kamberlendas hercoga uzvarai pār princi, Anglija strauji attīstīja ekonomiku un, pateicoties „stiprai pasaules impērijai”, veidojās stipra „drošības un pārākuma” sajūta.⁴¹ Šāda postkoloniālajā Lielbritānijas zinātniskajā literatūrā visai reti sastopama imperiālisma glorifikācija nav vienīgais piemērs tam, ka bijušajās Eiropas impērijās parādās neokoloniāls, nostalgisks diskurss. Līdzīgas tendences Francijas skolotājiem lika sacelties pret bijušā prezidenta Nikolā Sarkozy franču koloniālisma slavināšanu.⁴²

18. gs. kosmopolītisko elites kultūru, kurā piedalījās arī britu katoļu aristokrāti, kā svešu uztvēra arī 18. gs. beigu britu nacionālisma ideoloģijas pārstāvji – nacionālisms ar ideju par nāciju kā vienotu teritoriālu kultūras telpu, kas ir vienīgais nācijas lojalitātes objekts, stimulēja antikaticismu arī sadzīvē un publiskajā telpā, britu mediju telpā.⁴³ Arī valdošās Hanoveras dinastijas pārstāvis Georgs III bija pret premjera Pīta Jaunākā valdības iniciatīvu piešķirt katoļiem balsstiesības.⁴⁴ Tikai 1778. un 1791. gada normatīvie akti ļāva reģistrēt katoļu dievkalpojumu telpas, un katoļiem tika atļauts strādāt vairākās profesijās.⁴⁵ Neiecietības izpausmes pret katoļiem tika paustas arī publiskajos masu pasākumos, kā, piemēram, lorda Džordža Gordona iniciētajos Londonas grautiņos pret katoļiem 1780. gada jūnijā, paužot neapmierinātību ar 1778. gada likumu

⁴⁰ Jeremy Black and Donald Macraidl, *19th century Britain* (London: Palgrave, 2003), 5–6.

⁴¹ *Ibid.*, 6.

⁴² Benjamin Korn, Das grosse Schweigen. Die Kunst des Wegsehens und die Geschichte der Grande Nation. *Lettre Internationale* 96/2012: 31.; savukārt Holivudas kinoindustrijas ražojums *The Best Exotic Marygold Hotel* (20th Century Fox, 2011) ievieš neokoloniālisma diskursu komēdijas žanrā, aprakstot britu pensionāru piedzīvojumus Indijā, glābjot no bankrota vecu viesnīcu, palīdzot indiešu izcelsmes jauneklim un viņa mātei sakārtot menedžmentu un filmas beigās pārņemot vadību.

⁴³ Jeremy Black, Donald Macraidl, *op. cit.*, 209.

⁴⁴ *Ibid.*, 129.

⁴⁵ Sheridan Gilley and Walter Shiels, *A History of Religion in Britain. Practice and Belief from Pre-Roman Times to the Present* (Oxford: Blackwell, 1994), 236.

(*The First Relief Act*).⁴⁶ Tikai 1791. gadā tika legalizēti katoļu dievkalpojumi, bet 1829. gadā valdība panāca Emancipācijas likuma (*Emancipation Act*) pieņemšanu, kas piešķīra Lielbritānijas katoļiem balsstiesības – līdz šim viņi tika izslēgti no Iecietības likuma (*Act of Toleration*, 1689), kas atzina dažādas reliģiskās kopienas valstī.⁴⁷

Kā atzīmē pētnieki, 19. gs. Romas katoļismam Lielbritānijā bija aizvien nozīmīgāka loma kultūras procesos, tas piesaistīja vairāku intelektuāļu interesi, simpātijas, kas rezultējās pāriešanās katoļismā – mākslinieks Odrijs Bērdslis (*Audrey Beardsley*) un, iespējams, arī Oskars Vailds (*Oscar Wilde*) ir tikai divi spilgtākie piemēri.⁴⁸

Tomēr 19. gs. publiskajos priekšstatos antikatoļiskā noskaņa, transformējoties tradicionālajā stereotipu uzturētā neiecietībā, turpinājās un saasinājās atkal Otrā pasaules kara priekšvakarā un kara laikā. Tad daļa britu katoļu pauda atbalstu Romas pāvesta un Musolini antiboļševistiskajai politikai, uzskatot, ka fašisms spēj cīnīties pret komunisma ateistisko politiku pret baznīcu.⁴⁹ Arī Deniels Dženkinss (*Daniel Jenkins*) uzsver, ka „vecā katoļu aristokrātija tradicionāli ir viena no viskonservatīvākajām valsts grupām”⁵⁰. 1975. gadā izdotajā grāmatā šis autors pasvītvoja, ka Lielbritānijas katoļu pieņemšana sabiedrībā ir „ļoti nesens fenomens”, kas noticis pēc Otrā pasaules kara.⁵¹

Statistiski 19. gs. britu katoļu skaits nemitīgi palielinājās. Tā 1886. gadā Londonā bija reģistrēti 54 315 katoļu, bet 1902. gadā jau 93 572, kā vēsta *Daily News* dati.⁵² 1840. gadā

⁴⁶ Sheridan Gilley and Walter Shiels, *A History of Religion in Britain. Practice and Belief from Pre-Roman Times to the Present* (Oxford: Blackwell, 1994), 251.

⁴⁷ *Ibid.*, 234.

⁴⁸ *Ibid.*, 355.

⁴⁹ Tom Villis, *British Catholicism and Fascism. Religious Identity and Political Extremism Between the Wars* (London: Palgrave Macmillan, 2013), 215.

⁵⁰ Daniel Jenkins, *The British: Their Identity and their Religion* (London: SCM Press, 1975), 114.

⁵¹ *Ibid.*, 113.

⁵² Owen Chadwick, *The Victorian Church, Part II*. (London: Adam and Black, 1970), 402.

visā Lielbritānijā bija 700 000 katoļu, bet 20. gs. sākumā jau pusotrs miljons.⁵³

Šajos sociālpolitiskajos apstākļos norisinājās Vo romāna notikumi, kuros katolicismam ierādīta būtiska sižetiska pavērsiena katalizatora loma. Tradicionālais antikatoļiskais noskaņojums sasniedz lasītāju jau romāna sākumā, kad Čārlzs, būdams pirmā kursa students, tiek brīdināts nekontaktēties ar Romas katoļiem tuvo anglikānisma novirzienu anglokatolicismu: „Sargies no anglokatoļiem – viņi visi ir sodomīti un ar nepatīkamu akcentu.”⁵⁴

Vienā teikumā atspoguļojas gan virkne stereotipisku ksenofobisku priekšstatu par anglokatoļiem kā neīstiem anglikāņiem (ārzemju akcents), pieņemtās seksualitātes pārkāpējiem (homoseksuāļi), gan Čārlza brālēna Džaspera visaptveroša stereotipizācija, kas nepazīst nianšes Citādā rindās, apzīmējot arī Romas katoli Sebastianu par aizdomīgu anglokatoļi. Katoļi, Čārlza brālēna vārdiem, ir dīvaina un aizdomīga minoritāte, tās identitāti veido virkne pārkāpumu pret tradicionālo vairākuma kultūru, no kurām viena dimensija ir kosmopolītisms, „ārzemnieciskums” (Sebastiana ģimenei ir itāļu izcelsmes brālēni) – šie aizspriedumi pret Citādo spilgti fokusējas Antonija Blanša tēlā, kas ir feminizēts estēts ar izteikti homoseksuālu identitāti, globāls ceļotājs un intīms draugs vairākiem Eiropas kosmopolītiskās aristokrātijas pārstāvjiem. Pats Antonijs ir Vo romāna komiskā figūra, apsmietais un aprīnotais Citādais, eksotiski nepieejamais. Tieši Antoniju Vo izvēlas par to varoni, kas apgāž anglikāņu stereotipus par katoļiem, izmantojot karnevālisma elementus, ietērpjot savu stāstu par Mārčmeinu ģimeni pārspilēti spilgtos, drūmos, gotiskos toņos, salīdzinot lēdiju Mārčmeinu ar vampīru, brīdinot Čārlzu no pārāk tuviem kontaktiem gan ar Sebastiānu, gan ar viņa ģimeni, pasludinot skaistumu un jaukumu par šīs aristokrātu ģimenes ieroci, viņu bīstamības avotu.⁵⁵ Līdzīgi kā Forstera romānā, Vo darbā anglikāņu jauneklis iegūst informāciju par katoļiem, kas izpaužas

⁵³ Owen Chadwick, *The Victorian Church, Part II*. (London: Adam and Black, 1970), 402.

⁵⁴ Ivlins Vo, op. cit., 196.

⁵⁵ Ibid., 223.

gan kā brīdinājums, gan kā šī brīdinājuma apgāšana, pārspilējot katoļu Citādību.

Identitāšu pretnostatījumi turpinās romāna tālākajā attīstībā, bet katoļu Citādība nav vairs apkārtējo apzīmējums, bet paštēls Mārčmeinu ģimenē. Vasaras brīvdienų laikā, kad Čārlzs viesojas Braidshedas pilī pie Sebastiana, tas skaidro Čārlzam savas ģimenes kā katoļu daudzveidību, ilustrējot to, ka tēvs, būdams katolis, pameta sievu un aizbrauca dzīvot uz Itāliju ar savu mīļāko: „Mammu visi uzskata par svēto, un tēvs ir izslēgts no baznīcas, un, kurš no viņiem ir laimīgs, to es nezinu.”⁵⁶ Kad Čārlzs apgalvo, ka katoļi, šķiet, ir tādi paši kā citi cilvēki, Sebastians paskaidro, ka, tieši otrādi, viņi nav tādi, bet viņiem ir „pilnīgi citāds uzskats par dzīvi, un viņiem ir svarīgs tas, kas citiem tāds nebūt nav”⁵⁷. Sebastians pasvītro, ka katoļi cenšas savas atšķirības no vairākuma kultūras visu laiku slēpt, bet Citādība visu laiku „nāk ārā”: „Viņi cenšas to noslēpt, cik vien iespējams, bet tas tik un tā kļūst redzams.”⁵⁸

Nonākot ciešākā saiknē ar Sebastiana ģimenes locekļiem, Čārlzs saprot, ka katolicisms ir primāri dzīvs, vienmēr klātesošs fenomens, kas pastāv ģimenes sadzīvē, ir aktuāls muižas apsaimniekošanas faktors (debates par kapelas slēgšanu) un „ierāmē” arī Sebastiana dzīves ikdienu – svētdienas mesa ir Sebastiana estētiskās pasaules elements, jo viņš tic brīnumainajam katolicismā tāpēc, ka virkne katolicisma elementu ir jauki (*lovely*).⁵⁹

Čārlza uzskatos katolicisms ir nesaprotama aristokrātiskas ģimenes savpatnības iezīme, ko viņš pacieš un pieņem kā vienu no aristokrātijas kaprīzēm. Arī Sebastiana reliģiozitāti viņš kādu laiku ierindojis kaprīžu sarakstā, tāpat kā viņa lielo plīša lāci. Bet, kad romāna noslēgumā Sebastiana progresējošais alkoholisms aizved viņu uz Ziemeļāfriku, kur viņš uzņemas rūpes par vācu invalīdu Kurtu, pats būdams hroniski slim, Čārlzs nonāk konfliktā ar katolicismu aristokrātiskās ģimenes ikdienā. Kad slimo marķīzu atved mājās no Itālijas, lai viņš varētu mirt ģimenes īpašumā, sākas vairāku personāžu cīņa par lorda

⁵⁶ Ivľins Vo, op. cit., 252.

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ Ibid., 250.

dvēseli pēc nāves. Līdz pēdējam marķīza Mārčmeina dzīves mirklim Čārlzs pretojas priekšlikumam izsaukt katoļu priesteri, kas piespiedu kārtā atlaistu Mārčmeinam grēkus un tādējādi pēc ģimenes vēlmēm nepraktizējošo katoli atgrieztu „īstenu” katoļu saimē. Manuprāt, autors diezgan neskaidri parāda varoņa katarsi, kad marķīza nāves brīdī Čārlzs pieņem katolicisma spēju ticēt brīnumainajam un līdz ar to pieņem visu ticībā sakņotu pārlicību, kas bija raksturīga Mārčmeinu ģimenes locekļiem. Literatūrzinātniece Lora Vaita (*Laura White*) uzskatīja, ka Čārlzs ir interpretējams kā neizdevies mākslinieks, jo mākslas avotu – skaistumu – pēc viņas domām, noliedz pats Vo, tāpēc ka skaistums spēj novirzīt cilvēku no Dieva – un tas ir iemesls, kālab romānā tiek pausta nepatika pret modernisma mākslu.⁶⁰

Es uzskatu, ka grāmatas noslēgumā detalizēti aprakstītais mēģinājums veikt grēku atlaišanas rituālu nesniedz pārlicinošas liecības par to, ka Vo, pats praktizējošs katolis, nolēma pievērst katolicismam paša izdomāto romāna varoni Čārlzu, uzskatot katolicisma sludināto ticību brīnumainajam par šīs konfesijas emocionālu pārkumu pār sastingušo anglikānisma vidi, kas producējusi agnostiķi Čārlzu.

Par Čārlza Raidera reliģiskajiem uzskatiem un attiecībām ar anglikāņu baznīcu uzzinām arī no Vo stāsta „Čārlza Raidera skolas gadi” (tapis 1945. gadā). Stāsts, kas hronoloģiski atgriež lasītāju laikos pirms Braidshedas, paver ieskatu anglikāņu ģimenē: tēvs pārbīstas, kad vienpadsmit gadus vecais dēls paziņo, ka vēlas kļūt par priesteri, jo viņam šķiet, ka dēls nolēmis kļūt par katoļu priesteri; tante svētdienas rītā aicina Čārlzu uz baznīcu, lai noskaidrotu kādu izklaidi var piedāvāt „slavens dīvainis, mācītājs Vimperis” dienā, kad nekas cits nav ielānots. Pašu Čārlzu, kas brīvlaiku svētdienās bija atbrīvots no baznīcas apmeklēšanas kā no pienākuma, mēs sastopam skolā – vientuļu, emocionāli snaudošu agnostiķi, kas meklē apbrīnas objektu.⁶¹

Mājiens par reliģiski motivētu uzpurēšanos ģimenē lasītājam tiek dots brīdī, kad Čārlzs skaidro, ka Pirmā pasaules

⁶⁰ Laura White, „The Rejection of Beauty in Waugh’s *Brideshead Revisited*”, *Renaissance* 58.3 (Spring 2006): 188.

⁶¹ Evelyn Waugh, „Charles Ryder’s Schooldays” in: *The Complete Short Stories and Selected Drawings* (London: Everyman’s Library, 1998), 338, 340.

kara laikā (1914–1918) viņa māte kā medmāsa kopā ar Sarkanā Krusta hospitāli devās karā un nomira ārpus Anglijas, Balkānos. Bet šis apraksts ir tik ļoti daudzslāņains un pakļauts kontekstuālām interpretācijām, ka nav iespējams argumentēti savienot mātes bojāeju karā ar dēla konversiju romāna beigās, kad Čārlzs lūdz Dievu, lai tas palīdzētu lordam dot zīmi priesterim, ka viņš nožēlo grēkus. Ja mēģinātu veidot saikni starp mātes un dēla pieredzi, būtu jāpieņem, ka Čārlza konversija ir reducējama uz viņa ģimenē esošu īpašu emocionālu atvērtību britu vidē nekonvencionālai reliģiozitātei, maziem garīgiem varoņdarbiem, kas mātei bija medmāsas darbs karā, bet dēlam – savas mīlas upurēšana nevis Sebastiana māsas Džūlijas dvēseles mieram, bet komfortam. Nav skaidrs, vai katolicisms romānā ir šo emocionālo transformāciju pamats.

Kad tomēr lords spēj mest krustu, akceptējot grēku nožēlošanu, Čārlzs uzskata, ka noticis brīnums, un atsaucas uz Bībeles stāstu par tempļa priekškaru, kas saplīsa brīdī, kad mira Jēzus (Mat. 27:51). Vai saplēstais audums ir Čārlza skepticisms un pat agresīvs laiciskums, kas lika viņam aktīvi pretoties priesteri aicināšanai pie mirstošā? Vai audums bija atdalījies viņu no katoļu ticības pārākuma pār sadzīvīsku kultūrfonu, uz kuru šajā romānā reducējams anglikānisms? Vai tomēr viņa lūgšana ir saistīta ar personisku mīlas traģēdiju, saprotot, ka Džūlija nebūs laimīga ar viņu, un tomēr lūdzot Dievu apžēloties par mīļoto sievieti, kurai tēva aiziešana mūžībā atbilstoši viņas ticības praksei ir ārkārtīgi svarīga? Vai tā bija konversija vai zudušas mīlas radīta emocionāla žēlsirdība, spēja piekāpties reliģisku jūtu dominantei tuva cilvēka dzīvē?

Tikpat neskaidrs un daudzējādi interpretējams ir romāna epiloga aprakstītais brīdis, kad Čārlzs, kara laikā iekļīstot nolaištā pilī, apmeklē kapelu, kurā deg svece, un gaismeklī viņš ierauga apstiprinājumu tam, ka vairāku paaudžu pūliņi, gan telpiski arhitektoniski, gan emocionāli, nav zuduši, ka cerība nav izgaisusi, kamēr deg šī mazā liesmiņa.

Daži autori uzskata, ka īsā, bet senā lūgšana, ko Čārlzs nolasa kapelā, liecina par viņa reliģiozitāti, viņa aktīvu dalību katolicismā.⁶² Citi traktē šo fragmentu saistībā ar pils ēku kā

⁶² Laura Mooneyham, „The Triple Conversions of Brideshead Revisited”, *Renaissance Summer* 93, Volume 45, Issue 4: 226.

simbolu zudušai, bet ne pilnībā izzudušai pasaulei.⁶³ Manuprāt, arī šajā fragmentā Vo atstāj daudznozīmību kā izaicinājumu lasītājiem pašiem interpretēt kapelas apmeklējumu un sveces simbolisko nozīmi romāna varoņa reliģiskajā transformācijā. Džozefs Hainss (*Joseph Hynes*) ir skaidrojis romānu kā dažādu varoņu gribu cīņu par vēlmi uzspiest pieredzei, arī reliģiskai pieredzei, savu interpretāciju, turklāt katrs varonis savā veidā ir cietis neveiksmi šajā procesā.⁶⁴ Lai arī kādai versijai mēs piekristu, manuprāt, Vo romāns ilustrē dažādu indivīdu pastāvēšanu vēlinās Lielbritānijas impērijas kultūras telpā, kurā reliģiskā identitāte vairs nav represiju vai sociālekonomiskas diskriminācijas pamats, bet ir pašizolētas Citādības pamats, ar kuru katrs no varoņiem veido savu individuālu dialogu.

Nobeigums. Konfesija kā kultūru atšķirību elements

Definējot jēdzienus „kultūra” un „daba” attiecības, sociologs Zigmunds Baumanis (*Zygmunt Bauman*) atzīmēja, ka kultūra funkcionē kā dabiska vide tīkmēr, kamēr neviens neapšauba tās dabiskumu, savukārt šaubas stimulē vēlmi pēc skaidrojumiem, kas nereti top kā vēlme veidot kultūru hierarhijas, attiecināt uz citām kultūrām civilizācijas diskursa instrumentus.⁶⁵ Šajā hierarhiskās nozīmes piešķiršanas procesā tiek lietotas dihotomiskas kategorijas, piem.: „mēs” un „viņi”, „šeit” un „tur”, „iekšā” un „ārā”.⁶⁶

Analizējot Edvarda Forstera un Ivlina Vo literāros darbus, es secinu, ka konfesionāli Citādaiss sižetu attīstībā primāri pastāv kā kultūras Citādaiss, tādējādi konfesijai tiek iedalīts kultūras zīmes statuss. Konfesijas – gan anglikānisms, gan katolicisms – veidotas kā kopienas kultūru kolektīvas iezīmes. Konfesija nav patstāvīga kategorija, jo teoloģiskās atšķirības netiek traktētas konfliktā starp divām kristietības konfesijām. Doktrīnu atšķirību vietā stājas kultūras dimensijas, kurās ir references uz abām kristietības konfesijām – anglikānismu un katolicismu.

⁶³ Thomas Churchill, „The Trouble with Brideshead Revisited”, *Modern Language Quarterly* 1967: 216.

⁶⁴ Joseph Hynes, „Two Affairs Revisited”, *Twentieth Century Literature* Vol. 33, No. 2, Summer 1987: 242.

⁶⁵ Zygmunt Bauman, *Vom Nutzen der Soziologie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2000), 220.

⁶⁶ *Ibid.*, 221.

Konfesija figurē kā skaidrojošais rāmis sociālekonomiskām darbībām, uzvedības normām un ir ciešā saiknē ar Monteskjē stilā noformētām savstarpējām atkarībām starp klimatu un kopienas „tikumiem”, ieskaitot arī politisko kultūru.

Konfesionāli Citādaais arī reliģiskajos procesos – rituālos vai doktrīnu īstenošanā – ir, izmantojot Depiša Čakrabartī (*Dipesh Chakrabarty*) tēzes, Forstera romānā un Vo ceļojuma piezīmēs anahronisks, tādēļ nemoderns un rezultātā it kā mazāk attīstīts.⁶⁷ Citādaajam (gan Džino un Monteriano iedzīvotājiem, gan Balkānu muitas virsniekam un Neapoles iedzīvotājiem) un angļu tūristiem vai angļu pilsētiņas iedzīvotājiem tiek piemērotas tādas vērtībspriedumu kategorijas kā *arhaiskais* pretstatā *modernajam*, *agrārais* pretstatā *tehnoloģiski attīstītajam*, *mežonīgais* pretstatā *kultivētajam*, *rupjš* pretstatā *pieklājīgam*, *netīrs* pretstatā *higiēnas noteikumus precīzi ievērojošam*. Britu izcelsmes varoņi vienmēr asociē sevi ar tehnoloģiski tikumisku progresu kombināciju, „anahroniskās” īpašības piešķirot Citādaajam. Tehnoloģizēta sabiedrība, kas šajā kontekstā ir industriālajā un koloniālajā hegemonijā balstīta modernitāte, angļu izcelsmes varoņiem ir loģisks morāles pilnveidošanas instruments, kam pretī ir dienvidu erotiski priāpiskais, kas apdraud morāli.

Tā imperiālais civilizēšanas diskursus, kurā Lielbritānijas politika balstījās uz ārējām, ārpus Eiropas teritorijām, tika izmantots arī uz iekšējiem Eiropas reģioniem un to iedzīvotājiem, saglabājot britu (kā labāko eiropiešu) dominantu komunikācijā ar Dienvideiropas iedzīvotājiem. Dienvideiropas aprakstīšanai abi autori izmanto tēlus, kas ir tradicionālie Rietumeiropas priekšstati par Austrumiem: bīstama juteklība, kārdinājumi, haoss, nestabilitāte, identitāšu plastiskums, aizliegumus atceļoša telpa. Šīs kategorijas tika izmantotas jau Eiropas viduslaiku bruņinieku literatūrā (*chanson de geste*, Ludoviko Ariosto, Torkvato Taso episkie darbi), kurā kristietis bruņinieks pasniegts kā morāles ziņā augstāks pār musulmaņu kultūras pārstāvjiem un sievietēm. Austrumu tēls apgaismības literatūrā (Voltērs, Monteskjē) turpinājās kā arhaiska un

⁶⁷ Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton: Princeton University Press, 2000), 238.

bīstama, grezna un apgaismotiem eiropiešiem politiski nepieņemama despotiska, sveša telpa, kas bija pakārtota Eiropas civilizācijas pārākumam – atcerēsimies, ka Monteskjē aprakstīja indiešus kā glēvulīgus un vienlaikus nežēlīgus⁶⁸. 19. gs. iekšēji Eiropā britu koloniālisma autoru darbos Austrumu vietu ieņēma Eiropas dienvidi. Vienlaikus stereotipiskā, hierarhiskā attieksme pret dienvidiešiem konfesionālās kategorijās tika izmantota, veidojot britu Romas katoļu tēlus Vo romānā „Atkal Braidshedā”.

Izveidojot šādu *pax Britannica* varas un ietekmes struktūru, abi autori veido satīras žanrā imperiālas varas dekonstrukciju, atspoguļojot impērijas vājumu. Vājuma fenomens tiek definēts iepriekš izmantotajā antropoloģiskajā dimensijā – sākumā veidojot morāli stipru, paškontrolētu varoņu grupu, kas ir pārliecināta par impērijas stiprumu, jo, viņuprāt, stipri ir impērijas nesēji – imperiālisti. Vēlāk, sižeti attīstoties, autori novieto varoņus situācijās, kad tiek atsegta virkne īpašību, kas ilustrē it kā stipru varoņu, impērijas „nesēju” iekšēju emocionālu vai arī fizisku vājumu. Zem jēdziena „vājums” ir sarindošanas dažādas īpašības un parādības: rakstura nepastāvība, kaprīzums, augstprātība, intelektuāla ierobežotība, nejutība, egoisms, vienaldzība, izšķērdība, arī seksuāla vaļība (Vo piezīmēs autoru kopā ar biedriem ceļo pa vairākiem publiskajiem namiem, Čārlzs ir pārāgri emocionāli noguris, Herieta ir īslaicīgi garīgi slima). Impērijas vājumu abu autoru darbos atsedz individuālu imperiālistu nespēja atbilst uzvaroša, pārliecināta iekarotāja un valdnieka tēlam. Indivīds nespēj visu laiku būt triumfālais iekarotājs bez šaubām, vājuma un bailēm. Baltā cilvēka „nastā” – imperiālās misijas formula – analizējamajos tekstos kļūst par individuālu un tāpēc īpaši smagu nastu. Kā šajā situācijā norisinās kolonizēto un kolonizatoru kultūru attiecības?

Bridī, kad britu kolonizators demonstrē savu vājumu kontaktā/konfliktā ar Citādo, atšķirīgais iegūst telpu patstāvīgai darbībai, ko līdz kolonizatora vājuma brīdim, gan situatīvam (komunikatīvs zaudējums, nespēja risināt situāciju), gan iekšēji strukturālam vai hroniskam (slimība, neprāts, atkarības attīstība), nebija iespējams iegūt. Šādos apstākļos Citādaļais iegūst

⁶⁸ Monteskjē III. *О духе законов*. 14, III. (Москва: Государственное издательство политической литературы, 1955), 353.

individuālu balsi un demonstrē vai nu līdzvērtīgu statusu konkrētajā situācijā, vai savu pārkumu pār līdzšinējo dominanti.

Blakus sociālā statusa pārkumam (aristokrātija) vai saistībā ar dabas un kultūras dominanti (dabas greznums, baroka māksla, rezidences, mākslu kolekcijas) analizētajos darbos katolicisms iegūst/atgūst dominējošo statusu krīzes situācijās, kad anglikānisms kā tradicionāla kolektīva kultūrientitāte zaudē spēju skaidrot apkārtējo pasauli vai konkrētus notikumus. Šāda situācija attiecināma gan uz ārzemju katoļiem, gan uz Anglijas Romas katoļiem.

Nonākot konfliktā ar katolicisma teoloģiskajiem aspektiem, nekatoļi (gan anglikāņi, gan ateisti vai agnostiķi) Vo romānā „Atkal Braidshedā” ir spiesti atzīt katolicisma pārkumu, ieskaitot situāciju, kad Čārlzs Raiders, ilgstoši skeptisks pret katoļu ģimenes „apsēstību” ar grēka jēdzienu, kas ir saistīts ar ģimenes sociālo un kultūras izolētību un pašizolēšanos, atzīst katolicisma spēku indivīda identitātes sakārtošanā (arī ar vainas apziņas palīdzību).

Blakus teoloģiskai dominantei katolicisms kā kultūras iezīme iegūst dominanti tieši iepriekš minēto negatīvo īpašību un asociāciju apvēršanā par pozitīvām īpašībām, kas sekmē katoļu un dienvīdu kultūru dominanti – emocijas, kaislības, „vienkāršota” rīcība iegūst dabiskuma iezīmes, it kā attīrītu un pareizu, īstu jūtu un rīcības statusu.

Var secināt, ka impērija tika dekonstruēta ar kolonizatoru statusa neveiksmes ilustrēšanu, kurā piedalās arī Citālais. Citālais emancipējas sižeta attīstības procesā, piedaloties vairākās kultūru konflikta situācijās un statusa atgūšanai/iegūšanai izmantojot tādus instrumentus, kurus agrāk pirms kultūru konflikta (pirms kontakta vai starpkultūru komunikācijas sākumā) formulējuši imperiālās kultūras pārstāvji ar mērķi piešķirt Citātajam pakārtotu statusu. Kristietības konfesijas – anglikānisms un katolicisms – gan kā pakļaujošs, gan emancipējošs instruments piedalījās šajā starpkultūru komunikācijā, ieskaitot arī konflikta situācijas.

Summary

Anglican in Italy – Catholics in England: Religious Identities, the Other and Cultural Hierarchies in the Works of E. M. Forster and Evelyn Waugh

The article „Anglican in Italy – Catholics in England: Religious Identities, the Other and Cultural Hierarchies in the Works of E. M. Forster and Evelyn Waugh” deals with the analysis of various literary works by two British authors – E. M. Forster and Evelyn Waugh. The article is an attempt to reflect on the phenomenon of the religious Other in the works by E. M. Forster and Evelyn Waugh.

The religious Other takes the shape of the Roman Catholic both within the empire (in Great Britain) and outside the imperial space, in the South of Europe, in Italy (small towns in Toscana region).

The author of the article attempted to clarify whether the overseas imperial discourse of the cultural dominance of the British over the colonized regions and population had been extended to the Other White, the inhabitants of Southern Europe which in many ways differed from the industrial regions of the North, including the first industrial nation, the British Empire. The South as rural, less developed, less cultivated, both emotionally and physically cruel – all these characteristics, usually applicable to the „to be-cultivated” population, had been used during travels and encounters with the Italians. According to the theses by Chakrabarty, the Other in the colonization discourse is usually created using the tools of modernity as superior to the native or colonized culture. The superiority of the colonizer is the superiority shaped by technological progress which represents development and illustrates the intellectual. Did British tourists and other visitors extend these forms of national superiority to other Europeans, using the ideas of colonialism?

The answers were searched for in the novel „Where Angels Fear to Tread” (1905) by Forster, Waugh’s most popular novel „Brideshead Revisited” (1945) and his earlier travel essay „Labels” (1930).

The novel by Forster „Where Angels Fear to Tread” depicts British citizens and their communities abroad, in various European regions. Italy as a space of European Medieval and Renaissance arts, became the space which transformed some of the characters. The idea of the British identity was closely linked to the combination of religious and economic identities of the British nation. Anglicanism, defined as a socio-cultural frame for the identity of an industrial nation, turns into the proof of the fall of the imperial discourse. The state church of Great Britain depicted in satirical manner, is

the source of British aloofness, cultural incompetence, peevishness, haughtiness and cultural arrogance represented by Harriett Herriton.

Italy as an artistic space and cultural heritage is replaced by Italy inhabited by the uncultivated men and the sweating prima donna, who are rural, not clean and trespass the personal space of the British. At the same time the South gets its superiority back by opening emotions and even love in the British travelers, who discover that Italians dominate over their self-control by publicly revealing their emotions. British religious identity is confronted with everyday religion in the South which combines deep devotion and pagan sensuality unacceptable for Anglican tourists.

Roman Catholics in Britain are treated as the Other in the novel by Waugh. Catholics continue to carry within their everyday life the sense of being sufferers and chosen to be the suspicious Other – this status shaped by the state religious politics continues to appear within the family in which Roman Catholicism is both social and deep individual identity. When Charles Ryder, a young artist with a traditional Anglican middle class background, enters the family of Catholic aristocrats, he is astonished to find religion in various everyday issues of the family and sees it as a caprice of aristocracy. Later he acknowledged the power of spiritual practices in the identity of his lover Julia and his friend Sabastian. There are still debates going on in the scientific analysis whether the novel ends with the conversion of the agnostic Charles into Catholicism. The author of this article does not support this version as to his mind there are no sufficient evidences in the texts that would support the fact of conversion. Rather it is the nostalgia of one's own youth gone which shapes the novel and Roman Catholicism is the background for the cultural encounters with the Other of the late imperial period.

Both authors open up the frame of the religious identities and fill it with the content of everyday cultural dialogue, as well as stereotypes and chauvinistic theses expressed by the British abroad and within the empire. Catholicism is treated as a socio-cultural basis for the Other becoming the negative Other. Both novelists turn the cultural dominance of Anglicans upside down by confronting British culture with alternative ways of public communication, gender roles and religious practices. The Other gets its cultural victory over Anglicanism as the British middle class „comfortable“ set of values, by „upgrading“ exactly the negative characteristics previously used by the British to depict the South and to formulate British cultural dominance over the „pre-modern“ Other.

MIRUŠAIS DIEVS KĀ ZOMBIJS: BRĪVA INTERPRETĀCIJA PAR METAFORU

Dr. theol. Ilze Jansone,

LU Teoloģijas fakultātes vadošā pētniece

Jautājums, kā runāt par dievišķo, ir teju vai katras teoloģijas centrā. Atkarībā no runātāja ieskatiem tiek izmantotas visdažādākās metaforas – sākot ar ierastajām „Tēvs”, „Gans”, „Soģis” un beidzot ar „Gudriba”, „Trīs dejojošie”, „Māte” un tamlīdzīgi.¹ Katra no šīm metaforām balstās noteiktās, visbiežāk vēsturisku un sociāli kulturālu apstākļu ietekmētu notikumu strukturētās teorijās, atsaucoties uz tajās ietvertu nozīmju kopumu un veidojot nojēgumu par iespējām, kā attiecīgais jēdziens tiek skaidrots noteiktā laiktelpas vai kultūrtelpas interpretācijas rāmī. Tomēr, kā tas ir ar ikvienu metaforu, būtisks ir jautājums par ideju, kuru tā pārstāv, par teoloģiju, kuru tā „iemieso”. Izmantojot jēdzienu „zombijs” kā metaforu, šajā rakstā pievērsīšos „Dieva nāves” idejai, kuru dažādos laikos atšķirīgi attīstījuši tādi domātāji kā Georgs Vilhelms Frīdrihs Hēgelis, Makss Štirners, Frīdrihs Niče, Viljams Bleiks, vēlāk amerikāņu radikālās teoloģijas pārstāvji Tomass Eltaizers (*Thomas Altizer*) un Viljams Hamiltons (*William Hamilton*), kā arī daudzi citi. Pēdējos četrus gadus manas pētnieciskās uzmanības centrā ir franču domātāja Žorža Bataja (*Georges Bataille*, 1897–1962) ateoloģija jeb domāšanas veids, kuru vienkāršoti varētu raksturot kā zināšanas par „lietu” (Dievu), kas tiek iznīcināta(-s) tiktāl, cik tā (tas) uzskatāms par „lietu”.² Par

¹ Skat., piem., Anne M. Clifford, *Feminist Theology* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 2001), 115–116.

² Stuart Kendall, „Editor’s Introduction” in Georges Bataille, *The Unfinished System of Nonknowledge*, ed. and with an Introduction

„Dieva nāvi” Batajs daudz reflektējis arī daiļliteratūrā. Šajā rakstā interpretēšu „Dieva nāvi”, kā es to saredzu viņa literārajā darbā „Mīrušais” (*Le mort*, 1967). Bataja domāšana veido sarežģītu un daudznozīmīgu sistēmu, un līdz ar to atsevišķos romānos „Dieva nāves” vai „mirušā Dieva” jēdzienu iespējams „ielasīt” vairākos veidos. Šī nepieciešamība interpretēt veidus, kā iespējams runāt un līdz ar to domāt par Dievu un „Dieva nāvi” mūsdienu pasaulē, izmantojot tajā lietotos tēlus kā metaforas (jāpaskaidro, ka mūsdienu pasauli šajā gadījumā pārstāv zombija tēls), veido vienu raksta balstu.

Otrkārt, raksts balstās uz pieņēmumu, ka reliģiskie motīvi vairāk vai mazāk ir iekļūduši vai iekļūst populārajā kultūrā, transformējoties no sākotnējās nozīmes atrautos jēdzienos un veidojot jaunus. Šī kontinuitāte galu galā var dot ievērojamu interpretācijas iespēju atgriezeniskajai saitei, proti, modernās kultūras jēdzienus „ienesot” atpakaļ teoloģijā kā mūsdienu pasaulei „kaut ko izsakošas” metaforas. Raksts ir šāds mēģinājums, interpretējot zombija metaforu Bataja stāsta „Mīrušais” kontekstā, precīzāk, saistot to ar vienu no stāsta tēliem – Grāfu un skaidrojot šo personāžu „Dieva nāves” izpratnes kontekstā.

Iesākumā nedaudz ieskicēšu Bataja darba sižetu, detalizēti tam pievērsoties raksta gaitā, kur tas būs nepieciešams. „Mīrušais” sākas ar Marī mīlotā vīrieša Eduāra nāvi, un pēc šī notikuma sieviete nosolās līdz ar rītausmu mirt arī pati. Ģērbusies tikai mētelī, viņa dodas uz tuvīno dzertuvi, lai tur pavadītu savas dzīves pēdējo nakti, un saplūst ar turienes uzdzīvi. Grāfs ierodas dzertuvē kā vērotājs – viņš ir neglīts punduris, kas visu laiku izturas pasīvi, līdz rītausmā atstāj dzertuvi, pierunājot Marī vest viņu līdz uz savām mājām. Turp viņi arī dodas, taču Grāfa iecerētais seksuālais piedzīvojums neizdodas, jo Marī pirms paša akta padara sev galu, bet Grāfs pašās beigās, Marī un Eduāra bērnu laikā, dodoties prom, nevilšus iekrīt ūdenī un noslikst.

Pirms turpināt šo brīvo interpretāciju, nedaudz ilustrēšu arī raksta pieteikumā pārstāvēto zombiju tēmu. No reliģiskās perspektīvas zombija jēdziens ir interpretējams vairākos veidos, taču rakstā uzmanība tiks koncentrēta uz zombiju kā uz „dzīvo

by Stuart Kendall, transl. Michelle Kendall and Stuart Kendall (Minneapolis-London: University of Minnesota Press, 2001), xxxviii.

mironi”, t. i., popkultūrā plaši izplatīto tēlu, kas diezgan bur-
tiski tiek saprasts kā vēl aizvien daļēji funkcionējošs mironis,
kurš iepriekš bijis normāla, dzīva būtne, visbiežāk cilvēks. Šī
iemesla dēļ zombiji popkultūrā nav vizuāli pārāk pievilcīgi, tie
var būt pat nedaudz iepuvuši, bez kādas ķermeņa daļas u. tml.
Popkultūrā sastopamos zombijus vada alkas pēc svaigas cilvēka
gaļas, tāpēc šos tēlus raksturo arī vardarbīgums un, tā kā tie
ir jau miruši, izteikta pasivitāte citās situācijās (piemēram,
vienaldzība pret ievainojumiem, kas cilvēkam būtu nāvējoši);
tāpat tiem var piemist pārcilvēciskas spējas (lai gan zombiji
parasti kustas lēni, dažos kinostāstos tiem piemīt spēja ātri
pārvietoties vai milzīgs fiziskais spēks³). Divas būtiskākās
zombiju iezīmes – pirmkārt, zombijs pats neapzinās, ka ir mi-
ris, un, otrkārt, zombijam nav brīvās gribas, viņu vada tikai
izsalkums.⁴

Tiek uzskatīts, ka popkultūrā zombija tēls ienāca no ceļo-
tāja Viljama Sībruka (*William Seabrook*) grāmatas „Maģiskā
sala” (*The Magic Island*, 1929), kurā apkopotas piezīmes par
ceļojumu uz Haiti. Jau 1932. gadā parādījās pirmā kinofilma,
kas pievērsās zombiju tematikai, un vēlākos gados šo tēmu
plaši attīstīja amerikāņu režisors Džordžs A. Romero (*George
A. Romero*) un viņa sekotāji. Tāpat zombija tēls ienāca gan
popmūzikas videoklipos (Maikla Džeksona *Thriller*, 1983), gan
videospēlēs (piemēram, *Resident Evil*, pirmā spēle 1996. gadā).
Zombija tēls popkultūrā jo īpaši attīstījās 21. gadsimta sā-
kumā, kad līdztekus dramatiskām kinofilmām par šo tēmu
parādījās arī parodiju filmas, kas visbiežāk asi kritizēja pašu
popkultūru. Spilgtākais piemērs ir televīzijas šoviem veltītais
Čārlija Brukera miniseriāls „Miroņu šovs” (*Dead Set*, 2008).⁵
Tāpat 21. gadsimtā uzplauka arī zombiju literatūra – tēmai

³ Piemēram var minēt kaut vai 2007. gadā uzņemtās Frānsisa Lorensa
(*Francis Lawrence*) filmu „Es esmu leģenda” (*I Am Legend*) vai tajā pašā
gadā uzņemto Huana Karlosa Fresnadiljo (*Juan Carlos Fresnadillo*)
filmu „28 nedēļas vēlāk” (*28 Weeks Later*).

⁴ „Zombie”, *Encyclopaedia Britannica. Encyclopaedia Britannica Online
Academic Edition*. Encyclopædia Britannica Inc., 2013. Web. 28 Dec.
2013, pieejams tiešsaistē: [http://www.britannica.com/EBchecked/
topic/1879735/zombie](http://www.britannica.com/EBchecked/topic/1879735/zombie), skatīts 28.12.2013.

⁵ Vairāk informācijas par Brukera darbu un paša autora interpretāciju
par to skat.: *The Dead Set*, pieejams tiešsaistē: [http://www.imdb.com/
title/tt1285482/?ref=nm_fimg_wr_14](http://www.imdb.com/
title/tt1285482/?ref=nm_fimg_wr_14), skatīts 28.12.2013.

pievērsās šausmu romānu klasiķis Stīvens Kings (*Stephen King*, romāns „Celle” (*Cell*, 2006)), tika publicēta Seta Greiema Smita (*Set Graham Smith*) zombijiem veltīta parodija par Džeinas Ostinas (*Jane Austin*) klasisko darbu „Lepnums un aizspriedumi” (*Pride and Prejudice*), tāpat uzplaukumu piedzivoja zombiju tēmai veltītie komiksi.⁶ Viens no tiem – Roberta Kirkmana (*Robert Kirkman*) „Staigājošie miroņi” (*The Walking Dead*, 2003) 2010. gadā ar režisora Frenka Derebonta (*Frank Darabont*) palīdzību pārtapa populārā televīzijas seriālā, ko augsti novērtējuši gan skatītāji, gan kritiķi.⁷

Viens no šī seriāla galvenajiem varoņiem ir kaismīgs kristietis Heršels, kurš saskata zombijos cilvēcību, atšķirībā no pārējiem varoņiem uzsvērdams – ar tiem iespējams cīnīties, norobežojot zombijus konkrētās vietās, nevis iznīcinot. Seriāla gaitā Heršels zaudē šo ilūziju un kādā sērijā atzīstas: „Es nedomāju, ka tas viņam (t. i., Dievam – I. J.) bija prātā, kad viņš runāja par augšāmcelšanos.”

Zombija tēla piemērošana „Dieva nāves” interpretācijā, iespējams, šķitīs zaimojoša tiem, kas pieraduši pie glancētā svētbilžu Kristus, taču tajā iespējams saskatīt spēcīgu simbolu, runājot tieši par kristīgo Dievu. Ņemot vērā, ka kristietībā vairāk tiek runāts par miesas augšāmcelšanos (nevis nemirstību), zombija tēlu var interpretēt kā „neizdevušos augšāmcelšanos”, t. i., miesa ir augšāmcelta, taču tā nefunkcionē tā, kā funkcionējusi iepriekš – atšķirībā, piemēram, no Jaunajā Derībā sastopamā Lācara augšāmcelšanās apraksta (Jāņa ev. 11:43) vai paša Jēzus augšāmcelšanās. Īsi apkopojot ieskatu popkultūrā sastopamā zombija tēla attīstībā, ir diezgan viegli pamanīt, ka vairumā mākslas darbu, kas pievērsas zombiju tematikai, nav nekāda ārēja Dieva, citiem vārdiem, var pieņemt, ka cilvēka miesas augšāmcelšanās kvalitāte cieš no Dieva trūkuma, tāpēc ir nepilnīga; vismaz daļēji „augšāmceltais” paliek miris, jo tam nav brīvās gribas (Darabonta seriālā zombiji lielākoties bezmērķīgi klejo lielos baros un reaģē tikai uz skaņu vai asiņu smaržu; vairākkārt demonstrēts, ka vienu atsevišķu zombiju

⁶ „Zombie”, *Encyclopaedia Britannica. Encyclopaedia Britannica Online Academic Edition*, op. cit., skatīts 28.12.2013

⁷ Izsmelošāku informāciju par seriālu skat.: „The Walking Dead” (2010), pieejams tiešsaistē: http://www.imdb.com/title/tt1520211/?ref_=fn_al_tt_1, skatīts 28.12.2013.

var apturēt labi nostiprināts žogs, kurpretī pūlis to izgāž ar savu masu; tāpat zombiji nerunā, bet sēc) un tam trūkst apziņas par paša nāvi (var teikt, ka zombijam vispār nav nekādas apziņas, to vada tikai barošānās instinkts).

Grāmatā „Erotisms, nāve un jutekliskums” Ž. Batajs norāda – tas, ko mēs saucam par nāvi, primāri ir mūsu apziņa par to – mēs uztveram pāreju no dzīvības pilna stāvokļa uz liķi, tas ir, uz mokošo objektu, ko viena cilvēka mirušais ķermenis nozīmē citam cilvēkam. Liķa tēls sevī iemieso cilvēces likteni; tas ir liecība par vardarbību (nāvi), kas galu galā neizbēgami tiks attiecināta uz visiem cilvēkiem. Tādējādi tabu, kas neļauj skatīties uz liķi, ir distance starp dzīvību un vardarbību, cilvēka mēģinājums distancēties no vardarbības.⁸ Vienlaikus šī distance ir arī bezcerīgs mēģinājums noliegt savu nāvi, izkļīties nemirstīgam un tādējādi konstruēt noteiktu un sakārtotu, iepriekš paredzamu pasauli, kurā viss notiek pēc noteiktiem likumiem, pasauli, kurā vardarbība nepārvērs ierasto kārtību haosā.

Modernajā kultūrā šādu distanci iemieso zombija tēls, savukārt Bataja stāstā šī distance ir Grāfs. Viņam ierodoties, Marī sauc pēc Eduāra un sajūt (nāves) bailes (*l'angoisse*, kas Bataja domāšanas „sistēmā” visbiežāk signalizē par sakrālā klātesamību, ko darbā viscaur iezīmē arī nojausma par mirušā Eduāra klātesamību Marī emocijās). Grāfam ienākot, Marī norāda, ka viņš ir Eduāra spoks.⁹ Savukārt, atbildot uz Grāfa jautājumu, kas īsti ir Eduārs, kā vārdā viņš nosaukts, Marī saka, ka Grāfs pats vairs nezina, kas viņš ir.¹⁰ Marī acīs Grāfs līdzinās kapakmenim; viņš atgādina par Eduāru, vienlaikus būdams tikai attāla Eduāra spoka karikatūra. Šis Grāfa „saitiņas” statuss vienlīdz saistāms arī ar „mūžīgo atgriešanos”, jēdzienu, kurš sastopams arī Ničes filozofijā un piedzīvojis ievērojami daudz interpretāciju. Pats Niče par šo jēdzienu runā, piemēram, grāmatā „Tā runāja Zaratustra”, norādot, ka tas ir mūžīgais ceļš no mirkļa vārtiem atpakaļ (*rueckwaerts*). Viss, kas var

⁸ Georges Bataille, *Erotism, Death and Sensuality*, transl. Mary Dalwood (San Francisco: City Lights Books, 1986), 44.

⁹ Georges Bataille, *My Mother. Madame Eduarda. The Dead Man*, transl. Austryn Wainhouse (London, New York: Marion Boyars, 2003), 180–182.

¹⁰ *Ibid.*, 183.

notikt, jau ir noticis, pat mirklis pats. Tajā pašā laikā, viss, kas var notikt, vēl tikai būs, vēl notiks; šim (ne)notikušajam/notiekošajam ir jākustas uz priekšu un atpakaļ vienlaicīgi.¹¹ Cita Ničes darba, kompilācijas „Varasgriba”, kontekstā mūžīgās atgriešanās jēdziens ticis interpretēts kā spēja runāt par apziņu „laikā”, t. i., tas saistīts ar bezgalības jēdzienu: mūžīgā atgriešanās ir laika kustība bezgalībā, kas nosaka to, ka galu galā starp laiku un bezgalību nav nesaskaņas, jo laiks savā kustībā ir bezgalīgs.¹² Batajs pats norādījis, ka mūžīgā atgriešanās atbrīvo dzīvi no beigām, atņem mirklim motivāciju un izgrūž cilvēku vientulībā, kur šajā no beigām atbrīvotajā dzīvē un nemotivētībā tas tiek izpostīts.¹³ Šo grūti izskaidrojamo nojēgumu, būdams distance starp dzīvību un nāvi, būdams dzīvs mirušā Eduāra atspulgs Marī acīs, simbolizē Grāfs. Viņa klātbūtnē nav iespējams izlikties, ka nāves nav vai ka tā neattiecas uz konkrēto individu; būdams jau miris (arī kā rēgs citai iespējamai mirušā Dieva interpretācijai, kas atklājas lasītājam Eduāra trūkuma/klātneesamības simbolā), viņš tomēr ir dzīvs un kustas, tādējādi saglabājot sevi nāves iespējamību. Grāfs šķietami mūžīgi atrodas starp diviem mirkliem – viņam nav ne jausmas, kurā brīdī viņš kļūst par Eduāra rēgu, proti, mirst, un vienlaikus viņš dzertuvē piedzīvo ekstāzi, vērodams Marī un kāda vietējā dzērāja publisko seksuālo aktu. Bataja kontekstā runājot, Grāfs darbojas kā saitīte starp aktīvo, projekta pasauli (t. i., pasauli, kurā viss ir „lietojams”, kurā visa pastāvēšanai ir sava jēga un attaisnojums) un absolūta pasauli (kuru raksturo iepriekš aprakstītā Bataja izpratne par mūžīgo atgriešanos, proti, cilvēks savas nāves apziņas priekšā aci pret aci ar Dievu, kuru nav iespējams apzināties citādi kā vien caur nāvi). Marī, kuras perspektīvā balstās šī stāsta vēstījums, redz Grāfā mirušo, taču viņš pats sevi uzskata par dzīvu, gluži kā zombijs. Grāfs-zombijs pats ir iestrēdzis starp „ir noticis” un

¹¹ Frīdrihs Niče, *Tā runāja Zaratustra*, tulk. I. Šuvajevs (Rīga: Zvaigzne ABC, 2007), 168.

¹² Carol Diethe, *Historical Dictionary of Nietzscheanism* (London: The Scarecrow Press, 1999), 92–93.

¹³ Jāpiebilst, ka attiecībā uz šo jēdzienu Batajs domā tieši pretēji Ničem, kuram mūžīgā atgriešanās darbojas arī kā heuristisks motivācijas līdzeklis. Skat.: Georges Bataille, *On Nietzsche*, transl. Bruce Boone (New York, London: Continuum, 2004), xxix.

„notiks”, viņš pats ir mūžīgā atgriešanās, kas izgrūž cilvēku vientulībā, kur valda Nekas. Pats sevi Grāfs uzskata par dzīvu un piederīgu aktivitātes pasaulei, taču Marī viņā saskata mirušā rēgu, precīzāk – mirušā un tomēr nemitīgi klātesošā Eduāra atspulgu. Iesprūdis starp dzīvā un mirušā stāvokli, Grāfs ir atšķiriba, kas piešķir jēgu citu stāsta varoņu dzīvei un nāves apziņai. Vienlaikus viņš ir Marī likteņa simbols, vardarbības liecinieks (itin burtiski); savā ziņā viņš ir pasīva vardarbība, kas liek cilvēkam (Marī) mobilizēties jautājumam par vai pret vardarbību (nāvi), par esamības mokām un neesamības atvieglojumu – zombijs atrodas starp „miris” un „nemiris”; tā ir metafora, kas uzsver vienlaikus zvēru/vardarbīgo cilvēkā, viņa bezpalīdzību un rada haosu, kurā sabrūk ierastā pasaules kārtība ar viegli atbildamajiem jautājumiem, kas iegūst citas perspektīvas.

Otra, papildinoša un paskaidrojoša interpretācijas iespēja – vācu filozofs Mārtins Heidegers (*Martin Heidegger*) Ničes „Dieva nāves” jēdzienu, no kura ietekmējies arī Batajs, skaidroja kā paziņojumu, ar kuru iesākas īpaši būtisks laiks, pēdējais periods metafizikas vēsturē, jo līdz ar šo paziņojumu metafizika kļūst par *Unwesen* (ne-esamību).¹⁴ Šis jēdziens maina ierasto pasaules kārtību, līdzīgi kā to iespējams ielasīt Grāfa tēlā – „Dieva nāve” nenozīmē kādudien vienkārši pamosties pasaulē, kurā Dieva nav, – Dievs ir bijis, bet ticis nogalināts, „mēs” esam piešķīruši viņam formu un viņu nogalinājuši.¹⁵ Tādējādi ir neiespējami runāt par filozofijas vai teoloģijas jēdzienu sistēmas Dievu – sistēmas un jēdzieni „jau ir” izpostījuši to, ko cilvēks līdz šim sapratis ar „Dievu”. Tas liek uzdot jautājumu – vai „Dieva nāves” jēdziens nozīmē, ka Dieva vairs nav? Vai arī „miris” ir jēdzienu un sistēmu Dievs, Bataja projekta pasaules funkcija, kas līdz šim palīdzējusi cilvēkam sakārtot savu dzīvi, piešķirot tai pašradītā Dieva pakārtotu jēgu? Vai vispār kaut kam vēl ir nozīme, un, ja ir, tad kāda un kam? Faktiski pievērst uzmanību „mirušajam Dievam” nozīmē spert soli ārā no

¹⁴ Martin Heidegger, *Holzwege* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1963), 193.

¹⁵ Savā esejā „Ničes teiktais: Dievs ir miris” Heidegers runā par „Pricīgās zinātnes” 125. paragrāfu, par ārprātīgā paziņojumu (skat.: Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, transl. Walter Kaufmann (New York: Vintage Books, 1974), 181–182).

komforta, sistēmas, teoloģiskiem pieņēmumiem un kristietībā izmantotās valodas, paliekot/nokļūstot pasaulē, kāda tā „ir”.¹⁶ Jebkas no iepriekš uzskaitītā (teoloģija, filozofija, operēšana ar kristietības jēdzieniem) būtu mēģinājums atsaukt dzīvē „veco Dievu”, atjaunot ierasto pasaules kārtību, tādējādi izveidojot jaunu paradoksu, kur Dievs ir ne vien pilnībā miris, bet vienlaikus arī atsaukts atpakaļ dzīvē, tādējādi pats kļūdamas par „staigājošu mironi”, par zombiju. Arī šāda zombija ilustrācija ir Grāfs – viņš ir pasīvs, viņa klātbūtne nav pārvarama, turklāt viņš cenšas iedabūt erotiku no dzertuves (publiska, „godīga” telpa) atpakaļ guļamistabā (slēgta vieta), un šos centienus Bataja domāšanas kontekstā var interpretēt kā karikatūru par iekšējo pieredzi, kuru šajā gadījumā var skaidrot kā cilvēka mistisku apziņu par savu nāvi, kas savukārt ļauj aptvert Dieva trūkumu. Grāfs ir „vecais Dievs”, līdzīgs Ničes aprakstītajam konceptu un dogmu, pieradinātajam Dievam, kurš mirst aiz līdzcietības pret cilvēku.¹⁷ Grāfa nāve romāna beigās ir bezjēdzīga, un to iezīmē fakts, ka dzīvais mironis kļūst par mironi tikai pēc tam, kad ir mirusi sieviete, kuru viņš iekārojis. Savu stāvokli no pasīva uz aktīvu Grāfs maina iniciācijas ainā, kur Marī kļūst par priesterieni, kurpretī Grāfs – par jauniesvētāmo savādā rituālā, kas romānā tēlota kā notikumu ķēde, kurā Marī veic virkni pornogrāfisku darbību un visbeidzot iecērt zobus Grāfa locekli. Lai gan šo ainu iespējams interpretēt arī kā Marī transformāciju (no pasivitātes uz aktivitāti), tā vienlaikus ir arī Grāfa transformācija – viņš kļūst dzīvs, piedzimst no sievietes klēpja bez tieša seksuāla akta klasiskā nozīmē, bet drīzāk caur vardarbību, kas vērsta pret viņa vīrietību. Abiem atstājot dzertuvi, Grāfa seja iemiesoja „nāves nepiekāpību: šī seja izteica tikai bezgalīgu vilšanos, kuru cinisku padarīja drausmīga apsēstība”.¹⁸ Kad Marī ir pamodusies, Grāfs skubina viņu doties uz mājām; pateicoties šai aktivitātei, kā saka Marī, viņš kļūst par sātanu. Tādējādi Grāfa kā „Dieva nāves” simbola nozīme papildinās ar vēl vienu perspektīvu – būdams briesmonis, viņš iemieso ne vien „Dieva nāvi”, bet arī cilvēces ļaunumu, ietverot

¹⁶ Martin Heidegger, op. cit., 193.

¹⁷ Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch fuer Alle und Keinen* (Koeln: Anaconda, 2005), 200.

¹⁸ Georges Bataille, *My Mother. Madame Edwarda. The Dead Man*, op. cit., 190.

abus – mirušo Dievu un tos, kas viņu ir nokāvuši. Šī alūzija ļauj spert vēl soli tālāk interpretācijā – komunikācija starp dievišķo un cilvēcisko saskaņā ar kristietību kļuva iespējama, pateicoties Jēzus nāvei pie krusta.

Grāfs kā zombijs, stāvoklis starp mirušo un dzīvo, distance un vienlaikus mūžīgā atgriešanās simbolizē ne tikai karikatūru absolūtam, kāds tas varētu „būt”. Pats būdams mūžīgā atgriešanās, Grāfs ir arī krustā sišanas mirklis, brīdis, kad kristietība mirst pie krusta. Vienlaikus viņš ir apsēsts ar alkām iegūt Mari, kura savukārt ir saullēktam parādā savu nāvi. Tādējādi Grāfs alkst pēc neiespējamības, reducējot jebkādu iespējamību, ciktāl tā ir iespējamība, pārbaudot savas robežas un kļūdamas par Bataja ateoloģijas jeb „Dieva nāves” interpretācijas metaforu. Šī starpstāvokļa ne/esamība, Dievs-Zombijs var uzrunāt mūsdienu cilvēku, parādot, ka no šāda skatpunkta ne jau Dieva cilvēcei pietrūkst, bet apziņas par Dieva nāvi. Paturot prātā šo Bataja stāsta interpretāciju, var citādi palūkoties arī uz 21. gadsimtā izplatīto „zombiju sižetu” attīstību – gan literārajos, gan kinematogrāfiskajos darbos daudz kritizēta cilvēka tendence izvēlēties vieglāko ceļu, atteikties no domas par savu mirstīgumu un baroties ar masu kultūras produktiem, uzskatot īslaicīgu popularitāti un slavu par sava veida vieglo ceļu uz nemirstību (kā tas ir Čārlija Brukera miniseriālā); vienlaikus šie sižeti iezīmē apokaliptiskas ainas („Staiģājošie miroņi”), kas liek dzīvajos palikušajiem ne vien cīnīties par turpmāku izdzīvošanu, bet arī reflektēt par nāvi, tieši saskaroties ar to dienu no dienas. Zombija tēls iemieso ne visai glaimojošu 21. gadsimta cilvēka portretu – pūlim pakļautu bezgribas individu, kuru vada noteikta instinktīva vēlme pēc „barības” un nevēlēšanās saskarties ar reālo pasauli, kas šajā gadījumā izpaužas kā nespēja apzināties savu nāvi, bet tikpat labi var tikt interpretēta, piemēram, kā reālās dzīves pārnešana virtuālajā pasaulē. Uz to norāda arī zombija tēlā ietvertā „kristīga” interpretācija, proti, līdz galam nenotikusi augšāmcelšanās ārēja Dieva trūkuma dēļ. To iespējams saistīt arī ar otro zombija tēlu interpretāciju – cilvēkam atsakoties pieņemt apziņu par paša nāvi, kļūst neiespējami apzināties arī Dieva trūkumu (kas ir būtisks priekšnoteikums, runājot par Bataja „Dieva nāves” izpratni), citiem vārdiem, jebkurš cilvēka mēģinājums „augšāmcelt” mirušo Dievu rezultēsies jauna, jau miruša Dieva-Zombija

radišanā, jebkurš mēģinājums *pārradīt* vai *radīt Dievu* ietver sevī ideju par šī radījuma nāvi, jo jaunradītais Dievs jebkurā gadījumā būs cilvēka domāšanas sistēmas produkts, kas piederīgs Bataja „projekta pasaulei”, tātad ir galīgs un iznīcināms.

Summary

Dead God as a Zombie: an Interpretation of a Metaphor

The article is based on two perspectives. Firstly, it is an interpretation of the story „The Dead Man” (Le Morte) by French writer Georges Bataille. From this perspective, the main focus is laid on the „death of God” and one of the characters (the Count). The second perspective is a presumption that religious motifs tend to merge with the popular culture; within it, they gain a new meaning and then are transformed into a new concept. Such continuity gives a possibility for interpretation when concepts of popular culture are brought back into theology as metaphors which have some meaning for the modern world. Thus, a zombie, or a walking corpse has come from religion, and in popular culture (in TV series and movies, such as Deadset or The Walking Dead) a zombie is a dead man who is still able to perform some functions of a living human. There are two characteristic marks of a zombie, essential in the context of the interpretation of „death of God”, as it can be seen in „The Dead Man”. First, a zombie is not aware of his/her own death, and, second, a zombie does not have free will, he/she is lead only by hunger.

The interpretation of the „Dead God” as a zombie begins with the quote from F. Darabont’s TV series The Walking Dead: „I think, he (God – I.J.) had something else in mind, when he spoke about resurrection”. A zombie can be interpreted as an „imperfect resurrection” because of the absence of God.

For Bataille, the phenomenon which we call „death” is primary our awareness of death; the image of the corpse impersonates the destiny of the humankind: the corpse confirms that death is violence which refers to each human being. This is why the taboo, which does not allow to look at a corpse, is a distance between life and violence, and, simultaneously, also a vain try to deny one’s own death, thus constructing a safe world, where everything can be „used”, as Bataille puts it, „the world of a project”. As an opposite, there is a world of the absolute, where a human being tends to be aware of his/her own death. This is the only way how human being can be aware also of the

„death of God”. The Count in „The Dead Man” symbolizes a zombie, who is stuck between life and death he is a link between the world of a project and the world of the absolute. Count himself is stuck between the „has been” and „will be”, he can also be interpreted as an „eternal return” (as Bataille understands Nietzsche’s concept). Also, the Count is an „old God”, similar to God of concepts and dogmas, a christian god, characterized by Nietzsche. As a zombie, a state between the dead one and alive, as a distance and an eternal return the Count symbolises not only the caricature of the absolute. Also, the Count is a moment of crucifixion, a moment when Christianity dies on a cross.

Keeping in mind the whole interpretation of the story, it is also possible to look at „zombie stories” from another perspective: the image of a zombie embodies a portrait of a human being from the 21st century. This being is an individual without free will, he/she goes, wherever the herd leads him/her, and is not capable of being aware of one’s own death (so – it is impossible for a human being in the 21st century to be aware of the „death of God”). From Bataille’s perspective, one can only be aware of the absence of God (and thus, desire for the absolute, for the impossible) only if one is fully aware of one’s own death. In all other cases, every attempt of a human being to „resurrect” the dead God will end in a creation of a Dead God-Zombie, and, as such, will belong to the world of a project.

DŽĪVO ATTIEKSME PRET MIRUŠAJIEM: LIETU SEMANTIKA BĒRU RITUĀLĀ

Mg. philol. Rūta Jirgensone,

Latvijas Universitātes Humanitāro zinātņu fakultātes doktorante

Saskaroties ar tuvinieka, drauga vai sev zināma cilvēka nāvi, pārņem neizpratne, kā uztvert nāvi, kā pret to izturēties un kur, kā gūt mierinājumu par zaudējumu. Daudzkārt atbilde tiek meklēta senču gudrībā un viņu priekšstatos. Kā latviešu, tā cittautu tradīcijās tiek uzskatīts, ka nomirstot nekas nebeidzas, ka pēc nāves seko turpinājums. Par vienu no šādu priekšstatu reprezentantiem kalpo kultūrā sakņotas tradīcijas, piemēram, gadskārtu ieražas – Vecgada vai Bluķa vakarā tiek sadedzināts bluķis, ar tiešas analogijas palīdzību *it kā* nonāvējot visu veco, pārdzīvoto, rituālā izejot simbolisku nāvi (visbiežāk tieši ļaunuma iznīcināšanai), lai varētu dzīvot tālāk un radīt jauno.

Sociālo pieredzi, kas atspoguļojas tradicionālajā kultūrā, domājams, ietekmējuši dabā notiekošie procesi: dienu (kas simbolizē dzīvību) nomaina nakts (pēc analogijas – nāve), pēc pavasara un vasaras (jaunība un dzīvīgums) seko rudens un ziema (vecums, panīkums, nomiršana). Turklāt dabā katru gadu tas atkārtojas no jauna – pēc ziemas sākas pavasaris – atkalatdzimšana; pēc nakts uzlec saule un sākas jauna diena. Pēc analogiska cikliskuma principa attīstījušies un veidoti uzskati par cilvēka mūža gājumu un eksistenci pasaulē, plašāk raugoties – mitoloģizētajā kosmosā. Reliģiju pētnieks Mirča Eliade (*Mircea Eliade*) raksta par mēness un tā mainības milzīgo nozīmi cilvēka domāšanas un pasaules uztveres veidošanā:

Pateicoties mēness fāzēm, tas ir, tā „piedzimšanai,” „nāvei” un „atdzimšanai,” cilvēki apzinājās kā paši savu pastāvēšanas veidu kosmosā, tā arī iespējas izdzīvot un atdzimt. [...] Vispār vairums ideju par cikliskumu, duālismu, polaritāti, opozīciju,

konfliktu un arī par pretrunu samierināšanu bija vai nu atklātas, vai arī precizētas, pateicoties lunārajam simbolismam. [...] Mēness atklāj cilvēkam ne tikai to, ka nāve nav atdalāma no dzīves, bet arī vispirmām kārtām to, ka nāve nav galīga, tai vienmēr seko jauna piedzimšana.¹

Šāda saikne ar dabu veidojusi un ietekmējusi arī pasaules modeļa uzbūvi – četrdaļīgu horizontālajā plaknē un trīsdaļīgu vertikālajā plaknē. Pasaules koka augšējā daļa attiecināma uz debesīm, vidējā daļa – uz cilvēku pasauli/dzīvi, apakšdaļa – uz mirušo valsti, zemzemi: „Šis modelis (un modelēšana vispār) ir viena no galvenajām pasaules atspoguļošanas formām un cilvēces pieredzes saglabāšanas līdzekļiem. Pasaules modelis nav apzināta un nejauša konstrukcija, tā zīmju sistēmas tiek lietotas lielākoties neapzināti, ārpus tām vienkārši nav iespējams domāt un orientēties pasaulē.”² Pasaules koka (*arbor mundis*) ideja pazīstama visdažādākajās pasaules kultūrās, sākot vismaz no bronzas laikmeta un beidzot ar mūsdienām. Bērns dzimstot nolaižas no pasaules koka (= debesis) augšējās daļas uz vidusdaļu, kur cilvēka veidolā pavada savu dzīvei atvēlēto daļu. Aizejot viņšaulē, viņa ķermenis nonāk *arbor mundis* lejasdaļā, kurpretī dvēsele aizceļo atpakaļ uz kosmiskā koka virsdaļu, nonākot veļu valstī.³

Taču šāds konceptuālais skatījums un pasaules uzbūves modelis nebūt nav ilgdzīvojis no tā sākotnes līdz mūsdienām nemainīgā formā. Cikliskajā jeb mitoloģiskajā pasaules uztverē tas joprojām saglabājies dažādu reliktu veidā, tomēr laicīgā pasaule, kas ir cilvēku ikdienas pamatā cauri gadsimtiem, vēsta par nāves uztveri un attieksmi pret to ne tik harmoniski un viennozīmīgi.

Līdz mūsdienām saglabātais tradīciju materiāls par nomiršanu un bērū gaitu liecina par dažādu attieksmi pret mirušajiem – tas ir gan atvieglojums (gadījumos, kad mirušais bijis cienījamā vecumā un nāve darījusi galu aizgājēja mocībām

¹ Mirče Eliade, *Sakrālais un profānais*, tulk. Leons Briedis (Rīga: Minerva, 1996), 135.

² Guntis Pakalns, „Par aizkapa pasaules lokalizācijas problēmu latviešu tautasdziesmās,” *Latvijas PSR Zinātņu akadēmijas vēstis Nr. 10 (471) (1986)*: 89.

³ Janīna Kursīte, *Mītiskais folklorā, literatūrā, mākslā* (Rīga: Zinātne, 1996), 254.

šai saulē), gan neizsakāma zaudējuma sajūta (raudu, vaimanu izteiksmes formā), gan vēlme aizsargāt aizgājēju (vāķēšana), gan vēlme aizsargāties no aizgājēja (krusta koku tradīcija, t. s. pēdu nomīšana), gan vēlme saglabāt kontaktu un paturēt mirušo joprojām savas saimes lokā (veļu mielošana, sapņi, aktīva kapu kultūra) un ne tikai tajā. Lielākajai daļai šo tradīciju ir grūti nosakāma cilme un hronoloģiskais datējums, taču ir skaidrs, ka šie priekšstati nav radušies vienā dienā, bet attīstoties un modificējoties gājuši cauri gadsimtiem.

„Pat primitīvās kultūrās attieksme pret nāvi ir daudz sarežģītāka un pat daudz līdzīgāka mūsu pašu, nekā tas ticis uzskatīts. [...] Palicēju emocijas ir ļoti sarežģītas un pat krasi atšķirīgas, dominējošās – mīlestība pret mirušo un riebums pret tā ķermeni; emocionāla piesaiste pret mirušā personību un šausminošas bailes pret biedējošo čaulu, kas palikusi pēc nāves – šie divi elementi nepārtraukti mainās un ietekmē viens otru.”⁴ Arī latviešiem bijušas zināmas un pazīstamas šādas izjūtas. Mirušais ticis apraudāts, pret to izjustas bailes – un ne tikai no paša mirušā auguma, bet arī no vietas, kur aizgājējs miris un kur turēts pirms bērēm: „Ievērojams, cik bailīgi zemju ļaudis no miroņiem un pat no tās vietas (klēts, rījas), kur viņš atrodas. Vakarā un naktī rets kāds uzdrošinās viens no istabas ārā iet, kamēr mīrons mājā un arī pēc tam vēl ilgi baidās no tās vietas, kur viņš stāvējis.”⁵ Rakstā tiks tuvāk aplūkots viens no šiem emociju poliemi – bailes un norobežošanās tendences bērnu laika tradīcijās.

Dažādi aizsardzības elementi, kas vērsti pret iespējamiem ļaunajiem gariem, veikti ne tikai bērēs, bet arī citos cilvēka dzīves gados, sevišķi, kas saistīti ar iniciācijas rituālu, piemēram, krustībās, līdz kurām jaunpiedzimušais netiek saukts vārdā un netiek rādīts svešiem, lai tam neuzliktu ļaunu aci, nenoskaustu. Savukārt bērēs, no vienas puses, tiek veikti aizgājēja aizsargāšanas pasākumi, jo mirušais joprojām tiek uztverts kā savai kopienai piederīgs, taču, no otras puses, tiek veikta virkne darbību, kas liecina par aizsargāšanos no paša mirušā, – naglas

⁴ Bronislaw Malinowski, *Magic, Science and Religion and Other Essays* (n. pl.: McCormick Press, 2012), 47.

⁵ J. Ansberģis „Bēru paražas un māņi”. *Etnogrāfiskas ziņas par latviešiem*. „Dienas Lapas” pielikums. Pieejams: <http://www.korpuss.lv/feb/paper.jsp>, skatīts 12.09.2013.

dzīšana grīdā, sienā; ūdens liešana nopakaļus; krusta vilkšana krusta kokos, pēdu nomīšana u.c. (piem., LTT 20759; LTT 20800; LTT 2085; LTT 2104; LTT 2291; LD 27735; LD 27736)⁶

Bailes un aizsargāšanās no mirušā sevišķi rodas, kad mirušais tuvinieks tiek pielīdzināts ļaunajiem gariem – tā var notikt gadījumos, ja tas aizgājis pāragrā, neparedzētā nāvē, ja nomiris nelaimes gadījumā vai nogalināts. Bailes ir pamatotas saistībā ar mirušo atpakaļ nākšanu pie dzīvajiem, to garu rādīšanos un palicēju mierā nelikšanu. „Ticība spokiem un mirušo gariem sakņojas bailēs no mirušā un apstulbumā, kā arī neziņas rezultātā, kas rodas negaidītas nāves gadījumos.”⁷ Latviešu folklorā par šādiem ļaunajiem gariem tiek uzskatīti arī vadātājs un lietuvēns.

Bailes varētu būt skaidrojamas arī ar nāves neizpratni un nepielūdzamību, tā nav bijusi paredzama un nav ietekmējama, tāpēc tās priekšā visi jūtas vienlīdzīgi un nepasargāti.

Viens no mirušā atgriešanās iemesliem var būt arī bērū ceremonijas neizpildīšana vai mirušā vēlmju neievērošana, vērā neņemšana. Bērēs un tām gatavojoties, sevišķi svarīga ir lietu pasaule, kas palīdz gan realizēt rituāla pilnīgu un atbilstošu izpildi, gan arī vienlaikus liecina, spēj pastāstīt par dzīvo un mirušo savstarpējām attieksmēm.

Lietu semantika

Lietas cilvēka ikdienas dzīvē ir klātesošas, lai nodrošinātu nepieciešamo minimumu (apģērbs, darbarīki, piederumi māsaimniecībā, mājas iedzīvē, lauku, saimniecības darbos un tamlīdzīgi), lietas tiek lietotas to pamatfunkcijā. Latviešu valodā vārds „lieta” ir semantiski daudzaptverošs, cēlies no izzudušas formas *lenta-liepa.⁸ Nozīmes attīstības rezultātā par lietu tiek uzskatīts gandrīz viss, kas ir lietīgs – cilvēka darbībā

⁶ Šeit un turpmāk rakstā ar abreviatūru LTT tiek apzīmēti ticējumi no: Pēteris Šmits, *Latviešu tautas ticējumi 1.–4. sēj.* (Rīga: Latviešu folkloras krātuve, 1940–1941).

⁷ Claude Lecouteux, *The Return of the Dead: Ghosts, Ancestors, and the Transparent Veil of the Pagan Mind*, trans. by Jon E. Graham, 1st U. S. ed. (Rochester, Vermont/Toronto, Canada: Inner Traditions, 2009), 12.

⁸ Konstantīns Karulis, *Latviešu etimoloģijas vārdnīca* (Rīga: Avots, 2001), 528.

noderīgs palīglīdzeklis.⁹ Taču līdzās lietu primārajam izmantojumam tām nereti tiek piešķirta simboliska funkcionāla slodze, vai arī ar laiku tās to iemanto.

Tāpat kā ķermeņa valoda, mīmika un žesti palīdz izteikt runātāja domas, viedokli un uzskatus, tā arī dažādi materiālās pasaules priekšmeti cilvēka ikdienas dzīvē pauž papildu informāciju, pasakot daudz vairāk par notikumiem un darbībām, kurās priekšmeti tiek iesaistīti. Ar lietu palīdzību tiek nodrošināta nepieciešamo darbību izpilde, taču īpaša loma lietām tiek piešķirta cilvēka dzīves gados. Lietas kalpo kā zīmes, kuras iespējams tulkot, lai labāk saprastu lietotāju attieksmi pret notiekošo, to uzskatus un vērtības.

Simboliskajā līmenī lietas bieži tiek paceltas dažādās ārpus ikdienas, ārpus ierastās kārtības situācijās – gadskārtu ieražās un gados (piemēram, gredzens kāzu dienā kļūst par laulātā pāra vienotības simbolu, puzurs ziemas saulgriežos tiek uzskatīts par kosmosa reprezentantu; krāsota ola Lieldienās kļūst par saules simbolu, tāpat kā jāņusiers vasaras saulgriežos), lietas var tikt simboliski iesvētītas baznīcā (iesvētīta maize, pūpoli, krustiņš, kas aizsargā lietas īpašnieku un, kā uzskata un tic, nodrošina pret ļauno; situācijās, kad nepieciešama aizsardzība, lietas kalpo kā vairogs).

Lietu simbolika ietver sevī pat veselu sabiedrības organizācijas sistēmu, atklāj pieņemtās un ievērotās normas, kalpo par kultūras liecību. Krievu semiotiķis Vladimirs Toporovs (*Владимир Топоров*) par lietu simbolisko lomu rakstījis: „Tajā brīdī, kad kāda lieta iegūst simbolisku nozīmi (piem., josta, gredzens) vai arī tiek lietota simbola statusā (krusts, karogs), lietu pasaule tiek pieslēgta garīgajai sfērai kā īpašs simbolārijs – simbolu valoda. Lieta iegūst spēju runāt un pastāstīt ne tikai par sevi, bet arī par to, kas augstāk par viņu – par pašu cilvēku un viņa garīgo priekšstatu pasauli.”¹⁰

Par lietu nozīmi, arī to vēstījumu simboliskajā līmenī iespējams runāt, aplūkojot to lietojumu kontekstā jeb vidē – kad,

⁹ Rakstā jēdziens „lieta” tiek traktēts kā materiālās pasaules vienība, aptverot gan priekšmetiskos objektus, gan pārtikas produktus, lauksaimniecībā un cilvēka ikdienā izmantojamās izejvielas, materiālus un tamlīdzīgi.

¹⁰ Vladimir Toporov, *Sujatostj i sujatyje v russkoj duhovnoj kuljture* (Moskva: Gnozis, 1995), 29.

kur, kā tā tiek lietota, kas to lieto u. tml. „Tāpat kā simbola, tā arī lietas nozīme ir nolasāma nevis no simbola vai lietas pašas par sevi, bet gan kultūras kontekstā, kurā tā tiek lietota.”¹¹ Ikdienā, piemēram, vilnas drēbes, medus, sēklas un virkne citu lietu neņemanto īpašu nozīmi vai attieksmi, taču bērū laika norisēs pret tām vērojama īpaša attieksme.

Latviešu tautas ticējumos minēts, ka „vilmānu drēbi nelika mirējam pagalvī, jo mirējs to apmirstot un tad aitas neiedodoties” (LTT 20723)¹², „ja tai istabā, kur nomirst cilvēks, tai pašā brīdī atrodas kādas sēklas, tās nespēj vairs dīgt” (LTT 20777). Senie latvieši, tāpat kā daudzas citas tautas senatnē, ticējuši, ka mirušais spēj negatīvi ietekmēt dzīvo būtņu auglīgumu, nomaitāt vai iznīcināt ražu, lopus. Par šādu parādību miršanas brīdī un tūlīt pēc tā rakstījis 20. gs. teologs Ludvigs Adamovičs, nosaucot to par *iznīcības spēku*, kas tiecas pāriet uz visu, kas atradās mirona tiešā tuvumā vai vēlāk pieskārsās tam.¹³

Tāpēc no istabas, kur gulēja slimnieks savā nāves gultā, iznesa visu dzīvīgo, lai to neapmirtu un tas nezaudētu savas augšanas spēju: „Slimniekam uz nāves gultas gulot, iznesa no istabas visus stādus un sēklas, lai neapmirstot, jo apmirušās sēklas vairs labi nedīgstot un neaugot un sīpoli izziedot” (LTT 20775)

Kas pie mirona liekot rokas (mazgā, apģērbj, liek zārkā, aprok to), tas, kā uzskatīja, nedrīkst tai gadā sēt ar savu roku. Ne tikvien sieva, kas ir uz grūtām kājām, nedrīkst pieiet mironim, nedz skatīties, nedz pielikt roku, bet arī viņas vīrs ne, lai iznīcības spēks nepārlēktu uz viņiem.¹⁴ Istabā, kur gulējis mirušais, neturēja arī ēdienu, jo tas ticis apmirts, un apmirtu ēdienu vairs neēda (LTT 20779), kreklu, kas bijis mirušajam miršanas brīdī mugurā (mirona kreklis), pārplēsa krūtīs un iemeta ugunī (LTT 20741), arī „cisas, uz kurām mironis gulējis, jāsadedzina; ja ar tām pakaisot lopus, tad lopi nosprāgstot” (LTT 20810).

¹¹ Mari Womack, *Symbols and Meaning: a concise introduction* (USA, CA 94596: AltaMira Press, 2005), 3.

¹² Pēteris Šmits, *Latviešu tautas ticējumi 1.–4. sēj.* (Rīga: Latviešu folkloras krātuve, 1940–1941).

¹³ Ludvigs Adamovičs, *Senlatviešu reliģija. Vēstures atziņas un vērojumi* (Rīga: Izglītības ministrija, 1937), 55.

¹⁴ *Ibid.*, 55.

„Ja mirējs prasīja pienu vai medu, tad lūkoja aizbildināties, ka tā neesot mājā. Ja dotu mirējam medu vai pienu, tad – kā uzskatīja – bites iznīktu un govīs norautu pienu. Maizi turpretī mirējam nedrīkstēja liegt, jo citādi rudzi izaugtu melnajos graudos.”¹⁵

Kā redzams, lietas šais gadījumos pat netiek speciāli pie-saistītas, taču, atrodoties vidē, kurā norisinās būtiski notikumi, tām tik un tā tiek piešķirta īpaša loma, tās tiek iesaistītas notiekošajā un iegūst līdzdalībnieku statusu. Lietas, kas atra-dušās mirēja un pēc tam jau nomirušā tuvumā, tiek pēc iespējas vairāk paglābtas no kontakta ar aizgājēju, jo, kā ticis uzskatīts, tās varējušas pārņemt mirušā stāvokli, kļūt nederīgas, atstāt negatīvu ietekmi uz augšanas, attīstības un dzīvības procesiem. Šādi aizliegumi balstās uz lietu simbolisko saikni ar dažādām reālijām un norāda uz procesiem, kas ir būtiski saimnieciskajā darbībā un ikdienas dzīves nodrošināšanā. No šīm darbībām iespējams secināt, ka palicēji sargājušies no mirušā ietekmes uz viņu turpmāku auglību un ražas izdošanos. Šādā veidā izteikti un stingri tiek nošķirtas dzīvo un mirušo pasaules, jo mirušo pasaulei ticis piedēvēts dzīvo pasaulei ietekmēt spējīgs spēks.

Līdzvērtīgi spējai ietekmēt lietu pasaulei ticis uzskatīts, ka nedzīvā pasaule var ietekmēt arī dzīvās pasaules dažādas darbības, īpaši tās, kas saistītas ar attīstību un pilnveidoša-nos. Laikā, kad mironis atradies mājās, nav drīkstēts kurināt pirti, slaucīt istabu, sukāt matus, mazgāt drēbes (velēties), kā arī vērpt, aust, adīt, šūt (LTT 20920). Rokdarbu aizliegšana šai pārejas laikā skaidrojama to radišanas dabas aspektā: „Pasaules radišana kļūst par jebkuras cilvēka radošās darbī-bas arhetipu, lai kādā plānā tā arī izvērstos.”¹⁶ Aust, adīt, šūt nozīmē jaunradišanu; audekla, adījuma un šuvekļa tapšana ir jauna kosmosa veidošana, mikropasaules pārradišana, kuras laikā maksimāli jāizvairās no negatīvi ietekmējošās dabas, šai gadījumā no visnenovēršamākā ļaunuma – nāves.

Par semantiskās dabas piedēvēšanu lietu pasaulei liecina arī teicējas Mirdzas Vilkas pieredze, kuru viņa sniedz intervijā, stāstot par savu māti:

¹⁵ Pēteris Šmits, „Miršana un bēres”, *Latvju dainas X* (Rīga: Literatūra, 1932), 770.

¹⁶ Mirče Eliade, op. cit., 45.

Mamma vakarā taisīja mērci un kotletes cepa un uz plīt's mal – iztais to mērc' un pielej no tās pannas to bļodiņu pilnu un nosaka: „Man laikam vairāk mērcīte nebūs jātaisa” – viņa tā nosaka, nu .. Un nākamajā dienā mamma mirī nost .. Es vēl ilgi uz to bļodiņu nevarēju skatīties, aiztikt to bļodiņu. [..] Mammai palika priekšauts tāds pussūts un es to priekšautu līdz pat šai dienai, es nevaru viņu aiztikt, rokas nevaru pielikt. Es esu kādreiz paskatīj'sies, bet pieskarties ne.¹⁷

Teicējas minētā bļodiņa tikusi uztverta, pirmkārt, kā mātes nāves priekšvēstnese, otrkārt, tai tiek piedēvēta saikne ar aizgājēju, līdz ar to tā tiek izslēgta arī no ikdienas funkcionālā lietojuma kā nederīga. Lietas, kas pirms tam piederējušas aizsaulē esošajam tuviniekam, ierasti tiek turētas distancēti, agrāk bijušas tradīcijas, kad tās tika sasistas, sadedzinātas vai kā citādi iznīcinātas. Mūsdienās, gadījumos, kad lietas tiek paturētas, pret tām tiek izjusta liela bijība, tās netiek izmantotas, bet gan kalpo kā sava veida mirušā ekvivalents palicējiem to vidē; visbiežāk tik ilgi, kamēr emocionāli tuvinieka nāve tiek pieņemta un palicējs ir samierinājies ar tuvinieka nāvi.

Tautas ticējumos un paražās ir saglabājušās liecības par dažādām rituālām darbībām, kas parāda palicēju centienus izvairīties no sekām, t.i., veidus, kā atbrīvoties no mirušā cilvēka izraisītā iznīcības spēka, kas varētu nelabvēlīgi ietekmēt tā atstāto pasauli (piemēram, radīt neražu vai arī jaunu nāves gadījumu). Folklorists Kārlis Straubergs raksta:

Apakšzemes dievību kults ir tuvs dvēseļu kultam. [..] Veļu mātes kalpi kopā ar miroņiem viņas uzdevumā patstāvīgi uzglūn dzīvajiem, un no viņiem nekad nav miera. Sakarā ar to, vienkāršu pienākumu vietā – kas ir apbedīšanas ceremonija – bērnu parašās varam novērot ko citu – analogiskas, saistošas burvības elementus. Tā par piemēru iesit naglu tajā vietā, kur nelaiķis miris, lai ļaunumu novērstu; ir zināmi ziedojumi – turpat uzlej glāzi brandavīna, tai vietai, kur mironis mazgāts, neiet pāri, kauj gaili u.t.t. Tas viss ir jau „labināšanās” pazīme un pretburvība, jo citādi ļaunums ir bez gala – gan pie lopiem, gan cilvēkiem miroņi atriebjas.¹⁸

¹⁷ Mirdza Vilka, intervija no Nacionālās mutvārdu vēstures kolekcijas, 2013.

¹⁸ Kārlis Straubergs, „Viņa saule”, *Izglītības Ministrijas Mēnešraksts*, Nr. 1, 1922: 618.

Lai atbrīvotos no jau raksturotā nāves maģiskā spēka, kas uz laiku pārņēmis dzīvo telpu, tika veiktas īpašas rituālas darbības, kurās, kā jau minēts, tiek izmantots lietu pasaules instrumentārijs: „Krēslā, kur nelaiķis allaž sēdēja, iedzina naglu, kā zīmi, ka tas tur vairs nesēdēs, kā arī lai pienaglotu nāvi, lai tā tik drīzi nevarētu uzkrīst citam. Naglas iedzišana tika arī skaitīta kā slimībai – nāvei mests zieds.”¹⁹ Ticējumu variantos minēta liela dzelzs nagla, arī adata; nagla iedzīta vietā, kur aizgājējs miris – zemē, grīdā, minēta arī siena; naglai virsū uzliets brandavīns.²⁰

Naglas sišanas iemesli minēti dažādi – lai nepiemetas miroņa vaina (LTT 20803), nepiemetas křitamā kaite (LTT 20804), spoki nerādās (LTT 20805), lai nomirējs nenāktu atpakaļ (LTT 20785), lai nekas nekaitētu (LTT 20802). Tāpat kā iepriekš, arī šajā gadījumā palicēju attieksme un uzvedība kritiskā (bīstamā) situācijā tiek izteikta rituāli maģiskā darbībā, kas ietver priekšmeta izmantojumu. Palicēju nostāja ir skaidra – iznīcinošais no radošā ir jānodala, tāpēc nagla un adata simboliski kalpojušas kā aizsarglīdzeklis pret nāves spēku; tā ir robeža, kur iznīcība beidzas un turpinās dzīvo pasaule. Folkloras pētniece Janīna Kursīte raksta, ka dzelzs, tāpat kā tērauds „no vienas puses, aizsargā pret ļaunumu, no otras, nes ļaunumu, iznīcību, nāvi. Tērauds, bet īpaši dzelzs kalpo kā maģisks aizsargs [...] zobens, nagla, adata, pakavi, rikste u. c., kā pārdabisku pretinieku (velnu, raganu) pārdabisks iznīcinātājspēks”²¹. Par palicēju baiļu un robežas novilkšanas iemesliem franču vēsturnieks Klods Lekutē (*Claude Lecouteux*) raksta: „Miets (koka vai metāla), tāpat kā tā eifēmiskā forma – nagla, vienmēr ir reprezentējis veidu, kā aizsargāties un novērst iespējamās mirušā darbības.”²² K. Lekutē tālāk paskaidro, ka miets ticis izmantots viduslaiku bērnu tradīcijās, lai caurdurtu mirušā (kas nav bijis kristīts vai bijis kā citādi uztverts par potenciāli bīstamu) augumu, tādējādi radot pārliecību, ka mirušais ir gluži kā

¹⁹ Biruta Senkeviča, *Godi Viduskursā. Sēru godības* (Rīga: Latviešu folkloras krātuve, 1939), 138.

²⁰ „Tai vietā, kur kāds miris, iesita naglu un uzlēja glāzi brandavīna, lai citiem iedzīvotājiem tai vietā nekas nekaitētu.” (LTT 20802)

²¹ Janīna Kursīte, op. cit., 110.

²² Claude Lecouteux, op. cit., 39.

pienaglots zārkam un nevarēs nekādā veidā traucēt un ietekmēt dzīvos.

Tikpat bīstama un aizliegumiem pilna bijusi liķa mazgāšanas vieta, arī tur tikušas iesistas naglas, pat trīs: „Kad mironis mazgāts un ģērbts, plānā nagla jāiesit, lai nāvi piesistu” (LTT 20869); „Tai vietā, kur mironu mazgāja, iesita kulā vecu pakava naglu, lai gars nestaigā pa māju” (LTT 20843); „Klonā, kur nelaiķis gulēja un to mazgāja, iesita trīs tā sauktās mironu naglas, vienu pie kājām, otru vidū un trešo zem galvas un to vietu izspricēja ar brandavīnu.”²³ Ticējumos minēti arī citi iemesli – lai neesot bailes no mirona (LTT 20877), lai mazgātājam nepiemestos mirona vaina (LTT 20878).

Nagla ir līdzvērtīga mieta vai vēlākos laikos stieņa simboliskajai nozīmei bērū rituālā, un, lai arī tradīcija ir pārveidojusies un nagla netiek caurdurta cilvēka ķermenim, ideja saglabājas tā pati – iezīmēt un iznīcināt potenciāli bīstamo vietu, lai dzīvo pasaule tiktu pasargāta no postošu garu pasaules, kuru pārstāv mirušie.

Arī liķa mazgāšanas tradīcija un ar to saistītais mirona ūdens liecina par īpašu mirušā lomu un palicēju attieksmi pret to. Par galveno mirušā auguma mazgāšanas iemeslu tiek uzskatīta mirušā atbrīvošana no šīs zemes smago darbu grūtuma, jaunāko kristietisko priekšstatu uzskatā – no grēkiem, lai tai saulē mirušais, tāpat kā viņa dvēsele, nokļūtu brīvs un vairs nesaistīts ar dzīvo pasauli, lai tiktu iemantota spēja pielāgoties un tapt pieņemtam citā pasaulē. Par mirušā auguma un arī dvēseliskās tīrības nepieciešamību pirms nokļūšanas jaunajā statusā ticis piedomāts vairākkārt, tādēļ mirušajam arī zārkā tikusi līdzīda simboliski nozīmīga lieta – pirts slotas, lai tas patiesi varētu tikt tīrs: „Mironim vajag zārkā zem pagalvja pabāzt pirts slotu, lai tas, skaidri nopēries, var ieiet debesīs.” (LTT 21025) Arī antropoloģe Edīte Tērnere (*Edith Turner*) par šādu attīrīšanas nozīmi raksta, ka mirušajiem apmazgāšana veikta, lai atbrīvotu tos no ļaunā ietekmes,²⁴ kas radusies, zemes dzīvi dzīvojot. Ūdens un pirts slotas atribūtika, iesaitīta bērū rituāla norisē un ieņemot būtisku lomu tajā, atsedz

²³ K. Bukums, Senas bērū parašas Kokmuižas pagastā, *Latvijas Saule*, Nr. 97–99, 1931: 1085.

²⁴ Edith Turner, „Liminality” in: *The Encyclopedia of Religion, Second edition* (Detroit [etc.]: Tomson/Gale, 2005), 5461.

sabiedrības domāšanas modeli un parāda arī tās priekšstatus simboliskajā limenī. Liķa mazgāšana atsedz priekšstatu slāni par mirušajam veicamo pēdējo ceļu un nokļūšanu citā pasaulē (veļu valsts, debesis), kā arī liecina par rūpēm un aizgājēja pasargāšanu tā pārejas laikā – mazgāšana ir veiksmīga ceļa uz viņšauli veicināšana.

Ši ir ne tikai latviešiem, bet daudzām tautām kopš seniem laikiem pazīstama un stingri ievērota tradīcija, jo tika uzskatīts – neapmazgāts mirušais nevarēs nokļūt viņā saulē vai arī, rituāli netīrs palicis, kļūs par vampīru, lietuvēnu. Austrumindijas ciltis liķis ticis nomazgāts un nokrāsots dzeltens, tādējādi padzenot ļaunos garus, kas varētu apturēt dvēseli tās ceļojumā.²⁵ Atšķirības ir niansēs, tradīcijas izteiksmes formā (krāsu atšķirīgā simbolika dažādās kultūrās, atšķirīgie mazgāšanas piederumi u.tml.), taču pamatos liķa apmazgāšanai, kā šķiet, iemesli bijuši vienādi vai vismaz līdzīgi. Sai rituālajai darbībai, pareizā secībā un veidā veiktai, vajadzēja nodrošināt mirušā, rituāli šķīstīta ar ūdeni, nokļūšanu viņā saulē.

Dzīvo attieksmi pret mirušajiem jeb drīzāk dzīvo un mirušo pasaulu savstarpējo mijiedarbi iespējams izziņāt arī no miroņa ūdenim piešķirtajām īpašībām. Ticis un joprojām tiek uzskatīts, ka miroņu ūdens ārstē dažādas kaites un palīdz atbrīvoties no kukaiņiem, prusakiem, kā arī nevēlamiem mīlniekiem: „Labas zāles pret visām slimībām ir miroņu ūdens, t. i., ūdens, kurā mironis mazgāts” (LTT 20860); „Ar to ūdeni, kurā mironc mazgāc, jāizslauka šķirbas un ta visi prusaki un plaktis iznīks”; „Ar to ūdeni, kurā mironc mazgāc, jāslaka sev trīs reizes krustāniski pā krūtīm, ta mironc nerādās sapinīs”; „Ja ar liķa ūdeni, kur liķis mazgāts galvu mazgājot, tad galva nesāpot” (LTT 20859); „Ar to ūdeni, kurā mironc mazgāc, dzen tādus māņus: Ja kāc (kāda) ieēdināš (ieēdināsi) meitu (puisi) un tā (tas) viņam nepatīk, tā neredzot jāuzslaka mirona ūdenc un jāsaka: Smirdi tu, kā mironc! – ta tūli būs vaļā.”²⁶

Tiek uzskatīts, ka, tāpat kā ūdenim, arī citai atribūtīkai, kas izmantota liķa mazgāšanā, piemīt neparastas īpašības: „Ziepes,

²⁵ Arnold Van Gennep, *The Rites of Passage* (London: Rouledge & Kegan Paul, 1960), 151.

²⁶ H. Skujiņš (Andrs Ziemelis), *Senās bērnu ierašas Smiltēnē, Rakstu krājums* (Rīga: Rīgas Latviešu biedrības zinību komisija, 1930), 79.

ar kurām mironis mazgāts, lietoja pēcāk kā zāles pie dažādu vainu apmazgāšanas un apriešanas. Sevišķi maziem bērniem, kuriem no dzimšanas bija kādi plankumi jeb sarkanumi uz miesas, šādas vietas apmazgāja, un ja liķis vēl bija mājās, tad tās arī apriebe ar miroņa roku” (LTT 20861); „Lupatas, ar ko liķi mazgā, top glabātas, kā līdzeklis pret dažādām slimībām” (LTT 20866); „Kad mironi mazgā, tad vajaga paņemt to lupatiņu un ēnā izžāvēt. Un ja pēc tam kakls sāp, tad to lupatiņu apsien ap kaklu, lai paliek vesels” (LTT 20867); „Arī dažas citas lietas, kas pie miroņa lietotas, uzglabāja citādi nedziedējamu vainu apriešanai. Īpašā cieņā stāvēja gredzeni un saktas, kas mirējam bijušas klāt.” (LTT 20868)

Savukārt teicēja Gunta Talberga par liķūdens īpašībām un izmantojumu joprojām mūsdienās zināja stāstīt, ka ūdenim, ar ko mazgāts mirušais, piemīt maģiskas īpašības, kas kaitējušas dzīvajiem, un tāds ūdens izmantots arī ļaunos nolūkos, buršanās, tāpēc no tāda esot īpaši jāuzmanās:

Ūdeni nesa un lēja kur pie staļļa gala, [...] Vecamma teica vienmēr: liķa ūdeni neliet pār ceļu, kur cilvēki staigā, pār taciņu! Vienmēr kaut kur citur.

Un kaut kam vēl tas liķūdens der? Teiksim, kādai ārstniecībai vai kam?

Nu to es nezinu! Es esmu dzirdējusi, ka tur pesteļo – ja tu vēli kaimiņam ļaunu, tad aizej un izlej pie viņa pakšiem. Nu tādas tās lietas.²⁷

Arī Pētera Šmita apkopotajā latviešu ticējumu krājumā ir norādījumi par liķūdeņa liešanu nomaļos pakšos un vietās, kur nestaigā nedz cilvēki, nedz lopi, jo tas var tiem kaitēt.

Tāpat kā ziepes un lupatiņa, arī ūdens savas maģiskās īpašības iegūst tieši rituāla laikā, kad tiek mazgāts mirušais; lietas uzsūc mirušajam piemītošo iznīcības spēku, tādējādi kļūstot par nāves simbolisku turpinājumu, tās iemiesotāju. Šādi iegūtas lietu īpašības, kā uzskatīja, ir iespējams izmantot gan labos (dziednieciskos), gan arī ļaunos (slimības uzsūtīšana, dzīvības apdraudēšana u. tml.) nolūkos, taču jebkurā gadījumā

²⁷ Gunta Talberga, intervija no Nacionālās mutvārdu vēstures kolekcijas, 2010.

to iedarbība bija saistīta ar nevēlamā iznīcināšanu, jo pārņemtās īpašības saistāmas ar destrukciju un nonāvēšanas spēju.

Kā redzams no vairākiem piemēriem, mirušais ticis uztverts dažādi, attieksme un jūtas pret to bijušas dalītas. Tradicionālajā sabiedrībā cilvēks un lieta tikuši uztverti kā vienotas būtības divas daļas, tāpēc lietu pasaule palīdz izprast rituālus un arī izskaidro sabiedrības attieksmi un uzvedību tādos brīžos, kas emocionāli ir piesātināti un ir grūti paskaidrojami. Jebkura lieta, kas bijusi saistīta ar mirušo tieši vai pastarpināti, tradīcijā tikusi uzlūkota par īpašu, līdz ar to, izmantojot lietu semantisko analīzi to funkcionēšanas kontekstā, būtu iespējams aplūkot arī citus rituāla elementus, to priekšmetus un darbības kā zīmes, kas sniegtu notiekošā izpratnei papildu nozīmes slāņus. No aplūkotā materiāla un autorese pēdējo sešu gadu folkloras ekspedīciju pieredzes iespējams secināt, ka atsevišķi tradicionālo priekšstatu relikti par lietām saistībā ar mirušajiem un ar miršanu saglabājušies līdz pat mūsdienām.

Summary

Attitude of the Living towards the Deceased: Semantics of Objects in Burial Rituals

In the face of death of a loved one people get confused: how to perceive death, how to deal with it and where to find consolation. In many cases the answer is sought in ancestral wisdom and perception of the world.

Many cultures find view of death not as an end point, but as a transition – the deceased continues living in the Spirit worlds, where a soul travels to God.

The World-tree symbolism has been widespread and rooted in many cultures since the Bronze Age, but such views and conceptual models have not survived to the present day in unaltered form. In the cyclical or mythological world views this concept is still preserved in various forms, but in a secular world that is based on day-to-day activities, the perception of death is much wider.

Tradition materials that speak of death and funeral and that have survived to nowadays present a diverse attitude towards the dead – as a relief; as an unbearable loss; as a desire to protect the deceased; as a desire to guard oneself from the deceased; and as wish to maintain a contact with the deceased and keep his/her spirit close.

The materials that have survived to the present day denote two different attitudes towards the deceased – on the one hand they were treated with great love and respect, but on the other hand – with fear and loathing towards the remains.

Especially fear and defensiveness appeared when the relatives of the departed soul considered it an evil spirit. This usually happened if the death had been untimely, or unexpected. There is real fear from the dead-man's soul coming back to haunt the living.

Fear can also be explained by the lack of understanding and inevitability of death. That is why everyone feels equally helpless in front of death.

One of the reasons for the return of the deceased can be a failure in burial ritual. At funeral and in preparation for it, particular importance is given to the world of objects, what help to execute the ritual in a proper manner, as well as to exhibit the relationship between the living and the dead.

Body language and facial expressions help to convey the speaker's thoughts and opinions, a variety of everyday objects, saying much more about the events and actions in which the object is used. Some significant objects have a symbolic role in family celebrations.

As for the significance of objects and the message they convey on a symbolic level, one needs to consider the context or environment and situation.

Objects that had been in a close contact with the dead body, while in the environment in which significant events take place, acquires a particularly important role, they obtain the status of a participant. Things that were in a vicinity of the dying and later with the deceased are kept apart from coming in contact with the dead body, because, as it was regarded, they could take over the state of the dead, become unfit and harm growth, development, and life processes. Such prohibitions are based on object's symbolic link to different realities and show the processes that were essential for economic activities. From the following one can conclude that the living were cautious of the deceased impact on their future fertility and success. In this way, there is clear distinction between the world of the living and the world of the dead.

The perception of the deceased varies and attitude towards it depends on circumstance. The person and the world of objects in a traditional society were seen as two parts of a single substance, that is the reason why the world of objects helps to decipher rituals and explain the social attitude and behavior in the moments that are emotionally saturated and difficult to interpret.

APDROŠINĀŠANA ISLĀMĀ: TAKĀFUL APDROŠINĀŠANAS ANALĪZE VĀCIJAS AUTOMAŠĪNU GADĪJUMĀ

Mg. theol. Olga Petrova,

Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātes pētniece

Mg. ec. Vladimirs Petrovs,

*Ķelnes Universitātes (Universitāt zu Köln) Ekonomikas un
socioloģijas fakultātes doktorants*

Ievads

Ši raksta aktualitāti nosaka vairāki faktori, jo tie ikdienā ir plaši novērojami vadošajās Rietumu valstīs. Globalizācija, daudzu valstu atvērtā migrācijas politika, kā arī pieaugošā polarizācija pasaules ekonomikā, politikā un sociālajā sfērā noved pie situācijas, ka dažas valstis pārpludina imigranti no dažādām pasaules malām. Kultūru mijiedarbība izraisa ne tikai vēsturiskus vai reliģiskus konfliktus, bet arī noved pie pretrunām, kuru pamatā ir reliģiskas un juridiskas atšķirības.

Raksta uzmanības centrā ir viena no lielākajām Eiropas Savienības valstīm – Vācija, jo šajā valstī (tāpat arī Lielbritānijā un Francijā) ir vislielākais bēgļu skaits (tostarp arī no zemēm, kur islāms ir dominējošā reliģija).¹ Analīze par imigrācijas attīstību Vācijā parāda, ka lielākā daļa atbraucēju ierodas no musulmaņu zemēm. Vācijā islāms pēc ticīgo skaita ir otra lielākā reliģija aiz kristietības.² Šī statistika arī parāda, ka lielākā daļa bēgļu 2012. gadā ieradās Vācijā no Afganistānas, Irākas,

¹ Eurostat, 2013, pieejams tiešsaistē: <http://epp.eurostat.ec.europa.eu/portal/page/portal/eurostat/home>, skatīts 11.08.2013.

² Bundeszentrale für politische Bildung, 2013, pieejams tiešsaistē: <http://www.bpb.de/>, skatīts 11.08.2013.

Maķedonijas un Sirijas.³ Oficiāli Vācija skaitās vispieprasītākā Eiropas Savienības valsts to bēgļu starpā, kuri ierodas no valstīm, kuras neietilpst Eiropas Savienībā.⁴ Pieaugošais imigrantu–musulmaņu skaits Vācijā aizvien vairāk un vairāk ietekmē šīs valsts dzīvi.

Viens no sociāliem, reliģiskiem un ekonomiskiem šķēršļiem, ar kuru saskaras Vācijas musulmaņi, ir apdrošināšana. Ja burtiski sekotu Korānam un Sunnai, tad apdrošināšana musulmaņiem ir aizliegta, jo apdrošināšana kā finanšu instruments uzrāda vairākus aspektus (azarts, augļošana, nenoteiktība), kas šajā reliģijā ir aizliegti. Savukārt saskaņā ar Vācijas sociālajiem likumiem (*Sozialgesetzbuch*⁵) visiem Vācijas iedzīvotājiem ir jābūt noteikta veida apdrošināšanai (pirmām kārtām veselības apdrošināšanai, zaudējumu kompensēšanai trešajām personām u. c.). Atkarībā no apdrošināšanas veida neapdrošinātie Vācijas iedzīvotāji tādējādi veic administratīvo pārkāpumu vai pat kriminālu noziegumu.⁶

Šis raksts pievēršas apdrošināšanas izpratnei islāmā un cenšas atbildēt uz jautājumu, vai abi iepriekš minētie redzējumi par apdrošināšanu Vācijas musulmaņu sabiedrībā var pastāvēt līdzās viens otram. Raksta autori sākumā aplūko teorētisko (teoloģisko) pamatojumu Korāna un Sunnas attieksmei pret apdrošināšanu, analizējot to mūsdienu musulmaņu pasaules interpretācijas apdrošināšanas kontekstā. Raksta otrā daļa ir veltīta Vācijas galveno apdrošināšanas veidu klasifikācijai, izvēloties piemērotāko veidu raksta tēmas analizēšanai (šo apdrošināšanas piemēru detalizēti apskata arī no islāma pozīcijām). Rakstu noslēdz ilustratīvs piemērs, kas palīdzēs saprast, kā attiecīgo apdrošināšanas veidu var pārveidot atbilstoši islāma normām.

³ Bitoulas A., *Population and social conditions. Asylum applicants and first instance decisions on asylum applications*: 2012. Eurostat, 2013, 8.

⁴ *Ibid.*, 9.

⁵ Sozialgesetzbuch, 2013, pieejams tiešsaistē: <http://www.sozialgesetzbuch-sgb.de/>, skatīts 28.08.2013.

⁶ Hedderich K. S., *Pflichtversicherung* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), 320.

Korāns un Sunna

Pirms ķerties pie islāma izpratnes par apdrošināšanu, ir nepieciešams īsumā raksturot avotus, uz kuriem atsaucas musulmaņi savā ikdienas dzīvē (t.i., avotus, no kuriem viņi iegūst zināšanas un pareizo uzvedības modeli). Viens no šādiem avotiem ir Korāns, ko Allāhs nodevis pravietim Muhammedam. Otrs avots ir Sunna, kas sastāv no hadīsiem (stāstiem par pravieti Muhammedu, viņa rīcību un sacīto dažādās dzīves situācijās). Tieši Korāns un Sunna veido islāma ticības pamatus un kodolu. Uz Korāna un Sunnas pamata tālāk ir attīstījusies islāma jurisprudence (*fiqh*⁷) un šariats.⁸

Daudzas Tuvo Austrumu valstis (piemēram, Saūda Arābija, Irāna, Afganistāna u. c.) ikdienā plaši piemēro šariata likumus. Citās valstīs (piemēram, Turcijā, kas skaitās laicīga valsts⁹, kurā valda mērenais islāms¹⁰, vai NVS valstīs) lielākā daļa iedzīvotāju ir musulmaņi, taču infrastruktūru regulē nevis ar šariata palīdzību, bet gan ar laicīgiem likumiem, taču tajā pašā laikā ir jāatzīst, ka, piemēram, bijušajā Francijas kolonijā Tunisijā u. c. valstīs tieši reliģijai ir noteicošā loma daudzu tās iedzīvotāju ikdienas dzīvē (nevis valsts institūcijām).

Saskaņā ar pētnieku R. Bekinu, „šariatā eksistē trīs priekšrakstu kategorijas. Pirmajā kategorijā ietilpst normas, kas attiecas uz reliģijas dogmatiku (tos pēta teoloģija); otrajā

⁷ Arābu valodas jēdzieni (šeit un turpmāk) transliterēti ar profesora J. Ešota arābu valodas gramatikas tabulas palīdzību. Sk. Ešots J., „Arābu valoda: vēsturiskais apskats un latviskā transliterācija”. Latvijas Universitātes Raksti. *Orientalistika* (Rīga: Latvijas Universitātes apgāds, 2012), 175.

⁸ Šariatu var raksturot kā „dievišķu likumu, kas ir priekšrakstu ceļš, ko Allāhs ir atklājis Korānā un Sunnā; [...] šariats ir reāli iemiesots musulmaņu jurisprudencē, kas ir spējīga atbildēt uz jebkuru dzīvē radušos jautājumu”. Skat. *Краткая Энциклопедия Ислама*. Сост. Г. Ньюби (Москва: Фаир-Пресс, 2007), 312.

⁹ Киреев Н., Новая глава в истории Турции: мягкий ислам у власти. *Ислам на современном Востоке. Регион Стран Ближнего и Среднего Востока, Южной и Центральной Азии*. Под ред. В. Белокреницкого и А. Егорина (Москва: Крафт+, Институт Востоковедения РАН, 2004), 38.

¹⁰ Киреев, Н., Два года у власти в Турции партии „умеренного ислама”. *Ислам и общественное развитие в начале XXI века*. Под ред. В. Белокреницкого (Москва: Крафт+, Институт Востоковедения РАН, 2005), 109.

kategorijā ietilpst likumi, kas skar visu, ko parasti saista ar cilvēka iekšējo sirdsapziņu (tos pēta islāma ētika). Trešo kategoriju veido uzvedības likumi – tos pēta *fiqh* (islāma jurisprudences)”¹¹. R. Bekins norāda, ka

*fiqh regulē cilvēku attiecības dažādās sabiedriskās dzīves jomās, t.i., tieši fiqh ir uzskatāms par tiesībām juridiskā nozīmē, savukārt šariats ir tiesības plašākā kanoniskā nozīmē. Tāpēc, raugoties no musulmaņu tiesību doktrīnas perspektīvas, pavisam loģisks šķiet apgalvojums, ka normas, kas skar apdrošināšanas problemātiku islāmā, tiek regulētas fiqh ietvaros, taču to avots ir šariats.*¹²

Pēc isās islāma ticības pilāru iepazīšanas nepieciešams atsevišķi aplūkot Korāna un Sunnas tekstus, kuros ir pausta attieksme pret apdrošināšanu. Vispirms ir jānoskaidro paša jēdziena „apdrošināšana” būtība. Mūsdienu izpratnē apdrošināšana ir privātu un juridisku personu finansiālās drošības instruments, ko var definēt šādi: „Apdrošināšana no individuālās apdrošināšanas perspektīvas ir uzskatāma par ekonomikas instrumentu, ar kura palīdzību indivīds maksā noteiktu nelielu summu (prēmiju) gadījumiem, ja nākas piedzīvot liela apmēra nenoteiktus zaudējumus (apdrošināšana neparedzētām dzīves situācijām), kuri rastos, ja nebūtu apdrošināšanas.”¹³ Kā redzams no šīs apdrošināšanas definīcijas, tās galvenie aspekti ir

- 1) finansiāli vai mantiski zaudējumi, kurus var piedzīvot ar noteiktu varbūtību;
- 2) apdrošināšanas iemaksas apdrošināšanas kompānijai;
- 3) zaudējumu atlīdzināšana, ko veic apdrošināšanas kompānija.

Šeit jāpiebilst, ka ne Korānā, ne Sunnā nav sastopams ne termins „apdrošināšana”, ne arī apdrošināšanas fenomens mūsdienu izpratnē (sk. iepriekš), tomēr šī fenomena ekvivalentu var sastapt šajos avotos.

Krievu pētnieks (iepriekš pieminētais orientālists) R. Bekins raksta, ka „galvenā, neapstrīdamā *fiqh* „sakne” ir Korāns. Pēc

¹¹ Беккин Р., *Страхование в мусульманском праве: теория и практика* (Москва: Анкил, 2001), 1.

¹² Ibid., 1.

¹³ Essvale Corporation Ltd., *Business Knowledge for it in Insurance* (London: Lightning Source Ltd., 2009), 3.

dažādiem aprēķiniem no 6226 Korāna ājatiem aptuveni 200 līdz 500 ājatu skar tieši juridiskos jautājumus. No tiem tirdzniecības/finanšu problēmām ir veltīti tikai 10 panti (galvenokārt jautājumi par nodokļiem).¹⁴ Šajā gadījumā nodokļu sistēmu nevar uzskatīt par ekvivalentu apdrošināšanas sistēmai, jo pēc saviem mērķiem un tehniskajiem aspektiem tās būtiski atšķiras savā starpā. Nodokļu politikas idejas pamatā ir valsts vajadzības, kas ir saistītas ar valstij uzlikto pienākumu izpildi. Apdrošināšanas gadījumā viss parasti ir reducējams uz privātas vai juridiskas personas vajadzībām. Vienīgais abu jomu saskares punkts ir t.s. obligātā apdrošināšana (piemēram, veselības apdrošināšana Vācijā), jo Vācijas pilsoņu aplikšana ar nodokļiem paredz iemaksas par veselības apdrošināšanu.¹⁵

Apskatot jautājumu, ko Korāns saka par apdrošināšanu, R. Bekins, norāda:

.. pirmajā brīdī šķiet, ka Korānā nav normu, kas tieši regulētu attiecības apdrošināšanas jomā [...] [Ja – O. P., V. P.] pievērstu uzmanību citiem ājatiem [kopumā – O. P., V. P.], tad tajos var atrast meklēto atbildi. Piemēram, „un Viņš pakļāvis Jums visu, kas debesīs un virs zemes, viss no Viņa. Paties, te Zīmes katram, kas mundrs apdomāt!” (K. 45:13¹⁶). Varētu domāt, ka tas ir pavisam neitrāls ājats no apdrošināšanas problemātikas perspektīvas, taču to, pēc vairāku musulmaņu pētnieku domām, var uzskatīt par iespējamu norādi uz apdrošināšanas attiecībām musulmaņu sabiedrībā.¹⁷

Pēc speciālistu domām, arī citu Korāna ājatu (5:2¹⁸) var attiecināt uz apdrošināšanu¹⁹: „un palīdzieties krietnumā un dievbijībā, nevis apgrēcībā un ienaidā. Un bijāiet Dievu: patiesi, Dievs atmaksā bargi!”. R. Bekins uzskata, ka: „šis ājats norādot, ka savstarpēja ietekme musulmaņu starpā ir vēlama (pat riska

¹⁴ Беккин Р., оп. cit., 3.

¹⁵ Shome P., *Tax policy* (Washington D. C.: International monetary Fund, 1995), 3–4.

¹⁶ Korāns, tulk. U. Bērziņš (Rīga: Neputns, 2011), 362, 363.

¹⁷ Беккин Р., оп. cit., 4.

¹⁸ Korāns, оп. cit., 81.

¹⁹ Bekkin R., *Islamic Insurance: National Features and Legal Regulation. Arab Law Quarterly 21* (Leiden: Koninklijke Brill NV. 2007), 109, pieejams tiešsaistē: <http://www.mgimo.ru/files/14575/Статья%20в%20ALQ-2.pdf>, skatīts 19.05.2013.

un katastrofu gadījumā – abi gadījumi pēc būtības atbilst vispārējai apdrošināšanas situācijai”.²⁰ Tas ir diezgan loģiski, jo sākotnēji musulmaņu bija maz, līdz ar to viņi nebija tik stipri pret dažādiem ārējiem draudiem, piemēram, „neticīgo” uzbrukumiem un to sekām (īpašuma atņemšana u. tml.). Tieši kolektīva, abpusēja palīdzība (un atbildība) paredz sabiedrības konsolidāciju, kuras pamatā ir abpusēja palīdzība ticības brāļiem, uzticēšanās un cieņa pret pārējiem ticīgo kopienas locekļiem.

R. Bekins raksta, ka „Sunnā nav tiešu norāžu par apdrošināšanu – tā vienkārši tajā laikā nepastāvēja tās tagadējā veidā, taču virkne normu hadīsos un tādus instrumentus kā *dija* un *zakāt* var attiecināt uz apdrošināšanas sfēru”²¹. Citā rakstā šis pētnieks atsaucas uz hadīsu, kurā rakstīts, ka „reiz, atrodoties grūtā situācijā, ļaudis no Al-Aš‘arī cilts atnesa visas savas mantas un sadalīja visiem vienlīdzīgi. Pravietis Muhammeds uzslavēja viņus par šādu rīcību. Daudzi mūsdienu zinātnieki ir vienās domās, ka šis hadīss ir uzskatāms par pamatu kooperatīvās apdrošināšanas veidam un *takāful*”²².

No minētā var izdarīt secinājumu, ka Korānā ir iespējams atrast agrīnus priekšstata par mūsdienu apdrošināšanu aizmetņus. Savukārt Sunnā atrodami jau skaidrāk formulēti priekšstati par mūsdienu fenomena – kooperatīvās apdrošināšanas ekvivalentu, kad viens ummas loceklis palīdz citam/citiem grūtībās nonākušajiem. Šajā gadījumā īpašuma sadalīšanu cilts locekļu starpā var interpretēt kā zaudējumu kompensēšanu, ko veic apdrošināšanas kompānija. Lai arī avotā nav minētas cietušo apdrošināšanas iemaksas, tomēr var pieņemt, ka cilts locekļi savā starpā balstījās uz savstarpēju palīdzību un darbu visas cilts labā. Šos kopīgās sadzīves aspektus var vērtēt kā atsevišķu cilts locekļu iemaksas iespējamajiem nākotnes nelaimes gadījumiem.

Tāpat ir jāatzīmē, ka Sunnā ir norāde par iespējamām aizliegtām apdrošināšanas komponentēm, piemēram (Sahīh al-Buhārī): „(Kā neesošā (*ġarar*)²³ vai vēl mātes miesās esošā pārdošana). 971 (2143). Nodod, kā Abdullahs bin Umārs ir

²⁰ Bekkin R., op. cit., 109.

²¹ Беккин Р., op. cit., 4.

²² Ibid., 110.

²³ Piemēram, vēl nenokļerta zivs.

teicis, lai Allāhs ir apmierināts ar viņiem abiem, ka Allāha sūtnis ir aizlēdzis pārdot vēl nedzimušus (dzīvniekus), kas tika praktizēts *džāhīlijas*²⁴ laikā, kad cilvēks pirka (vēl nedzimušu) kamieli (ar nosacījumu, ka viņš to dabūs), ka kamieļmāte dzemdēs, un pēc tam tā dzemdēja.”²⁵

Cits hadīss (*Sahīh Muslim*): „... *ġarar* veida darījums un darījums, ko noslēdz ar akmentiņu mešanas palīdzību.”²⁶ 947. Nodod, kā Abu Huraira ir teicis: „Allāha sūtnis aizlēdzis [noslēgt] darījumus ar akmentiņu mešanas palīdzību un *ġarar* (*baj al-ġarar*) [veida] darījumus.”²⁷ Šeihs Abd ar-Rahmāns an-Nasīr as-Saadī skaidro darījumus, kuros iesaistīta akmentiņu mešana: „... akmentiņu mešana darījuma laikā bija saistīta ar bīstamību [risku – O. P., V. P.]. Kā piemērs var kalpot gadījums, kad pārdevējs saka: „Met akmentiņu, un tā prece, pa kuru tas trāpīs, tev tiks par tādu un tādu cenu” vai „met akmentiņu, un visa teritorija no šīs vietas līdz tai, kur tas nokritīs, būs tavš īpašums”.”²⁸ No šo hadīsu piemēriem var secināt, ka pravieša Muhammeda laikā vēl nepastāvēja skaidri noformējusies apdrošināšanas institūcija, lai gan darījumu slēgšanas laikā bija formulētas musulmaņiem atļautās un aizliegtās darbības.

Pie iepriekš minētā vēl isumā jāmin apdrošināšanas līguma iespējamās papildu komponentes, proti, *ribā* (augļošana) un *majsīr* (azarts). Pamatojoties uz K. Marksa definīciju, augļošana ir iespējama tikai tad, ja ir tādi jēdzieni kā „nauda” un „kredīts”.²⁹ Augļošana ir orientēta uz naudas masas palielināšanu spekulatīvu darījumu veidā (pērkot un pārdodot noteiktas preces).³⁰ Azartu savukārt definē kā emocijas, kas ir saistītas ar varbūtību un risku. Zīmīgi, ka termins „azarts” (*zahr*) arābu

²⁴ *Džāhīlija* – pirmsislāma (neticības) periods.

²⁵ *Сахих аль-Бухари*, пер. Владимир Абдулла Нирша (Москва: Умма, 2004), 371.

²⁶ Darījumi, kurus veic, metot akmentiņus, ir aizliegti, jo tie satur azartspēles elementu.

²⁷ *Сахих Муслим*, пер. Владимир Абдулла Нирша (Москва: Умма, 2011), 375.

²⁸ Шейх Ас-Саади Абд ар-Рахман ан-Насир, *Радость Сердец Благочестивых. Объяснения кратких, но полных смысла слов пророка*, 167. <http://an-nasr.ru/library/radoctserdec.pdf>, skatīts: 29.07.2013.

²⁹ Karl Marx, *Capital, The Process of Capitalist Production as a Whole* (New York: International Publishers, 1894), 3: 410.

³⁰ *Ibid.*, 3: 410.

valodā nozīmē ‘spēju kauliņi’, kas norāda uz iespējamu uzvaru spēles laikā.³¹

Runājot par augļošanu musulmaņu izpratnē, nepieciešams atzīmēt, ka pastāv divu veidu augļošana. *Sahih-Muslim* ir rakstīts: „... pirmais (veids) ir *ribā al-fadl* – viena veida preču vai dārgmetālu apmaiņa nevienādos daudzumos. Otrs (veids) ir *ribā an-nasi'a* – aizdevums ar nosacījumu, ka pēc noteikta laika parādnieks atdos vairāk, vai arī parāda atmaksas termiņa atlikšana ar tādiem pašiem nosacījumiem.”³² Abi augļošanas veidi iekļaujas K. Marksa izpratnē par šo fenomenu, jo tajā ir pārstāvētas abas puses – gan kreditors, gan spekulants. Turpinājumā *Sahih-Muslim* min, ka „šie, kā arī visi pārējie augļošanas veidi, pie kuriem pieskaitāmi arī jebkuri bankas pakalpojumi [tajā skaitā arī apdrošināšana – O. P., V. P.], kas saistīti ar procentu izmaksu vai iekasēšanu, ir uzskatāmi par aizliegtiem, jo Korānā ir teikts: „Allāhs ir atļāvis tirgoties, taču aizlēdzis nodarboties ar augļošanu” (K. 2:275)”³³. Savukārt par azartspēlēm Korānā ir teikts: „Patiesi, vīns, azartspēles, elki un zilēšanas bultas ir uzskatāmi par neko citu kā pretīgu šaitana darbu, tāpēc izvairieties no tā.” (K 5:90)³⁴

Kā norāda pētnieces O. Gordejeva un N. Ļvova, „musulmaņu likumdevēju starpā nav viennozīmīga viedokļa, vai islāmā ir atļauta tradicionālā apdrošināšana vai nav”.³⁵ Līdzīgās domās ir pētnieks R. Bekins, kurš raksta: „Iespējams, nevien ekonomisks institūts nav radījis tik daudz dažādu viedokļu musulmaņu likumdevēju starpā kā apdrošināšana. Vieni likumdevēji uzskata, ka visi apdrošināšanas veidi ir viennozīmīgi aizliegti no musulmaņu tiesību perspektīvas.”³⁶ Citā rakstā R. Bekins min musulmaņu zinātnieku Ibn Abidinu

³¹ Панасюк, А., *Большая Энциклопедия Парапсихологии, книга по требованию* (Москва: РИПОЛ классик, 2007), 51.

³² *Sahih Muslim*, op. cit., 908.

³³ *Ibid.*, 908.

³⁴ *Ibid.*, 664.

³⁵ О. Гордеева и Н. Львова, *Исламские финансовые институты*. 2009, 188, pieejams tiešsaistē: http://finbiz.spb.ru/download/3_2009_gordeeva.pdf, skatīts 18.05.2013.

³⁶ Особенности исламского страхования. *Исламские финансовые отношения и перспективы их осуществления в российском мусульманском обществе*. Материалы Шестого Всероссийского семинара руководителей духовных управлений мусульман.

(Ibn Abidina viedoklim piekrīt vairums musulmaņu-sunnītu zinātnieku), kurš uzskatīja, ka apdrošināšana ir aizliegta.³⁷ Islāmā darbojas princips „tas, kas nav aizliegts, ir atļauts”. Šo principu var piemērot arī apdrošināšanas gadījumā. Tā kā Korānā un Sunnā apdrošināšanas idejas ir apskatītas to iedīgli, ar diezgan lielu varbūtību var pieņemt, ka šī zinātnieka viedoklis nav uzskatāms par pietiekami pamatotu.³⁸

Tomēr ir arī musulmaņu zinātnieki, kuri ir pozitīvi izteikušies par apdrošināšanu. Piemēram, pētnieks A. Gadžijevs raksta, ka „mūsdienu musulmaņu zinātnieki M. Al-Zarka, M. Abdo, Šaltuts un M. Al-Bahijs uzskata, ka apdrošināšanas kompānija ir savstarpējās palīdzības kompānija, tāpēc apdrošināšana ir atļauta”.³⁹ Savukārt R. Bekins raksta:

Viņi [zinātnieki, kuri atļauj apdrošināšanu – O. P., V. P.] pamato savu argumentāciju ar pazīstamo principu islāma jurisprudencē, ka visa pamatā ir atļaušana. Tā kā apdrošināšanas līgums un pašas apdrošināšanas attiecības tiešā veidā nav aizliegti Korānā vai Sunnā, tām ir tiesības uz eksistenci. Bez tam, kā saka likumdevēji – šīs pozīcijas atbalstītāji, no musulmaņu likumdošanas intereses perspektīvas viss, kas dod labu sabiedrībai, nav jāaizliedz. Mūsdienās par apdrošināšanas nepieciešamību sabiedrībai reti kurš šaubās.⁴⁰

Raksturojot viedokļu dažādību starp musulmaņu zinātniekiem apdrošināšanas jautājumā, R. Bekins raksta: „Mērenās pozīcijas piekritēji uzskata, ka vieni apdrošināšanas veidi būtu jāaizliedz, savukārt citi pilnībā atbilst šariatam. Parasti par aizliegtiem tiek pasludināti uzkrājošie apdrošināšanas veidi, savukārt riska apdrošināšanas veidi tiek atļauti.”⁴¹ Ar uzkrājošiem apdrošināšanas veidiem tiek saprasti apdrošināšanas

Москва, 9–11 июня 2003 г. (Москва, 2004), 18–22. <http://www.bekkin.ru/index.php?art=76>, skatīts: 02.08.2013.

³⁷ Беккин Р., Страхование в мусульманском мире: к истории вопроса. *Экономика и Религия*. Евразийский Международный Научно-Аналитический Журнал. № 1 (45), 2013.

³⁸ T. i., trūkst komponentes, ko islāms aizliedz.

³⁹ Гаджиев А., *Отношение ислама в страховке и применению различных видов страховок в современном мусульманском обществе*. 28.01.2009. http://idmedina.ru/books/islamic/?506#_ftnref10, skatīts: 02.08.2013.

⁴⁰ *Особенности исламского страхования*, op. cit., 18–22.

⁴¹ Ibid.

līgumi, kas paredz naudas uzkrāšanu ar apdrošināšanas kompānijas palīdzību. Šādi apdrošināšanas veidi ir izplatīti, piemēram, Rietumeiropā. To pamatā ir regulāras iemaksas, ko veic apdrošinātā persona, savukārt apdrošināšanas kompānija izmaksā iepriekš līgumā paredzētu summu līgumā noteiktajās situācijās (piemēram, sasniedzot noteiktu vecumu vai nāves gadījumā – nelaiķa radinieki saņem noteiktu summu). Izmaksas šāda veida apdrošināšanā bieži vien ir lielākas nekā iemaksu summas kopā ar procentiem, jo apdrošināšanas kompānijas parasti nodarbojas ar investēšanu. Nauda, ko kompānija saņem iemaksu veidā, nereti finanšu tirgū tiek izmantota spekulatīvos nolūkos, tāpēc procenti bieži vien ir augstāki, nekā paredzēts līgumā.⁴² Riska apdrošināšanas veidi ir vispārāzīts apdrošināšanas veids, un tas ir finansiāls atbalsts fiziskām vai juridiskām personām ārkārtas situācijās (ugunsgrēks, avārija, plūdi u. tml.). Šis apdrošināšanas veids paredz zaudējumu atlīdzināšanu ar tā finansiālo ekvivalentu.⁴³

R. Bekins tāpat arī norāda, ka, piemēram, „radikālās pozīcijas pārstāvji pasludina visus apdrošināšanas veidus par aizliegtiem, jo tie, pēc viņu domām, satur *ġarar* (nenoteiktības), *majsir* (azarta) un *ribā* (augļošanas) elementus”⁴⁴. Islāma akadēmijas padome⁴⁵ arī kategoriski nosodījusi augļošanu, pamatojot to ar novēršanos no Korāna priekšrakstiem.⁴⁶

Apkopojot dažādos zinātnieku viedokļus par kādu noteiktu jautājumu, nepieciešams izvirzīt leģitīmu pieņēmumu. Musulmaņu juristu atšķirīgie viedokļi kādā jautājumā var būt atkarīgi no viņu piederības vienam vai otram mazhabam.⁴⁷

⁴² Чернова Г., *Основы экономики страховой организации по рисковому виду страхования* (Санкт-Петербург: Питер, 2005), 10.

⁴³ *Ibid.*, 10.

⁴⁴ *Особенности исламского страхования*, *op. cit.*, 18–22.

⁴⁵ Islāma akadēmijas padome ir orgāns, kas pievēršas aktuālākajām musulmaņu dzīves problēmām, piemēram, dievkalpojuma jautājumiem, darījumu noformēšanai (ko atļauj šariats), jauniem izaicinājumiem ekonomikā un medicīnā u. tml.

⁴⁶ Керимов Г., *Шариат. Закон жизни мусульман. Ответы Шариа на проблемы современности* (Москва, СПб, Диля, 2008), 465.

⁴⁷ *Mazhab* – juridiskā skola islāmā. Sunnītu novirzienā pastāv četri *mazhab*, savukārt šiītiem ir viens *mazhab*. Īsu *mazhab* raksturojumu sniedz, piemēram, pētnieks A. Žuravskis: „Hanafītu *mazhab* salīdzinoši plaši lieto parastās tiesības, kas padara to par vairāk iecietīgu pret vietējām tradīcijām un kontaktiem ar citu reliģiju pārstāvjiem; izplatīts

Dažādās interpretācijas kādā reliģiskā jautājumā ir viena no svarīgākajām un reizē arī grūtākajām problēmām islāma hermeneitikā.

Musulmaņu apdrošināšana – *takāful*⁴⁸

Apskatīsim vienu konkrētu apdrošināšanas veidu islāmā, kas jau iepriekš tika pieminēts. Pirmās musulmaņu apdrošināšanas – *takāful* – sākums ir meklējams Sudānā 1979. gadā.⁴⁹ Musulmaņu apdrošināšanas pamatlikums paredz, ka dalībnieki, kuri veic iemaksas, apdrošina cits citu, negūstot no tā peļņu. *Takāful* ietver ziedojumus (*tabarru'*); pamatojoties uz šiem ziedojumiem, tiek noslēgta vienošanās par abpusējas palīdzības sniegšanu nepieciešamības gadījumā.⁵⁰

Citiem vārdiem, veicot maksājumus „musulmaņu noguldītāju apvienībā”, cilvēki apzināti uzņemas atbildību gadījumos, kad citam kopienas loceklim noticis kaut kas nelāgs ar īpašumu, veselību u. tml. Iemaksas ir brīvprātīgi ziedojumi; daļa no tām tiek iztērētas par „Dievam tikamām lietām”. Šajā gadījumā var teikt, ka trūkst augļošanas elementa apdrošināšanas polises pārdošanas nozīmē (jo pēc definīcijas, kas sniegta iepriekš, augļošanas pamatā ir pirkšana-pārdošana).

Mazāzijā, Indijā, Afganistānā, Indonēzijā, Vidusāzijā, Ziemeļkaukāzā, Balkānu valstīs. Malikītu *mazhab* ir izplatīts Lībijā, Tunisijā, Alžīrijā, Kuveitā un Bahreinā. Šafiītu *mazhab* pārstāvji nedaudz vienkāršotā formā tiecas sintezēt divu iepriekš minēto skolu juridiskās izstrādes. Šafiītu skola pārsvarā ir izplatīta Sīrijā, Libānā, Palestīnā, Jordānijā, kā arī Pakistānā un Malaizijā (tai dod priekšroku arī sunnīti Irākā, Jemenā un Irānā). Hanbalītu *mazhab* tiek uzskatīts par dedzīgāko reliģisko dogmu ievērošanā. Hanbalītu *mazhab* Ibn Taimijas (13. gs.) redakcijā ir vahabisma mācības pamatā un veido Saūda Arābijas oficiālo ideoloģiju. Džafarīti ir šītu reliģiski juridiskās skolas piekritēji (šis *mazhab* ir izplatīts Irānā, un tam seko imāmu mazākums citās musulmaņu zemēs).” Plašāk sk. Журавский А., *Ислам* (Москва: Весь мир, 2004), 69–73. Atšķirības *mazhab* starpā ir skaidrojamas ar juridisko normu lietošanas stingrības pakāpi (gan pret musulmaņiem, gan pret nemusulmaņiem).

⁴⁸ *Takāful* – „savstarpējā galvošana”, „solidaritāte”. *Большой Арабско-Русский словарь*, под ред. Х. Баранова (Москва: Русский Язык, 2000), 694.

⁴⁹ Archer S., et. al., *Takaful. Islamic Insurance. Concept and Regulatory Issues* (Singapore: John Wiley & Sons, 2009), n. p.

⁵⁰ *Ibid.*, n. p.

Takāful apdrošināšanas ideja balstās nevis uz apdrošināšanas iemaksām vai uz noslēgto līgumu, bet gan uz brīvprātīgiem ziedojumiem „musulmaņu noguldītāju apvienībai”, kas tad arī sedz nelaiemes gadījumu izmaksas tās locekļiem. Tāpēc var pieņemt, ka šajā gadījumā atkrīt arī azarta elements, lai gan nenoteiktības elements vienmēr ir klātesošs, jo zaudējumi vienmēr ir iespējami. Šī nenoteiktība ir pamatā jebkuram apdrošināšanas gadījumam – tā ir neatņemama sastāvdaļa gan klasiskajā apdrošināšanā, gan *takāful* gadījumā. *Takāful* no klasiskās apdrošināšanas atšķiras ar vienošanās noslēgšanas formu, pārejot no ekonomikas sfēras uz reliģiski sociālu jomu un pamatojoties uz brīvprātīgiem ziedojumiem.

Pētnieks R. Bekins par islāma apdrošināšanas modeli raksta šādi:

Islāma apdrošināšanas modeļa pamatā ir tabarru koncepcija. Tulkojumā no arābu valodas tabarru' nozīmē „dāvana, ziedojums”. Katram apdrošināšanas veicējam ir jābūt godīgiem nolūkiem sniegt palīdzību citiem takāful līguma dalībniekiem, ja viņi saskarsies ar noteiktu risku. Pēc autoritatīvā musulmaņu likumdevēja Jusufa al-Kardavi domām, islāma apdrošināšana rada apstākļus, lai sniegtu palīdzību cietušajai pusei, jo paša takāful līguma būtība ietver savstarpēju palīdzības sniegšanu. Saskaņā ar tabarru' koncepciju apdrošinātājs ģimenes takāful (personīgajā apdrošināšanā) pārskaita daļu no izmaksājamās summas (pēc iemaksu polises) kā nosacītu „dāvanu” uz īpašu dalībnieka kontu, no kurienes kompānija veic izmaksas apdrošinātajam vai viņa pēctečiem, ja viņš nav nodzīvojis līdz līguma beigu termiņam. Šajā gadījumā apdrošinātais un operators vienojas, ka kompānija neieguldis viņa iemaksas operācijās, ko aizliedz šariats. Tabarru' ir kopīgas īpašības ar tādiem institūtiem kā šadāqa⁵¹, hiba⁵² un hairat⁵³. Pateicoties tabarru', takāful ir brīvs no ģarar (nenoteiktības) un ribā (augļošanas).⁵⁴

Apskatot apdrošināšanas fenomenu islāmā no teoloģiskā aspekta, apstiprinās tēze par *nija* (viena no svarīgākajām tēzēm

⁵¹ *Šadāqa* – labdarība, patiens ziedojums.

⁵² *Hiba* – brīvprātīgas piemaksas, lai segtu administratīvus izdevumus.

⁵³ *Hairat* – labumi.

⁵⁴ Беккин Р., *Страхование в мусульманском праве: теория и практика*, op. cit., 56.

islāmā par ticīgā nodomiem darīt kaut ko). Apdrošināšanas gadījumā, kā raksta R. Bekins, katram apdrošinātājam ir jābūt patiesiem nolūkiem sniegt palīdzību citiem *takāful* līguma dalībniekiem. Katram apdrošinātājam ir pārlicība, ka neviena apdrošināšanas kompānijas darbība, saņemot iemaksas no vi- siem saviem klientiem, nerīkosies pretēji šariatam (t. i., apzināti vai neapzināti nepārkāps reliģiskos priekšrakstus).

Runājot konkrētāk, proti, par dzīvības apdrošināšanu, R. Bekins raksta:

.. pēc ilgas un detalizētas apspriešanas komiteja nonāca pie vienprātības, ka dzīvības apdrošināšana tādā veidā, kā to praktizē apdrošināšanas kompānijas mūsdienās, ir ierindo- jama nederīgo (fasīd) darījumu kategorijā, jo ir pretrunā ar šariata prasībām un satur šādus elementus: 1) ģarar (nenoteik- tība vai neskaidrība), 2) majsir (azarts) un 3) ribā (augļošana). Līdz ar to, saskaņā ar šariatu, dzīvības apdrošināšanas līgums ir uzskatāms par aizliegtu (ḥarām)⁵⁵.

Savukārt musulmaņu likumdevējs Jusufs Kardavi⁵⁶ raksta: „Ne katrs *ģarar* ir jāaizliedz, jo dažos darījumos praktiski nav iespējams izslēgt *ģarar* elementu, piemēram, iegādājoties māju, nav iespējams noteikt mājas iekšējo pamatu un sienu stāvokli. Ja *ģarar* iespējamība ir maza, tad darījums nav aizliegts.”⁵⁷

Pēc pētnieču O. Gordejevas un N. Ļvovas domām, pastāv trīs pamatmodeļi islāma apdrošināšanā:

1. Kooperatīvais modelis, kura pamatā ir klasiskais mudarabas līgums. Takāful (operators) pārvalda dalībnieku līdzekļus, turklāt savāktu iemaksu un ienākumu fonds pieder tikai un vienīgi tā dalībniekiem. Līdz atrunātās daļas sadalīšanai dalībnieku starpā kompānija nevar veikt nekādus atvilkumus. Visus kompānijas izdevumus dzēš no tās peļņas daļas. Šis mo- delis ir izplatīts Sudānā un Saūda Arābijā.

⁵⁵ Беккин Р., *Страхование в мусульманском праве: теория и практика*, оп. cit., 32.

⁵⁶ Jusufs Kardavi (dz. 1926. g. Ēģiptē) – musulmaņu zinātnieks. 1956. g. pabeidza Ēģiptes Universitāti *Al-Azhar*. 1961. g. šeihs J. Kardavi vadīja reliģiju institūtu Kataras galvaspilsētā. 1973. g. Kardavi izveidoja islāma pētījumu nodaļu Kataras Universitātē, bet 1989. g. – Sunnas pētniecības centru. Plašāk sk. Кардави Ю., *Дозволенное и запрещенное в исламе* (Москва: Умма, 2007), 5–6.

⁵⁷ *Ibid.*, 239.

2. *Komerciālais modelis – tā pamatā ir modificēta mudaraba. Starp operatoru un dalībniekiem iepriekš atrunātās proporcijās tiek dalīta ne tikai peļņa, bet arī zaudējumi. Radītos zaudējumus operators atskaita līdz daļu sadalīšanas dalībnieku starpā. Šis modelis ir izplatīts Malaizijā.*

3. *Aģentu modelis – tā pamatā ir vīkala (aģentu) līgums, ka operators, investējot dalībnieku iemaksas, var izmantot mudarabas mehānismu. Apdrošināšanas kompānija pret dalībniekiem izturas kā aģents. Operators saņem no dalībniekiem fiksētu summu (komisiju), kura sedz izdevumus par operācijām (šo summu ņem no dalībnieku iemaksām). Ja apdrošināšanas izmaksu summa pārsniedz apdrošināšanas iemaksas, tad dalībniekiem ir jākompensē starpība, veicot papildu maksājumus. Dalībnieki ir atbildīgi par visiem riskiem, savukārt peļņa tiek sadalīta starp kompāniju un tiem dalībniekiem, kuri līguma spēkā esamības laikā nav iesnieguši prasību par zaudējumu atlīdzināšanu.⁵⁸*

Apdrošināšanas veidi Vācijā

Šajā nodaļā tiek aplūkoti izplatītākie apdrošināšanas veidi Vācijas iedzīvotāju vidū, lai turpmāk varētu analizēt *takāful* apdrošināšanas ietvaros. Visus apdrošināšanas veidus Vācijā var apskatīt no dažādām perspektīvām – atkarībā no analīzes uzdevuma. Ir iespējami šādi dalījuma veidi:

1. Apdrošināšanas priekšmets – īpašuma vai cilvēku apdrošināšana. Runa ir par dažādiem riskiem abos gadījumos. Šīs kategorijas apdrošināšanu var slēgt gan fiziskas, gan juridiskas personas.
2. Atšķirības pēc Eiropas Savienības normām – dzīvības apdrošināšana vai citi apdrošināšanas veidi. Vienā gadījumā ir runa par cilvēka dzīvību, bet pārējos – par materiālām vai nemateriālām vērtībām (zīmīgi, ka cilvēka veselības apdrošināšana nepieder pie dzīvības apdrošināšanas). Šis apdrošināšanas veids attiecas kā uz fiziskām personām, tā arī uz juridiskām personām (var slēgt līgumus par saviem darbiniekiem).

⁵⁸ О. Гордеева, Н. Львова, *op. cit.*, 189.

3. Iemaksu un izmaksu princips – sociālā apdrošināšana vai individuālā apdrošināšana. Atšķirības šo apdrošināšanas veidu starpā nosaka dažādi iemaksu un zaudējumu izmaksu veidi. Individuālās apdrošināšanas gadījumā apdrošināšanas iemaksas un zaudējumu izmaksas notiek pēc t.s. ekvivalences principa, t.i., katrs cilvēks maksā par savu individuālo risku. Jo lielāks risks, jo lielākas ir viņa iemaksas. Sociālās apdrošināšanas gadījumā notiek līdzekļu pārdale par labu sociāli mazāk aizsargātām sabiedrības grupām (bezdarbnieki, hroniski slimie u.tml.). Šo apdrošināšanas veidu saviem darbiniekiem var noslēgt gan fiziskas, gan juridiskas personas.
4. Privātā vai firmas apdrošināšana. Dažādi apdrošināšanas veidi privātpersonām un juridiskām personām.
5. Dažādi apdrošināšanas līmeņi – primārā apdrošināšana vai pārapirošināšana. Šie apdrošināšanas veidi privātpersonām un juridiskām personām atšķiras ar savu uzdevumu. Primārā apdrošināšana ir paredzēta paša riska apdrošināšanai. Pārapirošināšana apdrošina pašas apdrošināšanas kompānijas pret iespējamo bankrotu un ir domāta tikai šauram lietotāju lokam.⁵⁹

Šajā rakstā tiek aplūkota privātpersonu apdrošināšana, jo šis jautājums ir aktuālāks nekā apdrošināšana. Citiem vārdiem, privātpersonu apdrošināšana skar visus Vācijas iedzīvotājus, savukārt juridisko personu apdrošināšana tomēr attiecas uz samērā ierobežotu uzņēmēju loku. Vēl vairāk – šajā rakstā runa ir par apdrošināšanas izpratni islāmā un par musulmaņa kā privātpersonas pareizu uzvedību, līdz ar to turpmākā analīze aprobežosies tikai ar pirmajiem trīs raksturojumiem.

Tālāk dalījuma vienkāršošana var notikt, svītrotot 2. punktu. Apdrošināšanas veidu dalījums pēc Eiropas Savienības normām daļēji atkārtot 1. punktu (dalījums pēc apdrošināšanas priekšmeta), kas nav svarīgi šajā analīzē.

Nākamajā posmā, nosakot mums interesējošos apdrošināšanas tipus, būs jāievieš dalījums obligātajās un neobligātajās apdrošināšanās. Šāds dalījums ir ieviests, lai saprastu, kādi

⁵⁹ Von der Schulenburg J. M., *Versicherungsökonomik Ein Leitfaden für Studium und Praxis* (Karlsruhe: Verlag Versicherungswirtschaft GmbH, 2005), 1–85.

apdrošināšanas veidi pēc Vācijas likumiem ir obligāti un attiecīgi nostāda tos musulmaņus, kuri noraida konservatīvo Eiropas apdrošināšanu, ārpus likuma.⁶⁰

Tabula

Vācijas apdrošināšanu topogrāfija

	Apdrošināšanas priekšmets		Iemaksu un izmaksu princips	
	Īpašums	Cilvēki	Sociālā apdrošināšana	Individuālā apdrošināšana
Obligātā apdrošināšana	<ul style="list-style-type: none"> • Automašīnu apdrošināšana 	<ul style="list-style-type: none"> • Apdrošināšana pret nelaimes gadījumiem • Veselības apdrošināšana 	<ul style="list-style-type: none"> • Veselības apdrošināšana • Apdrošināšana pret bezdarbu • Apdrošināšana pret nelaimes gadījumiem 	<ul style="list-style-type: none"> • Automašīnu apdrošināšana
Brīvprātīgā apdrošināšana	<ul style="list-style-type: none"> • Īpašuma apdrošināšana 	<ul style="list-style-type: none"> • Dzīvības apdrošināšana 		<ul style="list-style-type: none"> • Dzīvības apdrošināšana • Privātās pensijas apdrošināšana • Īpašuma apdrošināšana

No tabulas redzams, ka turpmākai analīzei ļoti svarīgi ir šādi apdrošināšanas veidi:

- 1) automašīnu apdrošināšana (individuālās apdrošināšanas princips);
- 2) veselības apdrošināšana un apdrošināšana pret nelaimes gadījumiem (sociālās apdrošināšanas princips);
- 3) apdrošināšana pret bezdarbu (sociālās apdrošināšanas princips).

⁶⁰ Von der Schulenburg J. M., *Versicherungsökonomik Ein Leitfaden für Studium und Praxis* (Karlsruhe: Verlag Versicherungswirtschaft GmbH, 2005), 1–85.

Ja ievēro jēdziena „apdrošināšana” definīciju, kas raksturo apdrošināšanu kā individuālas, riskiem ekvivalentas iemaksas, tad turpmākai analīzei der tikai automašīnu apdrošināšana. Pārējie apdrošināšanas veidi, kuri balstās uz iemaksu sociālo pārdali, neatspoguļo apdrošināšanas sistēmu pietiekami uzskatāmi, tāpēc netiks izmantoti šajā analīzē.

Nākamajā nodaļā automašīnu apdrošināšana tiks analizēta no trīs iepriekš minēto islāmā aizliegto aspektu (*garar, majsir, ribā*) perspektīvas.

Automašīnu apdrošināšana Vācijā no islāma perspektīvas

Pamatojoties uz automašīnu apdrošināšanas struktūru Eiropā, uzreiz var izšķirt divus apdrošināšanas paveidus, kuri būtiski atšķiras viens no otra: atbildības apdrošināšana un KASKO apdrošināšana. Pirmais apdrošināšanas veids ir orientēts uz bojājumu kompensēšanu trešajām personām, bet kasko apdrošināšana sedz bojājumus pašai apdrošinātajai personai. Šajā analīzē abi apdrošināšanas paveidi tiks aplūkoti kopā, jo bojājumi avārijas gadījumā ir saistīti ar apdrošinātā cilvēka materiālo atbildību.⁶¹

Nenoteiktība

Pēc līguma noslēgšanas par apdrošināšanu apdrošināšanas kompānija saņem iemaksas no apdrošinātās personas, un tikai bojājumu gadījumā automašīnas īpašniekam vai trešajām personām tiek izmaksāta summa bojājumu apmērā. Šajā gadījumā apdrošinātais cilvēks atrodas nenoteiktības stāvoklī attiecībā pret viņam izmaksājamo naudas summu (saskaņā ar noslēgto līgumu). Tāpēc var teikt, ka nenoteiktība ir apdrošināšanas gadījumu teorijas pamatā. Katram apdrošināšanas gadījumam ir noteikta varbūtība, tajā pašā laikā nav pilnīgas skaidrības par to, ka šāds gadījums patiešām notiek noteiktā laikā ar noteiktu cilvēku.

Šariata kontekstā šāda nenoteiktība nav pieņemama tikai tajā gadījumā, ja nenoteiktība ir pamatā līgumam, ko

⁶¹ Von der Schulenburg J. M., *Versicherungswirtschaft Ein Leitfaden für Studium und Praxis* (Karlsruhe: Verlag Versicherungswirtschaft GmbH, 2005), 117–120.

apdrošināšanas kompānija slēdz ar klientu. Tikai pirkšanas-pārdošanas polises izņemšana no līguma var mazināt nenoteiktības aizliegumu islāma apdrošināšanā.⁶²

Azarts

Tāpat kā nenoteiktības gadījumā, arī azarta aspekts ir svarīgs apdrošināšanas līguma noslēgšanā un ir cieši saistīts ar pašu nenoteiktību. Ja avārijas nav, tad ekonomiskais izdevīgums ir apdrošināšanas kompānijas pusē, kura ir ieinteresēta izdevumu samazināšanā. Avārijas gadījumā nereti klientam izmaksājamā summa pārsniedz kopējās apdrošināšanas iemaksas un nes peļņu klientam. Šo efektu var salīdzināt ar spekulācijām biržā, kad vērtspapīriem pieaug vērtība un var nopelnīt dividendes. Šāda situācijas iznākuma nenoteiktība rada azartu cilvēka psihē un ir uzskatāma par *ḥarām*.⁶³

Augļošana

Augļošanas klātbūtni automašīnu apdrošināšanas jomā Vācijā var aplūkot divējādi. Pirmkārt, klasiskā islāma zinātnieku izpratnē apdrošināšanas firmas nodarbojas ar augļošanas aizliegtajiem elementiem, jo iegūto kapitālu investē Allāham netīkamās ražošanas vai pakalpojumu jomās.⁶⁴ Šajā jomā var novērot, ka Vācijas apdrošināšanas kompānijas patiesībā īsteno samērā plašu investēšanas politiku (arī vērtspapīru tirgū). Starp kompānijām, kurās tiek ieguldīta apdrošināto nauda, atrodamas arī tādas, kuras nodarbojas ar aizliegtām (no islāma perspektīvas) biznesa jomām.⁶⁵

Otrkārt, ar augļošanu nodarbojas arī pati apdrošināšanas kompānija, pārdodot apdrošināšanas polises. Ja ņem vērā, ka

⁶² Standler M., *Die Kfz-Versicherung* (Karlsruhe: Verlag Versicherungswirtschaft e. V., 1998), 3–6.

⁶³ *Ibid.*, 21–45 (*ḥarām* – aizliegtais).

⁶⁴ Ахмедова А., *Такафул – страхование по-исламски*. 13.09.2011.// Исламский информационный портал. http://www.islam.ru/content/economica/takaful_strahovanie_po_islamski, skatīts: 04.08.2013.

⁶⁵ Bundesanstalt für Finanzdienstleistungsaufsicht (BaFin), *Einzelangaben zu den Kapitalanlagen der Erstversicherungsunternehmen. Bestand in den einzelnen Versicherungssparten 1. Quartal 2013*, pieejams tiešsaistē: http://www.bafin.de/SharedDocs/Downloads/DE/Statistik/2013/dl_kapitalanlagen_1q_13_va.pdf?__blob=publicationFile&v=2, skatīts: 14.09.2013.

apdrošināšanas polise nav nekas cits kā apsolījums izmaksāt naudu par iespējamiem zaudējumiem nākotnē, kļūst skaidrs, ka zaudējumu neesamības gadījumā šāds oficiāls apsolījums, kuru regulāri apmaksā apdrošinātais cilvēks, nenoved līdz naudas summas izmaksai. Vēl vairāk – automašīnas bojājumu gadījumā apdrošināšanas kompānijai ir tiesības pārtraukt līgumu ar klientu. Tas notiek ļoti lielu zaudējumu gadījumos, un to pamato ar parastu ekonomikas loģiku – apdrošināšanas kompānija cenšas uzlabot savu risku portfeli. Šajā gadījumā mums ir darišana ar izdevīgu klientu pirkšanu un neizdevīgu klientu pārdošanu Vācijas automašīnu apdrošināšanas tirgū, ko tādejādi var interpretēt kā augļošanu.⁶⁶

Automašīnu apdrošināšana Vācijā saskaņā ar šariatu

Apdrošināšanas procesu var sadalīt šādās sfērās:

1. Cenas veidošana (*pricing*).
2. Līguma slēgšana ar apdrošināšanas kompāniju.
3. Administratīvais darbs ar līgumu tā pastāvēšanas laikā.
4. Naudas izmaksa zaudējumu gadījumā.

Turpinājumā no *takāful* apdrošināšanas perspektīvas tiks aplūkotas visas četras apdrošināšanas procesa komponentes.

Cenas veidošana jeb t.s. *pricing*

Automašīnu apdrošināšanas cenu veidošanas ekvivalences principa⁶⁷ analīze noved pie rezultāta, ka šī sistēma pilnībā der *takāful* apdrošināšanai.⁶⁸ Jebkurš *takāful* apdrošināšanas loceklis, iestājoties apvienībā, veic iemaksas atbilstoši savam personīgajam riskam, ar kuru viņš iepazīstina pārējos apvienības locekļus. Šīm iemaksām juridiski ir jābūt noformētām kā ziedojumiem.

⁶⁶ Gesamtverband der deutschen Versicherungswirtschaft (GDV), Allgemeine Bedingungen für die Kfz-Versicherung, 2008, 30. http://www.gdv.de/wp-content/uploads/2013/02/AKB2008_Stand_Januar_2013.pdf, skatīts 14.09.2013.

⁶⁷ Iemaksas apjoms ir atkarīgs no konkrētā klienta riska lieluma.

⁶⁸ Saskaņā ar šo sistēmu, lielākas iemaksas veic dārgāku un jaudīgāku automašīnu īpašnieki, jo avāriju gadījumā bojājumu novēršanas izmaksas šīm automašīnām parasti ir lielākas.

Līguma slēgšana ar apdrošināšanas kompāniju

Jaunās Vācijas automašīnu apdrošināšanas mērķim, kas atbilstu šariata principiem, ir jābūt musulmaņu apdrošināšanai, kas apietu aizliegtos elementus – *ġarar* (nenteiktība), *majsīr* (azarts) un *ribā* (augļošana). Šajā gadījumā raksta autori par pamatu ir ņēmuši *takāful* sistēmu, pielāgojot to Vācijas apdrošināšanas kompāniju situācijai.

Šīs apdrošināšanas sistēmas pamatā būtu jābūt brīvprātīgam klienta līgumam ar pārējo klientu loku par palīdzību un radīto zaudējumu izmaksu segšanu kādam no šī loka klientiem. No juridiskā viedokļa tieši brīvprātīgā vienošanās dod iespēju nepieļaut islāmā aizliegtos aspektus – nenteiktību un azartu.⁶⁹ Parastais apdrošināšanas līgums paredz abpusēju pirkšanas-pārdošanas vienošanos, bet brīvprātīgas vienošanās gadījumā apdrošināšanas firma ir tikai starpnieks un vienošanās ir bez ekonomiskā fona. Visas saistības, kas ir paredzētas līgumā, ir orientētas uz ziedojumiem tām personām, kuras ietilpst šajā apvienībā (visām saistībām līgumā ir jābūt formulētām kā ziedojumiem). Šī shēma var darboties gan kā tiešā apdrošināšana (piemēram, ar interneta starpniecību), gan apdrošinot ar apdrošināšanas aģenta starpniecību. Jebkura apdrošināšanas struktūra funkcionē tikai starpnieka lomā. Apdrošināšanas kompānija nodrošina kapitāla pārvaldīšanu un nav patstāvīgs līguma dalībnieks.

Nenteiktības un azarta jēdzienu ir iespējams izslēgt no nenteiktiem apdrošināšanas veidiem, nomainot apdrošināšanas formas un attiecīgi arī visu juridisko dokumentāciju, bet augļošanas jēdziens aptver visas apdrošināšanas kompānijas lietas un prasa no pārējās apdrošināšanas kompāniju darbības atdalīt automašīnu apdrošināšanu, kas būtu saskaņota ar šariatu. Šīs sfēras atdalīšanu var panākt, izveidojot meitas kompāniju, kas nodarbotos tikai ar šariatā atļautajām investīcijām. Jebkurai investēšanai, ko veiktu apdrošināšanas kompānija, būtu jāatbilst šariatam un jātiek iepriekš saskaņotai ar klientiem. Šajā gadījumā sistēma, kad aģenti strādā ar klientiem, būtu ērtāka, jo tad šo jautājumu varētu apspriest pirms līguma noslēgšanas.

⁶⁹ Svarīgi saprast, ka nenteiktība, kas saistīta ar iespējamiem zaudējumiem, saglabājas, taču tā vairs neveido pamatu līgumam, ko slēdz apdrošinātā persona un apdrošināšanas kompānija.

Administratīvais darbs ar līgumu tā pastāvēšanas laikā

Līdzās ekvivalento iemaksu sistēmai *takāful* apdrošināšanas sistēma ir atvērta arī citiem aspektiem, kas ir raksturīgi mūsdienu Vācijas automašīnu apdrošināšanas sistēmai. Jaunā *takāful* sistēma var piedāvāt apdrošināšanas pakalpojumus pilnā apjomā, ieskaitot atbildības apdrošināšanu, KASKO, kā arī papildus piedāvāt remonta pakalpojumus un automašīnu piegādi sava servisa tīklā.

Naudas izmaksa zaudējumu gadījumā

Naudas izmaksa zaudējumu gadījumā *takāful* apdrošināšanas gadījumā var notikt tāpat kā pašlaik spēkā esošajā automašīnu apdrošināšanas sistēmā. Noteiktu zaudējumu gadījumā firma kā naudas administrators izmaksā klientam summu, lai atlīdzinātu zaudējumus.

Iedziļinoties automašīnu apdrošināšanas teorijā, iespējams atrast daudz aspektu, kurus nav iespējams apskatīt šajā rakstā. Šīs tēmas tomēr būtu pelnījušas uzmanību gan no teorētiskās, gan praktiskās puses. Piemēram, Vācijā ir raksturīgi paaugstināt iemaksas pēc avārijas. Šādu cenas paaugstināšanu apdrošināšanai nosaka ekonomiskie aprēķini, tāpēc *takāful* apdrošināšanas gadījumā, kura balstās uz brīvprātīgiem ziedojumiem, varētu jautāt, vai tā drīkst pieprasīt no klienta augstāku maksu pēc avārijas. Noraidošas atbildes gadījumā būtu jāapskata apdrošināšanas apvienības klientu iespējamais aprēķināšanas risks. Šāds risks ir īpaši augsts, ja klients jebkurā gadījumā maksā fiksētu cenu. Ja cenas celšana apdrošināšanai avārijas dēļ tiktu uzskatīta par leģitīmu, tad varētu uzdot jautājumu, vai *takāful* apdrošināšana ir brīvprātīga.

Nobeigums

Rakstā aplūkots apdrošināšanas fenomens (apdrošināšanas sākotnējā ideja jau ir novērojama Korānā, bet skaidrāk ir noformulēta Sunnā), kā arī vienīgā atļautā musulmaņu apdrošināšana – *takāful*. Saskaņā ar aizliegtajiem aspektiem musulmaņu apdrošināšanā (nenoteiktība, azarts un auglošana) rakstā ir analizēta konkrēta Vācijas apdrošināšanas sfēra (automašīnu apdrošināšana). Uz musulmaņu apdrošināšanas *takāful* pamata tika parādīta iespēja izveidot

atsevišķu jomu Vācijas musulmaņu automašīnu apdrošināšanai. Galvenais jaunievedums šajā apdrošināšanas veidā būtu līguma juridiskās daļas noformēšana; šis līgums paredzētu brīvprātīgas iemaksas un apdrošināšanas kompānijas ierobežotu investīciju politiku, aizliedzot apdrošināšanas kompānijai investēt islāmā aizliegtās sfērās.

Summary

Insurance in Islam: the Analysis of Takāful Insurance in Case of Cars in Germany

The article analyzes the phenomenon of insurance in Islam. The analysis of this phenomenon was limited to those items that are typical of today's insurance policy and that are prohibited by Islam. Taking Germany as an example, the analysis of the aspects of insurance coverage that are prohibited by Islam shows the existence of the clash between the Muslim community and religious, and legal laws. As part of this conflict Muslims, on the one hand, are obliged to enter into certain types of insurance in connection with the laws of Germany; on the other hand, these actions contradict the canons of their religion. The paper presents a particular type of Islamic insurance – takāful – which resolves this religious and legal dilemma.

„LAULĪBU KAMBARIS” FILIPA EVANĢĒLIJĀ

Enija Pohomova,

LU Teoloģijas fakultātes magistrante

Ievads

„Laulību kambaris” ir termins, kas apzīmē īpašu rituālu 2.–4. gs. gnosticismā¹. Tā sākums meklējams gnostiskā mīta kosmoloģijā. Gnosticismā nav atrodama vienota mācība par laulību kambari, tāpat par šī jēdziena precīzu definējumu dalās arī pētnieku domas. Fragmentāri „laulību kambaris” aprakstīts gnostiskajā literatūrā, kas ir mūsu ēras sākumā tapušas kodeksu grāmatas². Pārsvārā termins izmantots, lai aprakstītu

¹ Jēdzienam „gnosticisms” nav vienotas definīcijas. Par gnostisku varētu dēvēt tādu mācību, kas balstās uz mītu par to, ka cilvēkos atrodama „dievišķa sēkla”, kuras izzināšana ved uz cilvēka pestīšanu. Gnosticismu raksturo šādi atslēgvārdi: *Neizzināmais Dievs, Barbelo, plēroma, softja, aioni, demiurģs, Sets, pestīšana, Jēzus Kristus*, kas arī nav pilnīgs atslēgvārdu atspoguļojums. Gnosticisms pārstāvēja dažādas reliģijas, tāpēc to nevar saukt par reliģiju, bet drīzāk par universālu reliģiskās sistēmas ietvaru jeb to, kas definē kādu reliģiju. Gnosticisms parādās jau pirms kristietības jūdaismā, bet lielākās skolas atrodamas tieši kristietības ietvaros. Gnosticisms arī pārstāv filosofiskas mācības, kā arī tādas Tuvo Austrumu reliģijas kā maniheisms un mandeisms. Baznīcēvi ir rakstījuši polemiskus darbus pret gnostiskajām sektām, kurās gnosticisms un gnostiķi atpazīstami pēc atslēgvārdiem *herēze, herētiķi*. Visspilgtāk gnostiskās skolas darbojās 2.–4. gs. m. ē. (skat.: Robert M. Grant, ed., *Gnosticism: An Anthology* (St. James's Place, London: Collins, 1961), 13–19).

² Nag Hammadi kodeksi – ādas vākos iesietas papirusa grāmatas, kas satur vislielāko gnostisko tekstu krājumu, kāds mūsdienās pieejams. Kodeksi sarakstīti laikā līdz 4. gs., un 1945. gadā netālu no Nag Hammadi ciemata Ēģiptē tos atrada zemnieks Muhammeds Ali Sammans. Kopā atrasti 13 kodeksi, kas satur 52 darbus, kuri sarakstīti koptu valodā, bet pētnieki uzskata, ka oriģinālā ir bijusi grieķu valoda.

teorētisku vai spekulatīvu rituālu. Taču atrodami arī darbi, kas šo terminu izmanto, lai aprakstītu it kā reālu rituālu.

Ar šo terminu saistās divas problēmas, kas apgrūtina tā pētniecību un definēšanu. Pirmā problēma – šādu terminu reāli savos darbos lietojusi tikai viena no gnostiskajām skolām, taču šīs skolas darbi nesniedz pietiekamu skaidrojumu, kādā veidā tapis termins „laulību kambaris”. Tā ir valentīniešu skola³, un gnosticisma pētniecībā labi zināms tas, ka skolas attīstījušās ietekmējoties cita no citas, tāpēc šī termina skaidrojumu var meklēt agrinākās gnostiskajās mācībās, šajā gadījumā – setiešu gnosticismā⁴. Šī skola nelieto tieši manis apskatīto terminu, taču ir vērojamas līdzības, kas liek domāt, ka „laulību kambaris” ir attīstījies no setiešu skolas. Tā kā to pagaidām vēl pierādīt nevar un varbūt nekad arī nevarēs, šī saistība būtu jāskata spekulatīvā līmenī. Otra problēma saistās ar „laulību kambara” reālo lietojumu. Filipa evaņģēlijs (turpmāk Fil. ev.), valentīniešu skolas darbs, apraksta ētisko dimensiju gnosticismā un min šo terminu, kas, iespējams, norāda uz to, ka „laulību kambaris” ir apzīmējis reālu praksi. Taču nav skaidru un nepārprotamu liecību, ka tas ir bijis praktisks rituāls, tāpēc arī šo pieņēmumu vēl pagaidām vajadzētu apskatīt spekulatīvā līmenī. Pētniecībā pašlaik visticamākā šķiet teorija, ka „laulību kambaris” praktiskā līmenī ir tieši saistāms ar kristību rituālu, ko piekopa valentīniešu skola, kas pazīstama kā viena no kristietības sektām laikā, kad kristietība vēl oficiāli nebija formulējusi vienotu mācību (2.–4. gs.).

Pašlaik kodeksus iespējams apskatīt Kairas muzejā Ēģiptē (skat.: Andrew Phillip Smith, *A Dictionary of Gnosticism* (Wheaton, Illinois: Theosophical Publishing House, 2009), 168–170). Nag Hammadi kodeksi turpmāk tekstā – NHC (angļu val.: *Nag Hammadi Codices*).

³ Valentīniešu skola – gnostiskā skola, kas izveidojās kristietības ietvaros mūsu ēras sākumā. Šīs skolas dibinātājs ir teologs Valentīns, kurš dzīvoja 2. gs. (skat.: Gilles Quispel, *Gnostica, Judaica, Catholica: Collected Essays of Gilles Quispel*, ed. Johannes van Oort (Leiden: Brill, 2008), 381–385).

⁴ Nav zināms, kas dibinājis setiešu skolu, tāpat nav dokumentācijas, kas liecinātu par kādu personu, kas šo skolu pārstāvētu. Setiešu gnosticisms ir pētnieku radīta kategorija tekstiem, kur galvenais tēls ir Ādama un Ievas trešais dēls Sets. Šī skola darbojās jūdaisma ietvaros (skat.: Gilles Quispel, *Gnostica, Judaica, Catholica*, op. cit., 539–565).

Šī raksta mērķis ir parādīt to, kāpēc gnostiķiem „laulību kambaris” ir bijis nepieciešams, un paskaidrot tuvāk, kā „laulību kambaris” ir saprasts Fil. ev.

Sīzigos princips

Kā tika norādīts ievadā, „laulību kambaris” savu pamatojumu varētu būt guvis setiešu mācībā. Setiešu darbos metafizikas līmenī ir aprakstīti dažādi savienību veidi starp vīrišķo un sievišķo, ko varētu dēvēt par laulībām. Ir jāatceras, ka setiešu darbos netiek izmantots termins „laulību kambaris”, tas tiek aizstāts ar jēdzienu *sīzigos*. Šajā raksta daļā centīšos parādīt, kā varētu būt attīstījusies mācība no *sīzigos* (aionu stāvokļa plēromā) līdz „laulību kambarim” (aktam, kad divi elementi tiek savienoti, lai atjaunotu *sīzigos* pēc dvēseles krišanas), un to, ka savienības princips starp sievišķo un vīrišķo metafizikas līmenī ir bijis pazīstams arī agrīno teologu un filosofu mācībās.

Sengrieķu vārds *sīzigos* (grieķu val. σύζυγος) tulkojams kā „partneris” vai „līdzgaitnieks”, bet var būt lietots arī kā personvārds.⁵ Gnostiskajos tekstos vārds sākotnēji parādās kosmoloģijas kontekstā. Ar to tiek raksturoti *aionu* pāri, kas ir pretējas dzimtes, kopā veidojot vienu vienību.⁶ Aioni (grieķu val. αἰών)⁷ jeb mūžības reprezentē Augstākā Principa – Dieva – kvalitātes, un visas šīs kvalitātes kopumā veido pilnību, ko sauc par *plēromu* (grieķu val. πλήρωμα).⁸ Tas nozīmē, ka ikviens aions pārstāv kādu Dieva īpašību. Plēroma un aioni nav jasaprot telpas un laika robežās. Šī kosmoloģijas daļa attiecas uz preeksistenci, tāpēc, domājot par plēromu, būtu jāatsakās no jebkāda veida tieša salīdzinājuma ar eksistencē atrodamo. Šajā darbā tas jāņem vērā, runājot par tādiem terminiem kā *sievišķais*, *vīrišķais*, *laulības*, *pāris*, *dzemdēšana*, *tēvs*, *dēls* utt. Aplūkojot kosmoloģiju, ir ļoti svarīgi atcerēties šo norādi, jo kosmoloģija tiek skaidrota ar valodas, simbolu, iztēles un spekulatīvās domāšanas palīdzību. Piemēram, vīrišķais un

⁵ Barclay M., Newman, Jr., ed., *A Concise Greek-English Dictionary of the New Testament* (London: United Bible Societies, 1971), 169.

⁶ Andrew Phillip Smith, *A Dictionary of Gnosticism* (Wheaton, Illinois: Theosophical Publishing House, 2009), 236.

⁷ Barclay M., Newman, Jr., ed., op. cit., 5–6.

⁸ *Ibid*, 144–145.

sievišķais tiek lietoti analogiski, jo plēroma kā metafiziska vide nespēj iemiesot tās īpašības, kas materiālajā pasaulē tiek attiecinātas uz vīrišķo un sievišķo. Vienkāršāk sakot, gnostiķi ir aprakstījuši kosmoloģiju, izmantojot cilvēkam saprotamo un zināmo pasauli. Spēju domāt par preeksistences stāvokli rada īpašības, formas un vārdi. Gnostiķi, protams, analogijas lietoja, zinot, ka tie ir tikai vārdi, kas cenšas aprakstīt kaut ko neaparakstāmu, un ka jebkurš vārds ir jāsaprot simboliskā nozīmē. Piemēram var minēt apofātisko teoloģiju, kas paredz to, ka par Dievu neko nevar pateikt, taču tajā pašā laikā tiek uzskaitīti aioni, tādā veidā tomēr cenšoties kaut ko pateikt par Dievu, nepasakot neko par Viņu tieši. Vai arī, spekulējot ar vārdiem, plēromā kāda aiona apzīmēšanai tiek lietoti vārdi ar pilnīgi pretēju nozīmi, tādā veidā parādot, ka aions ir gan viens, gan otrs un tomēr konkrēti nav neviens no abiem. Tālāk citētais darbs „Pērkons: pilnīgais prāts”⁹ ir ļoti labs piemērs tam, kādā veidā gnostiķi ir izmantojuši valodu, lai pēc iespējas spēcīgāk parādītu, ka cilvēkam saprotamā valoda un zināmā pasaule nespēj izteikt to, kas pārstāv transcendentu: „Jo es esmu zināšana un nezināšana. Es esmu kauns un drosme. Es esmu bezkaunīgs; es esmu apkaunots. Es esmu spēks, un es esmu bailes. Es esmu karš un miers.” (NHC VI, 14:26–33)

Šī raksta kontekstā izmantojams vēl kāds fragments, kas parāda dzimtes un laulības lietojumu: „Es esmu līgava, un es esmu līgavainis, un mans vīrs ir tas, kas mani dzemdēja. Es esmu sava tēva māte un sava vīra māsa, un viņš ir mana atvase.” (NHC VI, 13:28–32)

Kā var redzēt, dzimte un uz to attiecinātās kategorijas (sievišķais: līgava, māsa, māte) nepārstāv vienu dzimumu. Tāpat vienai vienībai (aionam) vienlaikus var būt vairāki dzimumi un dzimtes. Skatoties no cilvēka pieredzes, šie termini kādam varētu šķīst neloģiski, amorāli un pilnīgi fiziski neiespējami. Tik spēcīga valoda tika lietota tieši tādēļ, lai spekulācijas ap

⁹ Darbs „Pērkons: pilnīgais prāts” atrodams NHC krājumā un satur gan kristietībai, gan jūdaismam, gan gnosticisam raksturīgas iezīmes, tāpēc darbu joprojām ir grūti klasificēt kā piederīgu kādai no gnostiskajām skolām (skat.: Douglas M. Parrott, ed., „The Thunder: Perfect Mind (VI, 2)”, transl. George W. MacRae in: *The Nag Hammadi Library: The Definitive Translation of the Gnostic Scriptures Complete in One Volume*, gen. ed. James M. Robinson, 3rd ed. (New York: HarperOne, 1990), 295–303).

preeksistences stāvokli netiktu iejauktas materiālās realitātes līmenī. Tomēr šādi cilvēkam saprotami termini un darbības tiek lietotas, jo gnostisko tekstu autoriem nav citas iespējas aprakstīt spekulatīvu darbību, ņemot vērā to, ka cilvēka domāšana balstās uz pieredzi un izzināmo.

Šāds ievads par terminu lasīšanu ir nepieciešams, lai spētu tālāk saprast dzimtes un dzimuma attiecības, jo gnostiskās mācības dzimti un dzimumu interpretē attiecībās, kas nesaista vienu dzimumu ar tam attiecīgi līdzīgo dzimti.

„Laulību kambara” jautājums plēromā vistiešāk ir saistīts ar *sīzigos* principu. Gnostiskā kosmoloģija ietver divus lielus *sīzigos* principa veidus.

Viens aions – divas dabas

Senākais zināmais gnostiskās kosmoloģijas apraksts (~ 1. gs. m. ē.) atrodams Jāņa apokrifā (turpmāk Jņ. Apokr.), kas teoloģiski pārstāv setiešu gnosticismu.¹⁰ Šajā kosmoloģijā sākumā tiek radīti pieci aioni un *sīzigos* pāri veido katrs aions atsevišķi. Tas nozīmē, ka katram aionam ir divējāda daba, viens aions pārstāv gan sievišķo, gan vīrišķo dzimti: „Šī ir androgīnā¹¹ aionu pentāde, kas ir aionu dekāde, kas ir Tēvs”. (NHC II, 6: 8–10)¹²

Tā kā katrs no pieciem kosmoloģijas sākumā radītajiem aioniem ir androgīns (t.i., vienā personā kopā pastāv divas dzimtes), kopumā ir desmit aioni. Lai aioni spētu sekmīgi radīt tālākos aionus, tiem ir nepieciešams partneris, kas ir analogiska atsauce uz to, kā seksuālās attiecībās tiek radīti pēcnācēji. Tomēr šajā kosmoloģijā partnerus veido viens un

¹⁰ Zlatko Pleše, *Poetics of the Gnostic Universe: Narrative and Cosmology in the Apocryphon of John* (Leiden: Brill, 2006), 1–5.

¹¹ Termins koptu valodā **ΝΓΟΟΥΤΣΙΜΕ** tiešā tulkojumā ir „vīrieša (vīrišķā) sievietes (sievišķā)”. Oriģinālajā tekstā vārdi netika atdalīti, un, ņemot vērā to, ka ģenitīva artikuls (**Ν**) ir tikai pirms vārda **ΣΟΟΥΤ** (vīrietis) un vārdam **ΣΙΜΕ** (sieviete) nav piešķirts savs artikuls, tad šie divi vārdi jālasa vienkopus. Tādā veidā iznāk vārds „vīrieša-sievietes” (angļu val. *of man-woman*), kas apzīmē teoloģiski vienu „personu”, kas reizē ir sievišķa un vīrišķa. Šādā gadījumā lieto terminu „androgīns”, kas arī ir dots Jņ. Apokr. tulkojumā angļu valodā: *androgynous*.

¹² Michael Waldstein and Frederik Wisse, ed., *The Apocryphon of John: Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1; III,1; and IV,1 with BG 8502,2* (Leiden: E. J. Brill, 1995).

tas pats aions, tāpēc, telpiski domājot, pēctecību veido viena vienība, nevis divas.

Vēl izteikta īpašība, kas raksturīga aionu attiecībām, ir viena aiona vairākas personas. Tas nozīmē to, ka aions ir ne tikai dalīts sievišķajā un vīrišķajā, bet arī hierarhiski. Viens no aioniem, kam ir visvairāk personu, ir sofija (grieķu val. Σοφία, latviešu val. gudrība)¹³, kas ir zemākais aions un kam augstāk atbilstošais aions ir pronoija (grieķu val. Πρόνοια, latviešu val. pirmdoma)¹⁴, kas ir Dieva sievišķais aspekts un pirmā emanācija. Būtībā tas ir viens un tas pats aions, bet ar dažādām kvalitātēm, kur pronoija ir pirmā Dieva emanācija, Dieva attēls, pirmais cilvēks, vīrišķi-sievišķais. Pronoija iemieso sevī visu plēromu, jo caur viņu tiek radīti visi aioni.¹⁵ Savukārt sofija pārstāv tikai gudrības kvalitāti un tāpēc ir hierarhiski zemāka.

Tas, ka *sizigos* princips ir bijis īpaši svarīgs, tiek norādīts perikopē, kur notiek sofijas krišana un attiecīgi demiurga pasaules tapšana.¹⁶ Jņ. Apokr. apraksta to, kā sofija bez sava *sizigos* partnera vēlas radīt tālāku aionu, kaut arī Dievs nedod piekrišanu šādai vienpersoniskai un viendabīgai radīšanai. Tā rezultātā sofija rada būtni, kas tiek saukta par „abortu” (t. i., ar to tiek apzīmēta nepilnīgi attīstījusies dzīvības forma), par kaut ko, kas nelīdzinās aioniem, jo ir nepilnīgs, tas ir demiurģs Jaldabaots (NHC II, 9:25–10:20). Tas, kāpēc sofija rada bez partnera, pētniecībā joprojām nav īsti skaidrs. Mana teorija balstās uz emanācijas kārtību. Jņ. Apokr. visi aioni rodas caur Dievu un Viņa sievišķo principu Barbelo, kas ir pronoija. Pati pronoija radās, kad Dievs domāja par sevi, jo nekā cita nebija. Tajā brīdī Viņa doma kļuva par atsevišķu aionu. Tātad visi aioni, kas radās, bija Dieva domas emanēšana, kur Dieva domu pārstāv pronoija. Sofija vēlējas radīt no sevis, tātad sofijas tālāka emanēšana nav bijusi kā doma Dieva prātā. Tādā veidā sofijas emanētais radījums nav pilnīgi piederīgs plēromai, kas ir Dieva kvalitāšu kopums. Vērā jāņem arī atzinums, kas iekļauj

¹³ Barclay M., Newman, Jr., ed. *A Concise Greek-English*, op. cit., 165.

¹⁴ Ibid., 151.

¹⁵ Jorunn Jacobsen Buckley, *Female Fault and Fulfilment in Gnosticism* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1986), 41–44.

¹⁶ Demiurģs – materiālās pasaules radītājs un pārvaldītājs. Viņš rodas no plēromas, bet tiek no tās izviessts, jo formā un saturā nav līdzīgs aioniem.

vispār zināmu simboliku, ka sievišķais pārstāv pasīvo, bezformīgo, bet vīrišķais – aktīvo, formas veidojošo.¹⁷ Tas varētu liecināt par to, ka sofija rada sievišķas kvalitātes bezformīgu veidojumu un bez vīrišķā *sīzigos* formējošās darbības tas arī neiegūst ne potenciālu, ne formu. Arī Jņ. Apokr. atbalsta šādu pieņēmumu: „... un kaut kas iznāca no viņas, kas bija nepilnīgs un izskatā citādāks, jo viņa bija radījusi to bez partnera. Un tas nebija līdzīgs savai mātei, jo tam bija citāda forma.” (NHC II, 10:3–5)

Tādā veidā nepareizas *sīzigos* attiecības ved pie nepilnīgās, materiālās un Jaldabaota pārvaldītās pasaules tapšanas.

Viens aions – viena daba

Valentīniešu skola pieder pie gnostisko kristiešu strāvoju-ma mūsu ēras sākumā. Valentīniešu kosmoloģija apskatāma, piemēram, NHC darbā „Trīsdaļīgais traktāts”¹⁸, kā arī shematiskais kosmoloģijas atstāstījums atrodams Ireneja darbā „Pret herēzēm”¹⁹ vai Hipolita darbā „Visu herēžu atspēkojums”.²⁰ Arī valentīniešu kosmoloģija sevī ietver aionoloģiju jeb mācību par aioniem. Tā kā faktiski visas gnostiskās kosmoloģijas mūsu ēras sākumā balstījās uz to kosmoloģiju, kas ietverta setiešu darbā Jņ. Apokr., arī valentīniešu kosmoloģija nav izņēmums. Savā struktūrā tā ir līdzīga Jņ. Apokr. kosmoloģijai, tomēr mainās dažādas teoloģiskās nianse. Nobīdi no Jņ. Apokr. kosmoloģijas varētu raksturot ar to, ka teoloģiski valentīnieši bija vērsti uz kristietību, bet setieši – uz jūdaismu.

Irenejs raksta, ka valentīniešiem *sīzigos* pāri veido divi aioni, viens no tiem ir vīrišķs, otrs ir sievišķs (*Ad. Haer.* I, 1.1). *Sīzigos* pāris pēctecīgi rada pēcnācējus – nākamo *sīzigos* pāri, tāpēc aionu skaits var būt pat neierobežots. Hipolits savukārt

¹⁷ Benjamin H. Dunning, *Specters of Paul: Sexual Difference in Early Christian Thought* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011), 44–45.

¹⁸ Harold W. Attridge and Dieter Mueller, transl., „The Tripartite Tractate (I,5)” in: *The Nag Hammadi Library: The Definitive Translation of the Gnostic Scriptures Complete in One Volume*, gen. ed. James M. Robinson, 3rd ed. (New York: HarperOne, 1990), 58–103.

¹⁹ Irenaeus, *Against Heresies*. Pieejams tiešsaistē: ‘<http://www.ccel.org/>’, skatīts 10.11.2013.

²⁰ Hippolytus, *The Refutation of All Heresies*. Pieejams tiešsaistē: ‘<http://www.ccel.org/>’, skatīts 10.11.2013.

norāda, ka tikai caur abu aionu kopību var tālāk emanēt nākamais aionu pāris, jo sievišķais aions projicē substanci, bet vīrišķais aions piešķir šai substancei formu (Ref. VI, 25). Ļoti labu salīdzinājumu savā darbā par gnosticizmu piedāvā viens no pirmajiem gnosticisma pētniekiem Džordžs Roberts Stovs Mids (*George Robert Stowe Mead*).²¹ Viņš salīdzina *sīzigos* pāri ar atomu, kam ir pozitīvs un negatīvs lādiņš. Šie lādiņi savstarpēji pievelkas, kopā veidojot stabilu harmoniju un tādējādi radot arī tālākas formas. Tādā veidā sievišķais aions ir negatīvi lādēts (pasivitāte), bet vīrišķais ir pozitīvi lādēts (aktivitāte). Hipolīts arī raksta, ka vienīgais, kas spēj vienā „personā” radīt tālāk, ir Viens jeb Augstākais Princips, ko varētu saukt par Dievu. Viņš var radīt viens pats, jo satur visu, kas pastāv, – tādā veidā Dievā atrodams gan sievišķais, gan vīrišķais. Secīgi Hipolīts norāda to, kas notiek, ja *sīzigos* pāra princips tiek ignorēts. Tāpat kā Jņ. Apokr., arī valentīniešu kosmoloģijā sofija ir atbildīga par *sīzigos* pēctecības izjaukšanu. Hipolīts raksta, ka sofijai ir partneris, bet viņa, redzot, ka Dievs ir spējīgs radīt viens pats, vēlas viņu atdarināt un emanē radību tikai no sevis (Ref. VI, 25). Arī šajā kosmoloģijā demiurģs uzreiz tiek izstumts no plēromas, jo nepieder tai savas nepilnības dēļ, tāpēc ka ir radīts tikai no sievišķa aiona.

Sīzigos jautājumā setiešus no valentīniešiem atšķir apstākļi, ka setiešu kosmoloģijā viens aions pārstāv divas dzimtes, bet valentīniešiem pāri veido divi atsevišķi aioni, kur katram ir sava dzimte. Kopīgā vadlīnija tomēr ir saglabājusies, un to varētu saukt par divu pretēju polaritāšu mijiedarbību, lai spētu sekmīgi turpināt „radišanas” gaitu. Savukārt Dievs ietver abas dzimtes, precīzāk, Viņš netiek dalīts dzimtēs, bet satur visu, kas ir. Protams, emanēšanas akts gnostiskajās kosmoloģijās ir analogija seksuālām attiecībām, taču pieļauju, ka tas nav uzsvars. *Sīzigos* pāri uzsvars tiek likts uz faktu, ka pastāv dažādas, pretējas dzimtes un ka perfektais stāvoklis ir tad, kad pretējais, dažāda spēj savienoties kopā. Lai gan sofija kā sievišķais ir vainojama pie kļūdas izraisīšanas (sievišķais vispār tiek raksturots kā pasīvais vai negatīvais), tomēr tas nav

²¹ George Robert Stowe Mead, *Gnosticism: Fragments of a Faith Forgotten* (Leipzig: Forgotten Books, 2008), 236–237.

reducējams uz sievietēm vai sievišķo kopumā.²² Tas drīzāk ir piemērs, kas ilustrē to, kas notiek, ja tiek izjaukts līdzsvars un kāda no pusēm vēlas dominēt.

Ādams un Ieva

Aleksandrijas teoloģija

Līdz ar demiurga parādīšanos top materiālā pasaule un līdz ar to – pirmie cilvēki. Gnosticisms izmanto *Genesis* 1:26–27; 2:7 stāstu par Ādama un Ievas radišanu. Jau pirmie teologi mūsu ēras sākumā Aleksandrijā skaidroja cilvēka radišanu divos līmeņos. Aleksandrijas Filons savā darbā par *Genesis* stāsta interpretāciju parāda, kāda ir atšķirība starp pirmo (Gen. 1: 26–27) un otro (Gen. 2:7) cilvēka radišanas stāstu (*Op.* 134).²³ Pirmajā stāstā radītais cilvēks nav bijis materiāls, drīzāk, filosofiski atsaucoties, cilvēks tajā ir ideja vai Dieva atēls, kas savā būtībā nav ne vīrietis, ne sieviete. Savukārt otrajā radišanas stāstā tiek veidots fizisks cilvēks, kas ir sieviete vai/ un vīrietis, mirstīga un nepilnīga būtne. Aleksandrijas Filons Ādamu simboliski reprezentē kā prātu, bet Ievu kā sajūtamo pasaules daļu.²⁴

Vēlāk arī Aleksandrijas teologs Origenis interpretē cilvēka radišanas stāstus divos līmeņos, kur „garīgais” cilvēks ietver gan vīrišķo, gan sievišķo, bet materiālais cilvēks jau tiek sadalīts divos dzimumos.²⁵ Materiālā cilvēka „iekšējais” jeb „garīgais” cilvēks sastāv no gara, kas ir vīrišķs, un no dvēseles, kas ir sievišķa. Savienojoties abiem, cilvēks tiek vērsts uz garīgo,

²² Jāņem vērā, ka gnosticismā sievišķais neattiecas tikai uz sievietēm, bet arī uz vīriešiem. Arī dzimtes jautājums tiks plašāk iztirzāts šajā rakstā.

²³ Philo, „On The Account of the World’s Creation Given by Moses (De Opificio Mundi)” in: *Philo*, F. H. Colson and G. H. Whitaker, transl., Vol. 1 (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1981).

²⁴ H. S. Benjamins, „Keeping Marriage Out of Paradise: The Creation of Man and Woman in Patristic Literature” in: *The Creation of Man and Woman: Interpretations of the Biblical Narratives in Jewish and Christian traditions*, Gerard P. Luttikhuisen, ed. (Leiden: Brill, 2000), 96–97.

²⁵ *Ibid.*, 97.

taču, ja dvēsele pagriežas prom no gara un vēršas pie materiālā (iekāres), tad „iekšējais” cilvēks nav spējīgs pilveidoties.²⁶

Kā var redzēt, Filons un Origenš par cilvēku kā Dieva attēlu sauc to radību, kas nav bijusi materiāla un kas nav pārstāvējusi dzimumu. Filons norāda to vēl skaidrāk, kad pirmo cilvēku raksturo kā nepiederīgu nevienam dzimumam: „... tikmēr viņš, kas bija [radīts] pēc [dievišķa] attēla, bija ideja vai paraugs, vai zīmogs, domas objekts, nemateriāls, ne vīrietis, ne sievietē.” (Op., 134)

Tādā veidā Filons parāda, ka dalījums dzimumos ir noticis tikai materiālajā pasaulē un tas nav pilnīga cilvēka stāvoklis. Origenš seko šim Filona paraugam, to papildinot ar izpratni par katra materiālā cilvēka iekšējo „saturu”.

Setiešu kosmoloģijas interpretācija

Jņ. Apokr. gnostiskajā kosmoloģijā pirmo cilvēku Ādamu rada demiurģs un viņam pakļautie pasaules pārvaldnieki, arhoni. Līdzīgi kā *Genesis* stāstā, Gars, kas šeit ir pronoija, lidinājies pār demiurģa pasauli cilvēka formā. To ieraugot, demiurģs radīja cilvēku pēc Dieva tēla un savas līdzības, taču cilvēks palika nekustīgs un nedzīvs, jo demiurģs tam spēja dot tikai līdzību un savu nepilnīgo dabu (NHC II, 19: 19–33). Jņ. Apokr. šis cilvēks Ādams tiek radīts dvēselisks, tas ir augstākais, ko spēj dot demiurģs, kas nozīmē, ka Ādamā nav gara, bet ir tikai dvēsele.²⁷ Līdz ar to var secināt, ka demiurģa radītais Ādams ir dvēsele un apraktītais ķermenis nav materiāls. Līdzīgi kā *Genesis* stāstā, kur Dievs iepūš garu un tas atdzīvina cilvēku, arī gnostiskajā kosmoloģijā dzīvību Ādamam dod gars. Šis gars, kas tiek iepūsts Ādamā, ir aions zoē (dzīvība). Gars Jņ. Apokr. sastopams dažādās formās – tiek parādīts, ka sākotnējā gara forma, kas ir aions pronoija, darbojas dažādos kosmiskos līmeņos un attiecīgi maina savu formu. Piemēram, materiālajā pasaulē pronoija jeb gars darbojas kā aions epinoija (grieķu val. Ἐπίνοια, latviešu val. pārdomas) un arī kā aions

²⁶ H. S. Benjamins, „Keeping Marriage Out of Paradise: The Creation of Man and Woman in Patristic Literature” in: *The Creation of Man and Woman: Interpretations of the Biblical Narratives in Jewish and Christian traditions*, Gerard P. Luttikhuisen, ed. (Leiden: Brill, 2000), 98.

²⁷ Jorunn Jacobsen Buckley, op. cit., *Female Fault*, 49.

zoē²⁸ (NHC II, 20: 14–28). Savukārt zoē ir daļa no sofijas. Zoē tātad dod cilvēkam dzīvību, bet epinoija cilvēkos atmodina zināšanas par savu dievišķo izcelsmi.²⁹ Ievai šajā kosmoloģijā ir neliela nozīme. Viņa darbojas kā materiālā Ādama sieva, kas tikusi izņemta no Ādama. Ieva tika radīta, jo demiurģs vēlējās iegūt garu – epinoiju, kas bija Ādamā, to garu, kas padarīja Ādamu dzīvu. Izņemot epinoiju no Ādama, tika radīta Ieva (NHC II, 22:28–23:2). Tādējādi Ieva iemiesoja epinoiju materiālā ķermenī. Ieva vienlaikus ir gan Ādama otrā puse, sieva, gan Ādama garīgā saikne ar Dievu – epinoija, kas kā palīgs cenšas atbrīvot Ādamu no matērijas varas (demiurģa pasaule). Ādams atpazīst Ievā savu isto *sizigos* partneri – epinoiju. Pats Ādams ir radīts pēc pirmā cilvēka parauga no plēromas, kad pronoija lidinājās pār demiurģa pasauli cilvēka formā.³⁰ Tātad Ādams iemieso cilvēku, kas ir pronoija, bet Ieva iemieso epinoiju, kas ir viena no sofijas formām.³¹ Tikai tad, kad Ādams ir atpazinis Ievu kā epinoiju jeb savu plēromas partneri (sievišķā un vīrišķā savienošanās) un kad Ādams un Ieva ir apzinājušies savu isto dabu jeb to, ka viņos ir dievišķā „sēkla” (hierarhiska savienošanās), viņi var kļūt par istu *sizigos* pāri, jo atpazīst savu partneri ne pēc materiālā, bet garīgā (NHC II, 23:5–34). Tas arī ir iemesls, kāpēc Kains un Ābels ir Ādama un Ievas „neizdevušies” bērni (Kains nogalina Ābelu), jo tie tika radīti caur iekāri, kas simbolizē materiālo pasauli. Savukārt Ādama un Ievas trešais dēls Sets ir dievišķās „sēklas” glabātājs, jo viņš radīts garīgi. Tas ir, Ādams atpazīna savu dievišķo būtību (pronoiju), un Ievā viņš atpazīna viņas dievišķo būtību (epinoiju) un *vice versa*. Tādā veidā seksuālās attiecības notika bez ķermeniskas iekāres, bet ar ideju, kas norāda, ka atkal tiek savienots *sizigos* pāris (NHC II, 24:13–25:7).

²⁸ Barclay M., Newman, Jr., ed., *A Concise Greek-English*, op. cit., 69.

²⁹ Šī dievišķā izcelsme slēpjas faktā, ka cilvēkā darbojas aions zoē vai aions epinoija, kas visbiežāk gnostiskajā terminoloģijā tiek apzīmēta kā „dievišķa sēkla”.

³⁰ Jorunn Jacobsen Buckley, op. cit., *Female Fault*, 54–55.

³¹ Lai gan aionu nosaukumi *pronoija* un *epinoija* grieķu valodā ir sieviešu dzimtes vārdi un teoloģiski abi aioni pārstāv vienu un to pašu hierarhiski sakārtotu aionu, tomēr pronoijai Jn . Apokr. gaitā tiek piešķirtas vīrišķas kvalitātes – cilvēks, vīrietis, kas parāda pronoiju kā hierarhiski augstāku vīrišķo *sizigos* partneri pretēji zemākajai sievišķajai *sizigos* pusei – sofijai.

Neloģiskas var šķist viena aiona daudzās formas un vārdi, pat dzimtes. Vieglāk to izprast, iedziļinoties jautājumā, kādā veidā ir būvēta plēroma. Visi aioni plēromā ir vienas vienības – Dieva atribūti. Savā būtībā tie ir viens un tas pats, jo nāk no viena sākuma. Gluži kā filosofiskā emanācijā, pirmsākumam tuvāk esošais ir daudz līdzīgāks pašam pirmsākumam nekā tālākais. Pronoija ir Dievam vistuvākais sievišķais aspekts, savukārt sofija ir Dieva sievišķais aspekts, kas atrodas vistālāk no Dieva plēromā. Tā skatoties, pronoiju un sofiju vieno Dieva sievišķā puse, taču atdala hierarhiskā pakāpe. Tomēr nevar aizmirst to, ka katram aionam ir *sīzigos* partneris, tas nozīmē, ka sievišķajam aionam ir vīrišķa puse. Nedaudz mulsinoši, ka vīrišķajam aiona aspektam paliek tas pats sievišķais vārds. Un tāpēc arī, iespējams, vienam aionam var būt vairāki vārdi, piemēram, pronoija reizē ir arī pirmais cilvēks, tēvs-māte utt. Tāpat viens aions var pārstāvēt dažādas hierarhiskas pozīcijas plēromā. Vienkāršākais skaidrojums – plēromā ir Dievs un viņa sievišķā puse pronoija, kas arī veido visu plēromu. Iedomāsimies to, ka plēromā ir „greizie spoguļi”, kas daudzos un dažādos veidos atspoguļo pirmo un arī reāli vienīgo *sīzigos* pāri: Dievu un pronoiju. Ja pieliek klāt to, ka pāri veido viena vienība ar divām dabām, var secināt, ka plēromu veido viens vienīgs Dievs. Un tas atbilst gnostiskajai mācībai, kuras pamatā ir mācība tikai par vienu visa pirmavotu: monoteisms.

Skatoties no iepriekš aprakstītās perspektīvas, ir jāsaprot, ka gnostiskajos darbos izteikti alegoriskā veidā notiek diskusija par pirmatnējo cilvēka stāvokli, kas ir bijis perfekts. Cilvēks ir Dieva attēls un tādā veidā iemieso gan vīrišķo, gan sievišķo. Ādama un Ievas atšķiršana radīja sadalījumu, kas nav dabisks, tāpēc ir nepilnīgs. Ādams simboliski pārstāv Dieva vīrišķo pusi, Ieva – pasaulē noklīdušo Dieva sievišķo pusi. Tas ir mītisks līmenis, jo Ādams un Ieva pieder pie pasaules radīšanas mīta. Ticamākais, ka setieši šo mītu ir interpretējuši atšķirīgi. Viens cilvēks pārstāv gan Ādamu, gan Ievu. Cilvēka vīrišķā jeb Ādama puse ir garīgā, kas atrodas plēromā, savukārt cilvēka sievišķā puse, Ieva, pārstāv materiālo, tātad dvēseli. Pievēršot prātu (dvēseli) Dievam, cilvēks savieno sevi ar savu vīrišķo, garīgo *sīzigos* partneri, tādā veidā kļūstot par garīgi piepildītu un pilnīgu cilvēku.

Valentīniešu kosmoloģijas interpretācija

Valentīniešu darbs „Dvēseles eksegēze”³² stāsta par dvēseli, kas mitinājusies pie Dieva un pēc savas dabas bijusi androgīna. Nonākot materiālā ķermenī, viņa kļuvusi par bezpalīdzīgu sievieti, kas sākusi nodarboties ar prostitūciju. Dvēsele ir attēlota kā naīva sieviete, kas atdodas visiem, kas viņai sola laulības, bet beigās viņa vienmēr tiek atstāta un tādā veidā kļūst par prostitūtu (NHC II, 127:18–131:16). Dvēsele nožēlo savu rīcību (ko iezīmē kristības), un Dievs viņai sūta viņas *sīzigos* partneri. Tādā veidā dvēsele caur „laulību kambari” savienojas ar savu dievišķo otru pusi (NHC II, 131:17–133:31). Pāra savienošanās iezīmē dvēseles atjaunošanos tās sākotnējā pilnības stāvoklī, kas tiek panākts tad, kad dvēsele no sava partnera saņem tā dzīvo garu, – tādā veidā dvēsele atjauno androgīno stāvokli³³. Dvēseles atjaunošana dabiskajā stāvoklī darbā tiek saukta par „augšāmcelšanos no mirušajiem” (NHC II, 134:14). Arī šis darbs pārstāv uzskatu, ka sievišķais raksturojams ar dvēseli, bet vīrišķais – ar garu. Arī šeit par piemēru zemajam dvēseles stāvoklim kalpo sieviete un miesiskais, taču darbs nenorāda uz miesisku prostitūciju, bet gan uz „dvēseles prostitūciju”, kas var notikt jebkurā cilvēkā. „Dvēseles prostitūcija” šajā gadījumā nozīmē, ka jebkura cilvēka dvēsele var sevi atdot zemiskām iekārēm, tādā veidā nekad nerasniedzot garīgu augšupeju.

„Laulību kambaris” Filipa evaņģēlijā

Fil. ev. ir valentīniešu darbs, kas apskata laulību sakramenta un kristību nozīmi un vērtību.³⁴ Teksta centrā ir „laulību

³² Šis darbs ir veltīts sievietei un tās stāstam, simboliski apzīmējot soļijas nonākšanu pasaulē. Darbam ir dziļa, īpaši apokrifālā un pseidoepigrāfiskā jūdaisma ietekme (skat. Maddalena Scopello, ed., „The Exegesis on the Soul (II, 6)”, transl. William C. Robinson, Jr., in: *The Nag Hammadi Library: The Definitive Translation of the Gnostic Scriptures Complete in One Volume*, gen. ed. James M. Robinson, 3rd ed. (New York: HarperOne, 1990), 190–198.

³³ Dennis Ronald MacDonald, *There is No Male and Female: The Fate of a Dominical Saying in Paul and Gnosticism* (Philadelphia: Fortress Press, 1987), 36–37.

³⁴ Darbs tapis apmēram 2.–3. gs. m. ē. (skat. Wesley W. Isenberg, ed. and transl., „The Gospel of Philip (II, 3)” in: *The Nag Hammadi Library: The Definitive Translation of the Gnostic Scriptures Complete in One*

kambaris”, kas ir saprotams gan kā reālas laulības, gan kā simboliska un garīga pārveidošanās cilvēkā, kas arī saistāma ar kristībām.

Ādams un Ieva

„Laulību kambara” nozīme ir savīta kopā ar stāstu par Ādamu un Ievu: „Kad Ieva bija Ādamā, nāve neeksistēja. Kad viņa tika atšķirta no viņa, parādījās nāve. Ja viņš [Ādams] atkal savienosies un atgūs savu iepriekšējo būtību, nāves vairs nebūs.” (NHC II, 68:22–26)

Grēkā krišanas jeb nāves stāvokļa izraisīšana tiek raksturota kā cilvēka nepilnīgā daba. Cilvēkam ir nepilnīga daba, jo pilnības stāvoklis pieprasa *sīzigos* pāra kopēju darbību. Simboliski Ādama un Ievas atšķiršana norāda uz „pasaules” gara jeb dvēseles krišanu materiālajā pasaulē, jeb gara vienas puses atšķiršanu no plēromas, kas ir pilnības stāvoklis.³⁵

Līgava un līgavainis

Fil. ev. autors raksta, ka patiesība ir iesēta visur (NHC II, 55:19–22). Tas nozīmē, ka ikvienā cilvēkā ir kāda daļa „sēklas” jeb potenciāls garīgai izaugsmei. Tekstā šī „sēkla” tiek apzīmēta kā „vājuma” simbols: ³⁶„Turpretī pasaulē savienība ir starp vīru un sievu – tas ir notikums, kurā spēks papildina vājumu – mūžīgajā realitātē savienības forma ir atšķirīga, kaut gan mēs uz aioniem attiecinām tādus pašus vārdus.” (NHC II, 76:6–9)

Līgava un līgavainis (sieva un vīrs), kā arī laulību metafora Fil. ev. tiek izmantota bieži, kas norāda, ka šie termini ir darba galvenais jautājums. Savienība jeb laulības ir līgavas un līgavaini mērķis. Ādams un Ieva tika atšķirti, tādā veidā zaudējot savienību, tāpēc laulības tiek skatītas kā simbols sievišķā un vīrišķā atkalapvienošanai. Līgavainis ir vīrišķā, garīgā puse un tiek saukts par eņģeli. Līgava ir sievišķā, dvēseliskā puse, kas tiek saukta par attēlu (NHC II, 65:1–26).³⁷ Džiliana Bītijs (*Gillian Beattie*) savā darbā par laulībām un sievietēm Pāvila

Volume, gen. ed. James M. Robinson, 3rd ed. (New York: HarperOne, 1990), 139–160.

³⁵ Dennis Ronald MacDonald, *There is No Male and Female*, op. cit., 54.

³⁶ Jorunn Jacobsen Buckley, *Female Fault*, op. cit., 122.

³⁷ Benjamin H. Dunning, *Specters of Paul*, 45–46.

vēstulēs izvirza teoriju, ka „laulību kambara” saknes meklējamas Pāvila vēstulē efeziešiem:³⁸ „Tadēļ cilvēks atstās tēvu un māti un pieķersies savai sievai un abi kļūs par vienu miesu. Šis noslēpums ir liels: es to attiecinu uz Kristu un draudzi.” (Ef. 5:31–32)

Sekojoš „laulību kambara” paraugam, Kristus ir līgavainis, vīrišķā savienības puse, savukārt draudze ir sievišķā puse, līgava. Tādā veidā līgava nav tikai šķirtā, sievišķā *sizigos* puse, bet arī daļa no pāra, kam nepieciešama atjaunošanās (kristieši kā draudze pārvar grēka stāvokli). Līgavainis tādā gadījumā kalpo kā šis glābējs un atjaunotājs. Lai gan laulības iezīmē divu pušu savienošanos, tomēr sievišķā puse, līgava ir tā, kas reprezentē vājumu, tātad sievišķā puse ir potenciālā gara „sēkla” un līgavainis ir stiprums, kas apzīmē viņa pārāko garīgo stāvokli.

Sieviete un vīrietis: laulības

Pētniecībā tiek izteikta teorija, ka „laulību kambaris” ir pastāvējis divos līmeņos. Pirmais līmenis ir reālas laulības starp vīrieti un sievieti, kas simboliski norāda uz otro līmeni – garīgām laulībām starp cilvēku un dievišķo garu.³⁹ Šaubas ir par to, cik ļoti un vai vispār ir pastāvējis atsevišķs „laulību kambara” rituāls, vai arī tas simboliski apzīmē kaut ko citu.⁴⁰ Tomēr nevar noliegt spēcīgo laulības simbolismu Fil. ev., tāpēc to ir nepieciešams apskatīt kā izpratnes par „laulību kambari” sastāvdaļu.

Fil. ev. atrodama perikope, kas skaidro, kāpēc cilvēkam nepieciešamas laulības. Cilvēks, esot viens, ir pakļauts dažādu ļaunu garu un cilvēku iedarbībai. Šis ļaunuma aspekts attiecināms tieši uz seksualitāti, tāpēc vientuļš vīrietis ir pakļauts gan netiklas sievietes, gan sieviešu dzimtes ļaunā gara iespaidam, kas noved pie paša vīrieša netiklības un savas miesas un dvēseles noniecināšanas. Tāpat ir raksturota arī vientuļa sieviete. Lai kas tāds nenotiktu, Fil. ev. autors iesaka laulības kā atrisinājumu. Tādā gadījumā netiklas sievietes neies pie

³⁸ Gillian Beattie, *Women and Marriage in Paul*, 127.

³⁹ April D. DeConick, *Holy Misogyny: Why the Sex and Gender Conflicts in the Early Church Still Matter* (New York: Continuum, 2011), 98.

⁴⁰ Ismo Dunderberg, *Beyond Gnosticism: Myth, Lifestyle, and Society in the School of Valentinus* (New York: Columbia University Press, 2008), 6.

vīrieša, jo viņam blakus būs sieva. Savukārt vīrieša garīgais ķermenis caur „laulību kambari” būs savienots ar savu garīgo laulāto draugu – tādā veidā vīrietis būs piepildījis sevi garīgi, neatstājot vietu, kur ļaunajiem gariem ieiet. Tādā pašā veidā arī tiek aprakstītas sievietes laulības (NHC II, 65:1–26). Reālās laulībās līgavainis ir vīrietis, stiprums un gars, savukārt līgava ir sieviete, vājums un dvēsele. Lai gan vīrišķais pārstāv spēku un racionalitāti, šādās laulībās sievietes vājums netiek uzskatīts par vienīgo iemeslu, kāpēc būtu nepieciešamas laulības. Tāpat kā Ieva nav vainojama cilvēka sadalīšanā, tā arī sieviete nav tajā vainojama.⁴¹ Šādās laulībās mērķis ir labot nepilnīgo cilvēka stāvokli, kad viņš, vīrietis vai sieviete, ir viens bez partnera, tādā veidā dzīvojot tikai kā daļējs Dieva attēls. Tādējādi, kā var spriest no šī piemēra, laulības dot iemeslu vairs nenodarboties ar netiklu dzīvesveidu un pievērsties garīgai izaugsmei.

Sievišķais gars un vīrišķais gars: „laulību kambaris”

Fil. ev. autors norāda uz pirmo „laulību kambara” notikumu vēstures gaitā:

Jēzus parādījās Jordānas [upē], kas ir debesu valstības pilnība. Viņš, kurš [tika dzemdināts] pirms visa, tika dzemdināts no jauna. Viņš, [kurš tika] vienreiz [iesvētīts], tika iesvētīts no jauna. Viņš, kurš tika apžēlots, sāka apžēlot citus. Patiesi, kādam ir jāizpauž noslēpums! Visa Tēvs savienojās ar jaunavu, kura nonāca lejā [no pilnības], un uguns dega virs viņa tajā dienā. Viņš parādījās varenajā laulību kambarī. Tāpēc viņa ķermenis kļuva īsts tajā dienā. Tas atstāja laulību kambari kā tads, kas tapis īsts (eksistējošs) caur līgavaini un līgavu (NHC II, 70:34–71:11).

„Laulību kambaris”, visticamāk, nav atsevišķs rituāls – tā tiek sauktas kristības, jo Fil. ev. atsaucas uz Jēzus kristībām kā „laulību kambara” notikumu. Šajā gadījumā „laulību kambari” līgavainis un līgava ir viens un tas pats gars. Jau iepriekš minētā gara „sēkla” ir potenciāls, kas atrodas katrā cilvēkā, šis potenciāls ir pēromiskā gara zemākā vienība, kas ir tikusi ievietota šajā pasaulē.⁴² Iepriekš minētajā citātā arī var redzēt,

⁴¹ Benjamin H. Dunning, *Specters of Paul*, op. cit., 47.

⁴² *Ibid.*, 46.

kāda „laulību kambarī” ir cilvēka pozīcija. Jēzus kā cilvēks no laulības savienības pārstāv „jaunavu”, tas ir, sievišķo *sīzigos* pāra pusi, kas ir gara „sēkla” cilvēkā. Savukārt „visa Tēvs” pārstāv vīrišķo pusi, to, kas atrodas plēromā un savienības laikā aktualizē cilvēkā esošo gara „sēklu”. Tādā veidā cilvēkā esošais gars tiek savienots ar pilnību un atjaunots pilnības stāvoklī.⁴³ Šādā garīgā *sīzigos* pāra savienībā „dzimst” arī bērns. Protams, tas nav reāls bērns, bet apzīmē „jauno cilvēku”, kāds tas kļūst pēc kristībām – „laulību kambarī” cilvēks ir atguvis savu īsto (dievišķo) būtību, jo cilvēka garīgais „es” ir atguvis androgīno stāvokli.⁴⁴

Laulības vai askēze

Neatbildēts paliek jautājums, vai seksuālas attiecības starp vīrieti un sievieti ir pieļaujamas, ja ir noticis „laulību kambara” akts, kurā katrs cilvēks jau ir savienojies ar savu garīgo otro pusi. Fil. ev. seksuālas attiecības, kuras vada iekāre, tiek atzītas par laulību piesārņojošām (NHC II, 81:34–82:26). Fil. ev. tiek stāstīts par vīru un sievu, kuriem ir seksuālas attiecības. Ja seksuāla akta laikā ar vīru sievietē domā par savu mīļāko, tad no šāda akta piedzims bērns, kas būs līdzīgs mīļākajam (NHC II, 78:12–24). Arī antikajā un viduslaiku pasaulē valdīja uzskats, ka piedzimušais bērns būs līdzīgs cilvēkam, par kuru seksuālo attiecību laikā domā sievietē.⁴⁵ Tādā veidā arī Fil. ev. uzrāda, ka pāris, esot tīrs savās domās, spēj it kā veikt šķīstas seksuālas attiecības (NHC II, 78:20–24). Tas nozīmē, ka sievietei vīrieti (un otrādi) ir jāredz nevis iekārojama miesa, bet gan cilvēkā esošais Dieva attēls un jāmiel ir tieši šis garīgais aspekts cilvēkā. Lai gan miesa tiek skatīta kā šķērslis cilvēka garīgajai izaugsmei (nodošanās iekārēm un materiālajam), tomēr tajā pašā laikā Fil. ev. autors uzsver, ka noliegt miesu būtu tas pats, kas noliegt to, ka cilvēks eksistē šajā pasaulē (NHC II, 56:26–57:22). Gnosticisma pētniece E. Peigela (*E. Pagels*) norāda, ka Fil. ev. nav pieminēta tieša atļauja vai aizliegums seksuālām attiecībām vai aseksualitātei. Tas norāda uz to, ka izšķiršanās

⁴³ Gillian Beattie, *Women and Marriage in Paul*, op. cit., 128.

⁴⁴ Jorunn Jacobsen Buckley, *Female Fault*, op. cit., 123.

⁴⁵ April D. DeConick, *Holy Misogyny*, op. cit., 98–99.

par laulības dzīvi vai vienatni ir cilvēka individuāla izvēle.⁴⁶ Tas, ko norāda Fil. ev., būtu saucams par morālu rīcību. Miesa nav slikta pati par sevi, jo cilvēka izvēle padara miesisku dzīvi par sprostu garam. Tādā veidā arī ķermenis var būt „šķīsts”, ja to izmanto, lai dzīvotu garīgi attīstošu dzīvi.

Nobeigums

„Laulību kambari” varētu raksturot nevis kā vienu aktu, bet gan kā kosmisku notikumu ciklu, kura teoloģiskais sākums meklējams jau pirms pasaules radīšanas preeksistences līmenī. Sākotnējā laulības savienība atrodama kosmoloģijās aprakstītajos aionu *sīzigos* pāros. Aiona sofijas krišana tiešā veidā ir *sīzigos* principa laušana, kas noved tālāk līdz tam, ko sauc par „grēkā krišanu”. Līdz ar to gnostisko kristiešu dzīvē mūsu ēras sākumā „laulību kambaris” kalpoja kā pilnības atjaunošana cilvēkā, kāda tā bija pirms sofijas krišanas. Visticamākais, „laulību kambara” rituāls apzīmējis kristības, nevis kādu vēl atsevišķu rituālu.

Summary

„Bridal Chamber” in the Gospel of Philip

We could define „bridal chamber” as a ritual in gnostic societies (2nd–4th c.). The origins of the „bridal chamber” are to be found in a gnostic myth. Gnosticism itself does not provide the definition of it and many scholars offer different opinions about this gnostic sacrament. This is because only a few of gnostic treatises mention the „bridal chamber”. The idea of the „bridal chamber” belongs to the gnostic Valentinian thought but we can look for an explanation of „bridal chamber” in the gnostic Sethian teaching about syzygy. The first part of this paper unfolds syzygy in Sethian treatises and gives some examples of trichotomy of the human in Alexandrian theology. In second part the author of the article tried to define the „bridal chamber” in Valentinian thought, especially in the Gospel of Philip through teaching about syzygy.

⁴⁶ Gillian Beattie, *Women and Marriage in Paul*, op. cit., 129–131.

GNOSTICISMA „DEFINĪCIJA” UN VĒSTURE

*Mg. theol. Guntars Rēboks,
LU Teoloģijas fakultātes doktorants*

„Gnosticism” ir termins, ko pētnieki sākuši lietot salīdzinoši nesen.¹ Tam nav konkrētas definīcijas, un tas arī nav raksturojams kā vienota reliģiska sistēma. Drīzāk tas ir jēdziens, kas raksturo reliģisko „atmosfēru” aptuveni no 3. gs. p. m. ē. līdz 3. gs. m. ē. Lai arī gnosticizmu nav iespējams definēt precīzi, šis raksts būs centiens virzīties pretī gnosticisma definīcijai, norādot uz raksturīgākajiem klasiskā gnosticisma aspektiem. Lasot gnostiskos tekstus, sastopamies ar plašu simboliku un ļoti specifisku valodu. Lai iepazītu gnosticizmu, nepietiek tikai ar Bībeles pārzināšanu. Gnosticismā ir ietekmes no Persijas, Babilonijas, Sīrijas, Grieķijas un Ēģiptes reliģijas. Tādi pētnieki kā orientālists Geo Videngrēns (*Geo Widengren*), reliģiju pētnieks Rihards Raicenšteins (*Richard Reitzenstein*) un teologs Rūdolfs Bultmans (*Rudolf Bultmann*) atbalstīja gnosticisma irāņu izcelsmes teoriju, kas paredz, ka gnosticisma saknes meklējamas Senajā Persijā, no kurienes nāk gnostiķu duālā pasaules attieksme: antitēze starp labo un ļauno.² Šī tēze mūsdienās ir

¹ Termins „gnosticism” ir radies 18. gs. un ir atvasinājums no vārda γνῶσις (*gnosis*), kas nāk no grieķu valodas un ir sastopams tajās reliģiskajās formās, kas tiek dēvētas par gnosticizmu. Mūsdienu vārdam „gnosticism” (vācu valodas ekvivalents šim terminam ir *die Gnosis*) nav ekvivalenta senajā pasaulē. Senajai pasaulei nebija apzīmējuma tām personām, kuras mēs šodien dēvējam par gnostiķiem. Skat.: Michael Allen Williams, *Rethinking „Gnosticism”: An Argument for Dismantling a Dubious Category* (Princeton: Princeton University Press, 1996), 7.

² Gilles Quispel, „Gnosticism,” in: *Gnostica, Judaica, Catholica: Collected Essays of Gilles Quispel*, ed. Johannes van Oort (Leiden: Brill, 2008), 157,

apgāzta, jo patiesībā tā ir balstījies uz pieņēmumiem, kuriem nav pamatojuma.³

No Apustuļu darbu 8. nodaļas mēs zinām par samarieti Sīmani, kurš nodarbojies ar buršanu un satraucis Samarijas ļaudis. Sīmaņa kosmoloģijā Dieva sievišķais aspekts izriet no augstākā Dieva, lai radītu kosmosa pārvaldniekus, kuri vēlāk rada Dieva sievišķo aspektu, kuru Sīmaņa sekotāji savukārt atpazīna kā Helēnu, sagūstīja un ieslodzīja matērijā.⁴ Vēlāk Irenejs, 2. gs Lionā dzīvojošs teologs, izmanto tieši Sīmaņa tēlu, „no kura”, kā viņš apgalvo, „cēlušās visas herēzes”⁵, lai norādītu, ka tādi herētiķi kā Valentīns⁶ savus maldus, t. i., idejas par isto, nezināmo Dievu un maldinātāju, zemāko dievu demiurgu⁷, aizņēmis no burvja Sīmaņa. Irenejam gnosticisma avots ir Sīmanis, pirmais herētiķis kristietībā.⁸ Kopš baznīctēvu pole-

un W. C. van Unnik, *Newly Discovered Gnostic Writings: A Preliminary Survey of the Nag-Hammadi Find* (London: SCM Press, 1960), 35.

³ Holandiešu pētnieks H. Kvispels (*G. Quispel*) vairākkārtīgi vērsies pret gnosticisma irāņu izcelsmes teoriju, kas agrāko pētnieku vidū iemantoja stabili atbalstu. Viņaprāt, šī tēze ir maldīga un ir balstīta lielākoties uz pašu pētnieku pieņēmumiem bez nopietnas argumentācijas. Gilles Quispel, „The Birth of the Child: Some Gnostic and Jewish Aspects”, in: *Irenaeus Lectures 3: Jewish and Gnostic Man* (Dallas: Spring Publications, 1987), 3–26.

⁴ *Ibid.*, 5.

⁵ G. R. S. Mead, *Simon Magus*, 2nd ed. (San Diego: The Book Tree, 2003), 9.

⁶ Valentīns bija 1. gs. Aleksandrijas teologs. Viņš nāk no kādas mazas pilsētiņas Ēģiptes ziemeļos. Valentīns bijis izglītots pēc tā laika Aleksandrijas standartiem, kas ietvēra zināšanas par grieķu filosofiju un jūdu svētajiem rakstiem. Izskatās, ka Valentīna karjera Aleksandrijā bija pietiekoši veiksmīga. Apmēram 36 gadu vecumā viņš pārceļas uz dzīvi Romā, kur iesaistās lokālajā baznīcā un ieņem kādu no baznīcas amatiem. Tertuliāns min, ka Valentīns esot bijis tik veiksmīgs karjerā, ka kandidējis uz Romas bīskapa amatu, taču šī viņa iecere nepiepildījās. Tālākās Valentīna gaitas ir neskaidras, iespējams, mūža beigas viņš pavadījis Kīpras salā. Skat.: Guntars Rēboks, *Demiurgs valentīniešu teoloģijā* (maģistra darbs) (Rīga: LU, Teoloģijas fakultāte, 2012), 15.

⁷ Demiurgs (Δημιουργός) tulkojumā no grieķu valodas nozīmē ‘publiskā darba darītājs’, savukārt platonismā tika tulkots kā ‘arhitekts’ un ‘radītājs’. Šo terminu sāka izmantot Platons, ar to domājot mītisku būtni kosmoloģiskajā stāstā, kas norāda uz to, ka kosmosu ir formējusi inteligenta apziņa un ka tas sakārtots un darbojas pēc noteiktiem principiem. Skat.: Guntars Rēboks, *Demiurgs valentīniešu teoloģijā*, op. cit., 2.

⁸ Irenaeus of Lyon, *Against Heresies*, trans. Dominic J. Unger (Mahwah: The Newman Press, 1992), 2.1.

mikas pret gnostiķiem šī mācība kļuva par kristīgās baznīcas lielāko ienaidnieku. Līdzīgi kā Sātans pavedināja cilvēku ar čūskas palīdzību, tā Irenejam gnostiķi ir tie, kas „Sātana gara vadīti, pavedina Dieva ļaudis”.⁹ Savā darbā „Pret herēzēm” Irenejs konstruē ortodoksās kristietības struktūru, kas paredz, ka tā ir vienīgā, kam pieejama apustuļu mācība, kas nodota priesteriem sukcesijas ceļā un ar vienādu doktrīnu manifestējās kā Kristus miesa (tas ir, baznīca) visā pasaulē.¹⁰

1945. gada atklājumi Nag Hammadi ciematiņā sniedz plašu gnostiskās literatūras klāstu 13 papirusu kodeksu¹¹ veidā. Lielākā daļa no šiem tekstiem pieder grupai, ko pētnieki mūsdienās dēvē par setiešiem¹². Irenejs polemizē tieši pret šo strāvojumu, kā piemērus minot Jūdās evaņģēliju (kas nav atrodams Nag Hammadi) un aprakstot Jāņa slepenās grāmatas saturu. Tieši šīs grupas piederīgos Irenejs sauc par *γνωστικοί*¹³ jeb „zinātājiem”. Irenejs sastapās ar jau kristianizētu gnosticismu. Setiešu teksti pārstāv lielāko daļu Nag Hammadi kodeksa daļu. Salīdzinoši mazāks skaits tekstu ir piederīgi kristīgajam gnosticismam, kas pārstāvēts Nag Hammadi pirmajā kodeksā un nosaukts slavenā psihoanalītiķa Karla Gustava Junga (*Karl Gustav Jung*) vārdā (Junga kodekss).

Gnosticismu vislabāk raksturo sofijas grēkā krišanas mīts, Vecās Derības Dieva interpretācija un izteiktā *gnosis* klātbūtne. Israēla Dievam dažādos laika posmos ir bijušas sievas: kanaāniešu dieviete Ašēra un ēģiptiešu Anata Jahu. Jūdu pravieši un priesteri darīja visu iespējamo, lai parādītu Jahvi kā ekskluzīvi

⁹ Irenaeus of Lyon, *Against Heresies*, trans. Dominic J. Unger (Mahwah: The Newman Press, 1992), 4.33.

¹⁰ Elaine Pagels, *The Origin of Satan* (New York: Vintage Books, 1995), 178.

¹¹ Atšķirībā no papirusa ruļļa kodekss ir lappuses, kuras sastiprinātas kopā mūsdienu grāmatai līdzīgā manierē. Nag Hammadi atrastie kodeksi bija senas grāmatas ādas vākos.

¹² Gluži tāpat kā termins „gnosticisms”, arī jēdziens „setieši”, ir izplūdis jēdziens. Parasti ar šo vārdu apzīmētas visas tās sekas un teksti, kas izmanto Seta tēlu kā Pestītāju. Šis termins nes sev līdzī problemātiku, jo ar to klasificētas mācības, kas nav vienādas un dažkārt pat ir atšķirīgas.

¹³ *Γνωστικός* jeb „zinātājs” pirmo reizi parādās Platona filosofijā, kur ar to tiek saprasts racionālu zināšanu potenciāls. Vēlāk šo vārdu lieto Irenejs, lai norādītu uz, viņaprāt, pompozajiem „zinātājiem”, kuri apgalvoja, ka īpašā veidā ir saņēmuši zināšanas no Dieva.

vīrišķu, taču Aleksandrijā sievišķā sofijas tradīcija saglabājās. Viņa arī ir priekšgājēja gnostiķu sofijas modelim, kura vēlāk atspoguļojas arī samariešu burvja Sīmaņa mācībā kā Dieva *pirmā doma* Helēna, kura vēlāk tiek iesprostota materiālajā pasaulē.¹⁴ Sofijas mītam ir vairākas versijas, taču kopumā tas norisinās šādi: sofija ir dievišķās pilnības jaunākā emanācija¹⁵, kas piedzīvo krišanu no *plēromas*¹⁶ valstības. Viņas krišana izraisa materiālā kosmosa rašanos, pār kuru valda viņas dēls demiurgs. Sofiju vēlāk plēromā atjauno Pestītājs, kas arī ir cilvēka dvēseles pestīšanas process.¹⁷

Demiurgs, sofijas dēls, kopā ar saviem erceņģeļiem un eņģeļiem rada materiālo universu. Gnosticismā zemo, demiurga pārvaldīto universu dēvē par kenomu jeb nepilnīgo pasauli, jo tā atrodas ārpus pilnības jeb plēromas robežas. Raugoties uz kosmosu, augstākais Dievs atklāj savu godību (*kabod*), kas manifestējas kā cilvēks (*adam, anthropos*). Šī tradīcija gnosticismā nāk no bibliiskā pravieša Ecehiēla, kurš, lai gan svešumā Babilonijas trimdā, tomēr piedzīvo Dieva godību manifestējamies kā cilvēku (Ez. 1:26). Eņģeļi, kas bija radījuši pasauli, gnosticismā cenšas aizturēt vai kādā veidā fiksēt šo Dieva godību, taču tā tikpat ātri pazūd no debesjuma. Tā vietā eņģeļi izveido būtni pēc debesu cilvēka tēla un savas līdzības (Jāņa slepenā grāmata 15:2–5)¹⁸, kas arī ir pirmais cilvēks. Taču tas nespēj kustēties, tāpēc debesu cilvēks, apžēlojoties par radību, iedvēš viņā dzīvības dzirksti, kas liek tam piecelties un kļūt par

¹⁴ Gilles Quispel, „Gnosticism,” in: *Gnostica, Judaica, Catholica: Collected Essays of Gilles Quispel*, ed. Johannes van Oort (Leiden: Brill, 2008), 159–160.

¹⁵ Jēdziens „emanācija” nāk no latīņu valodas darbības vārda *ēmāno*, kas nozīmē ‘izrietēt’, ‘izcelties’, ‘izstarot’, ‘kļūt zināmam’. Skat.: James Morwood, *Pocket Oxford Latin Dictionary*, 3rd ed. (Oxford: Oxford University Press, 2005), 65. Emanācijas gnosticismā pazīstamas kā aioni un citas garīgās būtnes, kas izriet no Dieva.

¹⁶ Plēroma (*πλήρωμα*) tulkojumā no grieķu valodas nozīmē ‘pilnība’. Tā ir neradīta garīgā pasaule, kuru pilda Dieva emanācijas jeb aioni. Valentīniešu plēroma, piemēram, sastāv no 30 aioniem, starp kuriem ir tādi aioni kā „vārds,” „dzīvība,” „ticība,” „cerība,” „mīlestība” un „gudrība”.

¹⁷ Andrew Phillip Smith, *A Dictionary of Gnosticism* (Wheaton: Quest Books, 2009), 232.

¹⁸ „The Apocryphon of John” in: *The Nag Hammadi Library in English*, ed., James M. Robinson (Leiden: Harper One, 1990), 113.

dzīvu būtņi. Kopš šī mirkļa cilvēks ir būtne, kas tiecas uz debesu cilvēku (Dieva godību). Kosmoss un tā process veido cilvēku līdz perfektam cilvēkam, kas gnostiķu izpratnē nozīmē, ka tiek atjaunots sākotnējais androgīnais¹⁹ cilvēka stāvoklis.²⁰

Līdz ar augstākā Dieva dāvāto „dievišķo dzirksti” gnosticisma ienāk vēl viens būtisks komponents, kas raksturo lielāko daļu klasiskās gnosticisma mācības: „Dievs cilvēkā”. Ideja, ka cilvēka dvēsele ir daļa no Dieva, ir sastopama jau platonismā un stoicismā. Šo grieķu priekšstatu savā reliģijā integrēja arī Aleksandrijas jūdi, un to pierāda arī Septuagintas²¹ tulkojums, kur 1. Moz. 2:7 vārds „dvaša” tiek tulkots kā „gars”. Gnostiķi, interpretējot šo motīvu, apgalvoja, ka Dieva gars guļ cilvēkā un ka to nepieciešams pamodināt.²² Pirmajā brīdī varētu šķist, ka gnostiķi domāja, ka cilvēks ir Dievs, taču tas ir maldīgs uzskats. Pirmkārt, cilvēka dvēseli limitē nepilnīgais kosmoss kenoma un tās pārvaldnieki – demiurģi un viņa eņģeļi. Otrkārt, gnosticisma ir spēcīga izpratne par tālo, transcendentu, neizzināmo Dievu, ar kuru cilvēkam identificēties ir neiespējami. Treškārt, visās klasiskajās gnosticisma mācībās cilvēkam ir nepieciešama pestīšana, viņš nevar to izdarīt pats, tādēļ gnosticisma ir spēcīgi attīstīts priekšstats par Pestītāju.

Uzskatu, ka gnostiķi sevi identificē ar Dievu vai dieviem, popularizēja 19. gs. kultisms, sātanisms, maģija un teosofija. Šīs mācības atsaucās uz gnosticismu, interpretējot un pielāgojot to savām vajadzībām. Piemēram, okultists Elisters Kraulijs (*Aleister Crowley*), kurš atklāti iestājās pret kristietību, asociēja sevi ar senajām pagānu reliģijām, pie tām pieskaitot arī gnosticismu. Tāpat, par paraugu ņemot ortodoksālās un katoļu baznīcas liturģiju, Kraulijs sarakstīja „gnostisko misi”, kas pēc

¹⁹ Androgīns ir būtne, kas apvieno sievišķas un vīrišķas kvalitātes. Vārds veidots no diviem grieķu vārdiem „vīrietis” (άνήρ) un „sieviete” (γυνή). Šāds ideāls sastopams vairākās reliģiskajās tradīcijās, jo sevišķi alķīmijā. Karls Gustavs Jungs izmantoja šo tēlu, lai parādītu balansu starp *anima* un *animus*. Arī Toma evaņģēlijs atsauca uz androgīnu, instruējot teksta lasītāju padarīt divus par vienu.

²⁰ Gilles Quispel, *Gnosticism*, op. cit., 157–160.

²¹ Septuaginta ir grieķu valodā tulkoti jūdu raksti, kurus, kā vēsta legenda, tulkojuši septiņdesmit tulki. Tulkojums tapis Aleksandrijā laika posmā no 3. gs. p. m. ē. līdz 1. gs. p. m. ē.

²² Gilles Quispel, *Gnosticism*, op. cit., 162

būtības bija ceremoniālās maģijas rituāls.²³ Kraulijs paziņoja, ka ir iestājies jauns laikmets (aions), kurā darbosies tikai viens bauslis: „Dari to, ko tu vēlies.”²⁴ Šāda ideja gnostiskajos tekstos netiek pārstāvēta.

„Dievišķās dzirksts” koncepcija ved pie nākamā būtiskā komponenta gnosticismā: dievišķais gars cilvēkā ir aizmidzis, tādēļ cilvēkam jākļūst par apzinātu būtni ar dievišķu zināšanu jeb *gnosis* palīdzību. Šīs zināšanas dažādās gnostiskajās tradīcijās var nozīmēt ko specifisku, taču kopumā raksturojamas kā tiešas, dievišķas zināšanas, kas daudzos *gnosis* reliģiju gadījumos sniedz pestīšanu. *Gnosis* nozīmē ne tikai apskaidrību, bet arī sapratni par šo dzīvi. Teodota²⁵ vārdiem – *gnosis* ir sapratne par to, „kas mēs bijām, par ko mēs kļuvām, kur mēs bijām, kur mēs tikām iesviesti, uz kuriem mēs ejam, no kā mēs tiekam atbrīvoti, un to, kas ir dzimšana un pārdzimšana”²⁶. Valentīns, ietekmīgākais un veiksmīgākais kristiešu gnostiķis, Jēzu vienādo ar *gnosis*: „Viņš [Jēzus] tika pienaglots pie koka, un viņš kļuva par Tēva zināšanu augli. Taču, to ēdot, tas neizraisīja postu, bet tiem, kas to ēda, tas deva iemeslu būt iepriecinātiem atklājumā, un viņš atklāja tos sevī, un tie atklāja viņu sevī.” (Patiesības evaņģēlijs 18:24–18:31)²⁷ Valentīna versijā cilvēks nonāk pie apzinātas dzīves ar Jēzus (kā Tēva *gnosis* augļa) palīdzību.

No rabīnu liecībām ir zināms, ka 1. gs. m. ē. pastāvēja kāda jūdu disidentu grupa, kura mācīja, ka eksistē divi dievi. Šajā tradīcijā vienu no šiem dieviem sauc Metatrons, viņš sēž tronī, kas ir blakus Dieva tronim. Ar Metatronu tika domāts tas, ko ebreju Bibelē pazīst kā Kunga eņģeli. Uz šo eņģeli, kurš esot radījis debesis un zemi, tika attiecināti visi Vecās Derības Dieva antropomorfismi. Jāņa apokrifā šo eņģeli pazīst kā Saklasu (tulkojumā no aramiešu valodas – „mulķis”; mulķis, tāpēc ka

²³ Aleister Crowley, *Book 4* (York Beach: Weiser Books, 1980).

²⁴ Aleister Crowley, *Book of the Law*, 2nd ed. (Boston: Weiser Books, 2011), 9.

²⁵ Teodots bija Valentīna skolnieks, kurš dzīvoja 2. gs. un pārstāvēja Austrumu valentīnisma teoloģisko skolu. Līdz mūsdienām saglabājies tikai viens viņa darba fragments, kuru citējis Klements no Aleksandrijas, dodot tam virsrakstu „Fragmenti no Teodota”.

²⁶ Andrew Phillip Smith, *A Dictionary of Gnosticism*, op. cit., 102.

²⁷ „The Gospel of Truth” in: *The Nag Hammadi Library in English*, ed., James M. Robinson (Leiden: Harper One, 1990), 40–51.

viņš nezina, ka virs viņa ir Dievs, par viņu lielāks). Valentīns un Markions²⁸ bija pazīstami ar šo ideju un uzskatīja, ka pasaules radītājs jeb demiurģs ir Dieva eņģelis. Tikai persona, kas bija uzaugusi jūdu tradīcijā, varēja nākt klajā ar šādu pasaules skaidrojumu: Dievs ir viens, un to atklāj Raksti, taču antropomorfiski, kas tēlo pasaules radītāju un likumdevēju, pierakstāmi subordinētam eņģelim.²⁹

Ēģiptes kristietība pēc izcelsmes bija jūdaiska, un izcilākie Ēģiptes gnostiķi bija jūdi. Basileja³⁰ sekotāji pasludināja, ka viņi vairs nav jūdi, bet gandrīz jau kristieši. Valentīna sekotāji paziņo: „... kad bijām ebreji, mēs bijām bāreņi.”³¹ Gan Valentīns, gan Basilejs mācīja par Dievu, kas sniedzas pāri Vecās Derības Dievam, un abi bija pazīstami ar Jāņa spleņās grāmatas mītu, kuru tie kristianizēja.³² Markions mācīja, ka Jēzus Tēvs nebija tas pats, kas ebreju Jahve. Tāpat kā gnostiķi, arī Markions nošķīra nezināmo Dievu un zemāku dievību: demiurģu, kurš ir atbildīgs par kosmosa un cilvēka radīšanu. Markions nepieņēma gnostiķu viedokli, ka cilvēka iekšējā būtība ir dievišķa, tādēļ Markiona teoloģijā *gnosis* ir lieks. Markionam cilvēks ir nepilnīgā demiurģa radīts produkts. Tas ir augstākā Dieva

²⁸ Markions (ca. 85–ca. 160) bija heterodokss kristietis, kurš nodibināja vienu no ietekmīgākajām herētiķu baznīcām. Viņš bija uzņēmējs un tirdzniecības kuģu īpašnieks. Ap 140. gadu viņš pievienojās Romas draudzei un ziedoja tai lielu naudas summu. Neilgi pēc tam viņš pameta baznīcu savu netradicionālo uzskatu dēļ. Viņš arī pirmais izveidoja kristiešu kanonu, kas sastāvēja no Lūkas evaņģēlija un Pāvila vēstulēm.

²⁹ Gilles Quispel, *Gnosticism*, op. cit., 161.

³⁰ Basilejs (2. gs.) bija Aleksandrijā dzīvojošs teologs, par kura dzīvi daudz nav zināms. Viņa dēls Izidors kļuva par viņa skolas turpinātāju. Mums pieejamie Basileja darbi pieskaras ētikas jautājumiem (tādi pētnieki kā Maikls Dežardēns (*Michael R. Desjardins*) un Filips Tite (*Philip L. Tite*) ir pierādījuši, ka gnostiķi risināja ētiskus jautājumus, kas apgāž vēl vienu klišēju par gnostiķiem kā tādiem, kuriem ētika nav svarīga. Skat: Michael R. Desjardins, *Sin in Valentinianism* (Atlanta: Scholars Press, 1990) un Philip L. Tite, *Valentinian Ethics and Paraenetic Discourse* (Leiden: Brill, 2009). Basilejs apgalvoja, ka saņēmis apustulisko sukcesiju no Jēzus apustuļa Mateja. Ar pseidonīmu Basilejs savu grāmatu „Septiņi sprediķi mirušajiem” publicē arī Karls Gustavs Jungs.

³¹ „The Gospel of Philip” in: *The Nag Hammadi in English*, op. cit., 142.

³² Gilles Quispel, „Coptic Gnostic Writings” in: *Gnostica, Judaica, Catholica: Collected Essays of Gilles Quispel*, ed. Johannes van Oort (Leiden: Brill, 2008), 37.

žēlastības akts, kurš dāvā cilvēkam to, kas nav viņa dabā kopš radīšanas: mīlestību. Šis apstāklis, pēc daudzu pētnieku domām, ir pietiekams, lai Markionu neierindotu starp gnostiķiem. Viņš nav gnostiķis, jo viņa mācībā nav atrodamā *gnosis*, taču mēs varētu dēvēt Markionu par gnostiķi, jo viņš savā teoloģijā seko gnostiskajam mītam par demiurgu un asociē to ar Vecās Derības Dievu.

Irenejs kļūdījās, pieņemot, ka Valentīns savu gnostisko sistēmu aizguvis nevis no Sīmaņa, bet gan no tās sekas, kas izmantoja Jāņa slepeno grāmatu. Valentīns ieņem mērenāku pozīciju pret demiurgu, tomēr joprojām skatās uz to ar šaubām, dēvējot to par maldiem (πλάνη³³). Valentīna skolnieki, piemēram, Ptolemajs, visticamāk, ortodoksijas ietekmē demiurgam piedēvē *Logosa* funkcijas, kuras viņam piešķīris augstākais Dievs. Tas izslēdz Valentīna skolniekus no gnosticisma kategorijas tādā gadījumā, ja par patiesu pieņem gnosticisma irāņu izcelsmes teoriju³⁴, jo demiurģs vairs nav antitēzē ar augstāko Dievu, bet gan ir augstākā Dieva iecelts un pilda viņam paredzētās funkcijas pasaules kārtības uzturēšanai. Valentīna skolnieku gadījumā atslēgvārds ir nevis duālisms³⁵, bet gan divdabība, kas saistīta ar cilvēka psihes un gara attiecībām. Skaidrojot Jēzus un samariešu sievietes tikšanos pie ākas (Jņ. 4:4–26), Hērakleons³⁶ norāda, ka ar samariešu sievieti saprotama cilvēka dvēsele (ψυχή), kura ir zaudējusi apziņu par

³³ Πλάνη tulkojumā no grieķu valodas nozīmē ‘maldi’. Valentīna sacerējumā „Patiesības evaņģēlijs” (koptu versijā ΠΛΑΝΗ) šim jēdzienam ierādīta viena no galvenajām lomām. Valentīns ar to saprot tādu radītāju (demiurgu), kas producē maldus patiesības aizvietošanai.

³⁴ Irāņu izcelsmes teorija paredz, ka gnosticisma fundamenti ir irāņu reliģijām raksturīgais duālisms, no kā izaug gnosticisms. Problēma ar šo teoriju parādās tajā brīdī, kad kāda no gnostiskajām mācībām ir nevis duāla, bet pārstāv, piemēram, monismu, kā tas ir valentīniešu gadījumā.

³⁵ Duālisms ir reliģiska vai filosofiska sistēma, kas paredz, ka visa pamatā ir divi savstarpēji pretstatīti principi. Parasti šos principus asociē ar labo un ļauno; gaismu un tumsu u. tml.

³⁶ Hērakleons dzīvoja 2. gadsimtā. Lai gan precīza viņa darbošanās vieta nav zināma, domājams, ka tā ir Aleksandrija un/vai Roma. Vienīgais darbs, kas saglabājies un par ko skaidri zināms, ka tā autors ir Hērakleons, ir daļa no Jāņa evaņģēlija komentāra, kas saglabājies Origena darbos. Origenš tos citē, lai kritizētu un atspēkotu. Aleksandrijas Klements uzsvēra, ka Hērakleons ir vispazīstamākais no valentīniešiem. Diemžēl par paša Hērakleona dzīvi nekas vairāk nav zināms. Skat.: Guntars Rēboks, op. cit., 35–35.

dzīvību (ζωή).³⁷ Valentīniešu teoloģijā cilvēka psihe tiek asociēta ar demiurgu, un „Patiesības evaņģēlijā” Valentīns atklāj, ka tas sagatavo aizvietotāju patiesībai (EvVer 17:19–20). Herakleona variantā samariete smeļ no demiurga akas, kas reprezentē psihes dimensiju. Iesakot sievietei pasaukt savu vīru, Jēzus aicina viņu uz „laulību kambara” sakramentu, t.i., sievietes (kas reprezentē cilvēka psihi) laulāšanos ar tās plēromisko vīru, kurš reprezentē garu (πνεύμα). Šādā veidā valentīnismā kā psihe tiek pestīts arī demiurģs.

Pēdējo laiku pētniecība ir parādījusi, ka gnosticisma saknes meklējamas heterodoksajā jūdaismā. Nevienai citai reliģiskai sistēmai nevajadzētu balstīt savus uzskatus uz ebreju svētajiem rakstiem, vēl mazāk, ja tradīcija tiek noraidīta vai modificēta.³⁸ Ar laiku šis heterodoksis jūdaisms – gnosticisms – piedzīvo citu reliģisko sistēmu uzslāņojumus. Šie uzslāņojumi bieži mulsināja pētniekus, tādēļ par gnosticisma izcelšanos parādījās vairākas teorijas. Mandaisms³⁹, vienīgā līdz mūsdienām izdzīvojusī gnostiskā reliģija, kas saglabājusi pēctecību no klasiskā gnosticisma perioda, piedzīvoja spēcīgas ietekmes no zoroastrisma un islāma. Piemēram, islāma ietekmē mandaismā augstāko Dievu pazīst kā Allāhu.⁴⁰ Mandaisma tradīcijas pirmsākumi meklējami tādās jūdaisma sektās kā elkezīdi⁴¹ un dositeāņi.⁴²

³⁷ Elaine H. Pagels, *The Johannine Gospels in Gnostic Exegesis* (Atlanta: Scholars Press, 1986), 89.

³⁸ Tradīciju noraidīja, izmantojot „inverso ekseģēzi”, kas nozīmē, ka tradīcija un raksti tiek interpretēti pretēji tradicionāli pieņemtajai interpretācijai. Tādā veidā tradicionāli par ļaunajiem tēliem uzskatītie tiek uztverti kā varoņi, tajā pašā laikā tādi tēli kā Mozus vai citi pravieši var tikt noraidīti.

³⁹ Mandaisms – no vārda *manda*, kas nozīmē to pašu, ko grieķu *gnosis*. Tulkojumā „mandaeiši” nozīmē ‘agnostiķi’, sekojoši, mandaisms ir gnosticisms.

⁴⁰ Andrew Phillip Smith, *The Gnostics* (London: Watkins Publishing), 190.

⁴¹ Elkezīdi bija jūdu kristiešu sekta, kas praktizēja regulāru kristīšanos ar ūdeni. Viņi ievēroja jūdaisma tradīcijas, taču atzina Jēzu par mesiju. Sektas dibinātājs bija Elkezajs (ap 100. g.), kurš esot dzīvojis netālu no Jordānas upes. Viņš arī sarakstījis Elkezaja grāmatu, kas mūsdienās saglabājusies fragmentāri. Tajā atrodams apokaliptisks apraksts, ceremoniālās prakses apraksts, kodēts teksts un ieteikumi, kā ārstēt traka suņa kodumu.

⁴² Dositeāņi bija samarieša Dositeja (1. gs. m. ē.) sekotāji. Dositeāņus bieži saista ar tādām jūdu kristiešu sektām kā ebionīti un nazarīni. Dositejs esot bijis Jāņa Kristītāja skolnieks un, tāpat kā skolotājs, turpinājis

Arī persiešu pravietis Mani, kā to atklāj Ķelnes Mani kodekss,⁴³ uzauga elkezīdu reliģijā, kas bija jūdu kristiešu baptismālā sekta^{44, 45}

Jūdu kristieši⁴⁶ uzskatīja, ka Jēzus kļūst par mesiju kristības brīdī, tādēļ ideja par atdzimšanu jūdu kristiešiem izpaudās kā kristības – tas bija rituāls, kas ārēji liecināja par iekšēju, garīgu notikumu.⁴⁷ Līdz ar kristību rituālu tika ieviests jauns simbols: nokristītā cilvēka dvēsele (kas tiek saprasta kā sievišķa) kļūst par Kristus ligavu.⁴⁸ Šī ideja parādās arī Mani gnosticismā. Patiesībā pravietis Mani, nepiekrītot jūdu kristiešu teodicejai,⁴⁹ reformē elkezīdu tradīciju, balstoties uz personīgo pieredzi, kur Mani kā „ligava” sastapās ar savu garīgo būtību (ligavaini) jeb garīgo *dvīni*. Praviša Mani gadījumā jūdu kristietībai raksturīgā kristība, atdzimšanas un „laulību kambara” prakse

praktizēt regulāru ūdens kristību. Kādu laiku Dositejs bija Jāņa skolas līderis, taču tad viņu nomainīja Sīmanis Mags, kad atgriezās no Aleksandrijas. Dositejam pieraksta arī Nag Hammadi bibliotēkā atrodamo darbu „Trīs Seta stēles”.

⁴³ Ķelnes Mani kodekss (*Cologne Mani Codex*) ir 5. gs. papirusa kodekss, kas 20. gs vidū atrasts Ēģiptē. Darbs ir sarakstīts grieķu valodā un stāsta par pravieša Mani dzīvi.

⁴⁴ Baptismālo sektu raksturīgākā iezīme ir kristību rituāls jeb ritualizēta iegremdēšanās ūdenī. Šis rituāls ir raksturīgs jūdu kristiešu grupām, kā elkezīdi, dositeāņi u.c., kā arī gnostiķu grupām, kā setieši, valentīnieši un mandaieši.

⁴⁵ Andrew Phillip Smith, *Gnosticism*, op. cit., 197–198.

⁴⁶ Jūdu kristietība pastāvēja pirmajos gadsimtos pēc Kristus. Tā nebija viena vienveidīga kustība, bet gan vairākas, kā, piemēram, elkezīdi vai ebionīti. Jūdu kristietība neatzina apustuli Pāvilu, uzskatot viņu par atkritēju no bauslības.

⁴⁷ Gilles Quispel, *The Birth of the Child: Some Gnostic and Jewish Aspects*, op. cit., 17.

⁴⁸ *Ibid.*, 26.

⁴⁹ Teodiceja pievēršas ļaunuma skaidrošanai kādas reliģiskās sistēmas vai filosofijas ietvaros. Jūdu kristiešu teodiceja bija klasiski jūdaismam raksturīga. Tā paredzēja, ka visa, gan labā, gan ļaunā, avots ir vienīgais Dievs. Pravietis Mani nepiepēma šos skaidrojumus, jo, pamatojoties uz viņa personīgo pieredzi, Dievs ir labs, tādēļ ļaunumu viņš pierakstīja ļaunam dievam. Mani duālisms paredz, ka abi principi, kā labais, tā ļaunais, ir vienlīdzīgi un katrs pastāv atsevišķi viens no otra. Šī realitāte ir abu pretmetu sadursšanās vieta, tādēļ cilvēkam jāizdara izvēle starp labo, garīgo un ļauno, materiālo. Citās gnostiskajās sistēmās, kā piemēram, setiešu mācībā, ļaunums pierakstāms pasaules radītāja (demiurga) ignorancei, tādēļ ļaunais ir lokāla šīs realitātes parādība un ir pārējais.

saskaņā ar Mani duālismu tiek garīgota.⁵⁰ Citiem vārdiem, Mani atteicās no sakramentu ārējās izpausmes.

Gnosticisma irāņu izcelsmes teorija mūsdienās ir atspēkota. Duālisms, kas bija pētnieku arguments par labu šai teorijai, nāk nevis no Persijas reliģijām, bet gan, kā, piemēram, Mani gadījumā, no personīgās pieredzes. Turklāt ne visas gnostiskās sistēmas pārstāv duālismu. Valentīnieši savā pasaules ainas redzējumā ir klasificējami kā monisti.⁵¹ Līdzīgi ar uzmanību un smalku analīzi ir jāaplūko uzskats, ka gnosticisms nav nekas cits kā pagānu mistēriju reliģijas. Pētnieki šo pieņēmumu ir izvirzījuši, salīdzinot gnostisko iniciāciju un atdzimšanu ar pagānu mistēriju reliģiju iniciāciju un atdzimšanu. Šāda pieeja ir ļoti virspusīga un neskata salīdzināmos objektus smalkāk. Jāņa evaņģēlijā Jēzus Nikodēmam atklāj – „ja cilvēks nepiedzimst no augšienes, neredzēt tam Dieva valstības” (Jāņa 3:3). Pseudoklementa literatūra,⁵² kas, visticamāk, ir jūdu kristiešu sacerējumi, pasaka to vēl skaidrāk: „Ja vien tu neesi atdzimis, tu neieiesi debesu valstībā.” (Clem. Hom. 11:26.2)⁵³ Jūdu kristieši ticēja, ka atdzimšana ir saistīta ar dzemdēšanu, t.i., piedzimšanu no mātes. Viņi uzskatīja, ka, tāpat kā katrai bērna dzimšanai ir nepieciešama māte, tāpat arī atdzimšanas māte ir Svētais Gars.⁵⁴

Atdzimšanas motīvs tika izspēlēts arī pagānu reliģijās, taču, kā norāda H. Kvispels, tas ne vienmēr tiek izspēlēts tādā pašā veidā kā jūdu kristietībā. Grieķu Ata mistērijā, piemēram, *renatus in aeternum* („atdzimšana mūžībā”) netiek skatīta kopā ar atdzimšanu no mātes. Tāpat arī, balstoties uz Apuleja

⁵⁰ Gilles Quispel, *The Birth of the Child: Some Gnostic and Jewish Aspects*, op. cit., 26.

⁵¹ Monisms ir uzskats, ka viss: Dievs, kosmos un viss, kas tajā, ir viens.

⁵² Tībingenes teoloģiskās skolas pārstāvis Ferdinands Kristians Bauers (*Ferdinand Christian Baur*) uzskatīja Pseudoklementa literatūru par jūdu kristiešu tradīcijai pierakstāmu. Liela daļa no teksta runā par apustuļa Pētera disputu ar Sīmani Magu, ar ko, pēc Bauera domām, teksta autors ir sapratis apustuļi Pāvilu. Citiem vārdiem, Bauers uzskatīja, ka šī literatūra pārstāv kādu no jūdu kristiešu tradīcijām, kas uzsver tā jūdaisma ievērošanu, ko reprezentē apustulis Pēteris, tajā pašā laikā pseudoklementa polemizē pret apustuļi Pāvilu, ko reprezentē Sīmanis Mags, kurš atkāpās no striktās Toras ievērošanas.

⁵³ Gilles Quispel, *The Birth of the Child: Some Gnostic and Jewish Aspects*, op. cit., 23.

⁵⁴ *Ibid.*, 22–23.

(*Apuleius*) liecību, Izīdas mistērijā atdzimšana tika saistīta nevis ar māti, bet gan ar kosmisku pieredzi. Vienīgā paralēle sastopama Eleisīnas mistērijās, un arī šajā gadījumā nav iespējams pierādīt vēsturisku sakarību starp jūdu kristietību un šo grieķu reliģijas formu. H. Kvispels apgalvo, ka šāda simboliska radusies neatkarīgi viena no otras.⁵⁵

Visagrākie avoti, kā, piemēram, Nag Hammadi teksti, liek domāt, ka gnosticisms ir fenomens, kas cēlies no jūdaisma. Martins Būbers (*Martin Buber*) aprakstīja gnosticismu kā jūdaisma un kristietības lielāko ienaidnieku un uzskatīja, ka tam nekad nav bijis nekā kopīga ar jūdaismu. Viņš kļūdījās, tāpat kā Hanss Jonass, kurš pat nepiemin jūdaismu pie gnosticisma ietekmes avotiem.⁵⁶ Gnosticisms ir nācis no jūdaisma!⁵⁷ To norādījis arī jūdu misticisma un ezotērikas pētnieks Geršoms Šolems (*Gershom Scholem*).⁵⁸

Sīmanis Mags ir viens no šādiem jūdu „gnosticisma” pārstāvjiem. Viņš pieskaitāms pie tiem jūdiem, kas praktizēja regulāru kristību (garīgās šķīstīšanās) rituālu. Arī Jānis Kristītājs ir viens no šādiem jūdiem, un, ja varam ticēt pseidokumenta literatūrai, tad Sīmanis bija Jāņa skolnieks.⁵⁹ Šo praksi arī mūsdienās aizvien turpina mandaieši, kas ir vienīgā no dzīvajām klasiskā gnosticisma reliģijām un atceras Jāni Kristītāju kā savu pravieti. Arī Aleksandrijas gnostiķi, kā Basilejs un Valentīns, patiesībā bija heterodoksā jūdaisma pārstāvji, kas šo jūdaisma formu kristianizēja. Valentīna sacerējums „Patiesības evaņģēlijs” to vislabāk parāda ar savu

⁵⁵ Gilles Quispel, *The Birth of the Child: Some Gnostic and Jewish Aspects*, op. cit., 24–25.

⁵⁶ *Ibid.*, 3.

⁵⁷ Uz gnosticisma jūdaisko izcelsmi ir norādījuši vairāki gnosticisma pētnieki, starp tiem arī Tartu Universitātes pētnieks Jans Lāhe. Skat.: Jan Lahe, *Gnosis und Judentum* (Leiden: Brill, 2009); Gilles Quispel, *The Birth of the Child: Some Gnostic and Jewish Aspects*, op. cit., 3–26; Gilles Quispel, *Gnosticism*, op. cit., 155–173; Elliot R. Wolfson, *Gospel of Truth and Jewish Christology* (Leiden: Brill, 2007).

⁵⁸ Skat.: Gershom Scholem, *Origins of Kabbalah*, ed. R. J. Zwi Werblowsky, trans. Allan Arkush (Princeton: Princeton University Press, 1991). Kā arī Gershom Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Myticism, and Talmudic Tradition*, 2nd ed. (New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1965).

⁵⁹ Andrew Phillip Smith, *Gnosticism*, op. cit., 229.

inkarnācijas skaidrojumu,⁶⁰ kāds sastopams arī starp tālaika jūdu kristiešiem.

Lionas bīskaps Irenejs ir vispazīstamākais no tiem baznīc-tēviem, kuri rakstīja polemiskus darbus pret gnostiķiem. Savā darbā „Pret herēzēm” viņš cenšas atspēkot baznīcas ienaidnieku teoloģiskos uzskatus. Irenejs šajā grāmatā atspēko vairākas sektas un mācības, kas lasītājam rada priekšstatu par vienu lielu herētiķu kopumu,⁶¹ kas arī ir novedis līdz vārda „gnosticisms” mūsdienu lietojumam. Ar šo vārdu bieži tiek saprastas visas tās mācības, kas nevarēja tikt ierakstītas ortodoksajā kristietībā. Irenejs lieto vārdu *gnostikoi* un ar šo vārdu saprot nevis to, ko mūsdienu pētniecība saprot ar jēdzienu „gnosticisms”, bet gan specifiskai sektai piederīgos, proti, tā ir jūdu sekta, kas lietoja Jāņa slepenās grāmatas mītu.⁶² Ireneja iebildumi pret šīm sektām bija vairāki, taču starp būtiskākajiem minami daži. Irenejs uzskatīja, ka pastāv viena patiesā baznīca, aiz kuras robežām nav pestīšanas.⁶³ Grupas, pret kurām vērsās Irenejs, pārstāvēja dažādas teoloģijas, šis faktors arī apgrūtināja vienas universālas baznīcas pastāvēšanu. Turklāt liela daļa no viņa aprakstītajiem sektantiem apgalvoja, ka pārstāv apustuļu tradīciju un no Jēzus apustuļiem ir saņēmuši sukcesiju.⁶⁴ Irenejs uzskatīja, ka vienīgi viņa baznīcas pārstāvētā sukcesija ir patiesa un tai jābūt centralizētai un pāvesta pārvaldītai. Ireneja pārstāvētā tradīcija jau bija sākusi veidoties Romā, no tās izauga Katoļu baznīca, vēlāk, reformācijas laikā, arī protestantisms. Gnostiskās teoloģijas savukārt izpaudās citās tradīcijās, piemēram, valentīnismā. Lai gan valentīnieši nekad nevēlējās atdalīties no Romas tradīcijas, tomēr veidoja slepenu, ezotērisku tradīciju, savukārt uz Austrumiem no Svētās Zemes gnostiskās tradīcijas pārstāvēja maniheiēši, kuru reliģija

⁶⁰ Eliot R. Wolfson, *Inscribed in the Book of the Living: Gospel of Truth and Jewish Christology* (New York: Brill, 2007).

⁶¹ Bentley Layton, *The Gnostic Scriptures* (New York: Doubleday, 1987), 271.

⁶² Guilles Quispel, *Gnosticism*, op. cit., 163.

⁶³ Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels*, 3rd ed. (London: Phoenix, 2006), 21.

⁶⁴ Vairāki gnostiķi apgalvoja, ka ir saņēmuši apustulisko sukcesiju, piemēram, Basilejs esot saņēmis sukcesiju no apustuļa Mateja, savukārt Valentīns esot saņēmis sukcesiju no Teuda, kurš savukārt to mantojis no apustuļa Pāvila.

sasniedza arī tālo Ķīnu un tur izdzīvoja līdz pat 20. gs.⁶⁵ Tāpat šajā reģionā veidojās arī mūsdienās vēl joprojām eksistējošā mandaiešu tradīcija.

Irenejs tāpat vērsās pret gnostiku attieksmi pret rakstiem, jo „katrs no tiem katru dienu nāk klajā ar kaut ko jaunu”⁶⁶. Viņa dzīves laikā paralēli kanoniskajiem tekstiem⁶⁷ apkārt ceļo arī citi evaņģēliji (Jūdas evaņģēlijs, Patiesības evaņģēlijs, Ebreju evaņģēlijs, Ēģiptiešu evaņģēlijs, lai minētu tikai dažus), kurus gnostiki uztvēra kā sava veida stāstus par „prieka vēsti”, jeb evaņģēliju. Irenejs iebilda pret šādu brīvdomību, tādēļ viņš arī ir pirmais no baznīctēviem, kurš iesaka četrus evaņģēlijus⁶⁸ kā vispārēji lasāmus un atzīstamus.

Šodien mēs gnosticīsmu varam definēt daudz precīzāk. Tā ir reliģija, kuras mīts runā par nezināmu Dievu un zemākas

⁶⁵ Pēdējie maniheiēši bija sastopami Ķīnas dienvidu daļā. Tur, Hua Bja (华表) kalnā atrodas Cao Aņas (草庵) templis, kur vietējie budisti pravieti Mani (摩尼) godina kā lokālu budistu dievību, pierakstot tai īpašas spējas. Maniheisms Ķīnā ienāca ap 8. gs. pa Zīda ceļu. Maniheieši izmantoja budistu un daoistu leģendas, tādēļ ātri iekļāvās budistu un daoistu vidē, kur pravietis Mani tika uzskatīts par Budas avatāru vai daoisma pirmtēva Laodzi reinkarnāciju. Skat.: Samuel N. C. Lieu, *Manichaeism: Manichaeism in Central Asia and China*, in: *Encyclopedia of Religion*, Vol. 3., ed. Lindsay Jones (New York: Thomas Gale, 2005), 5670.

⁶⁶ Irenaeus of Lyons, *Against Heresies*, op. cit., 1.18.

⁶⁷ Kristiešu kanons sastāv no 27 grāmatām: četriem evaņģēļiem (Marka, Mateja, Lūkas un Jāņa), Apustuļu darbiem, Pāvila vēstulēm, katoliskajām vēstulēm un Jāņa atklāsmes grāmatas. Pirmo kristiešu kanonu mēģināja izveidot Markions, kurš savā kanonā iekļāva Lūkas evaņģēlija modificētu versiju, kā arī paša izvēlētas Pāvila vēstules. Kanona robežas ortodoksajā baznīcā tika noteiktas 4. gs. *Jacqueline A. Williams* savā pētījumā ir parādījusi, ka valentīniešiem bija ievērojama loma kristiešu kanona robežu noteikšanā. Analizējot Patiesības evaņģēliju, viņa secina, ka Valentīns savu 2. gs. sacerējumu balstījis uz četriem kanoniskajiem evaņģēļiem, Pāvila vēstulēm un Jāņa atklāsmes grāmatu. Skat.: *Jacqueline A. Williams, Biblical Interpretation in The Gnostic Gospel of Truth from Nag Hammadi* (Atlanta: Scholars Press, 1988).

⁶⁸ „Nav iespējams, ka evaņģēliji skaitā var būt vairāk vai mazāk, kā tie ir. Jo, tā kā pasaulē, kurā mēs dzīvojam, ir četras debespusēs un četri galvenie vēji un kamēr Baznīca ir izkaisīta pa visu pasauli, un kamēr tās pamats un pilāri ir Evaņģēlijs un dzīvības gars, ir saprotami, ka tai būtu četri pilāri, kas izdveš nemirstību uz visām pusēm un no jauna atdzīvina cilvēkus.” Irenaeus of Lyons, *Against Heresies*, op. cit., 3.11.8.

klases dievu, kurš ir materiālās pasaules radītājs. Cilvēks ir svešs šai pasaulei, jo to radījusi zemāka, nepilnīga būtne, taču cilvēks pēc savas būtības ir dievišķs un šeit atrodas sofijas grēkā krišanas dēļ. Soterioloģijā liela nozīme ir Ādamam jeb Dievam, kurš kļūst par cilvēku⁶⁹, lai pestītu cilvēci. Tam bieži par nosacījumu ir *gnosis*, dievišķas zināšanas, ko sniedz Pestītāja tēls, tādēļ gnosticismā nevis grēks vai vainas sajūta ir ļaunuma sakne, bet gan cilvēka neapzinātais stāvoklis.⁷⁰

Mūsdienās varam izsekot gnosticisma vēsturei: no setiešu heterodoksā jūdaisma Aleksandrijā līdz Valentīnam, no Valentīna līdz Herakleonam, no Herakleona līdz Origenam.⁷¹ Tāpat no gnostiķiem (setiešiem) līdz paulisciāņiem, no paulisciāņiem līdz bogomiliem un no bogomiliem līdz katarjiem.⁷² Sajūta, ka šī pasaule ir zemākas dievības radīta un mēs piederam augstākai garīgai realitātei, raksturo visas šīs sekas. Tādēļ ir nepamatoti par gnostisku dēvēt jebkuru garīgu sinkrētismu, kas pievēršas personīgai pieredzei. Erikam Petersonam bija taisnība, kad viņš apgalvoja, ka šī reliģiskā izpausme atrada savu izteiksmes veidu jūdaismā, ietekmēja kristietību un tās vēlākās herētiskās kustības, ka turpinājās arī paša jūdaisma ietvaros kā kabala.

Summējot gnosticisma izcelšanās teoriju, jāuzsver, ka par tā izcelšanos no jūdaisma norāda virkne tradīciju: sofijas tradīcija, kas saglabājās Aleksandrijas jūdaismā; pasaules radīšanas mīts, kas balstīts uz *Genesis* stāstu; neizrunājama, neizsakāmais Dievs, kas raksturīgs jūdaismam; izpratne par Dieva dēlu – antropomorfo Dievu, kas nāk no Ecehiēla tradīcijas; vēsturiskās liecības norāda uz jūdaisu vai jūdu kristiešu tradīcijām. Pravietis Mani nāk no jūdu kristiešu tradīcijas, kā arī Aleksandrijas gnostiķu (Valentīna, Basileja) kristoloģija ir tipiska jūdu kristiešu kristoloģija; jūdu kristietībai un gnosticismam ir kopēji priekšstati par kristību un „laulību kambara” sakramentiem; Irenejs, norādot, ka Sīmanis Mags ir kristietības

⁶⁹ Kristianizētos variantos šis Dievs-cilvēks ir Jēzus. Agrākajās gnostiķu versijās pestītāja loma bieži bija ierādīta Setam. Setieši bibliisko Ādamu identificēja ar Dievu, tādēļ Ādama dēls ir ekvivalents Dieva dēlam. Sets kā Ādama dēls setiešiem ir Sets – Dieva dēls.

⁷⁰ Gilles Quispel, *Gnosticism*, op. cit., 156.

⁷¹ *Ibid.*, 169.

⁷² *Ibid.*, 171–172.

herēžu avots, fiksē jau kristianizētu gnosticismu jeb gnostisku jūdu kristietību.

Kopš irāņu izcelsmes teorijas ziedu laikiem ir pagājis krietns laiks, un to spēcīgi atspēkojuši Nīderlandes teologi un reliģiju pētnieki. Ja vien tai par labu neatradīs nopietnu argumentu, tā saglabāsies vien senās teoloģijas grāmatās kā „labs” minējums. Kopš H. Kvispela milzīgā apjoma pētījumiem par gnosticismu Nīderlandes universitātes Leidenē un Utrehtā ir parādījušas ievērojamu progresu šajā pētniecības laukā. Pēdējo 30 gadu laikā Nīderlandē publicēti vairāki pētījumi, kas apgāž vispārpieņemtās klišejas un ir radikāli mainījuši pētnieku priekšstatus par gnosticismu. Darbs pie senajiem tekstiem joprojām turpinās, un visai pamatoti var uzskatīt, ka gnosticisma pētniecība spēs mums ne tikai sniegt jaunus ieskatus Jaunās Derības un kristietības vēstures jautājumos, bet arī bagātinās mūsu sapratni par vēsturiskā Jēzus dzīvi.

Summary

Gnosticism

Gnosticism is the term that has been used in the academic field for a couple of decades. Lately since the many Gnostic manuscript discoveries the term „Gnosticism” has been debated. Although gnosticism is impossible to define this article is an attempt to get as close to the definition of it as we can. That is why the article mainly deals with the origin of gnosticism and its basic mythological elements. The article shows how gnosticism originates in Judaism not in Persian religions as was assumed before. The most famous gnostics come from a Jewish background: Christian theologians Baselides and Valentinus both represent Alexandrian Jewish Christianity, also prophet Mani comes from a Jewish Christian tradition: Elkesaitism and the heterodox Jewish Magician Simon described in Acts 8 represent a version of Christianized Jewish gnosticism. The following mythological elements show that gnosticism originates in Judaism: The myth of Sophia comes from the Alexandrian Wisdom tradition. The myth of the origin of the World is based on the story of Genesis, both gnostics and Jews believe that the name of God is unspeakable, the anthropomorphically depicted God in gnosticism comes from the tradition of the Prophet Ezekiel.

ARHEOLOĢISKIE ATKLĀJUMI KĀ IZAICINĀJUMS VECĀS DERĪBAS TEOLOĢIJAI

Dr. theol. Jānis Rudzītis-Neimanis,

LU Teoloģijas fakultātes docents

Jau vairāk nekā 200 gadus vēsturiski kritiskā pieeja Bībelei ir kļuvusi par dominējošo pieeju Rietumu universitātēs, cenšoties atbildēt, kā Bībeles tekstus vajadzētu lasīt un saprast atbilstoši šo tekstu vēsturiskajiem apstākļiem. Šāda pieeja ne vienam vien kristietim vai jūdaisma pārstāvim izraisa pretrunīgu reakciju. Daļa no viņiem, protams, atzīst, ka šādā veidā ir iespējams vairāk uzzināt par Bībeles vēsti un tās rašanos, citi savukārt noraida šādu iespēju, jo tas apdraud viņu ticību un drīzāk nodara ļaunumu. Vai arheoloģija varētu būt glābšanas salmiņš, kas palīdzētu atbildēt uz daudziem strīdīgiem jautājumiem par Vecajā Derībā (turpmāk tekstā – VD) aprakstīto notikumu vēsturiskumu?

Ilgu laiku (līdz 20. gs. 70. gadiem) senās Izraēlas vēsture bija vairāk vai mazāk kritiska VD tekstu pārstāstīšana.¹ Saistībā ar priekšstatiem par VD veidošanos daudz kas ir mainījies: Nāves jūras rokrakstu atklāšana, kā arī pētījumi par tekstu (tajā skaitā arī VD tekstu) tapšanas procesu Senajos Austrumos² apstiprināja, ka tekstu tapšanas vēsture ir sarežģītāka un

¹ Tā, piemēram, *Genesis* grāmatas gadījumā tās vēsturiskumu tik ļoti neakcentēja, bet Soģu, Samuēla, Kēniņu grāmatu gadījumā nereti uzskatīja, ka šajos darbos ir izmantoti vēsturiski uzticami avoti; ārpusbībeles liecības un arheoloģiskie atradumi tika pieminēti tikai retās reizēs, lai apstiprinātu vai ilustrētu VD tekstu vēsturisko atainojumu.

² Skat., piemēram, Karel van der Toorn, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2007).

neskaidrāka, jo senākie avoti bieži tika izmantoti noteiktas situācijas aprakstīšanai, bet vēlāk tiem nereti piešķīra jaunu kontekstu.³

Arī Seno Austrumu arheoloģijas attīstība ir veicinājusi VD kā vēsturisku notikumu atspoguļojuma pārskatīšanu. Raksta turpinājumā īsumā tiek aplūkotas pēdējo desmitgažu aktuālākās diskusijas par noteiktu VD tekstu vēsturiskumu. Mūsdienās tiek apspriests ne tikai Ābrahama, Mozus vai soģu vēsturiskums, bet arī Dāvida un Zālamana valdīšana, valdnieka Josijas „reforma”,⁴ Babilonijas trimda, otrā Jeruzalemes tempļa atjaunošana 6. gs. p. m. ē. beigās. Jaunie atradumi un to interpretācijas paver iespēju palūkoties uz seno Izraēlu no jauna – izrakumos uzietie teksti, attēli u. c. priekšmeti ir izraisījuši diezgan plašu diskusiju par senās Izraēlas reliģijas vēsturi, kas plašāk ir pazīstama kā minimālistu–maksimālistu diskusija.

Minimālistu–maksimālistu diskusija

Situāciju aktuālajā pētniecībā nereti sarežģī vairāki apstākļi:

- 1) vairums Bībeles pētnieku labi pārzina eksegēzi un teoloģiju, taču retāk tikpat labi pārzina vēsturi vai arheoloģiju;
- 2) šo zinātnes disciplīnu paralēlā un straujā attīstība nereti noved pie tā, ka citu disciplīnu rezultāti netiek izmantoti pietiekami bieži;
- 3) pārāk lielā uzticēšanās tekstam, kurā aprakstīta vēsture, ir novērojama ne tikai Bībeles teologu vidū, jo „grēko” arī arheologi un vēsturnieki; acimredzot, pie tā ir vainojama mūsdienu izpratne par tekstu (autoritāte piemīt tam, kas ir fiksēts tekstā).

Minētie apstākļi ir noveduši pie tā, ka mūsdienās nereti tiek piedāvātas krasi atšķirīgas senās Izraēlas vēstures un reliģijas rekonstrukcijas. Šis daudzveidības pamatā ir atšķirīgais skatījums uz avotiem un to klasifikāciju. Pēdējos gados jo

³ T. s. teksta aktualizācija – arī VD teksti tika turpināti/papildināti, tāpēc tagadējā kanoniskajā izskatā tie ir samērā vēlu saglabāti.

⁴ Skat. rakstu krājumu, kurā apkopoti konferences materiāli par šo tēmu: Lester L. Grabbe (Ed.), *Good Kings and Bad Kings: The Kingdom of Judah in the Seventh Century BCE* (London: T & T Clark, 2007).

īpaši tiek apspriestas teorētiskās un metodoloģiskās problēmas, kas ir saistītas ar Bībeles un ārpusbībeles avotu atbilstīgu novērtējumu.

Minimālistu–maksimālistu diskusija būtībā no jauna at-sāka pirms vairākām dekādēm plaši apspriesto jautājumu par arheoloģijas un Bībeles tekstu attiecībām. 19. gs. vidū Bībeles arheoloģija⁵ savus mērķus formulēja un pakārtoja VD teoloģijai, lai apstiprinātu Bībeles tekstu patiesumu, t. i., visas zināšanas, kas nepieciešamas izpratnei par VD un tās pasauli, vajag iekļaut arheoloģiskos pētījumos, tos vēlāk arī apkopojot. Viens no 20. gs. vidus vadošajiem amerikāņu arheologiem, kura autoritāte ietekmējusi vairākas amerikāņu Bībeles arheologu paaudzes, Viljams F. Olbraits (*Albright*), skaidrojot Bībeles tekstus Seno Austrumu kultūru kontekstā, bija pārliecināts, ka vēsturiskā īstenība ir izceļama ar ārpusbībeles avotu (uzrakstu, arheoloģisko atradumu) palīdzību un tai ir jāsaskaņojas ar Bībeles tradīcijām.⁶ Šo pieeju kopš 20. gs. vidus aizvien izteiktāk sāka apstrīdēt vācu teologi – pretējais viedoklis, ko vāciski runājošajā telpā pārstāvēja Martins Nots (*Noth*) un viņa kolēģi, kritizēja nekritisku un nepārdomātu Bībeles tradīciju saskaņošanu ar arheoloģiskiem atradumiem.⁷

Par minimālistu – maksimālistu diskusijas sākumu parasti uzskata 1992. gadā publicēto Filipa Deivisa (*Davies*) nelielo, bet

⁵ Koncentrēts pārskats pār dažādu valstu (ASV, Lielbritānija, Vācija, Francija, Izraēla) Bībeles arheologu veikumu ir atrodams, piemēram, Joel F. Drinkard, Jr., Gerald L. Mattingly and Maxwell J. Miller (Ed.), *Benchmarks in: Time and Culture: An Introduction to Palestinian Archaeology* (Atlanta: Scholars Press, 1988).

⁶ Līdzīgas domas atrodamas arī vācu pētniecībā, piemēram, par klasiku kļuvsajā V. Kellera darbā: Werner Keller, *Und die Bibel hat doch recht: Forscher beweisen die historische Wahrheit* (Düsseldorf: Econ Verlag, 1965).

⁷ Jāatzīmē arī Izraēlas arheologu interese šajā laikposmā. Pēc Otrā pasaules kara Izraēlas arheologu pētījumus nereti ietekmēja politiskie notikumi Izraēlā, piemēram, viņi meklēja tās vietas, kas bija minētas Soģu un Jozua grāmatās „apsolītās zemes” ieņemšanas kontekstā (t. i., arheoloģiskos atradumus izmantoja politisku ideju popularizēšanai). 20. gadsimta 60. gados arheoloģija Izraēlā kļuva par modes lietu, jo uz Izraēlu emigrējušie vēlējās pēc iespējas vairāk uzzināt par savas jaunās dzimtenes vēsturi. Skat. plašāk: Wolfgang Zwickel, *Einführung in die biblische Landes – und Altertumkunde* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002), 34–35.

plašu rezonansi ieguvušo darbu *In Search of „Ancient Israel”*,⁸ kurā viņš jautā: cik daudz vēsturiskas informācijas par Seno Izraēlu var atrast VD? Deiviss u.c. minimālisti par drošiem (t.i., uzticamiem) atzīst tikai tos tekstus, kurus apliecina primārie⁹ avoti vai citas liecības ārpus Bībeles. Vai VD teksti ir tapuši uzreiz pēc tajos aprakstītajiem notikumiem?

Laikmetā, kad dažādas tiešraides (kā primārie avoti) ir ikdienišķa parādība, vajadzētu izvērtēt arī minimālistu piedāvātās VD avotu klasifikācijas trūkumus un tās izmantošanas robežas. Pirmkārt, pilnīgi objektīvi vēstures teksti neeksistē. Otrkārt, lai arī pati ideja, kuras pamatā ir materiālās kultūras atradumu precīzas datēšanas princips, ir atbalstāma, tomēr pats jēdziens „primārais avots”, kā atzīmē, piemēram, vācu teologs Wolfgang Cwickel (*Zwickel*), neko nepasaka par paša avota raksturu.¹⁰ Protams, rakstvežu rakstītās annāles pārsvarā var uzskatīt par vēsturiski vērtīgākām nekā stāstījumu par kāda pravieša darbiem, tomēr vienlaikus jāapzinās, ka primārajā avotā notikumi var būt apzināti sagrozīti vai vēsturiskie apstākļi – citādi atainoti. Piemēram, vēstures attēlojums Kēniņu grāmatās vēlas parādīt katru valdnieku noteiktā gaismā, izmantojot annāļu materiālu selektīvā veidā. Rezultātā lielākā daļa valdnieku ir parādīti negatīvi, bet tikai daži Jūdas valdnieki ir raksturoti pozitīvi (piemēram, Josija, Hiskija), līdz ar to valdnieku atspoguļojumu šajā VD grāmatā noteikti nevar

⁸ Philip R. Davies, *In Search of „Ancient Israel”* (Sheffield: JSOT Press, 1992).

⁹ Minimālisti iedala avotus 4 kategorijās, un to starpā pastāv hierarhija. Visvērtīgākie ir primārie avoti, kurus var datēt ar arheoloģiskām metodēm (tie ir tapuši neilgi pēc notikumiem, kurus tie apraksta vai uz kuriem tie atsaucas; šo avotu autori ir aculiecinieki, notikumu dalībnieki vai laikabiedri). Sekundārie avoti attiecībā pret tajos atainotajiem notikumiem ir raksturojami kā attāli, jo šo avotu autoru rīcībā ir netieši pieejama informācija (ir runa par kopijām, izvilkiem no primārajiem avotiem vai komentāriem), tāpēc viņi vairs nevar pārbaudīt avotus. Trešās (un ceturtais) pakāpes avotus šajā diskusijā izmanto reti, jo tie parasti ir atkarīgi no sekundārajiem avotiem. Skat.: Christoph Uehlinger, „Bildquellen und ‘Geschichte Israels’: grundsätzliche Überlegungen und Fallbeispiele,” in: Christoph Hardmeier (Hg.), *Steine – Bilder – Texte: Historische Evidenz außerbiblischer und biblischer Quellen* Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2001, 31–39.

¹⁰ Wolfgang Cwickel, *Einführung in die biblische Landes – und Altertumkunde* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002), 40–41.

nosaukt par objektīvu vēstures atainojumu. Tas pats attiecas uz annālēm, jo tajās iekļāva tikai vēlamos notikumus. Rakstveži no valdnieka galma noteikti nebija kritiski noskaņoti pret valdnieku, bet bija lojāli viņam. No valdniekam lojālā slāņa rakstiskās liecības ieraugāmas citādi, ja tās salīdzina ar kādu galmu vai valdnieku kritizējošu pravieti. Līdzīgi ir ar ārpusbībeles tekstiem, piemēram, Mešas stēla¹¹ min moābiešu valdnieka Mešas darbus un apraksta panākumus no viņa pozīcijām. Šis piemērs lieliski ilustrē to, kāpēc diezgan kritiski būtu jāvērtē dažādu tālaika valdnieku uzrakstu vēsturiskā uzticamība.

Tekstiem piemīt arī vēl citas priekšrocības, salīdzinot ar arheoloģiskām liecībām: no tiem mēs iegūstam informāciju par tālaika uzskatiem, noskaņojumu u. tml., taču arī šeit ir jākonstatē, ka līdz mūsdienām ir nonācis tikai ierobežots skaits piemēru. Bībeles teksti pirmām kārtām ir reliģiski teksti, turklāt tie lielākoties pārstāv sabiedrības elites un Jeruzalemes tempļa kulta personāla priekšstatus. Tas, ka ārpus galvaspilsētas nereti domāja citādi, labi redzams, piemēram, no divu laikabiedru (praviešu Mihas un Jesajas) salīdzinājuma, jo Miha kritizē Jeruzalemes galma politiku.

Kāds varētu būt ieguvums no minimālistu un maksimālistu diskusijas? Vēsturiski kritiskā pieeja palīdz atrast agrākus un vēlākus VD tekstu slāņus, turklāt, piesaistot arheoloģisku izrakumu u. c. ārpusbībeles liecības, sniedz pamatojumu tam, kāpēc būtu nepieciešams pārrakstīt „Izraēla vēsturi”¹².

Tomēr arī VD ir vērtīgs avots senās Izraēlas vēsturei, jo satur ziņas ne tikai par notikumiem un apstākļiem, bet arī informāciju par šo tekstu autoru valodu un viņu priekšstatiem. Kā redzams no līdzšinējās diskusijas, tad pētnieku vidū nav vienprātības jautājumā par VD tekstu kā avotu vērtību. Neskaidrs ir jautājums, kā pārbaudīt avotu uzticamību ar

¹¹ Mešas stēla (tapusi ap 830. g. p. m. ē.), ko atrada jau 1868. gadā, 34 rindās vēsta par 2 Ķēn. 1:1 un 3:4–27 minēto moābiešu atbrīvošanos no izraēliešu pakļautības. Mešas stēlas teksts ataino notikumus no citas perspektīvas un būtiski atšķiras no VD versijas, kā arī informē par valdnieka Mešas aktivitātēm pilsētu un ceļu būvēšanā.

¹² Terminu „Izraēla vēsture” lieto M. Liverani, lai nošķirtu VD atrodamo vēsturi, ko Izraēls stāsta par sevi, no senās Izraēlas vēstures, ko raksta mūsdienu zinātnieki, izmantojot viņiem pieejamos avotus: Mario Liverani, *Israel's History and the History of Israel* (London: Equinox Publishing, 2005), xv–xviii.

zinātniskām metodēm, jo senās Izraēlas gadījumā mums ir samērā maz citu avotu, turklāt jāuzmanās, lai no tiem neizdarītu pārāk vispārīgus secinājumus.

Kopumā ņemot, pētniecība noteikti ir ieguvusi dziļāku izpratni par Seno Austrumu vēstures rakstīšanu un tekstu saglabāšanu, tomēr „Izraēla vēstures” pārrakstīšana, balstoties tikai uz arheoloģiju,¹³ metodoloģiski neattaisno mērķi, ja labprātīgi atsakās no daļas avotu. VD gadījumā būtu jāizvērtē arī katrs konkrētais teksts, lai zinātu šī teksta kā avota nozīmīgumu.

Tradicionālo ieskatu par VD pārvērtēšana

1. Ugarita. Ugaritas¹⁴ atklāšana 1928. gadā uzskatāma par otro nozīmīgāko 20. gs. atklājumu pēc Nāves jūras tīstokļu atrašanas, kas savā laikā izraisīja pavērsienu VD pētniecībā. Kāpēc Ugarita ir tik svarīga? Šī pilsētvalsts, kas atradās Sīrijas Vidusjūras piekrastē, dod vislabāko priekšstatu par Sīrijas reliģiju 2. gt. p. m. ē. otrajā pusē. Maz ticams, ka Ras Šamras atklājumi iegūtu tādu atpazīstamību, ja vien nebūtu atrasti tās literārie sacerējumi, kas parāda jau no VD pazīstamos dievus Elu, Ašēru, Baālu un Anatu citā gaismā.¹⁵ T. s. „Baāla cikls” ataino dieva Baāla valdīšanu un satur 3 plašākas tēmas: cīņa ar jūras dievu Jammu, pils celšana Baālam Cafona kalnā¹⁶, kā arī Baāla cīņa ar nāves dievu Motu.¹⁷ „Baāla cikls” palīdz labāk izprast Siropalestīnas auglības

¹³ To aicina darīt radikālākie minimālisti, kurus nereti dēvē arī par nihilistiem. Skat., piemēram, pārskatu par viņu argumentāciju: Michael Huber, *Gab es ein davidisch – salomonisches Großreich? Forschungs-geschichte und neuere Argumentationen aus der Sicht der Archäologie* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2010), 178–182.

¹⁴ Ugarita jeb Ras Šamra atrodas netālu no mūsdienu Latākijas Sīrijā.

¹⁵ VD Baāls un viņa pielūdžēji kā nikni dieva Jahves un viņa pielūdžēju pretinieki (piemēram, 1 Ķēn. 18).

¹⁶ Cafona kalns atrodas apmēram 40 km uz ziemeļiem no Ugaritas; kalns parasti ir mākoņu ieskauts, tāpēc uzskatīja, ka kalna galā atrodas Baāla pils.

¹⁷ No Ugaritas reliģiskajiem tekstiem var rasties maldīgs iespaids, ka Baāls ir galvenais dievs, jo pārsvarā tieši viņš ir iesaistīts dažādos notikumos, arī „Baāla ciklā” Elam saglabājas augstākā autoritāte, jo pie viņa vēršas citi dievi.

dievus un viņu īpašības – arī Jahve kā auglības dievs senākajos VD tekstos tiek aprakstīts līdzīgā veidā.¹⁸

2. Izraēla pirmsākumi. Ļoti svarīgas tēmas, uz kurām pamatojas Izraēla nacionālā atmiņa, ir uzturēšanās Ēģiptē, iziešana no Ēģiptes, klejošana tuksnesī, Palestīnas kalnieņu ieņemšana. Tomēr tradicionālais skatījums, kas balstīts uz VD un paredz Izraēla ieiešanu „apsolītajā zemē” no ārpuses, ir faktiski vienīgais, ko mūsdienu pētniecībā neatbalsta arheoloģisko liecību dēļ. Tā vietā tiek piedāvātas alternatīvas teorijas par invāziju no ārpuses, zemnieku sacelšanos, vidējā bronzas laikmeta sabiedrības atdzimšanu no jauna, lai arī tās nav bez trūkumiem.¹⁹
3. Valdniecības periods. VD stāsti par Dāvidu un Zālamānu apraksta ziedu laikus, kādus Izraēla un Jūda nekad vairs nerasniedza. Sākotnēji arheologiem, kuri strādāja šī laikposma pilsētu izrakumos, šķita, ka atradumi apstiprina VD tekstos aprakstīto.²⁰ 20. gadsimta 70. gadu beigās parādījās pirmās nopietnās šaubas par Dāvida un Zālamāna stāstu vēsturisko raksturu. Vai šajā laikā pastāvēja VD aprakstītā lielvalsts? Diskusijai, kuras centrā ir 10. gs. p. m. ē. notikumi (laiks, kad, saskaņā ar VD tekstiem, Dāvida un Zālamāna

¹⁸ Šai tēmai ir veltīta D. Švēmera monogrāfija: Daniel Schwemer, *Wettergottgestalten: Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2001).

¹⁹ Labs, koncentrēts pārskats par šīm iespējām ir atrodams: William G. Dever, *Who Were the Early Israelites and Where Did They Come From?* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003), 7–90.

²⁰ Interesanti ir salīdzināt VD versiju: Dāvids ieņem Jeruzalemi, un tā kļūst par viņa valsts galvaspilsētu; viņš izveido lielvalsti, kas aptver gandrīz visas mūsdienu Izraēlas teritorijas. Zālamāns Jeruzalemē uzceļ templi un pili, veic plašus celtniecības darbus Megido, Hacorā un Gezerā. Arheoloģiskā realitāte gan ir atšķirīga: nav pierādījumu par Dāvida veiktajiem iekarojumiem, Zālamāna laika monumentālo celtni pēdas nav atrodamas Jeruzalemē (tajā laikā tā ir neliela apdzīvota vieta), tāpat nav liecību par apjomīgo celtniecību iepriekš minētajās pilsētās. Ekonomiski Jūda uzplaukst tikai 8. gs. p. m. ē. (eļļa, tekstila ražošana), lai gan VD par šo laiku un tās valdniekiem sniedz tikai epizodiskas ziņas. Piemēram, skandalozā grāmata: Israel Finkelstein, Neil A. Silberman, *David und Salomo* (München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2009) noteikti palīdzētu saprast visas nianšes, par kurām šobrīd diskutē pētniecībā.

valdīšanas laikā pastāvēja vienota valsts), sākotnēji vairāk piemita ekseģētisks raksturs, jo arheoloģiskās liecības šajā diskusijā īpaši aktīvi sāka izmantot tikai kopš 20. gadsimta 80. gadu vidus. Visplašākās debātes notiek par arhitektūru Jeruzalemē, Megido, Gezerā un Hacorā. Maksimālistu skatījumā VD teksti sniedz uzticamu vēsturisko informāciju (tos apstiprinot arheoloģisko izrakumu liecības), kamēr minimālisti, Devisa vārdiem izsakoties, uzskata, ka vienotā valsts ir vēlāka laika literārs produkts, jo „vajadzēja radīt mītisku „zelta laikmetu”, lai atjaunotu tautas lepnumu pēc trimdas”.²¹

4. Būtiskas pārmaiņas ir skārušas trimdas perioda vērtējumu. „Trimda” ir VD koncepcija, kas VD atspoguļo vienas konkrētas grupas uzskatus, kura apgalvo, ka viņu senči bija Babilonijā, – uz šo uzskatu pamata viņi pretendē būt īstais Izraēls. Tomēr mūsdienu pētniecība ir satricinājusi arī priekšstatus par šo laiku. Ļoti svarīgi ir atspēkot pieņēmumu par tukšo zemi un masveida atgriešanos dzimtenē.²² Ideja, ka pēc Babilonijas 539. g. p. m. ē. iekarošanas notika masveidīga vienreizēja atgriešanās Jūdā, tagad tiek interpretēta kā process, kas ilga vairāk nekā 100 gadu, un to laikā vairākas grupas pakāpeniski atgriezās no Babilonijas (reizēm to atbalstīja Persijas valdnieku Ahmenīdu vara).²³ Diezgan labu ieskatu par dzīvi trimdā var iegūt, aplūkojot tekstus ķīlrakstā par kādas rietumsemītu grupas aktivitātēm Babilonijas dienvidos – izrādās, ka „trimdinieki” dzīvoja samērā labos apstākļos un sevi organizēja kā etnisku kopumu.²⁴

²¹ Davies, op. cit., 159.

²² Skat. plašāk: H. Barstad, *The Myth of the Empty Land: A Study in the History and Archaeology of Juda During the „Exilic” Period* (Oslo: Scandinavian University Press, 1996).

²³ Kā atzīmē Cvikels, daudzās Jehudas provinces apdzīvotajās vietā nav manāma būtiska iedzīvotāju skaita pieaugšana; Wolfgang Zwickel, *Jerusalem und Samaria zur Zeit Nehemias: ein Vergleich, Biblische Zeitschrift* 52 (2008), 202.

²⁴ Atrastie teksti ir datējami, sākot ar Nebukadnecara II valdīšanu līdz persiešu laikam. Pēc atrastajiem tekstiem iespējams spriest par Jahves sekotājiem. Atgriešanās no trimdas nav arī unikāls notikums, ko pieredzēja tikai jūdi. Šeit varētu minēt Neirabas pilsētu Mezopotāmijā, kura nosaukta pēc tās iedzīvotāju dzimtenes Sīrijā. Ir zināms, ka neirabieši atgriezās atpakaļ dzimtenē drīz pēc tam, kad to atļāva

5. Elefantīne. Šajā kontekstā ir interesanti pievērsties notikumiem, kas norisinājās Elefantīnes salā Ēģiptes dienvidos. Tur kādā līdz šim precīzi nezināmā laikā uz dzīvi apmetās jūdi, izveidojot savu koloniju. Par dzīvi šajā kolonijā diezgan labi var spriest pēc saimnieciska rakstura un pārvaldes dokumentiem. Daudzi jūdu vīrieši iesaistījās militārajā dienestā. Elefantīnes kolonijā atradās Jaho templis, kurā praktizēja arī dedzināmo upuri (upurēja vēršus). Tas izraisīja konfliktus ar blakus esošā ēģiptiešu dieva Hnuma tempļa pielūdzējiem, un galu galā ēģiptieši nopostīja Jaho templi, jo vēršis bija arī Hnumu reprezentējošais dzīvnieks. Elefantīnes jūdi vērsās pie vairākām amatpersonām, lai saņemtu atļauju atjaunot templi (ir saglabājusies Jehudas provinces pārvaldnieka un Samarijas provinces pārvaldnieka piekrišana).

Kā norāda vācu teologs Reinhard G. Kracs (*Kratz*), pētniecība vēl joprojām pārāk maz uzmanības velta jūdiem ārpus Palestīnas.²⁵ Piemēram, neskatoties uz to, ka par jūdu koloniju Elefantīnē ir zināms vairāk nekā 100 gadu, tās dzīves atainojums pētniecībā ir salīdzinoši mazs. To nevajadzētu uzskatīt par no pārējās pasaules nošķirtu jūdu kopienu, jo Elefantīnē atrastie dokumenti apliecina saraksti ar Samarijas un Jūdas varas pārstāvjiem. Bibliskais jūdaisms, kā uzsver Kracs,²⁶ nav vienīgā jūdaisma forma, kas pastāvēja persiešu laikā – par tādu uzskatāms arī Elefantīnes jūdaisms (tajā pašā laikā Elefantīnes situāciju nevajadzētu attiecināt uz visu jūdu diasporu).

Vecā Derība un Seno Austrumu pravietiskie teksti

Pravietības fenomens nebija raksturīgs tikai Senajai Izraēlai (to min, piemēram, arī 1 Kĕn. 18 – „Baāla pravieši”), jo Nīnives pils drupās atrada diezgan daudz liecību (publicētas jau 1890. g.) par pravietību Asīrijā no 7. gs. p. m. ē. Kopš tā laika klāt nākuši vēl daudzi citi teksti, kas ļauj salīdzināt Mezopotāmijas

jūdiem. Skat.: Laurie E. Pierce, *New Evidence for Judeans in Babylonia*, in: Oded Lipschits, Manfred Oeming (Ed.), *Judah and Judeans in the Persian Period* (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2006), 407–408.

²⁵ Reinhard G. Kratz, *Zwischen Elephantine und Qumran: Das Alte Testament im Rahmen des Antiken Judentums*, in: Andre Lemaire (Hg.), *Congress Volume Ljubljana 2007* (Leiden: Brill, 2010), 130–131.

²⁶ *Ibid.*

pravietību ar Siropalestīnas telpas pravietību. Asīrijas pravietību var raksturot kā ļoti daudzpusīgu fenomenu, jo pravieši bija kulta dziedātāji (piederēja pie tempļa personāla), atbildētāji dievu vārdā (savas vēstis saņēma transā vai sapņos, dažreiz arī ar orākula instrumentu starpniecību; dievu vārdā rakstīja vēstules valdniekiem), viņi iesaistījās dažādās diplomātiskās u. c. aktivitātēs. No Mari²⁷ arhīva, ko datē ar 18./17. gs. p. m. ē., liecībām rodas iespaids, ka pravietes bija pat vairāk nekā pravieši. Zīmīgi, ka dažkārt Mari pravieši (līdzīgi kā VD pravieši) savu vēsti papildināja ar simboliskajām darbībām.²⁸ Starp Ninives arhīvā atrastajām māla plāksnēm ir arī tādas, kurās ir apkopoti vairāki pravietojumi – redaktori tās apvienoja, lai pravietojumi veidotu vienu epizodi (tas ļauj paskatīties uz VD praviešu grāmatu rašanos no citas perspektīvas). Šīs plāksnes parāda, kā pravietojumus kopēja, rediģēja, noglabāja arhīvā vai izmantoja tālāk.²⁹ Pravietojumi, ko iekļāva krājumos, nāca no arhīva korpusa par individuāliem pravietojumu ziņojumiem un saturēja informāciju par pravieša vārdu un pilsētu, kurā pravietis dzīvoja.³⁰ Līdz ar to mūsdienu pētniecībā ir lielas iebildes pret klasisko priekšstatu par VD praviešiem kā indivīdiem, kas sludina Dieva gribu, jo tā vietā ir nācis priekšstats par pravietisko literatūru kā kolektīvu fenomenu, kur liela loma ir tekstu redaktoriem.³¹

²⁷ Pilsēta Eifratas vidustecē.

²⁸ Jonathan Stökl, *Female Prophets in the Ancient Near East*, in: John Day (Ed.), *Prophecy and Prophets in Ancient Israel* (London: T & T Clark, 2010), 47–61.

²⁹ Martti Nissinen, *Das kritische Potential in der altorientalischen Prophetie*, in: Matthias Köckert, Martti Nissinen (Hg.), *Propheten in Mari, Assyrien und Israel* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003), 1–32.

³⁰ Šie pravietojumi tika sakārtoti tematiski, iespējams, pat hronoloģiski, vienā gadījumā pat minēts konteksts (Asīrijas valdnieka Asarhadona tronī kāpšanas svētki). Rūpīgāka izpēte gan parāda, ka visas plāksnes rakstījis viens un tas pats rakstvedis. Skat.: Martti Nissinen, *Comparing Sources: Principles and Test Cases*, in: John Day (Ed.), *Prophecy and Prophets in Ancient Israel* (London: T & T Clark, 2010), 3–24.

³¹ Šim fenomenam ir raksturīga ne tik daudz mutiska uzstāšanās, cik rakstiska aktivitāte. Protams, VD gadījumā var rēķināties ar reālu praviešu vārdiem, taču tikpat kā nav iespējams noteikt šo vārdu sākotnējo kontekstu, jo tie ir pieredzējuši aktualizējošas interpretācijas, radoši to turpinot pravietiskā stilā. Pirmais darbs, kas šādi pētīja kādu VD praviešu grāmatu, parādījās 1969. gadā, kad teologs

Tomēr ne visi VD teologi aicina aizrauties ar šādu salīdzināšanu, piemēram, Erhards Blūms (*Blum*) neatbalsta pārāk lielu VD pravietisko tekstu sasaisti ar Mezopotāmijas pravietiskajiem tekstiem. Tā vietā vācu teologs aicina vairāk uzmanības pievērst Bileāmam un uzrakstam, kurā parādās šī pravieša vārds.³² Bileāms ir vienīgais VD pravietiskais tēls, kas ir apliecināts arī ārpusbībeles liecībās. 1967. gada 17. martā Hendrika J. Frankena (*Franken*) vadītajos izrakumos Tell Dēr 'Allā³³ atklāja sienas uzrakstu, ko sabojājusi 9. gs. p. m. ē. beigās notikušī zemestrīce. No daudzajiem fragmentiem izdevās rekonstruēt divas lielākas tekstu kombinācijas – viena piedāvā samērā saprotamu tekstu, savukārt otra ir slikti saglabājusies.³⁴ Par Tell Dēr 'Allā uzraksta funkciju pētniecībā nav vienota viedokļa, un to diez vai izdosies pilnībā noskaidrot (visticamāk, ka telpa ar sienas uzrakstu bija pulcēšanās vieta kulta norisēm³⁵). Pirmā kombinācija vēsta, ka naktī pie reģa Bileāma ierodas dievi, lai viņam nodotu vēsti no dieva Ela (zīmīgi, ka šis teksts ir rakstīts

V. Cimmerli (*Zimmerli*) publicēja savu Ecehiēla grāmatas komentāru: *Walter Zimmerli, Ezechiel: Biblischer Kommentar* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1969).

³² Blūms arī cenšas atspēkot VD pētniecībā izplatīto uzskatu par pirmstrimdas praviešiem – tiesas sludinātājiem – kā izdomātiem tēliem. Skat. vairāk: Erhard Blum, *Israels Prophetie im altorientalischen Kontext: Anmerkungen zu neueren religionsgeschichtlichen Thesen*, in: Izak Cornelius and Louis Jonker (Ed.), „*From Ebla to Stellenbosch*”: *Syro-Palestinian religions and the Hebrew Bible* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2008), 81–82.

³³ Jordānijā, netālu no Jabokas (iespējams, ka tā ir Bibelē minētā Sukota).

³⁴ Pētniecībā tiek piedāvāti dažādi teksta varianti; par pēdējo gadu diskusijām vairāk skat.: Erhard Blum, „Verstehst du dich nicht die Schreibkunst...?” Ein weisheitlicher Dialog über Vergänglichkeit und Verantwortung: Kombination II der Wandinschrift vom Tell Deir 'Alla,” in: Michaela Bauks, Kathrin Liess, Peter Riede (Hg.), *Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? (Psalm 8,5): Aspekte einer theologischen Anthropologie* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2008), 33–53, vai: Manfred Weippert, Der „Bileam” – Text von Tell Dēr 'Allā und das Alte Testament, in: Manfred Weippert, *Jahwe und die andere Götter* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1997), 163–188.

³⁵ Zeidan A. Kafafi, The Archaeological Context of the Tell Deir 'Allā Tablets, in: Eva Kaptijn, Lucas P. Petit (Ed.), *A Timeless Vale: Archaeological and related essays on the Jordan Valley* (Leiden: Leiden University Press, 2009), 121–123.

ar atšķirīgu – sarkanu tinti).³⁶ Pamostoties Bileāms gavē un vaimanā, līdz pie viņa ierodas tauta un prasa viņam izskaidrot savu uzvedību. Bileāms pastāsta viņiem par dievu sapulci, kurā Šadajs lika saules dievam aptumšot debesis, aizkavēt lietu un izsaukt šausmas, taču tas nav paredzēts uz mūžīgiem laikiem.

Kā Bileāmu ataino VD? Lielākoties VD Bileāms minēts Num 22–24³⁷. Lai arī VD Bileāmu tieši nedēvē par pravieti vai reģi (tiesa, Num 24:3–4 uz to norāda), tomēr Num 22–24 uzsver, ka viņš dzird Dieva vārdus, atzīst Visaugstāko un redz Visvarenā vīziju (Num 24:16). Bileāms kā citas tautas pārstāvis apliecina Jahvi par savu personīgo Dievu („Mans Dievs”, Num 22:18), kas parāda Bileāmu kā pirmo pravieti (turklāt sveštautieti!), kurš Dieva uzdevumā sludina postu citām tautām, bet Israēlam mieru jeb *šalom*. Redzams, ka viņa izcelsme Nu 22–24 tekstā nerada īpašas problēmas (kā tas piemēram, ir Dtn gadījumā), jo atsevišķi Dtn un Joz grāmatu panti (piemēram, Joz 13:12) viņu ataino negatīvāk.³⁸

Salīdzinājums (VD un Tell Dēr ‘Allā teksts). Pirmā kombinācija vēsta par Bileāmu, Beora dēlu, un uzrāda zināmas paralēles ar VD stāstu par Bileāmu. Gan VD Bileāms, gan Austrumjordānijas Bileāms ir reģis, kurš tālāk nodod vēsti no dievu pasaules. Pretēji VD tekstam, Tell Dēr ‘Allā uzrakstā Bileāms nav Jahves pielūdzējs. Jahves vietā ir minēti citi dievi: Els, Šadajs, kā arī kāda diezgan noslēpumaina dievība, kurai ir jāisteno Bileāma sludinātais posts. Svarīgi atzīmēt, ka abos gadījumos Bileāma vēsts centrā ir posta pasludināšana. Ne tikai Nu 22–24, bet arī Tell Dēr ‘Allā uzraksts parāda Bileāmu kā autoritatīvu pravieti – pie viņa vēršas tautieši, jo viņam rūp tautas liktenis (tāpēc Bileāms gavē un vaimanā). Bileāma

³⁶ Sal. ar: Friedhelm Hartenstein, Unheilsprophetie und Herrschaftspräsentation: Zur Rezeption assyrischen Propaganda in antiken Juda (8./7. Jh.v.Chr.), in: Michael Pietsch, Friedhelm Hartenstein (Hg.), *Israel zwischen Mächten* (Münster: Ugarit Verlag, 2009), 121–143.

³⁷ Interesanti, ka Num 22–24 teksts, ja to izņemtu ārā no Toras, nerādītu problēmas, jo ar pārējo grāmatas kontekstu tam ir maz kopēju saskares punktu.

³⁸ Izvērstāku analīzi sk. Rene Vuilleumier, Bileam zwischen Bibel und Deir ‘Alla, *Theologische Zeitschrift* 52 (1996), 161–162.

piemērs ir liecība tam, ka VD postu sludinošie pravieši nebija unikāls fenomens tālaika pasaulē.³⁹

Arheoloģiskie atradumi un viltojumi

Pēdējos gados aizvien biežāk senās Izraēlas artefaktu kontekstā nākas dzirdēt par arheoloģijas „ēnas pusi” – viltojumiem. Lielu interesi parasti izraisa tie atradumi, kurus var saistīt ar kādiem VD aprakstītiem notikumiem, personām vai institūcijām. Šādos gadījumos būtu jājautā par vēsturiskās ticamības garantiju. Ilgus gadus daudzi privātie kolekcionāri nelabprāt ļāva plašākai publikai iepazīties ar savām kolekcijām, kas sastāvēja no zīmogiem, uzrakstiem u. c. rietumsemītu gliptikas izstrādājumiem. Situācija mainījās 20. gadsimta 90. gadu vidū, kad šīs kolekcijas pēkšņi sāka publicēt citu pēc citas. Tām visām bija viena raksturīga iezīme – neskaidra izcelsme. Iemesls šādai kolekcionāru rīcībai bija vairākas zinātniskas publikācijas, kas parādīja Levantes gliptikas modes tendences 1. gt. p. m. ē. Aizdomas radīja arī šo izstrādājumu lielais skaits, proti, daļa no uzrakstiem, zīmogiem varēja būt arī moderni viltojumi, ko atsevišķos gadījumos arī izdevās konstatēt.

Piemēram,⁴⁰ 2004. gada beigās „Izraēlas muzejs” Jeruzalemē atklāja, ka viens no tā vērtīgākajiem eksponātiem ir viltojums. Zilozkaula granātābols, ko uzskatīja par Zālamana tempļa augstā priesteru sceptoru daļu, tika izņemts no apskates. Granātābols tika uzskatīts par vienīgu oriģinālo Zālamana

³⁹ To nevar teikt par asīriešu pravietiskajiem tekstiem, jo tajos nevar atrast konfliktus starp praviešiem un valdniekiem. Atsevišķos tekstos gan izskan kritika, taču tā tiek adresēta kultam. Asīrijas pravieši pravieto par labu valdniekiem, ka valdnieki ir ieguvuši dievu labvēlību, solot viņiem un viņu dinastijai ilgu mūžu. Tikai retos gadījumos Asīrijas pravieši neuzkrītoši norāda, ka valdniekam būtu vairāk jā rūpējas par kultu. Asīriešu praviešu teiktais parasti tiešā veidā neattiecas uz sabiedrības vairākumu, un viņi maz runā par ētiskiem jautājumiem. Tāpat asīriešu pravietiskajos tekstos trūkst izteiktas tiesas pasludināšanas, kas ir raksturīga rietumsemītu praviešiem (ieskaitot Bileāmu).

⁴⁰ Citus piemērus skat.: Christoph Uehlinger, Spurensicherung: alte und neue Siegel und Bullen und das Problem ihrer historischen Kontextualisierung, in: Sylke Lubs, Louis Jonker, Andreas Ruwe, Uwe Weise (Hg.), *Behutsames Lesen: Alttestamentliche Exegese im interdisziplinären Methodendiskurs* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2007), 103–105.

tempļa artefaktu, un to plaši izmantoja dažādu grāmatu noformējumos. Uz ikšķa lieluma granātābola (tikai 4,4 cm augsts) ar senebreju burtiem ir uzrakstīts: „...(pieder) *JHVH* tempļa [burtiski: nama – *J.R.-N.*] svētākajam no priesteriem”. To iegādājās kāds privāts kolekcionārs par vairāk nekā pusmiljonu (!) dolāru un vēlāk uzdāvināja „Izraēlas muzejam” (pēc ekspertu atzinuma, kas apliecināja tā īstumu). Granātābolam bija mazs caurums, kas lika domāt, ka to uzmauca uz sceptera, ko lietoja augstais priesteris templī. Granātābolu atklāja franču paleogrāfs Andrē Lemērs (*Lemaire*) 1979. gada jūlijā, kad senlietu tirgotājs Jeruzalemes vecpilsētā franču zinātniekam parādīja granātābolu, kurš to nofotografēja. Lemērs publicēja vairākus rakstus par granātābolu gan franciski, gan vēlāk arī angliiski, izraisot ļoti plašu interesi. Pēc plašās diskusijas „Izraēlas muzeja” eksperti tomēr atzina, ka uzraksts uz granātābola ir mūsdienu viltojums. Uzraksts ļoti atgādināja uzrakstus uz citiem viltojumiem, kurus kāds privāts kolekcionārs iegādājās kā senus zīmogus.⁴¹

Šādu un līdzīgu gadījumu dēļ pēdējā laikā aizvien skaļākas ir to pētnieku balsis, kuri mudina pilnībā ignorēt nezināmas izcelsmes objektus zinātniskā argumentācijā, jo: 1) ir zudis to sākotnējais atrašanas konteksts (jāizmanto tikai zinātniski kontrolēto izrakumu atradumi); 2) viltojumi ir ļoti ienesīgs bizness dažādiem šīs sfēras darbojumiem.⁴² Viltotāji iet līdzīkam un parasti cenšas piespēlēt tādus „atradumus”, kas tobrīd varētu būt aktuāli pētniecībā. Izņēmumi varētu būt tie objekti, par kuriem ir zināms, ka tie ir iegādāti, pirms parādījušās zinātniskas publikācijas ar līdzīgā manierē izgatavotiem

⁴¹ Izmeklēšana ilga divus gadus. Skat. plašāk., piemēram: Yuval Goren, Shmuel Ahituv, Avner Ayalon, Miryam Bar-Matthew, Uzi Dahari, Michal Dayagi – Mendels, Aaron Demsky and Nadav Levin, A Re-examination of the Inscribed Pomegranate from the Israel Museum, *Israel Exploration Journal* 55 (2005), 3–20. Raksta autori nonāk pie secinājuma, ka pats granātābols ir sens (pat senāks par Zālamana templi!), taču uzraksts ir veidots mūsdienās.

⁴² Christoph Uehlinger, Spurensicherung: alte und neue Siegel und Bullen und das Problem ihrer historischen Kontextualisierung, in: Sylke Lubs, Louis Jonker, Andreas Ruwe, Uwe Weise (Hg.), *Behutsames Lesen: Alttestamentliche Exegese im interdisziplinären Methodendiskurs* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2007), 117–119.

priekšmetiem, jo parasti cenšas imitēt arheoloģiskos atradumus pēc to publicēšanas.

Secinājumi

Ļoti ilgu laiku senās Izraēlas arheoloģija bija Bībeles arheoloģija, kad, tēlaini izsakoties, ar lāpstu vienā rokā un Bībeli – otrā cerēja, ka tiks atrasti pierādījumi, kas apstiprinātu VD tekstu patiesumu. Līdz 20. gs. 50. gadiem senās Izraēlas vēsture lielā mērā atgādināja VD tekstu pārstāstīšanu,⁴³ tomēr kopš tā laika ir pieaugusi kritiskāka VD tekstu izvērtēšana. T.s. arheoloģiskā revolūcija 20. gs. vidū lika pamatus tam, lai nopietni apšaubītu vairākus tradicionālos ieskatus par dažādiem Bībeles jautājumiem, piedāvājot citu redzējumu par senās Izraēlas vēsturi un sniedzot alternatīvas seno izraēliešu ticības un prakses rekonstrukcijas, kuras līdz tam rekonstruēja tikai ar VD tekstu palīdzību. VD teologiem, protams, mūsdienās jāreķinās ar to, kā saskaņot abu veidu liecības (tekstus un artefaktus), lai izveidotu ainu, kas būtu pēc iespējas tuvāka tālaika realitātei. Pamatā var redzēt 3 virzienus arheoloģijas nozarē, kura pēta Seno Izraēlu.⁴⁴ Joprojām šajā jomā darbojas arī fundamentālisti, kuri uzticas VD tekstam pilnībā visās tā detaļās (pēc VD teksta interpretē arheoloģiskos izrakumus).

⁴³ Diemžēl jākonstatē, ka tādi ievērojami 19. un 20. gs. VD teologi kā fon Gerhards fon Rads (*von Rad*) vai Jūliuss Velhauzens (*Wellhausen*) zināja par sava laika zināmākajiem arheoloģiskajiem atklājumiem, taču savos darbos maz uz tiem atsaucās. Par Velhauzena pieeju vairāk skat.: Peter Machinist, *The Road Not Taken: Wellhausen and Assyrology*, in: Gershon Galil (Ed.), *Homeland and Exile: biblical and ancient Near Eastern studies in honour of Bustenay Oded* (Leiden: Brill, 2009), 469–531, vai: Reinhard G. Kratz, *Zwischen Elephantine und Qumran: Das Alte Testament im Rahmen des Antiken Judentums*, in: Andre Lemaire (Hg.), *Congress Volume Ljubljana 2007* (Leiden: Brill, 2010), 129–146.

⁴⁴ Iepriekš minētais Deivisa darbs ir izvēsta kritika par līdzšinējo senās Izraēlas vēstures rakstīšanu un piedāvā tai alternatīvu. Devers ir ievērojams amerikāņu arheologs, kurš savās publikācijās daļēji kritizē Deivisa pozīciju, gan arī atbalsta to (Devers uzskata, ka senās Izraēlas vēstures rekonstrukcijā arheoloģijai jābūt noteicošajai). Turpretī Provans (*Provan*), Longs (*Long*) un Longmens (*Longman*) (Iain Provan, V. Philips Long, Tremper Longman III, *A Biblical History of Israel* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2003)) vairāk nodarbojas ar teorētisku iebīšanu un mēģina rakstīt senās Izraēlas vēsturi, izmantojot gandrīz tikai VD tekstus un ignorējot svarīgas arheoloģiskas liecības.

Maksimālisti par pamatu ņem VD tekstos atainoto vēsturi, bet atradumus interpretē VD atainotās vēstures ietvaros. Trešā grupa (minimālisti) atsakās uzreiz interpretēt arheoloģiskos atradumus VD kontekstā, bet to dara tikai pēc tam, kad, neatkarīgi no VD, ir izvērtēti šie artefakti. Minimālisti avotus klasificē primāros, sekundāros un terciāros avotos, uzskatot pēdējos (pie tiem viņi pieskaita arī VD) par vēsturiski nevērtīgiem, bet aculiecinieku avotus – par drošiem un vērtīgiem. Tomēr arī primārie avoti atspoguļo autoru ideoloģiju un pārstāv viņu izpratni par vēsturi. Minimālistiem, izvērtējot arheoloģiskās liecības, tomēr vairāk būtu jāņem vērā atradumu fragmentārais vai nejaušais raksturs, jo no tā ir atkarīga konkrētās vietas vēstures rekonstrukcija. Problemātiski ir arī iegūt informāciju par etnisko piederību, spriežot pēc materiālaļiem atradumiem, jo etniskums ne vienmēr ir identificējams ar kultūru (īpaši tas attiecas uz t. s. Izraēla pirmsākumiem).

Mēs piederam pie kultūras tradīcijas, kas lielā mērā vēlas vērtēt reliģijas un to teoloģijas, pamatā orientējoties pēc šo reliģiju tekstiem, labprātīgi atsakoties no noteiktiem avotiem. Tas zinātniski nav attaisnojams, jo izvairīšanās no noteiktiem avotiem noved pie tā, ka reliģiskās prakses daudzveidīgums un tās teoloģija vairs netiek korekti uztverti. Seno Austrumu reliģijas izmantoja ļoti dažādus medijus, lai kodētu un fiksētu zināšanas par dievišķo (bez tekstiem būtu jāmin rituāli un atēli). Piemēram, rituāli (svētki, liturģijas u. c.) vairumā „dzīvo reliģiju” ir svarīgs teoloģijas kodificēšanas medijs, tāpēc ir svarīgi sasaistīt rituālu tekstus ar arheoloģiskajiem atradumiem (tajās reliģijās, kurās nav zināmi, resp., vēl nav atrasti, rituāli, arheoloģiskie atradumi kļūst vēl svarīgāki, lai teoloģiski pareizi interpretētu reliģiju).

No pēdējo desmitu gadu publikācijām kļūst skaidrs, ka nopietna VD teoloģija vairs nevar iztikt bez to datu izvērtēšanas, ko piedāvā arheoloģija un Seno Austrumu teksti. Taisnības labad jāatzīmē, ka mainījusies arī attieksme pret šīm liecībām – neuztverot tās kā neapgāžamas, jo arī tās ir jāinterpretē. Tāda pati kritiska attieksme, kāda ir pret VD tekstu, ir jāsaģlabā arī arheoloģisko atradumu gadījumā. No vienas puses, šajā ziņā literāriem avotiem ir pat priekšrocības, jo VD gadījumā mums ir pieejama priekšstatu pasaule no vairāk nekā 2000 gadu senas pagātnes. No otras puses, arī VD teksti ir pieredzējuši

konteksta maiņas teksta rediģēšanas procesā. Šī iemesla dēļ VD tekstus nevajadzētu automātiski uzskatīt par vēsturiski precīziem.⁴⁵ Tā vietā gan vēsturniekam/arheologam, gan VD teologam vispirms ir jājautā:

- 1) kādiem mērķiem teksts kalpo (t.i., uz kādiem jautājumiem atbild);
- 2) ko teksts nozīmēja tā iespējamajiem sākotnējiem lasītājiem;
- 3) ko teksts nozīmē citām šī teksta lasītāju paaudzēm (ar ko šis teksts vēl joprojām piesaista uzmanību).

Lai arī Bībeles teoloģija ne vienmēr ir centusies būt iespējami kritiska pret pētāmo priekšmetu (jo ar tās rezultātiem bieži vien vēlas ietekmēt šodienas apstākļus, ticīgo uzskatus u.tml.), tomēr kopumā VD teoloģijā novērojams zināms progress. Pētnieki vairs nepūlas pārspilēt zināšanas par VD un tās laiku, lai arī joprojām 21. gs. jūtama ietekme no 19. gs. t. s. pozitīvās domāšanas, kad tikai dabas zinātnēm raksturīgā veidā pierādāmie fakti vai notikumi ir uzskatāmi par patiesiem.

Summary

Archaeological discoveries as a challenge to the Old Testament Theology

The purpose of the article is to show the current state of research on the historicity of events mentioned in the Old Testament. For a long time the history of ancient Israel was a more or less critical paraphrase of the Old Testament texts. Nowadays we often face very diverse reconstructions of the history and religion of ancient Israel. This diversity is based on a different view of sources and their classification. The so-called „biblical maximalists” argue that the Old Testament is an accurate record of history and religion of ancient Israel. On the other hand, the „biblical minimalists” argue that the Old Testament is a product created by later generations set in

⁴⁵ VD tekstu vēsturiskums pēdējos gados tiek piesardzīgi vērtēts. VD teksti ir atmiņas, skaidrojumi un arī ficijas. Piemēram, ja tekstā parādās atmiņas par griezumiem no zilopkaula (tie bija izplatīti noteiktā laikposmā), tad ar to ir par maz, lai visu, ko šis teksts min, varētu izmantot tā laikposma rekonstrukcijā.

earlier time periods (therefore the Old Testament is minimally useful for reconstructing of history of ancient Israel). They claim that the Old Testament accounts are not interested in historical accuracy because the main function of these texts was to form the identity of Israel as God's people. However, the minimalists' approach to the Old Testament and their methodology how to use and evaluate their sources face several problems. Primary sources from various ancient civilizations also have their own (often propagandistic, selective) perspective. The minimalists' approach can't be justified if it includes only the data from archaeology and ignores the biblical evidence. The authenticity of many archaeological artefacts from illegal excavations or private collections is highly controversial (some of them are forgeries or lack important contextual information). The results of this debate are extended reflection on the methodology and evidence evaluation, and revisiting earlier assumptions, taking with it some lessons, for example, the current debate shows that it's necessary to study ancient Israelite prophecy in its ancient Middle East context, focusing on extra-biblical documentation from the closest countries (e. g., the Tell Deir 'Alla inscription in the case of Bileam (Num 22-24); the example of Bileam indicates that the ancient Israelite prophecy was a part of a wider Middle East phenomenon with some specific features).

ST. THECLA: REMEMBERING PAUL AND BEING REMEMBERED THROUGH PAUL REMEMBERING THECLA – REMEMBERING PAUL ANEW

*Ph.D., Th.D. Pēters Bens Smits (Peter-Ben Smith),
Utrehtas Universitātes Teoloģijas fakultātes profesors*

Introduction

This paper proposes to interpret the Acts of Thecla, as a part of the non-canonical Acts of Paul (and Thecla) as a piece of literature that seeks to make the Pauline heritage meaningful in a new context and a for a new kind of audience, specifically through a renewed accentuation of his apostleship and his teaching on self-control.¹ By remembering Paul as Thecla's mentor and subsequent colleague in the apostolic ministry, the Acts of Thecla makes the Pauline ministry relevant and accessible for those whose unmasculine bodies would not

¹ *This paper has benefited from discussions at the University of Riga, during an *Erasmus* exchange 23-25 May 2013, and at the EABS meeting in Leipzig, 30 July – 2 August 2013. I am grateful to Dr. Dace Balode for the opportunity to teach a seminar on early Christian masculinities at the University of Riga. It also relies on insights first developed in: Peter-Ben Smit, „Theologie nach dem ‘Cultural Turn’: Gender Studies am Beispiel der Theklaakten,” in: Judith Gruber (ed. with Verena Bull), *Theologie im Cultural Turn. Erkenntnistheologische Erkundungen in einem veränderten Paradigma* Salzburger interdisziplinäre Diskurse 4 (Frankfurt: Peter Lang, 2013), xxx-zzz., and Peter-Ben Smit, „Thecla’s Masculinity in the Acts of (Paul and) Thecla,” in: idem/Ovidiu Creanga (ed.), *Biblical Masculinities Foregrounded* (Sheffield: Phoenix, forthcoming: 2014). See these publications for a more extensive treatment of the secondary literature on the Acts of (Paul and) Thecla. See, e.g., Helen Rhee, *Early Christian Literature: Christ and Culture in the Second and Third Centuries* (London: Routledge, 2005), 125–142.

otherwise have presented them as plausible, or even viable candidates for this „job.”² By writing the story of Paul and Thecla, Paul’s image as a mentor of others, as it appears in the authentic letters of Paul and especially in the pastoral epistles, is expanded and supplemented, or, in other words – rewritten in order to suit a new audience. It is assumed that the Acts of Thecla has their place in the world of the second-century Christianity, in which a corpus of Pauline letters, as well as the Acts of the Apostles, are in circulation, but, as evidenced by the very existence of the Acts of Thecla and their reception in the early church, creative remembering through the production of

² In the course of this paper, I will attempt to avoid using „feminine” as the antonym of „masculine.” Even though this certainly occurred the term was much less associated with women as it would suggest; the Acts of Thecla prove this point. A more precise antonym would be ἀνανδρία. In fact, one could imagine a quadrant of masculinities that would involve the following:

Strong body Strong character	Strong body Weak character
Weak body Strong character	Weak body Weak character

The upper left had corner could be termed „typical masculinity”, the upper right hand corner „apparent masculinity”, the lower left hand corner „surprising masculinity”, the lower right hand corner „unmasculinity.” With Moises Mayordomo (‘Construction of Masculinity in Antiquity and Early Christianity,’ *Lectio Difficilior* 2006:2, 7–8), I discern the following characteristics of masculinity in the world of the first century: 1) the conventional view of gender, sex, and body was that in reality only a „monosexual” body existed that could manifest itself as (more) masculine or (more) feminine through genitals that had either grown outwardly or inwardly; 2) Masculinity was not necessarily a fact determined by the body with which one was born, but needed to be proved constantly in the public arena, through one’s appearance, behavior, and performance. Everyone (m/f) could constantly become more or less masculine; 3) Masculinity was very closely bound up with the notions of activity and dominance; 4) Masculinity and being virtuous were closely intertwined, specifically through the cardinal virtue of ἀνδρεία and through the virtues in general (*virtutes*); 5) Self-control was an essential part of the aforementioned dominance: „The most active agent would be a man who controls himself with respect to anger and all other forms of passions, especially those associated with sexuality.” (Mayordomo, *o.c.*, 8) 6) This state of affairs also meant that, *sensu stricto*, no one was really born as a man, but that even a boy needed to be educated and trained to be a proper man. 9) Finally, it should be noted that masculinity and femininity were both associated with respective social spaces, i.e. outside and inside, or – public and private.

new literature is still very much in process. Thus, to borrow a phrase and an insight from Richard Pervo, my argument will be that the Acts of Thecla (and Paul) is very much about the making of Paul, or, rather: making the memory of Paul, while they are, of course, also about making the memory of Thecla; in fact, the integration of the story of Thecla into these acts, I will argue, serves both, to create a memory of Paul and Thecla that legitimizes the latter and adjusts the former.

In this way, the paper interacts with the recent theory related to the development of cultural memories, that has begun to make its entry into biblical studies slowly but definitely. When accepting the categorization of various kinds of memories as social memory (up to 40 years *post „factum“*) and as collective memory with its subcategories of communicative memory (up to 80–100 years) and cultural memory (after that), the Acts of Thecla would fit into the latter category, which agrees with the following description of cultural memory offered by Hübenthal:

Kulturelles Gedächtnis thus is focused on central points of the past that are preserved for the present. But this is no mere representation of an objective past. The past events tend to turn into symbolic figures which serve as carriers for remembrance: ‘in the context of cultural memory, the distinction between myth and history vanishes’ ... What seems, at first glance, to be an improper blending of fact and fiction, makes sense when one turns back to it for a second time: Kulturelles Gedächtnis does not memorialize history as such, but only the community’s memory construct insofar as it has actual relevance for the members of the community. Not history as such is of interest to the memory group, but only remembered history and that is ‘myth’... Remembering myth as founding stories of a community is never without intentions: Either it is regarded as the motor of growth or as the foundation of continuity...³

³ See: Sandra Hübenthal, ‘Social and Cultural Memory in Biblical Exegesis,’ in: Kåre Berge/Pernille Carstens (ed.), *Cultural Memory in Biblical Exegesis* (Piscataway: Gorgias, 2012), 175-199. Hübenthal, naturally, receives the work of Jan and Aleida Assmann, see, e.g. Jan Assmann *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (München: Beck, 1992), Aleida Assmann/Jan Assmann (ed.), *Kanon und Zensur* (München: Fink, 1987), Aleida Assmann, *Einführung in die Kulturwissenschaft: Grundbegriffe Themen, Fragestellungen* (Berlin: Schmidt, 22008), Jan Assmann, *Fünf*

When considering memory in this way, its productive and creative aspect immediately become clear. In line with this, I will explore here how remembering the story of Thecla in a form that clearly carried substantial authority in its time, helped to remember Paul anew for those reading the acts. In this way, I also take a somewhat different approach to the Acts of Thecla, which, often, is read with a focus on what they say about Thecla (and other early Christian women), rather than with a focus on what sort of memory of Paul they offer.

In order to study the way in which the memory of Thecla's adventures and development in the Acts of Thecla shapes that of Paul, three steps will be taken: first, some key characteristics of Thecla's personality and fate will be outlined, next, Paul's role in relationship to Thecla and her experiences will be sketched, after which it will be considered what this all means for the development of the memory of Paul, the apostle.

Thecla in the Acts of Thecla: From Disciple to Apostle

The Acts of Thecla is part of the larger whole of the Acts of Paul, which consists of a number of parts.⁴ The Acts of Thecla, itself ought to be dated in the middle or towards the end of the 2nd century,⁵ and has also existed as a separate document,⁶ and shows traces of its own history of redaction.⁷ The Acts of Thecla had a broad reception among women, and men in antiquity, albeit, as, e.g., the voice of Tertullian (*De baptismo*, 17:5)

Stufen auf dem Wege zum Kanon: Tradition und Schriftkultur im frühen Judentum und seiner Umwelt (Münster: LIT, 1999).

⁴ See for the text: Willy Rohrdorf (with Pierre Cherix and Rudolphe Kasser), „Actes de Paul,” in: François Bovon/Pierre Geoltrain (ed.), *Écrits apocryphes chrétiens 1* (Saint Herblain, 1997), 1115-1177, Jeremy W. Barrier, *The Acts of Paul and Thecla* (Tübingen 2010), passim, Elisabeth Esch-Wermeling, *Thekla – Paulusschülerin wider Willen?* NTA.NF 53 (Münster 2008), 311-325.

⁵ See for the dating: Esch-Wermeling, *Thekla*, 13-15.

⁶ See Esch-Wermeling, *Thekla*, 13-15, and esp. Mauritian Geerard, *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti*, (Turnhout 1992), 119-122

⁷ See for an overview and a largely convincing proposal: Esch-Wermeling, *Thekla*, 71-148; the question of the development of the Acts of Thecla will not be of primary interest here, given that also the „final form” of the Acts of Thecla should be able to make sense (on this, see also Esch-Wermeling, o.c., 189-204).

indicates, not an uncontroversial one.⁸ Its contents consist of an account of the effect of the preaching of Paul on a young woman, Thecla, who, in a radical way, becomes a disciple of Paul and Christ. The narrative uses a variety of motives and strategies from Greco-Roman (romantic) novels and the early Christian martyr acts, while these are used in the service of the theological and literary interests of the Acts of Thecla.⁹

When having to sketch the development of Thecla in very broad strokes, as I will have to do here, a tool from ritual studies might be helpful, given that both the field of ritual studies and the Acts of Thecla are very much interested in developing identities. It seems, namely, that many aspects of the Acts of Thecla fit into the mold of the format „separation – transformation – aggregation” very well, given that Thecla separates herself from the identity with which she starts out, is molded as an apostle, and finally accepted as such.¹⁰ Thecla’s various trials can be seen to belong to the middle, liminal phase,

⁸ See esp. Stephen J. Davis, *The Cult of Saint Thecla. A Tradition of Women’s Piety in Late Antiquity* (Oxford 2001), 12-18, and passim, see about the readership and the history of reception also e.g. Barrier, Acts, 12-21.25-30.47-62, as well as Stevan L. Davies, *The Revolt of the Widows. The Social World of the Apocryphal Acts* (Carbondale and Edwardsville, 1980), 40-96, who proposes communities of ascetic women as the original readership. See further also: Scott Fitzgerald Johnson, *The Life and Miracles of Thekla. A Literary Study* (Harvard 2006). – A more recent chapter in the history of reception of the Acts of Thecla is their role in the discussion about the ordination of women, for example in Orthodox theology, for which see e.g. David. J. Dunn, ‘Her that is No Bride: St. Thecla and the Relationship between Sex, Gender, and Office,’ in: *SVTQ* 53 (2010), 37-68. Feminist scholarship has, naturally, had a longer interest in these acts, for a (critical) overview, see e.g. Esther Yue L. Ng, ‘Acts of Paul and Thecla: Women’s Stories and Precedent?’, *JThS* 55 (2004) 1-29, and further Shelly Matthews, ‘Thinking of Thecla. Issues in Feminist Historiography,’ *Journal for the Feminist Studies in Religion* 17 (2001) 39-55, as well as Barrier, Acts, 45-47.

⁹ See for an overview e.g. Esch-Wermeling, *Thekla*, 97-136.

¹⁰ See e.g. the overview offered by Anders Klostergaard Pedersen, ‘Rituals of Purification, Rituals of Initiation : Phenomenological, Taxonomical and Culturally Evolutionary Reflections,’ in: David Hellholm; Tor Vegge; Øyvind Nordeval; Christer Hellholm (ed.), *Ablution, Initiation, and Baptism: Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity* (Berlin, 2011), 3-40, 21-24, see further also Christian Strecker, *Die liminale Theologie des Paulus: Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive* (Göttingen, 1999).

whereas her emancipation, i.e. leaving her position in Iconium, agrees with the first phase, and Thecla's acceptance by Paul in her new role (and possibly also by her mother Theocleia) agrees with the phase of „aggregation.”¹¹ In more detail this means the following: Thecla's acceptance of Paul's preaching when she hears him preach „the word of God concerning self-control and Resurrection” in her hometown of Iconium, and her yearning to follow him and start a life of ascetism and sexual abstinence, leads to a rupture with her previous life: she is a betrothed young woman or a virgin, destined to marry a man by the name of Thamyris, a notable of Iconium and very much a representative of the establishment. Naturally, Thamyris takes offense – as does Thecla's mother, Theocleia –, but his attempts to change her mind and eventually to have her executed fail due to Thecla's conviction and divine intervention. When the narrative takes Thecla, and Paul, to another city, Antioch, Thecla, deviant as she is, is accosted again by a man who seeks to bring her under his control, but also this man, Alexander, fails quite spectacularly, being beaten up by Thecla, and seeing his various subsequent attempts to have Thecla executed in the arena as a female θηριομάχος. Thecla also survives these trials, performs a kind of self-baptism in the arena, and is eventually released, only to start a ministry of preaching and teaching, which leads to another encounter with Paul, who has, so far, disappeared from the scene, and now acknowledges her ministry, upon which Thecla returns to Iconium, takes Paul's place there and preaches the faith. In the course of all this, Thecla develops the outer characteristics of a man, which, given her new role in public, i.e. male, is fitting to the arena.¹² Thus, somewhat paradoxically, Thecla stands out as a very masculine person, especially because she started out as a rather unmanly person; her assumed weakness thus acts as a canvas at which her actual performance of ἀνδρεία stands out rather gloriously.

Having outlined this, it is now worthwhile to have a look how the interweaving of the story of Thecla with that of Paul affects the memory of Paul as it is produced by the Acts of Thecla.

¹¹ Dunn, 'Her,' 48, distinguishes three more or less analogous phases in Thecla's development: catechumen, confessor, and apostle.

¹² On this, see my earlier contribution, Smit, 'Masculinity.'

Paul in the Acts of Thecla: From Mentor to Colleague

To begin with, it is significant to outline a number of characteristics of Paul in the Acts of Thecla. Apart from the very first section of the Acts of Thecla, Paul is presented throughout it in relation to Thecla, or rather – Thecla starts out in relation to Paul, as his disciple, but develops in such a way that towards the end of the narrative Paul is placed in a position in which he has to make up his mind as to how he has to relate to the ‘new’ Thecla.

Clearly, Paul starts out as a teacher and an apostle in the Acts of Thecla, coming to Iconium to preach the gospel in the house of Onesiphorus and, unwittingly, sparking Thecla’s conversion and adventures. As was noted above, Paul’s message essentially is the „word of God concerning self-control and Resurrection.”¹³ Thecla is hooked and the events that are provoked by her conversion result in Paul’s imprisonment and, even though he escapes capital punishment, he is flogged and exiled from the city of Iconium (3:21). By contrast, Thecla is condemned to the stake. In this context, Thecla looks for Paul as her shepherd „like a lamb in the desert” and when she sees him, she thinks „As if I am not enduring, Paul gazes upon me”¹⁴ (3:21). Even so, the reader is told, Thecla does not really see Paul, but Christ in the shape of Paul. This is of some interest, given that Paul recedes into the background here – at least for the reader of the Acts of Thecla, who gets this piece of information, which, presumably, remains hidden from Thecla – and Christ gains more prominence. This may well prepare for the above mentioned protection of Thecla by Christ, not in the last place through her (seeming) self-baptism. Having lost the centre stage to Thecla from an early point in the Acts onwards, Paul also begins to develop several somewhat questionable traits further on in the narrative. A few of these should be highlighted, as they constitute important aspects of Paul’s development in relation to Thecla and hence of the development of the memories of Paul through the Acts of Thecla.

¹³ Translation: Barrier, *Acts*, 78. This and all subsequent translated quotations from the Acts of Thecla are taken from Barrier’s translation and referred to by the chapter and the verse.

¹⁴ Esch-Wermeling, *Thekla*, 212.

First, while Paul understandably leaves the city when exiled (and leaves Thecla to her execution – and to Christ) and spends his time praying and fasting, his dialogue with Thecla when she, having escaped capital punishment, joins him again and makes the following proposal: „I will cut my hair and follow you wherever you should go.” (3:25) Paul’s reply to this is: „O, shameless time, and you are beautiful. May another trial not leave you worse than the first, and you might not endure but you might be cowardly.” (3:25) Upon this, Thecla requests baptism: „Only give to me the seal in the Lord, and no temptation will touch me.” (3:25) This request, however, is not granted. Notwithstanding this disappointment, Thecla, as the narrative goes on to reveal, continues to follow Paul, specifically to Antioch, and, whether she cuts her hair or not, she certainly becomes rather manly, than cowardly figure. The narrative from this point onwards can be seen as belying Paul’s hesitation and, taking the side of Thecla, showing how Christ does not harbour the same kind of doubt, but rather both protects and baptises Thecla. All of this is developed further upon the arrival of Paul and Thecla in Antioch, where Thecla is immediately accosted by a „very strong” man Alexander, (4:1), who, to be sure, first enquired of Paul whether she is his – Paul denies this and disappears from the narrative for a long time.¹⁵ Paul’s behaviour affirms (and increases) the liminal and hence vulnerable position of Thecla – it also sheds less than positive light on his own character and certainly does not help to strengthen his authority. Paul is only allowed to make an

¹⁵ However one interprets Paul’s disappearance, it is not an expression of ἀνδρεία in any case. – His disappearance also fulfils an important narrative role: it clears the way for Thecla to develop herself independently. When Paul says that Thecla does not belong to him, this is, besides cowardice, also an indication of the truth: Thecla does not belong to him, but to herself (and to Christ). See Willi Braun, ‘Physiotherapy of Femininity in the Acts of Thecla’, in: S.G. Wilson/M. Desjardins (ed.), *Text and Artifact in the Religions of Mediterranean Antiquity: Essays in Honor of Peter Richardson* (Waterloo, ON: Wilfried Laurier University, 2000), 209-230, 213. For a different point of view, see e.g. Beate Wehn, „Vergewaltige nicht die Sklavin Gottes!”: Gewalterfahrungen und Widerstand von Frauen in den frühchristlichen Thekla-Akten, (Königstein, 2006), 293. See further also Esch-Wermeling, Thekla, 207-211, commenting on the narrative necessity of Paul’s disappearance on 210-211. See with regard to that also Ng, ‘Acts,’ 6.

appearance again towards the very end of the narrative. There, his main role will be to acknowledge Thecla's new identity and ministry, given that she, remembering Paul, begins to search for him after her Antiochian trials and the beginning of her work as a teacher of the faith. When she hears that Paul is in Myra, she travels there. She travels wearing a man's garments and accompanied by a host of followers. Finally encountering Paul again, Thecla does not behave *vis-à-vis* him like a disciple anymore, but as his equal, substantiating her behaviour as follows, placing herself in relationship to God that is analogous to Paul's relationship to God: „I took the bath, Paul; For the one who worked with you in the Gospel has even worked for me in the washing.” (4:15) After Thecla has told Paul that she will travel to Iconium, Paul confirms Thecla's mission also in 4:16.¹⁶ Thus, Thecla at the end of the narrative is a very independently operating missionary as a disciple of Paul, but even more as a disciple of Christ, given that Christ has baptized her and equipped to bear witness. Paul, in fact, does little more than to confirm an already existing commission and mission. After this scene in Myra, Thecla travels to Iconium to take the place of Paul there by falling down on the floor of the house of Onesiphorus and praying to God there, just as Paul had done (4:17).¹⁷ Subsequently, Thecla bears witness of her faith to her mother (Thamyris has already died) and travels to Seleucia to preach the word there. Here, she also dies (4:18).

When looking back on the role of Paul in the Acts of Thecla, it seems that he develops from a teacher of the faith, to a less-than-manly guide of Thecla who is full of hesitation when it comes to her development, only to end up in the role of someone who is practically obliged to acknowledge Thecla's Christ-worked new identity and role, having his place in Iconium taken by Thecla.

¹⁶ See, e.g., Magda Misset-van de Weg, 'Blessed are the Bodies of the Virgins...', in: Jonneke Bekkenkamp/Maaïke de Haardt (ed.), *Begin with the Body: Corporeality, Religion, and Gender* (Louvain: Peeters, 1998), 233-249, 248.

¹⁷ With Wehn, *Sklavin*, 281.

Paul Remembered Anew: How the Acts of Thecla Make Paul Relevant Through Remembering Thecla

How, then, does the story of Thecla help to reshape the memory of Paul? In order to answer this question, based on the above observations, first something can be said about Thecla, specifically with regard to her development and identity, and then something about Paul.

First, Thecla and her development from a ‘weak’ woman to a ‘strong’ manly person – with the appropriate physical (strength, speech) characteristics and outward appearance (hair, clothing) – may serve as a narrative argument indicating that also those with supposedly weak bodies (women, slaves, etc.) can rise to a position of authority and leadership „in Christ” since through Christ. Conversely, given that „gender was understood to have far-reaching moral and spiritual implications”, the Acts of Thecla can also be seen to indicate that „even male persons could need to be ‘made men’ in order to be really spiritual.”¹⁸ Men like Thamyris, Alexander, and to a substantial extent also Paul, may well be found to be lacking in this respect. While the Acts of Thecla use the criterium of masculinity to indicate who is and who is not a figure of authority, they also show how an unmasculine person can attain masculinity – and hence authority – through ἐγκράτεια. As Dunn puts it: „gender is not limited by sex.”¹⁹ Or, to put it somewhat more extensively with Esch-Wermeling: „Die Zugehörigkeit zu einem Geschlecht läuft offensichtlich nicht über den Marker *Körper*, sondern über eine ... zweite Ebene: die Tugenden.”²⁰ Paul, as becomes clear at the end of the story, agrees with this way of thinking, which, to be sure, is supported by Christ himself. This can be seen as a further development of the memory of Paul, analogous to that of the pastoral epistles, but with a different emphasis, i.e. less on the structures of the *oikos* and more on the emancipation of socially prescribed roles.

¹⁸ Blossom Stefaniw, ‘Becoming Men, Staying Women: Gender Ambivalence in Christian Apocryphal Texts and Contexts’, *Feminist Theology* 18 (2010), 341-355, 354.

¹⁹ Dunn, ‘Her,’ 39. – Esch-Wermeling, *Thekla*, 259, is probably right when she writes that the focus of the Acts of Thecla on a young woman serves the „Veranschaulichung der Wirkmacht der Enthaltenslehre.”

²⁰ Esch-Wermeling, *Thekla*, 267.

Second, given the observation that Paul's views are corrected a number of times by Thecla's actions, which are, in turn, sanctioned by Christ, the way in which Paul is remembered through telling the story of Thecla, also serves to relativize Paul as a figure of authority. Or, to put it more precisely: Paul, his behavior and views, are corrected on the basis of someone else's embodiment and performance of the very gospel that Paul himself preaches, i.e. the „word of God concerning self-control and Resurrection”, which is his teaching and which is followed quite convincingly by Thecla, who, indeed, rises to the level of Paul in terms of leadership for that reason. Given the divine support that Thecla receives, it may well seem that God as well as Christ sanctions both Thecla's course of action and Paul's relativization because of it.

Thus, by viewing and remembering Paul through the story of Thecla, the memory of Paul is reconfigured. This pertains both to a formal aspect of Paul: his personal authority is measured by his own preaching and by the direct actions of God and Christ, and to an aspect of content: remembering Paul in relation to Thecla creates a Paul who condones leadership of those who, seen from the dominant social conventions of Paul's time, would not automatically have qualified for this. In this way, the Acts of Thecla rewrite the memory of Paul by telling the story of Thecla, and make the memory of Paul useful and relevant for those that were not endowed with social roles and bodies that made them plausible candidates for ministries of leadership and teaching. When using the language of „mainstreaming”, this could also be formulated as follows: by making use of the authority attached to the „brand” Paul, the memory of Thecla is (whether created from scratch or not) made part of the memory of a mainstream early Christian personality;²¹ at the same time, by the very integration of Thecla into the memory of Paul, this is changed, making Paul approve something, i.e. female apostleship, that of according to other texts that remember him he did not approve.

²¹ This also applies to the editorial process by means of which the Acts of Thecla became part of the Acts of Paul (and Thecla).

Kopsavilkums

Sv. Tekla: atceroties Pāvilu un atceroties viņu caur Pāvilu

Šis raksts piedāvā Teklas darbu interpretāciju, balstoties uz kultūras un sociālās atmiņas teoriju. Šis Jaunās Derības apokriifs ir daļa no kanonā neiekļautajiem Pāvila darbiem, un raksts tiek interpretēts kā literārs darbs, kas cenšas paulīnisko mantojumu padarīt nozīmīgu jaunā kontekstā, īpaši koncentrējoties uz viņa apustuļa darbu. Rakstā autors aplūko, kā apstākļi, ka atceramies Pāvilu kā Teklas sākotnējo skolotāju un vēlāko kolēģi apustuļa darbā, padara kalpošanu pieejamu kandidātiem, kuriem mūsdienās nereti tiek piedēvēts šādam darbam „nepiemērots” dzimums. Rakstā tiek aplūkota Pāvila un Teklas tēlu savstarpējā ietekme, īpašu uzmanību pievēršot Teklas izaugsmei un attīstībai un kristīgās vēsts nozīmei šajā izaugsme.

NĀVE MISTISKAJĀ ANTROPOLOĢIJĀ KĀ *NIHIL* PIEREDZE

Dr. theol. **Elizabete Taivāne**,
LU Teoloģijas fakultātes docente

Pārdomas par *nihil* pieredzi mistiskajā antropoloģijā lai sākas ar atsauci uz matemātikas un fizikas doktoru, vadošo Krievijas Zinātņu akadēmijas Filozofijas institūta līdzstrādnieku un prominentu hesihasma tradīcijas pētnieku Sergeju Horužiju, kas ir piedāvājis jaunu cilvēka modeli mūsdienu aktuālā antropoloģiskā pavērsiena kontekstā. Par labu kristīgās tradīcijas atjaunotnei viņš mudina aktīvi pieslēgties antropoloģiskā pavērsiena programmai. Viņš aicina atteikties no vecās cilvēka definīcijas, kas izvērtēja cilvēku pēc būtības un centra jeb kodola principa, un pievērsties citai iespējai vērtēt cilvēku. Un šeit būtu divi kritēriji: cilvēku nosaka *robeža* kā pretmets centram jeb kodolam. Tāpat viņu nosaka *enerģijas*, no kurām viņš sastāv, kā pretmets būtībai jeb substancei.

Viņaprāt, svarīgākais cilvēka raksturojums ir tieksme pārsniegt savas robežas. Cilvēks ir apveltīts ar trijiem robežas „nogiežņiem”. Pirmais ir ontoloģiskais. Aiz šī robežas nogriežņa atrodas Cita realitāte (domāta dievišķā realitāte). Aiz diviem citiem nogriežņiem, kurus Horužijs nosauc par ontiskām robežām, ir bezapziņa un virtuālā realitāte.

Horužijs iezīmē perspektīvas, kas sagaida cilvēku, ja viņš šķērso katru no šīm robežām. Ja cilvēks pārsniedz ontoloģisko robežu, tad viņš iegūst Dzīvību. Ja pārsniedz vienu vai otru ontisko robežu, viņš mirst.¹

¹ Kritisku S. Horužija antropoloģijas izvērtējumu skatīt rakstā: Elizabete Taivāne „Sergeja Horužija antropoloģiskais pavērsiens: uz filozofijas, teoloģijas, psiholoģijas un fizikas robežas”, *Reliģiski-filozofiski raksti* XV (2012), 9–33.

Ja runājam par otro kritēriju, kas nosaka jauno cilvēka izpratni, tad, pēc Horužija domām, cilvēks sastāv no milzīga enerģiju skaita. Šeit ir svarīgi tas, ka hesihasmā arī Dievu definē, izmantojot enerģiju jēdzienu. Mēģinādams iztulkot hesihasma tradīcijas soterioloģiju mūsdienu valodā, Horužijs izskaidro *sinerģiju* jeb Dieva un cilvēka sadarbību pestīšanas procesā kā cilvēciskās un dievišķās enerģijas plūsmu sadarbību.

Cilvēkā notiek būtiska transformācija, kas sākas, mainot attieksmi pret empīrisko realitāti. Tas kļūst par cēloni grēku nožēlai (*metanoia*), kas savukārt izjauc cilvēka enerģiju ierasto stabilitātes jeb līdzsvara stāvokli. Cilvēks apkaro kaislības jeb bezapziņas enerģijas, līdz iegūst bezkaislības stāvokli. Tālāk sākas būtiski citāds posms garīgās tapšanas procesā, kad cilvēka enerģijas sāk sadarboties ar ārējo enerģijas avotu, t. i., Dievu. Dieva enerģija ir tā pati Dieva žēlastība. Cilvēka aktivitāte var izpausties divējādi: kā lūgšana un kā uzmanība. Uzmanība it kā izveido nožogojumu ap cilvēka enerģiju lauku un ļauj veikt enerģiju transformāciju, pareizāk sakot, transcendēšanu visā pilnībā.²

Tātad Horužija jaunajā antropoloģijā ir svarīgi divi jēdzieni: *robeža* un *sinerģija*. Robežas jēdziens palīdzēs mums izprast nāves jēdzienu un pieredzi, savukārt *sinerģija* būs noderīga dzīvības jautājumā.

Krievis teologs pasauleslavenais Vladimirs Loskis ir rakstījis, ka mistiskā pieredze ietekmē dogmatisko teoloģiju, kamēr dogmatiskā teoloģija piešķir formu mistiķa pieredzei.³ Šī atziņa ir nepieciešama, lai paskaidrotu, kādēļ šajā rakstā atsauksimies uz dzīvības un nāves teorētisko un arī praktisko aspektu.

Sāksim ar cilvēku kā būtņi, kas tiecas pēc robežas pārsniegšanas. S. Horužijs savos rakstos ir pietiekami daudz teoretizējis par to, kas notiek ar cilvēku, kad viņš ir šķērsojis savu robežu. Teorētiski spriežot, tam, kas ir pārsniedzis pats sevi, būtu jāzaudē kvalitātes, kas piemīt cilvēciskai būtnei. Viņš ieiet Cita realitātē un sāk dzīvot Cita dzīvi. Viņš pārtop par dievu pēc

² Хоружий С. С., Феномен православной аскезы как междисциплинарная проблема // *Очерки синергической антропологии* (Москва: Институт синергической антропологии: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005), 194–196.

³ Лосский В. Н. *Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие* (Москва: СЭИ, 1991), 9–10.

amata jeb eksistences formas.⁴ Par spīti tam, ka šī tēma patiesi ir dziļa un interesanta, šajā pētījumā gribētos pievērsties citam jautājumam, uz ko pamudina S. Horužija jaunā antropoloģija pēc robežas principa. Precizējot, jautājumam par to, kas ir šī robeža. Vai kristietībā tai ir kāds apzīmējums? Ko par to saka citas pasaules reliģijas? Otrais jautājums būtu: kāda ir ontoloģiskās robežas pārsniegšanas pieredze?

Taču sākumā pievērsīsimies teorētiskajam modam. Nav noslēpums, ka daudzi kristīgie un nekristīgie autori, mistiķi un teologi ir uzsvēruši cilvēka un visa radītā totālo eksistenciālo atkarību no Absolūta. Nekas neeksistē ārpus Tā. Šo atziņu var atrast vispirms psalmista vārdos: „Kurp man doties prom no tava Gara, kurp no tevis man laisties? Ja celšos debesis, tur esi tu, ja šeolā⁵ klāšu sev gultu – redzi, tu!” (139. ps.: 7–8)⁶ Pārsteidzošas paralēles šim psalma rindām var atrast kādā dievam Varunam veltītajā Atharvavēdas himnā: „Ja kāds pacelsies augstāk par debesu jumu, arī tur Kungs Varuna būs ap viņu.”⁷ Līdzīgu atziņu pauž arī Augustīns: „Neviens tevi nezaudē kā vienīgi tas, kurš tevi pamet, bet, ja pamet, – kurp viņš iet un kurp bēg, ja ne no tevis, žēlīgā, pie tevis, dusmīgā? Viņš visur atradīs tavu likumu sev par sodu.”⁸

Uzreiz jāpiezīmē, ka *dzīvība* un *eksistence* šeit ir sinonīmi. Tas, ka Dievs ir dzīvības devējs, nozīmē to, ka Viņš ir eksistences devējs. Nav iespējams aiziet no dzīvības devējas realitātes un turpināt eksistēt jeb dzīvot. Šādu paralēli starp dzīvību un eksistenci atzīmē Evelīna Andrehila (*Evelyn Underhill*), kas

⁴ Diskusija par šo tēmu ir norisinājusies starp S. Horužiju un A. Ahutinu. Sk. Анатолий Ахутин, Сергей Хоружий, Диалоги об опыте. 1. Опыт в философии и религии: отправляясь от Канта (заседание семинара 19.10.2005) // *Очерки синергийной антропологии*, 234.

⁵ *Šeols* – mirušo valstība. Vārds allaž ir asociējies ar kapu, nāvi un iznīcināšanu, līdz ar to tika interpretēts negatīvā nozīmē. Tādēļ *šeol'u* Rietumu valodās visbiežāk tulko kā „elle”.

⁶ Izmantots Latvijas Bībeles biedrības sagatavotais un 2012. g. izdots jaunais Bībeles tulkojums: *Bībele ar deiterokanoniskajām grāmatām* ([Rīga]: Latvijas Bībeles biedrība), 2012.

⁷ *Atharvaveda* IV, 16:4. (Pēc Sydney Cave, D. D., *Redemption Hindu and Christian* (London, Edinburgh, Glasgow, New York, Toronto, Melbourne, Cape Town, Bombay: Humphrey Milford, Oxford University Press, 1919), 41.

⁸ Augustīns, *Atzīšanās* (IV, 9), tulk. Laura Hansone (Rīga: Liepnieks & Rītups, 2008), 101., 103.

raksta par grības pakārtošanu lielās Dzīvības plūsmā un līdz ar to par iespēju *būt*.⁹ Mūsu pieņēmums šeit būtu, ka *nihil* jeb nekas, no kura saskaņā ar kristīgo doktrīnu Dievs rada pasauli, ir apzīmējums šai totālajai atkarībai. Citiem vārdiem, radība bez eksistenciālās jeb dzīvinošās saiknes ar Dievu ir nekas, *nihil*. Šķiet, tieši to vēlējās teikt Maisters Ekharts, kad rakstīja: „Visas radītas lietas ir tīrais nekas. Es nesaku, ka tās ir mazvērtīgas vai vispār ir kaut kas; tās ir tīrais nekas. Tas, kas nav apveltīts ar esamību, ir nekas. Radītām lietām nav esamības, jo to esamība ir Dieva klātbūtnē.”¹⁰

Acīmredzot *nihil* ekvivalents hinduismā ir *mājā* jeb ilūzija. Pasaule ir iluzora, ja tai nav saiknes ar brahmanu. Līdzīgas pārdomas par *nihil* un *mājā* paralēlēm var atrast Rūdolfā Oto (*Rudolf Otto*) slavenajā darbā „Misticisms Austrumos un Rietumos”. Salīdzinot Šankaras *mājā* ar Maistera Ekharta *neko*, Oto raksta, ka Ekhartam „radība ir patiesa esamība, tā ir apvienota un ir viens, ir mūžīga un ir tā pati Dieva Esamība, kamēr tā Dievā rod sākumu. Bet tā ir bezjēdzīga, tukša un nav vēra ņemama, kamēr [rod sākumu] sevi”¹¹. Oto atrod Ekharta teiktā līdzību ar Šankaru, kurš komentārā Čandogja upanišadai 6,3,2 esot rakstījis: „Visas šīs neskaitāmās radītās lietas, kas apveltītas ar vārdu un formu, ir patiesas, kamēr pastāv Esamība.”¹² Bet no sevis pašas (*svatas tu*) tās ir nepatiesas.¹³ Šīs svatas, – paskaidro Oto, – arī ir Ekharta radība *per se*, kas ir nodalīta no līdzdalības Esamībā.¹⁴

Nihil ekvivalents budismā acīmredzot ir *šūnjatā*, kas ir katras lietas un jēdziena atkarība no citām lietām un jēdzieniem.

⁹ Evelyn Underhill, *Mysticism: A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness* (New York: Meridian Books, 1955), 389.

¹⁰ Meister Eckhart, *Die deutschen Werke I (Predigt 4)* (Stuttgart: W. Kohlhammer Verl., 1936-2003), 69,8–70, 3. (Рёс М.Ю. Реутин, *Мистическое богословие Майстера Эххарта: Традиция платоновского «Парменида» в эпоху позднего Средневековья* (Москва: Российский государственный гуманитарный университет, 2011), 112.

¹¹ Rudolf Otto, *Mysticism East and West: A Comparative Analysis of the Nature of Mysticism*, trans. Bertha L. Bracey, Richenda C. Payne (London: Macmillan and Co., 1932), 86, 96.

¹² Oriģinālā *sad-ātmanā*.

¹³ Oriģinālā *anritam*, t.i., galīga.

¹⁴ Rudolf Otto, *Mysticism East and West*, 96.

Neviena lieta vai jēdziens nepastāv no sevis, nav apveltīts ar pašeksistenci. Tādēļ budisma tukšums nemaz nenozīmē viennozīmīgu pastāvošo lietu prombūtni vai neesamību. Tas ir aicināts parādīt lietu un vārdu esamību, kamēr tās ir savstarpēji atkarīgas, un neesamību, kamēr tiek uztvertas kā tādas, kas rod sākumu sevī.

Līdzīgi atkarības ideja parādās arī klasiskajā ķīniešu daoismā. Cilvēku, kas ir cēlies no dao, iztēlojas kā zidaini, kura saikne ar māti ir pārtraukta, jo nabas saite ir pārgriezta. Mēs esam zaudējuši saikni ar dao, tādēļ esam mirstīgi. Dao uzdevums ir atjaunot saikni un iegūt dzīvību jeb esamību no esamības devējas realitātes, pirmatnējās mātītes jeb dao. To, kas neatgūst nabassaiti ar dao, sagaida burtiska nāve jeb dvēseles destrukcija pēc ķermeņa nāves.¹⁵

Priekšstatu par radības eksistenciālo saiti ar dzīvības devējas realitāti varētu meklēt arī jūdu Kabalā, kas interpretē pirmos Bībeles pantus: *berešit bara Elohim*. Šajā interpretācijā *berešit* ir dievišķais *nekas*, ar kuru notika *bara* – atvēršanās, izvēršanās, tradicionālākā nozīmē „radišana”. Tātad *Nekas* pārtop par *Elohim* jeb emanē, kamēr dievišķā emanācija jeb izpausme arī ir visa pasaule. *Elohim* jau skaidro kā dihotomiju. Tātad pasaule potenciāli ir Dievā, un tad tā top – *bara*. Šeit ir acīm redzama norāde uz radības eksistenciālo atkarību no Dieva.¹⁶

Bet pietiek teorijas. Vai mistiskā antropoloģija piedāvā *nihil* pieredzi? Nevar teikt droši, jo pieredzes joma nav verificējama, bet, balstoties uz empātijas principu un iepriekš minēto Loska uzskatu, ka pieredze izaug par Baznīcas dogmām, ir iespējams pieņemt, ka arī *nihil* jēdzienu atbalsta pieredze. Pirmkārt ir jāmin Austrumu kristīgā misticisma atziņa, ka cilvēks mistiskās augšupejas gaitā pamazām atbrīvojas no visām cilvēciskās būtnes pazīmēm, sākot ar maņu orgānu sniegto informāciju un beidzot ar iztēli, atmiņu un jebkādam koncepcijām. Pēc Stareca

¹⁵ Vairāk par tēmu skat.: Евгений Торчинов, *Религии мира: Опыт за-предельного* (Санкт-Петербург: Азбука-классика, Петербургское Востоковедение, 2005), 209–234.

¹⁶ Rubins Ferbers, Priekšstati par pasaules radīšanu Torā un mūsdienu zinātnē, *Sarunas VI: Lekcijas un diskusijas sabiedriskā izglītības fonda „Jaunā Akadēmija” vasaras nometnē Mērsragā 2004. gada vasarā*, sast. un galv. red. Helēna Demakova (Rīga: Jaunā Akadēmija, 2005), 77.

Siluāna liecības, šis pašiztukšošanās process noslēdzas ar „izgērbšanās tumsas” jeb *nekā* pieredzi, ko var raksturot kā sava veida miera stāvokli. Šajā tumsā Dieva vēl nav, bet tā ir zīme, ka Viņš ir tuvu.¹⁷ Var pieņemt, ka „izgērbšanās tumsa” ir *nihil* jeb kāda robeža, kas jāšķērso, pirms cilvēks iegūst jaunu eksistences formu. Šādu pašiztukšošanos jeb izgērbšanās tumsu var pielīdzināt nāvei, jo tā ir īslaicīga *ego* nāve.

Līdzīgu liecību sniedz Tibetas budisms, kura ietvaros parādās smalki izstrādāta apziņas introversijas shēma nāves laikā. Kad cilvēks ir ticis vaļā no maņu orgānu sniegtās pieredzes, no atmiņas, iztēles un jebkādam koncepcijām, iestājas tumsas stāvoklis, kas pārtop par īslaicīgu gīboni jeb totālas neesamības pieredzi. Tad cilvēks it kā atmodas, tiek radīts no jauna jeb iznirst no neesamības un skata Skaidro Gaismu jeb Esamību. Nākamais solis ir tai pieķerties, bet to prot tikai tas, kas Gaismu ir pieredzējis jau dzīves laikā – meditējot. Pretējā gadījumā cilvēks nobīstas un tādējādi Gaismas vīzija tiek pārtraukta: cilvēks sarauj eksistenciālo saikni ar Esamību.¹⁸

Izņemot pieminēto kontemplatīvo *nihil* pieredzes formu, pastāv vēl viens tā pieredzes veids. Rietumu misticismā to sauc par *dvēseles nakti*. Pēc savas jēgas tā līdzinās iepriekš aprakstītajai tumsai, jo arī tā nozīmē *ego* nāvi, pirms cilvēks pamostas dzīvībai. Krievu teologs Vladimirs Loskiss raksta, ka dvēseles tumsā nakts ir Rietumu misticisma iezīme un neko tam līdzīgu Austrumu mistiķi nepiedzīvo.¹⁹ Un šeit prominentajam teologam nav taisnība, jo, piemēram, slavenais krievu hesihasma pārstāvis starecs Siluāns sniedz liecību par savu piedzīvoto dvēseles nakti, ko viņš sauc par *garīgajiem pārbaudījumiem*.²⁰

Bet sāksim ar klasiskās dvēseles nakts aprakstu pēc Evelīnas Anderhilas atziņām. Mistiskā augšupeja paredz

¹⁷ Архимандрит Софроний Сахаров, *Старец Силуан: Жизнь и поучения* (Москва, Новоказачье, Минск: Православная община, 1991), 168–173.

¹⁸ Par tēmu skat., piemēram, Geshe Kelsang Gyatso, *Clear Light of Bliss*, trans. Tenzin Norbu, ed. Jonathan Landaw and Chris Kolb (London: Wisdom Publications, 1982).

¹⁹ Лосский, В. Н. *Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие*, 170.

²⁰ Oriģināla *духовные испытания*. Skat. Архимандрит Софроний Сахаров, *Старец Силуан: Жизнь и поучения*, 183.

vairākas fāzes.²¹ Mistiķa ceļš sākas ar aicinājumu no dievišķā Cita puses jeb spēcīgu dievišķā pieredzi, kas ir individuāla un kļūst par stimulu tālākam ceļam. Mistiķis sāk šķīstīšanās darbu no savas puses. Viņš pamazām atsakās no visa pasaulīgā un pārorganizē visu savu dzīvi. Viņš pamazām nomaina savas esamības centru no sava *es* uz dievišķo. Šis šķīstīšanās posms ir saistīts ar tā sauktajiem dievišķajiem apmeklējumiem, t. i., ar intensīvu Cita realitātes pieredzi. Evelīna Anderhila sauc šo periodu par *apgaismības* laiku.²² Tikai tad, kad cilvēks ir šķīstīšanās un pilnveidošanās ceļā progresējis, iestājas *dvēseles tumšā nakts*, kas ir viena pakāpe līdz *vienotības* ar Dievu posmam.²³ Tumšās dvēseles nakts periods mēdz turpināties ļoti ilgu laiku, pat gadiem ilgi. Slavenajai mātei Terēzei tā ilga, sākot ar viņas misijas sākumu Indijā līdz pat dzīves beigām, kas ir vairāku desmitgadu ilgs dzīves periods.²⁴

Mistiķa dzīvē šis ir ārkārtīgi smags periods. Jo intensīvāka ir bijusi apgaismības dzīve, jo smagāka ir dvēseles nakts. Šajā periodā dvēsele mokošā veidā atsakās no sava *es* jeb savas gribas. Tā ir totāla iztukšošanās, sevis iznīcināšana un jauna cilvēka piedzimšana. Šo ceļu var iet visstiprākie, kamēr vājie „atbirst”. Dvēseles nakts izpaužas kā milzīga apātija, jo psihes mehānisms ir novārdzināts. Anderhilas pieminētā Gujjonas kundze sauc šo periodu par *mistisko nāvi*.²⁵ Cilvēku piemeklē totālas neveiksmes garīgajā un pasaulīgajā dzīvē, kārdinājumi un grēcīgas domas, kamēr dievišķie apmeklējumi pilnīgi beidzas. Veselības stāvoklis pasliktinās, intelektuālā dzīve kļūst neiespējama. Pasaule sāk tādu cilvēku vajāt, un Dievs to arī atstāj. Cilvēks zaudē ticību. Dvēsele vairs neinteresējas par šīs pasaules lietām, bet vienotības dzīvei ar Dievu viņa vēl nav gatava. *Ego* nav pilnīgi iznīcināts, un tas arī aptumšo dvēseles stāvokli.²⁶ Dvēsele atrodas starp radīto un neradīto, kādā

²¹ Evelyn Underhill, op. cit., 176–443.

²² Ibid., 232.

²³ Ibid., 380.

²⁴ Skat.: Māte Terēze, *Nāc, esi mana gaisma: Kalkutas svētās privāti rakstītais*, red. un kom. Braiņis Kolodijčuks, tulk. Astra Feldmane (Rīga: KALA Raksti, 2010).

²⁵ Evelyn Underhill, op. cit., 383.

²⁶ Ibid., 380–387.

starpstāvokli. Tieši šajā fāzē cilvēks sāk saprast, ka viņš un visas radītas lietas ir pilnīgs *nekas*.²⁷

Bet kā tad ir ar apgaismības fāzi, un kādēļ tā izrādījusies nenoturīga? Cilvēks ir vērojis Cita Realitāti, bet pats nav pārtapis par šo Realitāti. Vienotības fāzē, kad *nekā* robeža ir šķērsota, viņš sāk būt Cita Realitāte, nevis tikai vēro to. Šeit svarīgs vārds ir *būt*, jo *būt* nozīmē *dzīvot*. Interesanti ir tie vārdi, kurus mistiķi lieto, lai aprakstītu dvēseles nakti. Jānis no Krusta runā par nāves ēnu, kas visu laiku ir dvēselei līdzās. Pēc Jāņa no Krusta vārdiem, cilvēks atklāj sevī milzīgu tukšu bezdibeni.²⁸ Taulers uzsver, ka viņš jūtas „pilnīgs *nekas* un pat mazāk nekā *nekas*”.²⁹

Viens no dvēseles nakts modiem ir *tumšā ekstāze* – tā šo stāvokli nosauc Anderhila, atsaucoties uz svēto Avilas Terēzi. Terēze liecina, ka tumšās ekstāzes laikā cilvēka dvēsele atrodas pilnīgā tumsā, tā it kā karājas starp debesīm un zemi, tai neierobežoti slāpst un nav atvieglājuma. Arī ķermeņa orgānu un sistēmu darbība palēninās. Siltums atstāj ķermeni, un sirdspuksti kļūst pavirši un lēni.³⁰ Šis apraksts atsauc atmiņā tibetiešu aprakstīto tumsas stāvokli pirms Gaismas pieredzes.

Ir zīmīgi, ka galīga savas gribas jeb *sava es* iznīcināšana misticismā ir pielīdzināta kādas saknes izraušanai. Ir runāts arī par cilvēka esamības *dibena* sasniegšanu.³¹ Tieši šis dibens, kad cilvēkam vairs nav nekā sava, acimredzot ir *nihil* – *nekas*, eksistences iespējamība. Cilvēka esamības dibens ir punkts, kur Dievs saskaras ar cilvēku, tā ir dzīvinošā saikne ar Pirmavotu.

Dvēseles naktī mēdz būt lūzuma punkts, kad mistiķis ar savu stāvokli samierinās un tādā veidā pilnīgi atbrīvojas no savas gribas. Pazūd jebkādas vēlmes, pat vēlme pēc pašuzupurēšanās un dievišķā apmeklējuma.³² Šāda pieredze atsauc atmiņā budisma prasību atbrīvoties no jebkādas pieķeršanās.

²⁷ Evelyn Underhill, op. cit., 389.

²⁸ *Noche Escura del Alma* (I, II, cap. VI) in: Evelyn Underhill, op. cit., 389–390, 391.

²⁹ *Sermons on St. Matthew* („The Inner Way”, 204, 205) in: Evelyn Underhill, op. cit., 400.

³⁰ Evelyn Underhill, op. cit., 394–395.

³¹ William Law, *Christian Regeneration* in: *The Liberal and Mystical Writings of William Law*, 158–160. (No Evelyn Underhill, op. cit., 397.)

³² Evelyn Underhill, op. cit., 398.

Dvēseles nakts ābece ir 16. gs. spāņu mistiķa Jāņa no Krusta darbs „Uzkāpšana Karmela kalnā”. Jānis iemāca, kā saviem spēkiem iegūt dvēseles nakts stāvokli. Viņš raksta par jūtu nakti un gara nakti, kuras kulminācija ir jebkādu vēlmju iznīcināšana.³³ Viņš iesaka ļaut *nekam* valdīt dvēselē³⁴ un pamāca mūs ar šādiem vārdiem: „Ja cilvēks zina, kā mirt visam, viņš atgūs dzīvību visā.”³⁵

Dvēseles nakti piedzīvo arī Austrumu mistiķi. Starecs Siluāns piedāvā pārsteidzošas paralēles ar Rietumu mistiķu aprakstīto dvēseles nakti. Viņš raksta, ka cilvēks pieredz milzīgu tumsas spēku un kaislību uzbrukumu, bet Dievs paliek mēms. Pasliktinās citu cilvēku attieksme pret mistiķi, kas iet cauri tumšajam periodam. Viņš sāk slimot, visa pasaule ir pret viņu.³⁶ Viņš pieredz elli un totālu ticības zudumu. Dēmonu uzbrukumi ir smagi.³⁷

Ilustratīva ir arī mātes Terēzes pieredze. Terēzes biogrāfs nosauc viņu par „tumsas svēto”, piezīmējot, ka kristīgās Baznīcas hagiogrāfijā ar grūtībām varētu sameklēt kādu citu, kas līdzinātos Terēzei dvēseles nakts intensitātē.³⁸ Daži izvilkumi no Terēzes rakstītā viņas garīgajiem tēviem:

Manā dvēselē ir tik daudz pretrunu. Dziļas ilgas pēc Dieva, tik dziļas, ka sāp, nemitīgas ciešanas, taču Dievam es neesmu vajadzīga, esmu atraidīta, tukša, nav ticības, nav mīlestības, nav entuziasma. Dvēseles nepiesaista. Debesis neko nenozīmē – man tās šķiet tukša vieta, domāt par tām nav nekādas jēgas. Taču šīs mokošās ilgas pēc Dieva. [...] Esmu pavisam laimīga būt par neko, pat Dievam.”³⁹ „Manā sirdī nav ticības, nav mīlestības, nav cerības, te ir tik daudz sāpju – ilgošanās sāpes, atraidījuma sāpes.”⁴⁰

³³ St. John of the Cross, *The Ascent of Mount Carmel* in: *Collected Works of St. John of the Cross*, trans. Kieran Kavanaugh, Otilio Rodriguez (Washington: ICS Publications, Institute of Carmelite Studies, 1979), 66–294.

³⁴ St. John of the Cross, *Maxims and Counsels (Degrees of Perfection, 16)* in: *Collected Works of St. John of the Cross*, 681.

³⁵ *Ibid.* (*Other Counsels*, 2), 681.

³⁶ Архимандрит Софроний Сахаров, *Старец Силуан*, 189–190.

³⁷ *Ibid.*, 184.

³⁸ Māte Terēze, *Nāc, esi mana gaisma ..*, 345–346.

³⁹ *Ibid.*, 180.

⁴⁰ *Ibid.*, 204.

Terēze raksta, ka vairākas reizes ir bijusi uz robežas, lai sacītu „nē”.⁴¹ Un šeit bija svarīgi negriezties atpakaļ, bet turpināt šķērsot robežu, kas ir starp radīto un neradīto, nāvi un dzīvību. Viņa atzīst, ka jāsasniedz kāds tukšuma stāvoklis, lai ar Dievu savienotos: „Tikai tad, kad mēs saprotam, ka neesam nekas, ka esam tukšas, Dievs mūs var piepildīt pats ar sevi.”⁴² Terēze stāsta par lūzuma punktu šajā naktis pieredzē.⁴³ Viņa samierinās ar negatīvo pieredzi un iekšēji saprot, ka tādā veidā piedalās Kristus ciešanās. Nākamais svarīgais solis ir izpratne par to, ka šai dvēseles naktī viņa ir līdzatpestītāja.⁴⁴ Tas ir brīdis, kad Terēze acīmredzot gūst uzvaru pār savu *es*. Ir interesanta tēva Noinera atziņa: „Tumsa patiešām bija noslēpumaina saikne, kas vienoja viņu ar Jēzu.”⁴⁵ Šie vārdi ir vēl viens mājieni par eksistenciālo saikni ar dievišķo, par mūsu atkarību no dievišķās eksistences avota. Terēzes tumsa ir *nihil* stāvoklis, kas ir saikne ar Dievu.

Bet kādēļ cilvēkam ir nepieciešams sasniegt neko, lai iegūtu dievišķo eksistences formu? Var pieņemt, ka cilvēkam ir jābūt radītam no jauna, no nulles. Tas ir atkārtotais „radišanas mēģinājums”, kad cilvēks top perfekts. Šī doma labi sasauca ar grēkā krišanas un ontoloģiskās samaitātības ideju kristietībā. Pirmo reizi cilvēks dzimst no mātes, un tad viņš ir samaitāts, otro reizi, kad viņš ir ieguvis nulles stāvokli dvēseles naktis laikā, viņš piedzimst perfekts. Mistiķis atgriežas stāvokli pirms grēkā krišanas, kad eksistenciālā saikne vēl nebija pārrauta.

Mistiķi un profesionālie teologi ir daudz reflektējuši par dzīvības tēmu, tādēļ norādišu tikai uz raksta sākumā minēto *sinerģijas* principu.⁴⁶ Dzīvība, kas seko dvēseles naktij, ir stāvoklis, kas emocionālā ziņā ir pozitīvs un raksturojams kā divu realitāšu, cilvēka un dievišķā Cita, vienotības stāvoklis. Austrumu kristīgajā misticismā šo pieredzi visbiežāk nosauc par *teozi*, jo cilvēks sāk dzīvot Dieva dzīvi un līdz ar to dievišķojas. Rietumu kristietībā savienošanos ar Dievu sauc par

⁴¹ Ibid., 213., 222.

⁴² Ibid., 285.

⁴³ Ibid., 229.

⁴⁴ Ibid., 227., 231.

⁴⁵ Tēvs Niners SJ, „Mātes Terēzes harizma”, *Review for Religious*, 5 (2001), 484–485. (Pēc Māte Terēze, *Nāc, esi mana gaišma*, op. cit., 227.)

⁴⁶ Par *sinerģiju* sk.: C.С. Хоружий, *Очерки синергийной антропологии*.

mistisko laulību, bet laulība ir perfekts simbols, lai attēlotu vienotību.

Pašās beigās gribētos atcerēties 3.–4. gs. domātāja Laktancijs reliģijas interpretāciju. Viņš skaidroja reliģiju kā saikni starp cilvēku un Dievu. Kaut arī šī reliģijas definīcija skaitās novecojusi, kā tāda, kas atspoguļo tikai teisma kontekstu, tā tomēr lieliski paskaidro jau pieminēto *sinerģijas* un atkarības principu šajā rakstā pieminētajās un nepieminētajās pasaules reliģijās.

Summary

Death in Mystical Anthropology as the Experience of Nihil

The comparative analysis of such religious notions as nihil in Christianity, mājā in Hinduism, śūnyatā in Buddhism etc. shows that they all mean one and the same existential dependence of living beings on the outward agent. It means that man is not endowed with self-existence and lives thanks to this outward source of being. Man is pure nothing or illusion or emptiness without God, Brahman, Dao, etc. Obviously the dependent existence is not just a speculation rather it is an experiential unit. Nihil, mājā etc. may be experienced by man if he crosses his own borders in order to perform an ontological transformation in himself. In other words, to attain the soteriological aim a human being needs to cross the borders of the profane human reality, i.e., he must perform the complete ego annihilation experienced as the state of nothingness or death. The life abode, in its turn, is situated beyond the human borders representing the perfect awareness of the mentioned existential link.

ŽORŽA BATAJA UPURA TEORIJA IEKŠĒJĀS PIEREDZES PERSPEKTĪVĀ

*Dr. theol. Normunds Titāns,
LU Teoloģijas fakultātes profesors*

Ievads

Ikdienas valodā metaforiski lietojot vārdus, kas etimoloģiski saistīti ar upuri un ziedošanu (piemēram, sakot: „Es ziedoju veselu stundu sava dārgā laika sarunai ar viņu!”), mēs parasti neaizdomājamies par šo vārdu pamata nozīmi, apzīmējot senos ritus, kuru būtība bija iznīcināt visdārgāko (ekstrēmākās formās nonāvēt ne tikai bērņus, bet pašu ķēniņu), to padarot svētu¹, ziedojot dievībai, lai uz laiku iegūtu dievības labvēlību ciltij un tādējādi izvairītos no posta. Upurēšanas ideja ir reliģiju pirmsākumos. Spilgts piemērs ir kristietība, kur upurēšanas ideja ir pašā centrā – tikai šeit jau Dievs upurē pats sevi jeb daļu no sevis (t. i., trešdaļu no Trīsvienības – Kristu) pats sev (lai gan ar cilvēku starpniecību, faktiskā asiņaina cilvēka upura veidā), lai glābtu sev dārgos cilvēkus no pazušanas. Vēlāk upura ideja tiek spiritualizēta, saprasta nevis burtiski, bet garīgā nozīmē. Tādējādi šī ideja ir galvenā ētikā – no jebkāda veida altruisma līdz pat ētikas augstākajam līmenim, cilvēka sevis upurēšanai cēlu mērķu labad, pat savas dzīvības atdošanai. Savukārt upurēšanas neattaisnojamais ļaunums (piemēram, tādās ētiski izkropļotās formās kā holokausts, mūsdienu teroristu pašnāvnieku fenomens u. tml.) rada neuzticību jebkāda upurēšanas diskursa leģitimitātei, vedinot uz domām par pašas upurēšanas idejas kā tādas neatgriezenisku „upurēšanu”.

¹ Latīņu val. *sacer facere*, no kurienes radies angļu valodas vārds *sacrifice*.

Šādā kontekstā franču domātājs Žoržs Batajs (*Georges Bataille*, 1897–1962), kura teksti liek domāt par sava veida sadistiskas² baudas gūšanu no šaušalīgu seno upurēšanas rituālu analizēšanas un interpretācijas, var izskatīties arhaisks, un viņa upurēšanas pārspridumu apskatīšana mūsdienās var likties nevietā. Tomēr atļaušos šajā rakstā apskatīt viņa upurēšanas teoriju, attaisnojoties, pirmkārt, ar apstākli, ka nobeigumā pieskaršos arī tēmai par „upurēšanas upurēšanu” un tās iespējamību gan pašā Bataja domāšanā, gan attiecībā uz viņa domāšanu, un, otrkārt, ar to, ka apskatīšu tikai tādus upurēšanas aspektus, ko Batajs pamatā piemēro sev, vērš tikai pret sevi, izmanto savā iekšējā pieredzē – kvazimistisku³ apziņas stāvokļu piedzīvošanai caur nāves apzināšanos. Tieši šī perspektīva ir raksta inovatīvais aspekts. Līdz šim sarakstītajā literatūrā Bataja upurēšanas koncepcija parasti netiek skatīta viņa paša personisko kvazigarīgo racionālā prāta transgresijas⁴ centrienu kontekstā.

Nāves apzināšanās kopumā ieņem ļoti ievērojamu vietu Bataja domāšanā, un rodas iespaids, ka teksti, kuros viņš nodarbojas ar nāves jautājumiem, ir viņam vitāli svarīgi. Jāsaprot, ka šie teksti nav teorētiskas spekulācijas pie rakstāmgalda, bet ir „rakstīti ar asinīm”, būdami sirdi plosošas iekšējas pieredzes liecības nāves priekšā – zaudējot vistuvākos cilvēkus, atrodoties uz potenciāli letālas slimības gultas, apkārt plosoties karam, iesaistoties tādā bohēmā, no kuras nākamajā rītā var nepamosties. Šajos tekstos pati domāšana kļūst par kvazigarīgas prakses sastāvdaļu, sevis transformāciju ar nāves apzināšanās un provocēšanas starpniecību. Pats rakstīšanas process Batajam kļūst par sevis upurēšanas izpausmi, pilnībā iztērējot sevi, rakstot „līdz nāvei”. Šajā rakstā apskatītos Bataja tekstus un idejas lasītājam jāsaprot šādā perspektīvā.

² Šo apzīmējumu rakstā lietoju burtiskā nozīmē, domājot Bataju arī kā markīza de Sada tekstu pētnieku un novērtētāju.

³ Kvazimistiski apziņas stāvokļi tādā nozīmē, ka Bataju nevar pieskaitīt mistiķiem tradicionālā izpratnē, jo viņš neatzīst Dieva realitāti.

⁴ Šeit ar transgresiju saprotu iziešanu ārpus prāta robežām, taču Bataja gadījumā piemērojama vārda „transgresija” pamata nozīme, proti, „pārkāpšana”, īpaši attiecībā uz normu, tabu u. tml. pārkāpšanu. Bataja kontekstā var būt arī tā, ka racionālā prāta transgresija (pirmajā nozīmē) notiek, pārkāpjot normas, tabu u. tml. (otrāajā nozīmē).

Saskaņā ar Bataja rakstīto cilvēks ir nokļuvis neiespējama stāvokļa slazdā starp divām kontrastējošām dziņām – Skillu un Haribdu. No vienas puses, cilvēkam ir alkas saglabāt autonomu individualitāti, atsevišķu esību un kontinuitāti, kas nozīmē domājamo nāves pārvarēšanu (nonākot pat pie tādiem līdzekļiem kā utilitāra ticība Dievam, kas padarītu to iespējamu). No otras puses, cilvēks apzinās nāves neizbēgamo faktu, kas iznīcina šo kontinuitāti, pārvērš to diskontinuitātē, radot nepanesamas mokas par zaudēto individualitāti un vienlaikus arī alkas, kas transformē personību, alkas pēc savulaik zaudētās intimitātes ar visu, pēc tīras imanences, pazaudējot sevi esamības kopumā, citādībā, kas, paradoksāli, ir iespējams tikai caur nāvi, bet ko pati nāve tajā pašā laikā padara neiespējamu. Tā kā nāve, ja to saprotam pareizi – kā izbeigšanos –, pārtrauc ieešanu intimitātē un kontinuitātē, jo nāvē vairs nav individualitātes, kas to varētu piedzīvot, tad, lai gūtu transformējošo kontinuitātes pieredzi, cilvēkam ir kaut uz brīdi jāapmāna nāve, jānomirst nenomirstot, un tādēļ ir vajadzīga kāda viltība, kāds triks, kāds nāves simulakrs.⁵

Batajs atrod paradigmātisku veidu šādai neiespējamai iespējamībai apmānīt nāvi un piedzīvot attiecīgu apziņas robežstāvokli senajos upurēšanas ritos. Nāvi var izspēlēt caur mokām un vilinājumu, identificējoties ar upura faktisko ieešanu kontinuitātē, skatītājiem pašiem turklāt paliekot dzīviem. Vismaz uz mirkli, caur galēju šausmu pieredzi visa valoda, domāšana, zināšana un skaidra apziņa pazūd un kļūst iespējama reibinoša kontinuitātes atskārsme.

Batajs atzīst, ka mūsdienu cilvēkiem tomēr vairs nav vajadzības pēc senajiem upurēšanas ritiem, jo ir citas, pieņemamākas alternatīvas, kurās joprojām darbojas upura princips. Viens šāds nāves apmānīšanas veids, iespēja pirms laika piedzīvot nāvi bez faktiskas nomiršanas Batajam ir erotika, kur diviem milniekiem, neskatoties uz viņu individualitāti, atsevišķumu un diskontinuitāti, tomēr ir iespēja pazaudēt sevi vienam otrā, tādējādi panākot zināmu kontinuitāti, imanenci un saplūšanu, kas notiek erotiskā akta „mazajā nāvē”.⁶ Turklāt erotismam

⁵ Šeit nāk prātā klīniskās nāves pieredze komā, taču Batajs to nepiemin, jo acīmredzot to ir neiespējami īstenot apzināti.

⁶ Franči tā sauc orgasmu – *la petite mort*.

ir arī garīgi sublimācijas veidi, piemēram, dievišķā mīlestībā, reliģiskā ekstāzē u. tml. Cita mūsdienu alternatīva upurēšanai ir mimētiska iegremdēšanās vardarbībā un ar nāvi saistītajās šausmās, kas atspoguļotas literatūrā un mākslā.

Rakstam attiecīgi ir trīs sadaļas, kurās apskatītas Bataja pārdomas par upurēšanu un tās transformāciju erotikā un literatūrā, kam seko sadaļa ar ieskatu Bataja meditācijās par fotogrāfijām, kurās attēlota savdabīga upurēšana – nāvessoda izpilde Ķīnā pagājušā gadsimta sākumā. Raksta nobeigumā ir izvērtējuma sadaļa, kurā cita starpā tiek meklētas atbildes uz jautājumu, kā lasīt Bataju pēc mūsdienu franču filozofa Žana Lika Nansi (*Jean-Luc Nancy*) programmatiskā proponējuma par upura neiespējamību, par nepieciešamību upurēt pašu upurēšanu, viņa rakstā „Neupurējamais” (*L'insacriable*). Nobeiguma daļā arī tiks apsvērts jautājums, vai un kā transgresija caur nāves apzināšanos var būt savienojama ar Bataja uzskatiem par cilvēka ierobežotību un mirstīgumu.

Upuris

Skatoties no attiecīgas perspektīvas, Bataja domāšanu var saredzēt kā pastāvīgu mēģinājumu aprakstīt upurēšanas pieredzi, kas notiek dažādās formās.⁷ Upuri var saredzēt kā sava veida metakoncepciju, kas parādās dažādos veidos un Bataja rakstos vieno tādas jomas kā literatūra, filozofija, reliģija, politika, ekonomika u. c., tādēļ pilnīgs un visaptverošs Bataja upura koncepcijas izklāsts vienā rakstā ir neiespējams, kā arī nevajadzīgs, jo, kā jau paskaidrots ievadā, rakstā upura ideja tiks skatīta no vienas konkrētas perspektīvas – saistībā ar Bataja iekšējo pieredzi, saredzot viņa tekstus kā personiskas, kvazigarīgas apziņas transformācijas un transgresijas prakses sastāvdaļu, šeit neiedziļinoties upurēšanas koncepcijas politiskajos, ekonomiskajos, sociālajos u. c. aspektos. Lai saglabātu Bataja upura diskursa apskatu, kas vērstas uz individuālo aspektu, nepieskaršos pat upurēšanas komunālajai, kolektīvajai funkcijai, neskatoties uz to, ka tā, iespējams, ir būtiskākā upurēšanas ritu funkcija un ka Batajs to plaši iztīrīja dialogā

⁷ Patrick French, Bataille, Georges, in: Christopher J. Murray, ed., *Encyclopedia of Modern French Thought* (New York, London: Fitzroy Dearborn, 2004), 55.

ar Dirkeimu (*Durkheim*), Ibēru un Mosu (*Hubert & Mauss*) un citiem seno upurēšanas ritu pētniekiem. Tanī pašā laikā raksta fokusu uz upura idejas personisko nozīmi Batajam veicina viņa paša nokāpšana no politiskās un sabiedriskās skatuves, lai gremdētos savā „iekšējā pieredzē” (kuras piezīmes apkopotas grāmatā ar tādu nosaukumu) Otrā pasaules kara laikā.⁸

Ir kāda biogrāfiska detaļa, ko šeit varētu pieminēt. Stāsta, ka biedrības *Acéphale*⁹ darbības laikā, vēl pirms iepriekš minētās norobežošanās no sabiedrības kara laikā, Batajs esot plānojis reālu cilvēka upurēšanu. Kāds no biedrības locekļiem esot labprātīgi pieteicies par upuri, un Batajs lūdzis viņam sagatavot juridisku dokumentu, kas atbrīvotu upurēšanas rituāla izpildītāju un biedrību no atbildības.¹⁰ Ir arī cita stāsta versija, saskaņā ar to Batajs pats pieteicies par upuri.¹¹ Vienīgais šķērslis abos gadījumos bijis tas, ka nav atradies neviens, kas būtu gatavs uzņemties upurēšanas izpildītāja lomu. Tā kā *Acéphale* bija slepena biedrība, mēs nezinām par nodoma nopietnību. Pat tad, ja tas būtu bijis tikai Batajam raksturīgs provokatīvs izlēciens, ne vairāk kā simbolisks žests *Acéphale* biedrības netiešā politiskā protesta garā, tas tik un tā pauž Bataja agrīnā dzīves perioda ekstrēmo radikālismu, kurā ievērojama loma, jādomā, bija sirreālisma kustībai pat pēc tam, kad Batajs nostājās tai opozīcijā.

Pieņemu, ka Bataja vēlākais savrupais iekšējās izmeklēšanas periods Otrā pasaules kara laikā iezīmē pāreju uz brieduma posmu dzīvē un radošajā darbībā. Batajs vairs nav tik radikāls, cita starpā arī saprotot, ka upurēšanas prakse mūsdienās nav nedz iespējama, nedz efektīva, tā vietā koncentrējoties uz upurēšanas spiritualizētām izteiksmēm, ieskaitot tās internalizāciju sevis transformēšanai, pavēršot upurēšanas vardarbību

⁸ Šī nošķiršanās nebūt nav jāsaprot kā kviētisms vai konformisms, un to var interpretēt kā savdabīgu nevardarbīgu protestu pret nacistu varu, kā alternatīvu pretošanās veidu. Skat., piem., Alexander Irwin, *Saints of the Impossible: Bataille, Weil, and the Politics of the Sacred* (Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2002), xxvii.

⁹ Batajs dibināja biedrību un žurnālu ar šādu nosaukumu 1936. gadā. Nosaukums ņemts no grieķu valodas vārda ἀκέφαλος – „bez galvas”, kas biedrībai simbolizēja atteikšanos no kalkulējošā prāta, hierarhiskām varas struktūrām u.c.

¹⁰ Alexander Irwin, op. cit., 20.

¹¹ Stuart Kendall, *Georges Bataille* (London: Reaktion Books, 2007), 155.

pret sevi, līdz savas subjektivitātes domājamai izdeldēšanai. Šajā perspektīvā spēlē ienāk arī literatūra un erotisms, un tādejādi „teksts un guļamistaba” kļūst par „upurvietām”, kas neprasa šodien nepieņemamu reālu vardarbību.¹² Pirms nonākt pie šīm upurēšanas transformētajām izteiksmēm, lai latviešu lasītājs varētu gūt priekšstatu, kādā veidā Batajs domā par senajiem upurēšanas rītiem, īsi izklāstīšu raksturīgu fragmentu no viņa seno upura ritu teorijām un interpretācijām, šinī gadījumā nedaudz atkāpjoties no fokusa uz iekšējo pieredzi, jo dotajā fragmentā dominē upura ekonomiskie un kolektīvie aspekti.¹³ Tomēr, kā tūlīt redzēsīm, arī šāds pētniecisks teksts ir ļoti tālu no zinātniski objektīva apraksta un drīzāk robežojas ar literatūru.

Saskaņā ar Bataju reliģijai ir raksturīga virzība no profānā uz sakrālo, atraušānās no reālās pasaules kārtības, no lietu nabadzības un dievišķās kārtības atjaunošana. Šādā skatījumā upuris ir reliģijas pamats. Upuris atjauno sakrālās pasaules godībai kaut ko (ne tikai augu vai dzīvnieku, bet galvenokārt cilvēcisku būtni – vergu, gūstekni u.c.), kas paverdzināts, izmantots profānajā pasaulē no šīs izmantošanas rezultātā tapis degradēts, padarīts profāns. Šī izmantošana padarījusi par lietu-objektu kaut ko tādu, kas ir tāds pats, kam pēc būtības ir viena un tā pati daba ar pašu upurētāju-subjektu. Tādejādi objekts, kas ticis izmantots tādā veidā, it kā tam būtu tikai tāda vērtība, kādu tam piešķīris lietotājs, bet nekādas pašam sev piemītošas vērtības, tiek atjaunots sakrālās pasaules patiesībā, upurēšanas rita laikā atgūstot savu vērtību, baudot sakrālo

¹² „Teksta un guļamistabas” frāze ņemta no Jesse Goldhammer, *The Headless Republic: Sacrificial Violence in Modern French Thought* (Ithaca and London: Cornell University Press, 2005), 153. Šeit tā ievietota ārpus konteksta, jo Goldhammers to lieto politiskā nozīmē, kas šajā rakstā netiek apskatīta.

¹³ Nākamajās piecās rindkopās ir kopsavilkums par tekstu no Bataja grāmatas „Nolādētā daļa” apakšnodaļas „Upuris vai iztērēšana”, kurā Batajs vispārīgi komentē un interpretē iepriekšējā apakšnodaļā aprakstīto seno acteku upurēšanas praksi. Šajā fragmentā atspoguļojas Bataja ekonomikas teorijas uzkrāšanas un tērēšanas dialektika, kas ir attiecīgās grāmatas konteksts. Georges Bataille, *The Accursed Share*, vol. I, transl. R. Hurley (New York: Zone Books, 1991), 55–59.

komunikāciju ar rita dalībniekiem un dievību un iegūstot iekšējo brīvību.

Šīs brīvības jēga ir iznīcināšanā, kuras būtība ir bez labuma gūšanas iztērēt to, kas uzkrāts noderīgo darbu veikšanas gaitā, tādējādi atraisot saites, kas pirms tam piesaistījušas upuri izdevīgo, lietderīgo darbību pasaulei. Taču tanī pašā laikā tā ir pilnīga iztērēšana, bez rezerves, jo upuris tiek pilnībā iznīcināts, un to vairs nevar atjaunot reālās pasaules kārtībā. Šis faktors atbrīvo absolūtu vardarbību.

Sakrālā intimitātes pasaule ir tikpat antitētiska reālajai pasaulei kā pārmērība mērenībai, neprāts saprātam un skurbums skaidram prātam. Mērenība piemīt tikai objektam, saprāts – tikai objekta identitātei ar sevi, skaidrais prāts – tikai objektu skaidrai zināšanai. Subjekta pasaule turpretī ir nakts, kurā saprāta miegs rada monstrus.¹⁴ Pašas upurēšanas neprāts rada priekšstatu par brīvu subjektu, kas nav pakļauts reālās pasaules kārtībai un ir pārņemts tikai ar to, kas notiek šajā brīdī. Tiklīdz subjekts sāk raizēties par nākotni, tas atstāj savu autonomo sfēru un pakļaujas reālās pasaules kārtības objektiem. Kad subjekts nav piesaistīts darbam kā upurēšanas svētku laikā, tas iesaistās tērēšanā. Kāpēc glabāt kaut ko rezervē, ja neesi vairs nobažījies par to, kas būs, tā vietā, lai būtu pārņemts ar to, kas ir šajā tagadnes brīdī? Tad visu uzkrāto var uzreiz haotiski iztērēt.¹⁵ Šāda nelietderīga tērēšana raksturo subjektu, un šī pārmērīgā tērēšana kļūst par veidu, kā subjekts dara zināmu līdzcilvēkiem to, kas viņš ir sakrālās pasaules intimitātē. Viss ir pārredzams, atvērts un bezgalīgs starp tiem, kas svētku laikā ir iesaistīti intensīvas tērēšanas procesā. Briesmām pakļauts ikviens, kas iesaistīts upurēšanā, bet rituālā forma aizsargā visus citus, izņemot upuri.

Tērēšana ir veids, kā atsevišķas, nošķirtas būtnes nonāk savstarpējā saskarsmē, komunikācijā. Upurēšana ļauj no jauna atklāt intimitāti tiem, kas to pazaudējuši, iekļaujoties kopīgā darba sistēmā. Vardarbība ir upurēšanas princips, bet darbs to ierobežo laikā un telpā. Upurēšana ir pakārtota tautas vairākuma vienošanas un pasargāšanas centieniem. Individīdi uz laiku

¹⁴ Kā Goijas slavenajā gleznā ar šādu nosaukumu.

¹⁵ Tālākās grāmatas nodaļās Batajs attīsta inovatīvu, uz tērēšanu balstītu ekonomikas teoriju.

izraujas no ierastās rutīnas, un šī izraušanās viņiem pēc tam palīdz vienoties sekulārā laika darbībā. Šeit vēl nav runa par vēlāko uzņēmumu, kas absorbē pārpalikuma spēkus bagātības neierobežotas vairošanas perspektīvā. Šeit, senajā sabiedrībā, darba mērķis vēl ir tikai iespēja to turpināt, un darbs nosaka svētku robežas. Darba un svētku, uzkrāšanas un tērēšanas, upurēšanas sistēma glābj sabiedrību no bojāejas.

Upuris ir pārpalikums, kas paņemts no noderīgās bagātības masas, izņemts no tās, lai viņu varētu iztērēt bez labuma gūšanas un tādējādi pilnībā iznīcināt. Ar to upuris kļūst par nolādēto daļu, kas nolemta vardarbīgai iztērēšanai. Tajā pašā laikā šis lāsts atraisa upuri no lietu pasaules kārtības, piešķir viņam atzinības statusu. Tagad upuris izstaro citiem intimitāti, mokas un dzīvām būtņēm piemītošo dziļumu. Uz šādas nots beigšu Bataja „eksaktās” upurēšanas teorijas aprakstu – tā jau iezīmē upurēšanas spiritualizācijas virzienu.

Bataja upurēšanas spiritualizācijas aprakstu sākšu ar diviem garākiem raksturīgiem citātiem no darbiem „Erotisms” un „Iekšējā pieredze”. Gan šajos, gan citos darbos Batajs izsaka savu pamata pieņēmumu par to, kas upurēšanā notiek apziņas līmenī. Kā redzams no turpmākā citāta, Batajs mēģina balstīt šādas zināšanas iespējamību uz universālu cilvēku pieredzi.¹⁶

Upuris nomirst, un skatītāji piedalās tanī, ko viņa nāve atklāj. Reliģijas vēsturnieki to sauc par sakrāluma elementu. Šis sakrālums ir kontinuitātes atklāsmē caur diskontinuitātē esošas būtnes nāvi tiem, kas to vēro kā svinīgu ritu. Vardarbīga nāve sagrauj būtnes diskontinuitāti; tas, kas paliek pāri, tas, ko saspringtie novērotāji piedzīvo sekojošajā klusumā, ir visas esamības kontinuitāte, ar ko upuris tagad ir kļuvis viens. Tikai dramatiska nogalināšana, kas veikta tā, kā to pieprasa reliģijas svinīgā un kolektīvā daba, spēj atklāt to, ko normālos apstākļos neievēro. Mēs tāpat vien nevarētu iedomāties, kas notiek aculiecinieku prātu slepenajos dziļumos, ja mēs nevarētu to saistīt ar mūsu pašu personiskajām reliģiskajām pieredzēm – kaut vai tikai tām, ko piedzīvojām bērnībā. Viss vedina pie secinājuma, ka primitīvo upurēšanas

¹⁶ Ļoti apšaubāms hermeneitisks pieņēmums ne tikai mūsdienu skatījumā, bet jau tūlīt pēc Dilteja, kas varētu būt bijis pēdējais hermeneitiķis, kas atzina universālas cilvēciskas pieredzes iespējamību.

*ritu sakramentālā iezīme ir pēc būtības analogiska pielīdzinā-
mam elementam mūsdienu reliģijās.*¹⁷

Savukārt „Iekšējā pieredzē” Bataja diskurss kļūst pavisam personisks – it kā viņš pats piedalītos upurēšanas ritā, censtos to izdzīvot. Ja iepriekšējā citātā Batajs domā, ka spēj saprast senos upurēšanas ritus, pateicoties universālai, kopīgai reliģiskai pieredzei, nākamajā citātā upura naratīvs jau izteikts pirmajā personā. Šeit ir runa ekskluzīvi par cilvēku upurēšanu. Tā kā upurēšanas būtība ir moku pieredzes komunikācija, tad vienīgā patiesā upurēšana ir cilvēku upurēšana, jo tajā tiek iznīcināta būtne, kas ir līdzīga „man”, un nevis kāds inerts objekts.¹⁸ Tieši cilvēka upurēšanas ritā

*upuris, ko upurēšanas nazis nodod nāves varā, ir tur par mani.
.. Viņā man bija iespēja saredzēt sevi pašu, iznīcināšanas tra-
kuma saplosītu, vai vismaz, kad man bija bail skatīties pārāk
tuvu, es izjutu savu solidaritāti ar būtni, kas manā priekšā
iekrita nebūtībā. Ja es pats būtu miris, būtu iznīcināts, manas
mokas nebūtu aizsniegušās tālāk par upurēšanas nazi. Es
nebūtu varējis saredzēt sevi atvērtu ārpuses vējiem, jo visa zi-
nāšana manī izzustu, tiklīdz mana sirds pārstātu pukstēt. Lai
ši cilvēkiem dotā eksistence pārstātu manī būt vēltīgi slēgta un
komunicētu, bija nepieciešams, lai cits mirst manā priekšā. Un
ne tikai manā priekšā, bet arī citu priekšā, kas ir visās lietās
līdzīgi man un kas, līdzīgi kā es, ir caur mokām piederoši
notiekošajai iznīcināšanai, bet, tāpat kā es, ir pasargāti no nā-
vējošā dūriena, kas bez žēlastības tiek raidīts upurim. Jo šīm
bailēm, šīm mokām [...] ir jātiek komunicētām no cita uz citu;
tām ir jāakumulējas un jāsamilst kā vētraī, iegravējot nakts
kulminācijas punktu izgaismotajā lietu pasaules kārtībā.*¹⁹

Šie ir jau spiritualizēti upurēšanas attēlojumi; tie apraksta un interpretē upurēšanas ritu dalībnieku apziņu un izjūtas. Vēlākā piezīmē pie šī teksta Batajs piebilst, ka upurēšanas nepieciešamība nav jāsaprot burtiskā nozīmē, bet gan kā lietu

¹⁷ Georges Bataille, *Erotism, Death and Sensuality*, transl. M. Dalwood (San Francisco: City Lights Books, 1986), 22.

¹⁸ Sal. Georges Bataille, *Literature and Evil*, transl. M. Hamilton (London, New York: Marion Boyars, 1973), 122.

¹⁹ Georges Bataille, *Inner Experience*, transl. L. A. Boldt (New York: SUNY Press, 1988), 194.

dabas izpausme, ko senie cilvēki saredzēja savos ritos. Nozīme ir tam, kas mokās atklājas prātam, nevis veicamajām darbībām.²⁰ Līdz ar to faktiskās upurēšanas darbības kļūst liekas.

Turklāt, neraugoties uz paša teorijām par to, kas patiesībā noticis senajos upurēšanas ritos un to dalībnieku apziņā, Batajs ir gatavs atzīt hermeneitisko problēmu – neiespējamību šķērsot vēstures „lielo, neglīto grāvi”,²¹ kas atdala mūs no pagātnes. Viņš pieļauj, ka upurēšanas konceptualizācijas akadēmiskajās grāmatās ieslīgst intelektuālā kalpībā. Vēsturiskie fakti tiek izkropļoti, kad tos uzskata par apgūtiem un sagremotiem; pagātnē mums nevar piederēt. Maldīšanās ir neizbēgama. Tas var attiekties arī uz viņa paša upurēšanas teorijām. Tās var būt ne vairāk kā provizoriskas, fiktīvas. Nevienš nezina, kas patiesībā bija seno upurēšanas ritu pamatā un kas notika to dalībnieku prātā. Tādēļ upurēšanas apraksti kļūst par sava veida beletristiku. Galu galā izrādās, ka upurēšana nevar būt nekas vairāk par poēziju. Nav arī brīnums, ka citā upurēšanas attēlojumā – stāstot, kā upurētājs saredz pats sevi mirstam, saplūstot ar upurēšanas ieroci –, Batajs secina, ka upurēšana ir komēdija! Vai vismaz – tomēr atstājot lasītājam kādu cerību – tā būtu komēdija, ja pastāvētu kāda cita metode, kas varētu dzīvajiem atklāt nāves invāziju.²²

Tas, ka senie upurēšanas riti neizdodas šodien, izraisa vajadzību pēc cita veida upurēšanas dziļākā līmenī. Agrākie upuri kā kompensācija par nodarījumu vai maiņas darījums vairs nedarbojas. Cilvēcisku būtņu reducēšana līdz lietderībai šodien ved pie citām konsekvencēm – arī politiskajā jomā.²³ Vārdu sakot, šajā situācijā, kad kontemplācija par seno upuru nozīmi ir izsmelta un kļuvusi nesvarīga, šos upurus var aizstāt ar dažādiem simulakriem, kas galu galā varētu vest pie kvalitatīvi cita veida upurēšanas, kurā upuris ir pats saprāts, tā skaidrība un saprotamība, paši pamati, uz kā cilvēks stāv. Tas viss ir jā-upurē, jānoraida; šim „Dievam” cilvēkā jāmirst.²⁴ Tas nozīmē,

²⁰ Georges Bataille, *Inner Experience*, transl. L. A. Boldt (New York: SUNY Press, 1988), 196

²¹ Šeit es izmantoju Lesinga slaveno frāzi.

²² Georges Bataille, Hegel, Death and Sacrifice, transl. J. Strauss, in: A. Stoekl, ed., *On Bataille Yale French Studies* 78 (1990), 19.

²³ Georges Bataille, *Inner Experience*, op. cit., 134.

²⁴ *Ibid.*, 133f.

ka upurēšanas projekcijas jāvirza uz tālākām spiritualizācijas pakāpēm, jāpakārto plašākai upurēšanas perspektīvai, kurā upuris ir pats saprāts – stiprākais subjektivitātes bastions, kas kavē Bataja meklēto transgresiju. Par laimi, Batajam tomēr pastāv „citas metodes”, kas varētu dzīvajiem atklāt „nāves invāziju”, un turpmāk es mazliet pakavēšos pie divām no tām – erotisma un literatūras.

Erotisms kā upurēšana

Batajs savā interpretācijā asociē erotismu ar nāvi, tādējādi arī ar upurēšanu – lai gan jāatzīst, ka šīs sakarības starp erotismu un nāvi ir visai netveramas, vismaz man. Tomēr, skatoties no Bataja perspektīvas, pieļaujama iespēja – ja erotismu šādi saprast un apzināti praktizēt, tas var kļūt par meklēto nāves simulakru, efektīvu līdzekli apziņas transformācijai caur nāves piedzīvošanu pastarpinātā veidā.

Pirmkārt, erotisma kopīgais pamats ar upurēšanu ir transgresija. Upurēšana Bataja perspektīvā ir intencionāla, un šī intencionalitāte ir vērsta uz transgresiju – upurēšana ir darbība, lai panāktu upura radikālu transformāciju, nododot viņu nāvei. Laikā pirms upurēšanas upuris ir ieslēgts savā individuālajā eksistencē, ko raksturo diskontinuitāte, bet upurēšanā tas caur nāvi tiek ar varu atgriezts kontinuitātē ar esamības kopumu.

Šo pašu upurēšanas akta intencionalitāti Batajs saredz darbojamies arī seno laiku seksuālajā aktā, vīrietim iekārojot, atsedzot un caurbjot upuri, tikai ar fallu upurēšanas naža vietā.²⁵

Milētājs atņem miļotajai viņas identitāti ne mazākā mērā kā asinīm apraiptais priesteris atņem identitāti savam cilvēka vai dzīvnieka upurim. Uzbrucēja rokās tiek laupīta sievietes esamība. Pārvarot kautrību, viņa zaudē drošo barjeru, kas reiz atdalīja viņu no citiem un padarīja necaururbjamu. Viņa tiek brutāli nodota vardarbībai ar seksuālo dziņu, ko atbrīvo reproduktīvie orgāni; viņa tiek nodota bezpersoniskai vardarbībai, kas pārņem viņu no ārienes.²⁶

²⁵ Šī ir mana metafora, Batajs tādu neizmanto.

²⁶ Bataille, *Erotism, Death and Sensuality*, op. cit., 90.

Vai no tā kaut kas vēl palicis mūsdienu maigajā erotismā? Laikam nav, ja neskaita sadomazohisma prakses un izvarošanu. Bet ja nu tomēr? Ja nu erotiskais akts joprojām sagrauj tā dalībnieku pašpietiekamību? Vispirms izšķirīgu lomu var spēlēt jau izģērbšanās, kas nozīmē paškontroles zaudēšanu. Reizē ar apģērbu mēs zaudējam sevi, savu sociālo „es”,²⁷ līdz ar to kļūstot atvērti kontinuitātei. Kailums ievada komunikācijas iespējamības stāvokli, un kailajā saskarsmē ar otru būtņi cilvēks top arī atvērts meklējumiem pēc esības kontinuitātes ārpus savas patības robežām.²⁸

Pats erotiskais akts paver tālāku ceļu diskontinuitātē esošās patības izšķīšanai esamības kontinuitātē. Šajā procesā vīrietis ir aktīvs, bet sieviete – pasīva, arī būdama pirmā, un izšķīst kā atsevišķa vienība, radot priekšnoteikumu abu partneru tālakai saplūšanai.²⁹ Tādējādi erotiskais akts izšķīdina divu atsevišķo būtņu patības un atklāj to fundamentālo kontinuitāti, tām kļūstot „kā vētrainas jūras viļņiem”.³⁰ Ja orgasms ir „mazā nāve”, tad es gribētu šajā kontekstā pašu erotisko aktu nosaukt par „mazo upurēšanu” – ar atšķirību, ka reālajā, nesimulētajā upurēšanā upurim patību piesedzošo drēbju vietā tiek atņemta pati patība, t. i., dzīvība.

Iepriekšminētais attiecas uz seksu jeb fizisko erotismu Bataja klasifikācijā, kurā ietilpst arī smalkākas erotisma pakāpes. Nākamā, otrā pakāpe ir emocionālā mīlestība, kas, pēc Bataja domām, var būt daudz vardarbīgāka par fizisko, jo tā paredz daudz lielākas mokas, kad neizdodas uz visiem laikiem sasniegt alkto kontinuitāti ar mīloto. Tādējādi „mīlestība sakāpina vienas būtnes alkas pēc otras līdz tādai intensitātei, ka mīlotās būtnes zaudēšanas vai viņas mīlestības zaudēšanas

²⁷ Izņemot nūdisma gadījumā, kur kailums kļūst par sociālā „es” aspektu, lai arī kontrolētā vidē.

²⁸ Skat.: Bataille, *Erotism, Death and Sensuality*, op. cit., 17.

²⁹ Šeit Batajs ir neglābjams seksists (arī heteroseksists). Vīrietis ir upurētājs, bet sieviete upuris. Lai gan tiek atzīta arī sievietes kontinuitātes pieredze, kopējais iespaids paliek tāds, ka sieviete tiek izmantota kā instruments vīrieša apziņas transformācijas stāvokļa sasniegšanai. Tomēr Bataja literārajos darbos šīs lomas ir šādā ziņā līdztiesīgas vai arī apgrieztas.

³⁰ Bataille, *Erotism, Death and Sensuality*, op. cit., 17, 22.

draudi tiek izjusti ne mazāk skaudri kā nāves draudi”.³¹ Mīlestība, tieši tāpat kā nāve, izpaužas kā „strauja zaudējuma kustība mūsos, ātri vien pārtopot par traģēdiju, kas izbeidzas tikai ar nāvi”.³² Turklāt ar nāvi saistīts arī mīlestības privātipašnieciskums, tieksme iegūt un paturēt mīļoto sev. Kā reizēm notiek, ja mīlnieks nevar iegūt mīļoto, tad labāk viņu nogalināt nekā zaudēt citādi vai citam vai arī – mirt pašam, doties pašnāvībā.³³ Paliek arī abas iespējas uzreiz, tas ir, nogalināt mīļoto un pēc tam sevi – itin bieži sastopams sižets kriminālajās ziņās.

Neskatoties uz iepriekšminēto, Batajs tomēr atstāj arī atkāpšanās ceļu, atzīstot iespējamību, ka mīlētājam tik tiešām var atklāties esamības patiesība caur mīļoto ar tās pašas banālās emocionālās mīlestības starpniecību. Kā var noprast no Bataja rakstiem, tas var notikt ar ikvienu sadzīviskajā ikdienas kopdzīvē. Viss atkarīgs tikai no perspektīvas, kā saredzēt savu partneri un attiecības, saprotams – ja vien ir klātesošs upurēšanas elements. Tā pati partnere, kas ir kopā ar mani ikdienas dzīvē, reizēm var parādīties citāda nekā tā, kas parasti virtuvē gatavoja vakariņas, pavadīja laiku pie spoguļa skaistumkopšanā, staigāja pa veikaliem, iegādājoties dažādus niekus utt.³⁴ Šī lietderīguma pasaulei piederošā būtne tiek upurēta, erotiskā saskarsmē transformējoties par citu. Tagad viņa kļūst

*.. bezgalīga, tāla kā tumsa, kurā viņai ir grūti elpot, un viņa savos kļiedzienos tik patiesi ir visa universa bezgalība, viņas klusēšana tik patiesi ir nāves tukšums, ka es skauju viņu, līdz mokaš un drudzis iesviež mani nāves telpā, kurā pazūd universa robežas. Mūsu starpā ienāk zināms remdējums, kas, apzīmējot vienlaikus jukas un apātiju, izdzēš distanci, kas atšķīra mūs vienu no otra un mūs abus no universa.*³⁵

Šeit atkal varam pievērst uzmanību tam, ka stāstījums ir pirmajā personā, it kā Batajs aprakstītu savu pieredzi.

Trešā erotisma pakāpe Batajam ir reliģiskā jeb Dieva mīlestība. Ņemot vērā to, ka ar emocionālās mīlestības starpniecību

³¹ Bataille, *Erotism, Death and Sensuality*, op. cit., 241.

³² *Ibid.*, 239.

³³ *Ibid.*, 241.

³⁴ Šeit atkal jāatvainojas lasītājiem par seksismu!

³⁵ Georges Bataille, *The Accursed Share*, vol. II, transl. R. Hurley (New York: Zone Books, 1993), 115f.

iepriekšminētā transformētā apziņas stāvokļa sasniegšana top pakļauta nejaušībai un nepastāvībai, cilvēce jau kopš senākajiem laikiem izgudrojusi, kā padarīt šo atbrīvojošās kontinuitātes apziņas iespējamību neatkarīgu no nejaušības – no tā, vai cilvēkam dzīvē gadās satikt partneri, ar ko to piedzīvot.³⁶ Runa ir par mistisko pieredzi, kuras pirmsākumus Batajs saredz upurēšanas pieredzē, tikai mistiskās pieredzes gadījumā, atšķirībā no upurēšanas, taustāms objekts tiek aizstāts ar iztēles objektu, ko ievieš mitoloģija un tālāk izstrādā teoloģija.³⁷ Galvenais, ka šis objekts vairs nav pakļauts nejaušībai, kā tas bija emocionālās mīlestības gadījumā.³⁸ Galu galā Dievs tiek saprasts kā mūžīgs, pastāvīgs, nemainīgs un absolūti nepieciešams. Turklāt arī reliģiskās mīlestības gadījumā, vismaz kristīgajā tradīcijā, mistiskās pieredzes ceļam jāved caur šaušalīgu vardarbību un nāvi – caur Jēzus upuri pie krusta. Ja arī ne vienmēr stigmatiski, tad vismaz mimētiski.

Šo īso pārskatu par erotismu kā upurēšanu vēlos noslēgt ar Bataja domāšanai atbilstīgu niansi par erotisma un nāves saistību. Šķiet, ka šajā kontekstā vispiemērotākā prakse būtu nekrofilija – ar liķi kā reprezentatīvu upurvielu, no kuras erotiskā akta veicējam pacelties pāri šīs pasaules ierobežotajām baudām.³⁹ Kendals to atzīmē šādi: „Atpaliekot tikai no pašnāvības, identificēšanās ar mironi ir vistuvākais veids, kā īstenot nāves dziņas pieprasīto sevis pazaudēšanu.”⁴⁰

Literatūra kā mimētiska upurēšana

Batajs domā, ka mūsdienās ar literatūras starpniecību iespējama pieredze, kas kaut kādā mērā atgādina seno upurēšanas ritu dalībnieku pieredzi. Nāves un vardarbīgu, asiņainu notikumu attēlojums literatūrā var lasītājam kalpot kā mimētisks upurēšanas surrogāts. Lasīšanas gaitā iedzīvojoties literārā teksta pasaulē, mums ir iespēja mimētiski piedzīvot to, ko mēs

³⁶ Skat. Georges Bataille, *Erotism, Death and Sensuality*, op. cit., 21.

³⁷ Georges Bataille, *The Accursed Share*, vol. II, op. cit., 168.

³⁸ Georges Bataille, *Erotism, Death and Sensuality*, op. cit., 23.

³⁹ Nekrofilijas epizodes Batajs apraksta savos literārajos darbos, kā „Acs stāsts” un „Mana māte”. Tos šeit neanalizēšu.

⁴⁰ Stuart Kendall, op. cit., 84.

neuzdrošinātos paveikt vai nespētu izturēt realitātē, kas mūs reālajā dzīvē sagrautu. „Mēs labi tiekam galā, izdzīvojot pastarpināti to, ko neuzdrošināties īstenot paši savā dzīvē.”⁴¹

Pēc Bataja domām, lai varētu notikt nāves apzināšanās, to nepieciešams skatīt, kaut vai tikai attēlojuma veidā, gara acīm. Pretējā gadījumā mēs, līdzīgi dzīvniekiem, būtu neziņā par nāvi. Bet nav nekā mazāk dzīvnieciska par literatūru – tās atšķirtībā no realitātes, no nāves. Cilvēks nedzīvo no maizes vien, bet arī no traģēdijām un komēdijām, ar ko tas labprātīgi sevi māna. Mēs tāpat kā dzīvnieki uzņemam barību, bet esam pārāki par dzīvniekiem ar to, ka piedalāmies ritos un izrādēs, vai arī ar to, ka spējam lasīt. Literatūra ir gan traģisku, gan komisku izrāžu turpinājums.⁴²

Traģēdijā mēs identificējamies ar kādu personāžu, kas mirst, līdz pat noticešanai tam, ka mirstam paši, kaut arī kā skatītāji paliekam dzīvi. Šinī gadījumā pietiek ar tīru iztēli, bet tai ir tā pati nozīme, kas upurēšanai.⁴³ Komēdijā uzsvars ir cits – tajā nāve mums uz brīdi parādās kā viegla. Tomēr tas nenozīmē, ka pazūd nāves šausmas; „tas vienkārši nozīmē to, ka esam uz brīdi pacēlušies tai pāri”.⁴⁴ Komēdijās mēs redzam, kā gribam saglabāt dzīvību, gudri izvairoties no nāves elementiem. Kaut arī smieklu liegprātība šķiet virspusīga un izplēn, nākot saskarē ar reālu nāvi, „no nāves tukšuma simboliem tā gūst paugstinātu esamības apziņu”.⁴⁵ Batajs secina: „Mūsu traģēdijas un mūsu komēdijas ir senatnes upurēšanas ritu turpinājums.”⁴⁶ Caur asarām un smieklu un to attiecīgi izraisītām mokām un transcendenci iespējams piedzīvot saplūsmes stāvokli. Tādējādi literatūra ir reliģiju mantiniece, un šajā pūrā ietilpst arī upurēšana, jo „šīs ilgas pazust, pazaudēt sevi, ieskatoties nāvei acīs, rituālajās upurēšanās guva to pašu apmierinājumu, ko tās joprojām gūst romānu lasīšanā”.⁴⁷

⁴¹ Georges Bataille, *The Accursed Share*, op. cit., vol. II, 106.

⁴² Georges Bataille, Hegel, Death and Sacrifice, transl. J. Strauss, in: Alan Stoekl (ed.), *On Bataille*, *Yale French Studies* 78 (1990), 20.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Georges Bataille, *Literature and Evil*, transl. M. Hamilton (London, New York: Marion Boyars, 1973), 68.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Ibid., 69.

⁴⁷ Ibid., 106.

Savukārt poēzija Batajam ir upurēšana, kurā vārdi ir upuri – ciktāl tie, tāpat kā savulaik reālie upuri, ir jārestaurē kontinuitātes pasaulei pēc tam, kad tikuši izmantoti noderīgām darbībām. Valoda darbojas utilitārajā sfērā; tikai tādā veidā tā var būt cilvēciskās eksistences pamatā, ieviešot cēloņsakarīgas attiecības starp cilvēkiem un lietām. Taču cilvēks ir nerimtīgs sapņotājs. Mēs tiecamies atbrīvot vārdus no šīm saiknēm gluži kā delīrijā, liekot tiem vest mūs no zināmā uz nezināmo, uz sakrālo sfēru.⁴⁸ Līdz ar to poēzija kā vārdu un tēlu upurēšana izraisa pāreju no nevarīgās objektu upurēšanas uz paša subjekta upurēšanu,⁴⁹ kas saskaņā ar Bataju ir upurēšanas jēga šodien.

Atšķirības saplūst. Iepriekš atzīmēju, ka Batajam upurēšana un upurēšanas teorijas galu galā nav nekas reālāks par poēziju. To nosaka pagātnes saprašanas hermeneitiskā problēma. Un otrādi – poēzija ir upurēšana, un, kā Batajs apgalvo, reliģijā pat nav nekā tāda, kas nebūtu atrodams arī poēzijā.⁵⁰ Taču arī poēzija galu galā nespēj piepildīt upurēšanas jēgu, skatoties no minētās plašākās paša saprāta upurēšanas nepieciešamības perspektīvas, kurā upuris ir viss un kurai poēzija tikai pakārtojas. Kaut arī šī augstākā upurēšanas forma arī ir imagināra un tajā tāpat kā poēzijā nav reālu asiņainu iznākumu, tomēr tā atšķiras no poēzijas ar to, ka tā ir visaptveroša un absolūta un nepatur nekādu baudījumu, kas joprojām spēcina subjektu poēzijā.⁵¹

Upurēšana ārpus attēlojumiem

Beigu beigās Batajs atzīst literatūras nespēju nāves apmānīšanā. Literatūra kā nāves simulakru avots cieš neveiksmi. Ja vajadzīgs, lai cilvēks nonāktu pie galējās robežas, lai saprāts beidzot padotos, lai Dievs⁵² cilvēkā nomirtu, „tad vārdi, to slimākās spēles, nav pietiekami”.⁵³ Kā interpretēt šādu piekāpšanos? Vai šeit varam pieļaut domu, ka Batajs, atzīstot

⁴⁸ Georges Bataille, *Inner Experience*, op. cit., 135.

⁴⁹ *Ibid.*, 208.

⁵⁰ Skat. Georges Bataille, *Literature and Evil*, op. cit., 84.

⁵¹ Georges Bataille, *Inner Experience*, op. cit., 155.

⁵² „Dievs” cilvēkā kā vēlme būt visam.

⁵³ Georges Bataille, *Inner Experience*, op. cit., 135.

iztēloto upurēšanas simulakru nespēju izdzēst subjekta patību, galu galā grib pa upurēšanas mimētisko attēlojumu apkārtceļu atgriezties pie reālas upurēšanas kontemplācijas? Šādu iespēju varam ņemt vērā, piemēram, zinot Bataja mūža aizraušanos ar ķīniešu eksekūcijas rita fotogrāfijām (1. attēls). Šī aina acīmredzami ir ārpus literatūras un poēzijas. Kaut arī tas ir attēlojums tādā ziņā, ka ir fotografēts, tā tomēr nav literāra vai mākslinieciska imitācija, bet gan faktiskā notikuma attēls.



Att. Ķīniešu spīdzināšana „simts gabali” (acīmredzot apzīmējot ķermeņa sadalīšanu 100 gabalos, cilvēkam vēl dzīvam esot), ko izpildīja smagāko (t. i., politisko) noziegumu gadījumos. Fotogrāfija datēta ar 1905. gadu, un tā attēlo nāvēssoda izpildi Fu Šu Lī, kas apsūdzēts prinča Ao Haņa Vaņa slepkavībā.⁵⁴

Batajs ilgu gadu garumā atkal un atkal izmantoja šo fotoattēlu meditācijā, lai pietuvotos „iespējamības ekstrēmajai robežai”, ieejot izmainītā apziņas stāvoklī. Ir acīmredzams, ka šī meditācija darbojas pēc iepriekš aprakstītā upurēšanas internalizācijas principa, ko apliecina šāds teksts:

⁵⁴ Attēls no Georges Bataille, *The Tears of Eros*, transl. P. Connor (San Francisco: City Lights Books, 1989), 204.

*Meditācijas metode ir analogiska upurēšanas tehnikai. Ekstāzes virsotne atklājas, ja es savā iekšienē satricinu individualitāti, kas ieslēdz mani manis pašā robežās. Tādā pašā veidā arī sakrālums aizstāj upuri tanī pašā brīdī, kad upurētājs to nokauj vai iznīcina. Pievērsoties spīdzināšanas attēlam, es varu bailēs novērsties. Tomēr, ja turpinu skatīties, nonāku ārpus sevis [...] Manas individuālās esības ierobežojošā un ierobežotā pasaule atveras, kad es, šausmu pārņemts, redzu spīdzināšanu. Spīdzināšanas skats vardarbīgi atver manu individuālo esību, plosa to.*⁵⁵

Minēto fotoattēlu Batajs dabūja no sava psihoterapeita 1925. gadā, kopš tā laika „nekad nezaudējot apmātību ar šo reizē ekstātisko un nepanesamo moku attēlu”.⁵⁶ Vēlāk, 1938. gadā, draugs ievadīja Bataju jogas praksē. Savā pēdējā grāmatā Batajs atceras:

*Pateicoties šim gadījumam, es šī attēla vardarbībā saskatīju bezgalīgu apvērse iespējamību. Šī vardarbība – kuras vājprātīgāku un šokējošāku formu es nevaru iedomāties pat šodien – mani tā apstulbināja, ka es nonācu ekstāzes virsotnē [...] Tas, ko es pēkšņi ieraudzīju un kas mani iesprostoja mokās, tanī pašā laikā atbrīvojot no tām, bija šo pilnīgo kontrastu – dievišķas ekstāzes un tās pretstata, ekstrēmu šausmu – identitāte.*⁵⁷

Citviet Batajs raksta par meditācijas objekta izvēli, dodot priekšroku nevis Dievam, bet gan tīri cilvēciski – gados jaunajam ķīniešu kriminālnoziedzniekam, kura eksekūcija un spīdzināšana uzņemta fotoattēlos, ieskaitot brīdi, kurā viens no bendēm zāgē viņam pušu ceļa locītavu. Batajs reflektē par savu pieredzi šādi:

Mani ar šo nelaimīgo būtni vienoja šausmu un draudzības saites. Bet, kad es vēros šajā attēlā līdz harmonijas virsotnei, nepieciešamība būt tikai pašam sev izzuda. Un tanī pašā laikā šis manis izvēlētais objekts saira bezgalīgumā un tika iznīcināts sāpju vētrā.

⁵⁵ Georges Bataille, *Guilty*, transl. B. Boone (Venice, CA: Lapis Press, 1986), 35.

⁵⁶ Georges Bataille, *The Tears of Eros*, op. cit., 206.

⁵⁷ *Ibid.*, 206f.

Ikviena cilvēks ir svešinieks universā, kā jau ierasts, piederot objektiem, maltītēm, avizēm, kas, iezīmējot mūsu robežas un izveidojot mūsu individualitāti, atstāj mūs nezināšanā par visu citu. Nāve ir tā, kas savieno eksistenci ar visu citu; raugoties nāvē, tu pārstāj piederēt savai istabai, ģimenei un draugiem – tu esi debesu brīvās spēles sastāvdaļa.⁵⁸

Šeit nepārprotami aprakstīta Bataja pāri visam meklētā subjektivitātes pazaudēšana, subjekta sevis upurēšana, un, kā redzams, tā notiek izmainītā apziņas stāvoklī, ko izraisījusi meditātīva identificēšanās ar mirstošo upuri. Lai arī apšaubāmi, vai šāds salīdzinājums vispār var būt vietā Bataja gadījumā, tomēr nāk prātā, vai nav tā, ka ķīniešu eksekūcijas upuris viņa meditācijās savā ziņā kļūst par reālas dzīves ekvivalentu Jēzus ciešanām pie krusta, par ko meditē kristiešu mistiķi. Protams, bez soterioloģiskās lomas, tomēr ar zināmām stigmatiskām konotācijām.

Vai upurēšana jāupurē?

Iepriekš norādīju, ka Batajs transponē uz paša pieredzi balstītus pieņēmumus, rekonstruējot domājamās upurētāju un upuru pieredzes upurēšanas ritu laikā. Skatoties uz ķīniešu eksekūcijas fotoattēlu, var rasties kārdinājums domāt, ka upurim mocības pārtop ekstāzē. Tomēr rodas jautājums, vai arī šeit nav spēkā hermeneitiskā problēma? Kā varam zināt, ko izjūt upuris? Kā raksta Nansī esejā „Neupurējamais”, „kā varam to domāt patiesībā, ja acs, kas redz, bet ne tā acs, uz ko šeit skatās, nezina to, ko tā redz, vai arī to, vai tā vispār redz?”⁵⁹. Vai patiesībā nav tā, ka pati garā upurēšanas spiritualizācijas vēsture neļauj skatīties saredzēt upurēšanas kailo patiesību? Rodas jautājums, pie kura, kā izrādās, nonācis arī pats Batajs – vai vispār var būt jebkāda veida „augstākie brīži”⁶⁰ ārpus pašu kailo šausmu manifestācijas?⁶¹ Šo atziņu varētu attiecināt ne tikai uz iepriekš apskatītā fotoattēla notikumu, bet arī uz notikumiem nacistu vai padomju koncentrācijas nometnēs, uz

⁵⁸ Georges Bataille, *Guilty*, op. cit., 46.

⁵⁹ Jean-Luc Nancy, *The Unsacrificeable*, *Yale French Studies* 79 (1991), 27.

⁶⁰ Pie kā varētu pieskaitīt iepriekšminētās „ekstāzes virsotnes” u. tml.

⁶¹ Nansī norāda uz šādu paša Bataja piekāpšanos. Skat. Jean-Luc Nancy, *The Unsacrificeable*, op. cit., 30.

ikvienu pagātnes vai tagadnes masu slaktiņu, pieņemot, ka masu slaktiņš pēc būtības ir vienīgais gadījums, ko šodien var uztvert analogi upurēšanai.⁶² Vairs nekā nepaliek pāri upurēšanas apropriācijai, un varbūt pienācis laiks atteikties ne tikai no jebkāda veida reālas upurēšanas, bet arī no tās fantasmēm, simulakriem?

Turklāt, ņemot vērā paša Bataja filozofisko pamatnostādni, kas ir radikāla galīguma un nihilisma filozofija, varam pieņemt, ka Batajam pašam būtu vajadzējis atteikties no upurēšanas, „upurēt upurēšanu”. Arī šeit mēs varam sekot Nansī, lai gan ar atrunu, ka diez vai varētu viennozīmīgi piekrist tam, ka viņa nosauktā upurēšanas „transapropriācija”⁶³ būtu piemērojama Batajam tādā nozīmē, ka upurēšanas struktūra tiek atstāta galīguma pasaulei tikai tādēļ, lai „subjekta apropriācijas bezgalīgā upurēšanas struktūra varētu izcelties vēl jo skaidrāk” vai ka tā būtu apropriācija subjektam, „kas iekļaujas negativitātē, patur sevi tanī, pārdzīvo pats savu iznīcināšanu un atgriežas pie sevis kā suverēns”.⁶⁴

Kā jau atkārtoti norādīju, Bataja upurēšanas imitācijas centieni ir vērsti tieši uz subjektivitātes pārvarēšanu. Protams, Bataja gadījumā nevar būt runas par to, ka subjekts varētu pārdzīvot nāves iznīcību. Tomēr subjekts izdzīvo šaipus nāves robežas, atgriežoties pie pašapzināšanās transformētā, suverēnā veidā pēc „mazās nāves”, pēc gremdēšanās traģēdijā, pēc sekmīgas meditācijas par upurēšanu u. c. Tādēļ Nansī apgalvojumam ir savs pamats, jo subjekts atgriežas pie sevis pēc īslaicīgas sevis pazaudēšanas simulētā nāvē. Apziņas transformācija caur nāves apzināšanos var kļūt par noderīgu labumu, ko subjekts sev iegūst. Tomēr tādā gadījumā būtu kompromitēta upurēšanas īstā jēga, kas Bataja izpratnē ir pilnīga iztērēšana uz pazaudēšana bez nekāda ieguvuma. Upurēšana būtu neveiksme, „ja Batajs apgalvotu, ka to var

⁶² Masu slaktiņš kā vienīgais mūsdienu analogs upurēšanai minēts Michael Richardson, *Georges Bataille* (London and New York: Routledge, 1994), 119.

⁶³ Kas pēc būtības nozīmē upurēšanas spiritualizāciju šī raksta izpratnē.

⁶⁴ Jean-Luc Nancy, *The Unsubjective*, op. cit., 25. Bataja „suverenitātes” koncepcija ir sarežģīta, bet pavisam īsi – primārā nozīmē viņš ar šo jēdzienu līdzīgi Ničē apzīmē brīvu individu, kas nav pakļauts nekādiem ierobežojumiem un verdzībām (ideoloģijām, darba un lietu pasaules utilitātei u. c.), bet pilnībā izdzīvo tagadnes brīdi.

izmantot, lai atgrieztu zaudēto intimitāti pašapzināšanās piederībā”.⁶⁵ Bataja pārliecība ir citāda – situācijā, kad intimitāte nevar piederēt, vienīgais, kas mums atliek, ir mūsu nolemība pēc tās nerimtīgi tiekties un to bez mitēšanās meklēt, bet nesasniegt.⁶⁶

Atgriežoties pie Nansī argumenta esejā „Neupurējamais”, domu gaita ir apmēram šāda. Ja eksistence ir orientēta tikai uz savu galīgumu – un Nansī tam piekrīt, un tāda ir arī Bataja nostādne –, tad domāšanā nevar būt vietas upurēšanai. Galīgums nozīmē, ka eksistence nav upurējama – to neviens nevienam nevar piedāvāt (*offrir*); tā tikai pati sevi piedāvā pasaulei. Galīgums nav no esamības patapināta negativitāte, kas varētu nodrošināt piekļuvi subjekta atjaunotai integritātei vai suverenitātei. Galīgums nozīmē, ka suverenitāte ir nekas, un upurēšanai galīgumā nav vietas, jo upurēšana, gluži pretēji, vienmēr ietver ekstāzes fascinējumu, kas vērsts uz citu, uz kādu ārpus galīguma esošu absolūtu, kurā subjektam jāizplūst, lai tas varētu atjaunoties. Bet galīguma apstākļos neviens nevar mājot uz robežas, kurā darbojas upurēšanas spēle – uz robežas „starp” nāvi un kontinuitāti. Galīgumā nav citas robežas, kā tikai pats galīgums, bet transcendencei, ja par tādu var būt runa, ir jāpaliek imanentai, „izdoztai” no pašas imanences, un tādu transcendenci Nansī bez šaubām atzīst, citviet nosaucot to par „transimanenci”.⁶⁷

Taču, ciktāl es saprotu Bataju, šāda izskatās arī viņa nostāja, tikai transgresijas centieni to padara neskaidru un mazāk acīmredzamu. Šo Bataja neviennozīmību, kas, manuprāt, ir no neskaidrības cēlies pārpratoms, labi ilustrē arī Fuko pārspriedumi par robežu un tās transgresiju Bataja domāšanā. Fuko atzīst, ka robeža „nevarētu pastāvēt, ja tā būtu absolūti nešķērsojama, un otrādi – transgresija būtu bezjēdzīga, ja tā šķērсотu tikai tādu robežu, kas sastāv no ilūzijām un ēnām”.⁶⁸ Bet vienlaikus situācija ir tāda, ka transgresijai,

⁶⁵ Christopher M. Gemberchak, *The Sunday of the Negative: Reading Bataille Reading Hegel* (Albany, NY: SUNY Press, 2003), 191.

⁶⁶ Skat. *ibid.*

⁶⁷ Jean-Luc Nancy, *The Sense of the World*, transl. J. S. Librett (Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 1997), 55.

⁶⁸ Michel Foucault, *A Preface to Transgression*, in: *Language, Counter-memory, Practice. Selected Essays and Interviews*, ed. D. F. Bouchard;

šķērsojot robežu, ir jāizsmel sevi, jo tā nezina citu dzīvi pēc šī brīža laikā. Tātad, no vienas puses, „šis brīdis, šis divainais krustpunkts, kurā satiekas būtnes, kam nav citas dzīves ārpus šī brīža, kad tās pilnībā apmainās ar savām esmēm [piemēram, upurēšanā, erotismā u. c. – N. T.], – vai tas tanī pašā laikā nav viss, kas pārplūst no tā uz visām pusēm?”⁶⁹. Tad „robeža vardarbīgi atveras uz neierobežoto, pēkšņi atpauz, ka to aizrāvis līdz saturam, ko tā bija noraidījusi, ka to piepildījusi šī svešā pārpilnība, kas pārņem to līdz tās būtības dziļumiem”⁷⁰. Bet tad paliek jautājums: „Uz ko transgresijai ir ļauta vaļā tās tīrās vardarbības kustībā, ja ne uz to, kas to iesloga, uz robežu un tās elementiem?”⁷¹

Es izteikšu šo Bataja paradoksu citādi. Viņš grib pārkāpt robežu, liekot lietā dažādus nāves „apmānīšanas” līdzekļus, kamēr transcendence ārpus robežas ir pati nāve – turklāt tā ir pilnīga nāve bez jebkādas viņpuses. Bet vai nāvi šādā nozīmē var saprast kā transcendenci, kas līdz ar to padarītu transgresiju īstu? Tas atkarīgs no tā, kā uz to skatās. Skatoties no ticības perspektīvas uz „citu dzīvi ārpus šī brīža laikā”, šāda transgresija var izskatīties nepietiekama. Tomēr, kaut arī Batajam nāve ir pilnīga nāve, tā nav tikai un vienīgi izbeigšanās. Viņam nāve ir arī aktīvais princips – dzīves piepildījums, dzīves nosacījums un mērķis, kas uztur dzīves ritējumu pastāvīgā spriedzē.⁷² Un vai nav tā, ka šāda nāve tomēr ir absolūta citādība – varbūt vēl daudz vairāk citādība, nekā ticībā viņpusei? Jo ticības gadījumā nāve vairs nav nāve un līdz ar to arī nav vietas Bataja piedzīvotām mokām un no tām izrietošai filozofiskai praksei, ko raksturo izmisīgi mēģinājumi „apmānīt” nāvi ar upurēšanu un tās surogātiem.

transl. D. F. Bouchard, S. Simon (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977), 34.

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ Ibid., 34f.

⁷² Skat. Michael Richardson, *Georges Bataille*, op. cit., 37.

Summary

George Bataille's Theory of Sacrifice in the Perspective of Inner Experience

The paper considers George Bataille's (1897–1962) conception of sacrifice from a particular perspective of his own inner experience, his quasi-mystical attempts of transgressing subjectivity in the limit experiences simulating death, of which sacrifice is a paradigmatic instance and which is usually not taken into account in interpreting Bataille's theory of sacrifice. After a general introduction that sets out the context for Bataille's theory of sacrifice, the first section of the paper deals with Bataille's interpretation of ancient sacrifices and shows how this interpretation is modelled on his own inner experience and thereby amounts to spiritualisation of sacrifice. After that, taking into account the inability of ancient sacrifices to deliver their truth to contemporary men and women, the following two sections briefly sketch two other activities in which the structure of sacrifice is at work for Bataille and which are more fathomable today – eroticism and literature. Next, there is a section describing Bataille's meditation on sacrifice using a photograph of Chinese death penalty execution „hundred pieces“, dismembering the victim alive, followed by the concluding section that questions the possibility of sacrifice after the 20th century massacres and, following Jean-Luc Nancy's lead, calls for sacrificing sacrifice itself, which is in fact entailed by Bataille's own thinking of radical finitude and death, which is inadvertently obscured by his deliberations on transgression. At the same time, there is transgression in Bataille, but it is worldly and immanent, and the limit of death – real death, with no survival – in this perspective is even more denoting otherness and calling for anguish than belief in a hereafter disavowing death.

IZTĒLI ROSINOŠA APOLOĢĒTIKA. PĀRDOMAS, LASOT S. KRŪMIŅAS-KONĶOVAS MONOGRĀFIJU *SENSUS DIVINITATIS*

Dr. phil. habil. Jānis Nameisis Vējš,
Latvijas Kristīgās akadēmijas profesors

Aplūkojamās grāmatas emocionāli iedarbīgais vāka noformējums kalpo par piemērotu fonu divām savstarpēji saistītām vārdkopām, kurās tverts iecerētā sacerējuma saturiskais kods. Virsraksts *Sensus divinitatis* papildināts ar apakšvirsrakstu „Vingrinājumi filozofiskajā teoloģijā”.

Vispirms par apakšvirsrakstu. Tas pašsaprotami uzvedina uz domām, ka runa būs par divām garīgās dzīves jomām – par filozofiju un teoloģiju un, iespējams, tiks pārlūkota to mijiedarbe iepriekšējo gadsimtu un/vai tagadnes griezumā. Tomēr jāatceras, ka ikvienu nojēgumu var lietot, gan plašākā gan arī šaurākā nozīmē (tā ir viena no pirmajām ambigvitātes formām, ar ko sastopamies jebkura teksta saprašanas mēģinājumos). Šajā gadījumā jo īpaši vārdkopa „filozofiskā teoloģija” būtu uztverama sašaurināti – kā apzīmējums kādai noteiktai un visai specifiskai filozofiskās un teoloģiskās refleksijas jomai, kas latviešu kulturoloģiskajā prātniecībā līdz šim mazāk aplūkota. Minētā saskarsmes josla starp filozofiju un teoloģiju, kā to atzīmē monogrāfijas autore, radusies samērā nesen (mērojot ideju vēstures attīstības nogriežņos); tā uzskatāma par 20. gadsimta otrās puses garīgo norišu *produktu*. Lietoju šo kursivēto apzīmējumu ar nelielu ironijas devu saistībā ar mūsdienās tik populāro *producēšanas* un *projektu* veidošanas indevi. Jo idejas jau nerodas pēc pasūtījuma. Faktiski viss civilizācijas gājums, visa kultūras, zinātnes un mākslas attīstība ir pakāpšanās uz iepriekšējo paaudžu pleciem, vienlaikus

noliedzot jau paveikto un tālāk turpinot iesākto kopšanas un izkopšanas darbu. Arī par to situāciju, kādā radās un veidojās minētā filozofijas un teoloģijas saskarsmes joma, kas aplūkota S. Krūmiņas-Koņkovas monogrāfijā un kalpo par pašreizējo pārdomu priekšmetu, varētu sacīt, ka, no vienas puses, tā bija likumsakarīgs iepriekšējo garīgo procesu turpinājums, taču, no otras puses un nedaudz citādākā skatījumā, tā bija jauna iecere, mērķtiecīga darbība, lai veidotu tādu kristīgās ticības apoloģētikas modeli, kas atbilstu sava laikmeta garīgās un sociālās dzīves izaicinājumiem.

20. gadsimta otrajā pusē pēc kārtējā vispasaules slaktiņa un vispārējā sabrukuma eiropeiskā (jeb eiroatlantiskā, lietojot šo politoloģisko žargonvārdu) civilizācija bija spiesta aizdomāties ne tikai par ekonomisko atlabšanu un militāro drošību, bet arī par savām pamatvērtībām un to turpmāko izkopšanas stratēģiju. „Karš izmainīja visu,” saka vēstures pētnieks Tonijs Džads (*Tony Judt*) savā grāmatā „Pēc kara. Eiropas vēsture pēc 1945. gada”¹, aprakstot ekonomisko un garīgo sabrukumu šajā pasaules daļā. Varētu piebilst, ka arī Baznīca un kristietība, kas bija kalpojusi kā eiropeiskās civilizācijas garīgais satvars gadsimtu garumā, bija nonākusi zināmā vērtību pārvērtēšanas situācijā un radzījās pēc jauniem praktiskiem un teorētiskiem risinājumiem, lai sekmīgi turpinātu Labās Vēsts pasludināšanu jaunajos apstākļos. Par to liecina gan gadsimta sākumā protestantisma aizsāktās ekumeniskās kustības iespaidīga aktivizēšanās, gan Romas katoļu Baznīcas vēsturiskā 2. Vatikāna koncila liturģiskie un doktrinārie jauninājumi, gan daudzi citi *aggiornamento* pasākumi. Teorētiskā ziņā no teoloģijas un filozofijas saskarsmes viedokļa priekšplānā izvirzījās jautājums par domāšanas resursu izmantošanu kristīgās ticības apoloģijas nolūkos.

Apoloģētika, kā zināms, ir Baznīcas sakramentālās un sludināšanas misijas papildus atbalstīšana ar filozofiskās kognitācijas līdzekļiem. Tā ir „kristīgās ticības aizstāvēšana, balstoties uz intelektuāliem pamatiem, ko veic attiecīgi sagatavoti teologi un filozofi”.²

¹ Tonijs Džads, *Pēc kara. Eiropas vēsture pēc 1945. gada*, tulk. Mārtiņš Pomahs (Rīga: Dienas Grāmata, 2007), 58.

² *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, ed. F. L. Cross (Oxford: Oxford University Press, 1958), 71.

Šajā akadēmiskajā uzziņu izdevumā vēl atgādināts, ka „vēsturiski šis darbs sācies, iepazīstinot nekristiešus ar kristīgās mācības pamatiem 2. gadsimtā”³, un uzsvērts, ka „pašreizējā kristīgās apoloģētikas funkcijas ir pēc iespējas bezkaislīgāk izklāstīt apsvērumus, kas sniedz ticības racionālu pamatojumu, vienlaikus nepievēršoties kādai specifiskai antagonistiskai auditorijai.”⁴

Tālāk akadēmiskais izdevums vēl akcentē, ka apoloģētikā netiek izvirzīta nostādne, it kā kristīgās patiesības būtu pierādāmas ar tīri loģiskām un zinātniskām metodēm, bet tajā pašā laikā tiek uzskatīts, ka ar to palīdzību iespējams parādīt, ka ticības patiesību pieņemšana ir saskanīga ar prāta prasībām.

Šis apoloģētikas skaidrojums tapis kā iepriekš aprakstītās sociālās un garīgās situācijas sastāvdaļa un uzskatāms par teorētiski atbilstošu risinājumu laikā, kad kristietība meklēja novatoriskas pieejas, ar kuru palīdzību stāties pretī sekulārās pasaules spiedienam, izmantojot pašas sekulārās filozofijas domas sagādātās iespējas. Šīs iespējas pagājušā gadsimta vidusdaļā – lielās līnijās – bija divas. No vienas puses, 19. gadsimta beigu daļas un 20. gadsimta filozofiskās domas strāvojumi, kas izauguši no nīčeānisma nihilistiskajiem un pesimistiskajiem antropoloģiskajiem priekšstatiem, labi sabalsojās ar pēckara cilvēku garīgo apjukumu. Līdzās tam un iepretī tam 20. gadsimta tehnoloģiskie un zinātniskie sasniegumi, kurus tieši un netieši bija veicinājusi kara „loģika”, piedāvāja pēckara paaudzei maldīgi optimistisku vīziju par visu sociālo un personisko problēmu atrisināšanas iespējām ar racionālas domāšanas un pragmatiskas rīcības palīdzību. Tādējādi pagājušā gadsimta vidusdaļā teoloģiskajai apoloģētikai pavērās plašs filozofiskā partnera izvēles spektrs. Tas sniedzās no ultrapesimistiskiem līdz supraoptimistiskiem viedokļiem par cilvēka dabu. Tas izpaudās daudzās epistemoloģiskās, ētiskās un kognitivistiskās diskusijās par racionālo un iracionālo komponentu klātbūtni cilvēka satversmē, par prāta un ticības lomu, par materiālām un garīgām vērtībām, par starppersonīgām attiecībām un

³ *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, ed. F. L. Cross (Oxford: Oxford University Press, 1958), 71.

⁴ *Ibid.*

sociālo taisnīgumu, par politisko izkārtojumu, par ļaunuma klātbūtni, par Dieva providenci un par cilvēka brīvo gribu.

Apzinos, ka šāda vispārināta sistematizācija var tikt uzlūkota kā patvaļīgs iepriekšpieņēmumu kopums, kam nepieciešams detalizētāks izvērsums, tāpēc kristīgās apoloģētikas retrospekcijai un tās mūsdienīgai raksturošanai par sava veida atspaida spieķi izmantošu pazīstamā britu reliģijpētnieka Džona Milbanka (*John Milbank*) un viņa kolēģu neseno pētījumu ar inovatīvu un intriģējošu nosaukumu „Imaginatīvā apoloģētika: teoloģija, filozofija un katoliskā tradīcija” (2012)⁵.

Šajā brīdī, riskējot novirzīties no temata (lai gan faktiski tieši pretēji, lai tuvotos savu pārdomu mērķim), nepieciešama neliela atkāpe par jēdzienu *imagination*, *imaginative* semantiku saistībā ar latviskā tulkojuma iespējām. Latviešu valodā anglicisms „imaginatīvs”, „imaginācija” reizēm sastopams izteikti intelektuālos tekstos, taču tie nav nostiprinājušies kā terminoloģiskas vienības. Vismaz ne tik lielā mērā kā, piemēram, cits līdzīga rakstura vārds – „kreatīvs” (no angļu *to create* – radīt), ar kura palīdzību tagad jau apzīmē pat veselu „industriju”. Protams, standarta tulkojums vārdam *imagination* ir „iztēle”, „fantāzija”, taču diemžēl tieši šo divu latviešu vārdu nozīmju nianšu sapludināšana var ieviest zināmu jucekli mūs interesējošā koncepta izpratnē. Fantāzija angļiski bieži tulkojama kā *phantasy*, ietverot sevī bezsaturiskas, nereālas domāšanas darbības elementus. Tāpēc turpmāk aplūkojamās grāmatas virsrakstā lietoto vārdkopu *imaginative apologetics* dēvēšu pēc kontekstuālās vajadzības vai nu par iztēli rosinošo, vai imaginatīvo apoloģētiku.

Džona Milbanka (dz. 1952) saistība ar imaginatīvās apoloģētikas nostādnēm izpaužas tādejādi, ka viņš autoritatīvi pārstāv to britu reliģijas filozofijas atzaru, ka kļuvis pazīstams kā „radikālā ortodoksija” (*Radical Orthodoxy*). Savos darbos „Teoloģija un sociālā teorija: viņpus sekulārā prāta” (1990), atkārtots, papildināts izdevums 2006. gadā;⁶ „Vārds, kas kļuvis

⁵ John Milbank „Foreword”, *Imaginative Apologetics. Theology, Philosophy and the Catholic Tradition*, edited by Andrew Davison (Michigan: Baker Academic, Grand Rapids, 2011).

⁶ John Milbank, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason* (Blackwell Publishers, 2006)

neparasts” (1997)⁷ un citos Milbanks, kritizējot modernitāti, integrē teoloģisko domu plašā sociālo un humanitāro zinātņu spektrā – ētikā, estētikā, lingvistikā, politikā. Arī jaunajā tematiski daudzveidīgajā un integratīvi strukturētajā rakstu krājumā, kurā Dž. Milbanks uzstājas kā teorētiski ievadošā raksta autors, detalizētai analīzei pakļautas tādas tēmas kā ticība un prāts, cilvēciskā imaginācija un pasaules redzējums, zinātniskais pasaules uzskats, apoloģētika, literatūra un kultūra u. c.

Milbanks atzīmē, ka gadu gaitā jēdziens „apoloģētika” teologu aprindās kļuvis nepopulārs – tas tiekot uztverts kā teoloģiski sekundāra nodarbošanās tā iemesla dēļ, ka apoloģija it kā notiekot „pretinieka teritorijā” un ka tādējādi teologi esot nostādīti zaudētāju pozīcijās. Tomēr pēdējā laikā, kā uzsver Milbanks, jo īpaši saistībā ar „jaunā ateisma” (*New Atheism*) parādīšanos, daudzi kristieši jūtot nepieciešamību saņemt kādus atjauninātus domas ieročus, ar kuriem stāties pretī agresīvajiem sekulārisma uzbrukumiem.

Sajā nolūkā viņš nāk klajā ar piedāvājumu par jaunu pār-lūkot kristīgās teoloģijas un apoloģētikas vēsturisko vidi, to rašanās un attīstības apstākļus plašākā tvērumā. Teoloģijas saistībai ar apoloģētiku nepiemīt nejausības raksturs, viņš apgalvo, apoloģētika nav tikai papildinājums kristīgajai mācībai; tā ir kristīgās civilizācijas būtisks un nepieciešams komponents un izriet no Dieva pašatklāšanās veida pasaulei jeb „pilsētai”, kā kritušo cilvēku sabiedrību izvēlas apzīmēt Milbanks.

Konkrētai, detalizētai analīzei Milbanks pakļauj arhetipiskus apoloģijas piemērus, tā sauktās „lielās apoloģijas”: Sokrāta aizstāvēšanos Platona dialogos, paša Jēzus Kristus stāvēšanu Pilāta priekšā un apustuļa Pāvila uzstāšanos Festa un Agripas pratināšanas laikā.

Teoloģija ir iesākusies kā apoloģija, un tā ir turpinājusies kā apoloģija – apgalvo Milbanks un atgādina teoloģijas vēsturē labi zināmo Justīna Mocekļa, Ireneja, Tertulliana un daudzu citu baznīcu intelektuāļu ieguldījumu. Protams, viņš īpaši atzīmē Augustīna un Akvīnas Toma lomu kristīgās teoloģiskās teorijas un eiropeiskās filozofiskās racionēšanas tradīcijas satuvināšanā.

⁷ John Milbank, *The Word Made Strange* (Blackwell Publishers, 1997)

Taču Milbanka analīze nav tikai vēsturisks ekskurss kultūras notikumos. Viņa argumentācijai piemīt ideju vēstures iezīmes. Tās mērķis – rosināt jaunu izpratni par apoloģijas un teoloģijas sakarībām un par apoloģētikas uzdevumiem pašreizējā garīgajā situācijā. Milbanks un viņa domubiedri – imaginatīvās apoloģētikas pieteicēji – rosina apoloģiju padarīt nevis tikai par aizstāvēšanās līdzekli (kā tas izriet no šī jēdziena zināmajām juridiskajām konotācijām), bet gan par aktīvu kristīgā pasaules redzējuma paušanas darbarīku, par kritiskās domāšanas paņēmieni, kas aktīvi izmantojams mūsdienu teoloģiskajā diskursā.

Milbanku neapmierina stāvoklis pašreizējā garīgajā, konceptuālajā diskusijā, ko daudzu gadu garumā dēvē par „zinātnes un ticības problemātiku”. Patiešām, reizēm rodas iespaids, ka daudzveidīgās filozofiskās, antropoloģiskās, ētiskās un politoloģiskās diskusijas par to, kā saskaņot iespējas nodrošināt „cilvēka cienīgu dzīvi” (ko nav iespējams izdarīt bez zinātnes un tehnoloģijas pienācīgas attīstības) ar tikpat pašsaprotamo nepieciešamību pēc „garīgām vērtībām”, virzās it kā pa apli. Kam dodama priekšroka? Prātam vai ticībai, racionāliem apsvērumiem vai emocionālai uzbudināmībai; ar kādiem līdzekļiem nodrošināt individuālo un sociālo labklājību, taisnīgumu, brīvību un personības integritāti? Šie un daudzi citi jautājumi var tikt vai nu izspīlēti kategorisku atbilžu nesamierināmības galējībās (kā tas diemžēl pārāk bieži notiek), vai arī harmonizēti tādos holistiskos risinājumos, kādus piedāvā Milbanks un viņa līdzdomātāji jaunajā apoloģētikas diskursa modelī.

Milbanks norāda: „Tā vietā, lai piekoptu mānīgi neitrālu taktiku [un es domāju, ka tieši šeit rodas saknes daudzām aplamībām, kas vērojamas mūsdienu diskusijās par zinātnes un reliģijas attiecībām – J. N. V.], bez ierunām pieņemot šīs pasaules terminoloģiju, nepieciešams tāds apoloģētikas veids, kas gatavs mest izaicinājumu sekulārajiem redzējumiem līdz pat to saknēm.”⁸

Šādu samērā radikālu apoloģētikas izpratni Milbanks un viņa domubiedri izvērš vairākos virzienos – vēsturiskajā, epistemoloģiskajā un sociokulturoloģiskajā, iesaistoties polemikā ar

⁸ John Milbank, *The Word Made Strange* (Blackwell Publishers, 1997), xx.

mūsdienu zinātņu atziņām un kopumā šādu pieeju raksturojot kā imaginatīvu.

Imaginatīva jeb iztēli rosinoša apoloģija nav reducējama tikai uz krāšņu metaforu lietošanu un emocionālu sižetu apcerēšanu, kā tas raksturīgs tā saucamajam celsmes reliģiskās rakstniecības žanram (*devotional literature*). Nevar noliegt, ka celsmīgas ievirzes lasāmviela ir bijusi kristīgās sludināšanas un izglītošanas svarīga sastāvdaļa. Tās nozīmīgi paraugi sastopami kultūras vēsturē. Tomēr tā būtiski atšķiras no apoloģētikas šī jēdziena vēsturiskajā traktējumā un arī no tā apoloģētikas modeļa, kuru aktualizē Milbanks. Viens no krājuma autoriem Džons Hjūdžs (*John Huges*) apgalvo, ka līdzšinējā apoloģētika bijusi „pārāk pieticīga un pārāk augstprātīga reize”⁹. Lai stātos pretī sekulārisma izaicinājumiem, polemika jārisina atbilstošā intelektuālā līmenī, jāparāda scientisma mazspēja prāta ontoloģijas ziņā un jāatklāj tā primitīvi pagāniskais raksturs. Šādā nozīmē apoloģētikai kā teoloģijai (vai otrādi) jāklūst par prātu kauju, kas veicama ar laikmetam atbilstošiem filozofiskās refleksijas līdzekļiem. Gan vienlaikus apzinoties, ka nav tāda „tīrā prāta” un ka cilvēciskais prāts ir Dieva līdzības daļa cilvēkā, holistiskā vienībā ar visas personības emocionālo satvaru, ar iesaistītību konkrētā sociālās un kultūras pieredzes stāstā. Kopumā imaginatīvā apoloģētika tiek definēta kā „naratīvu, argumentu, pieredzes un iztēli rosinošu liecību kopums, ko sniedz cilvēki kā personas dievišķās personības vārdā un kas ir vērstas pret līdzšinējās „pilsētas” bezpersoniskumu”.¹⁰

Aplūkotā imaginatīvās apoloģētikas koncepcija, kā arī pats jēdziens ir viens no interesantākajiem teorētiskās apceres jaunieviešumiem, kas radies anglofonajā reliģijas filozofijas jomā pēdējā laikā. Šīs koncepcijas hronoloģiskais diapazons ir vēl gaužām šaurs. Iepriekš aprakstītā krājuma publicēšana datējama ar 2011. gadu, un tas jau izpelnījies ievēribu kā daudzsološs, produktīvs kristīgās filozofiskās domāšanas veids.

Tāpēc saskaņā ar pašreizējo ieceri – S. Krūmiņas-Koņkovas monogrāfijas izvērtēšanas sakarā – gluži vai pārsteidzoša šķiet šī darba atbilstība imaginatīvās apoloģētikas vispārējai ievirzei – gan lielās līnijās, gan atsevišķu konkrētu detaļu

⁹ John Milbank, *The Word Made Strange* (Blackwell Publishers, 1997), 3.

¹⁰ *Ibid.*, xvi.

izpildījumā. Vēl jo vairāk tāpēc (un droši vien tieši tāpēc), ka Krūmiņas-Koņkovas darbs tapis samērā ilgstošā laika posmā, kas (nemaz nerunājot par pasaules epohālajām norisēm) arī latviešu sociālās un garīgās dzīves laikmetu griežos iezīmējies ar dramatiskiem pavērsieniem un providenciālām gara kustībām. Lasītājs atklās, ka faktiski tie ir divi darbi, kas ataino autores akadēmisko meklējumu un izaugsmes ceļu pārdesmit gadu garumā. Tāpat radītais „produkts” tomēr nav vērtējams kā „divi vienā”, kā dažādos laika posmos tapuši darbi par vienu problemātiku. Faktiski monogrāfija ir vienots veselums, kura šķeltība iegūst simbolisku nozīmīgumu gluži tāpat kā jau pieminētais Krustā Sistā attēlojums uz grāmatas vāka – attēlojuma dziļāko jēgu autore atklāj izklāsta gaitā. Tāpat par veselumu liecina viņas tiešie paskaidrojumi par sava akadēmiskā darba neakadēmisko stilistiku, kuras izvēli noteikusi laikmeta garīgā realitāte. Realitāte, kurā radošā doma meklējusi adekvātas izteiksmes iespējas un intuitīvi uzgājusi tādu izteiksmes līdzekļu kopumu, kurus pati autore retrospektīvi novērtējusi kā *belles-lettres* žanru. Patlaban autore ar jaunatklājējas tiesībām var apgalvot, ka šāda pieeja nav sastopama Latvijas filozofiskajā prātniecībā, un paskaidrot, ka „*belles-lettres* stilistikā rakstītos tekstos, no vienas puses, ir svarīga racionāla argumentācija, citādi, atsauces, dažādi rādītāji un cits akadēmiskais instrumentārijs, no otras puses, tie ir dienasgrāmatas veida vai līdzīgas piezīmes par izlasīto, kur vienā lappusē, piemēram, analītiskās filozofijas kārtulas var nomainīt dzejas rindas un šī nomainīšana ir absolūti intuitīva; spriedumi, kurus var reizēm neizteikt, ieslēpjot asociācijās un dodot lasītājam brīvu vaļu veidot pašam savas interpretācijas”¹¹.

Šo citējumu gan vēl nevarētu uzskatīt par izsmelošu definīciju. Tomēr autores vispārējais ieskicējums ir pietiekami aptverošs un vienlaikus arī tāds, kas prasītos pēc teorētiskas precizēšanas un izvēršanas. Tam nepieciešama atbilstoša kognitācijas telpa. Tāpēc autore sākumā intuitīvi, vēlāk mērķtiecīgi virzījies pretī starpdisciplināritātei. Gan dažādu humanitāro zināšanu jomu iesaistei argumentācijas gaitā (ieskaitot dzejas citējumus), gan tā saucamās postmodernās un analītiskās

¹¹ Solveiga Krūmiņa-Koņkova, *Sensus divinitatis. Vingrinājumi filozofiskajā teoloģijā* (Rīga: LU FSI, 2012), 8.

filozofiskās domāšanas paņēmieni satuvināšanai. Autore iz-
ejas pozīcijas kopš viņas akadēmiskās pētniecības aizsākumiem
(kandidāta disertācijas formātā) ir saistītas ar iedziļināšanos
analītiskās filozofijas tradīcijā. Konkrēti – tā ir bijusi Alvina
Plantingas reliģijfilozofiskās skolas izpēte.

Par Alvinu Plantingu (un ne tikai par viņu, bet par attiecīgo
reliģijas filozofijas novirzienu un tā izvietojumu sarežģītā teo-
loģiski filozofiskās pētniecības konstelācijā) no recenzējamās
monogrāfijas lappusēm ieinteresēts lasītājs gūs daudzpusīgu
informāciju gan faktoloģiskajā, gan izvērtējošajā aspektā.

Formāli monogrāfija sastāv no divām daļām. Pirmās daļas
nosaukums ir „Ļaunums un cilvēka brīvā griba”, un, kā to iev-
dījumā paskaidro autore, tā ir viņas agrīnā darba reprodukcija,
kas veltīta vienam no pašiem smagākajiem apoloģētikas jautā-
jumiem – tā saucamajai teodicejas problemātikai.

Teodiceja – jautājums par to, kā savienojami priekšstati
par Dieva visvarenību un taisnīgumu, par Dievu kā par vis-
augstāko labumu un viņa spēju vai nespēju pieļaut ļaunuma
pastāvēšanu pasaulē, ir nozīmīgs gan eksistenciāli emocionā-
lā satura dēļ, gan formāli loģiskās neatrisināmības ziņā.
Teodicejas problemātikas paradok्सālais raksturs liek līdz pē-
dējai iespējai sasprindzināt domāšanas intelektuālos resursus,
novedot – galējā konsekvencē – pie secinājuma par prāta robe-
žām. Pie secinājuma par prāta dižumu savu robežu apzināšanā
atšķirībā no iepriekšpienēmumiem par tā imanento mazspēju
iepretim, piemēram, ticībai, voluntāristiskām nejaušību izvēlēm
un citiem kognitīviem stāvokļiem.

Šajā nošķīrumā saskatāma principiālā starpība starp t.s.
celsmīgās reliģiskās pārliecināšanas žanru un to diskursu, kas
raksturīgs analītiski kritiskai domāšanai. Analītiskā refleksijas
maniere akcentē zināmu distancētību no pētāmā priekšmeta,
„sākotnēju atvērtību”, kā saka autore, un prasa skaidri pama-
totu argumentāciju jebkura uzskata jeb ticējuma paušanā. Tā ir
ticības valodas loģiska sakārtošana, iespējami skaidri atbildot
uz atbildamajiem jautājumiem un neatbildamos, kā to formulē-
jis Vitgenšteins, „atstājot klusēšanai”.

Tāpēc vērā ņemama ir pirmās daļas noslēgumā paus-
tā autore nostādne par teodicejas jautājumu risināšanas
(neatrisināšanas) iespējām analītiskajā filozofijā: „Analītiskās
reliģijfilozofijas pozīcijā iezīmējas nojauta, ka ticība Dievam

un iespējamai pasaulei, kurā Viņš ir augstākā *morālā* vērtība, veido aizsākumu cilvēka garīgās, viņa tikumiskās pieredzes sakārtotībai.”¹²

Arī monogrāfijas otrās daļas virsraksts *Sensus divinitatis* vilina lasītāju tālāk analītiskās reliģijas filozofijas skaidrības/neskaidrības labirintos, balstoties uz Plantingas aktualizēto kalvinistisko priekšstatu par dievišķuma izjūtu (*sensus divinitatis*), kas mājo katrā cilvēkā un var tikt piepildīta ar kristīgu saturu Dieva žēlastības rezultātā brīvās gribas izvēles cīņās.

Autore izvērš panorāmisku skatījumu uz paša A. Plantingas uzskatu attīstību 20./21. gadsimta mijā, uzmanību pievēršot viņa „Garīgajai dienasgrāmatai” (*Spiritual Autobiography*) un jo īpaši pēdējo gadu nozīmīgākajam pētījumam „Pamatota kristīgā ticība” (*Warranted Christian Belief*) un citiem darbiem. Autore panorāmiskais skatījums iesniedzas plaši sazarotā starpdisciplināritātē, kombinējot Plantingas „reformēto epistemoloģiju” ar plaša spektra kulturoloģiskas domāšanas ekscerptiem. Jaunais garīgums, Dieva nāves teoloģija, Dieva promesamība, Dieva pierādījumi un mistiskā pieredze, atklāsme un zināšanas, fundamentālisms un bezpamata epistemoloģija – tie ir tikai daži no caurviju tematiem, kas saspēlējas darba mozaikveidīgajā struktūrā. Dažādu klasisku, hrestomātisku un citu mazāk pazīstamu domātāju atziņu fragmentu izkārtojums darba argumentatīvās intrigas uzturēšanai (sākot ar Augustīnu, Akvīnas Tomu un beidzot ar latviešu domātājiem P. Dāli, K. Raudivi u. c.) piesaista lasītāja uzmanību ar intelektuāli imaginatīvu svaigumu.

To visu sasaista autore raitais izklāsta stils un plaši lietotās atsauces uz personīgajā pieredzē izauklētu nostāju, kas iekodēta otrās daļas paragrāfu nosaukumos „Ceļi uz ne/iespējamu satikšanos”, „Daži nosacījumi mūsu diskursam jeb sarunai par un ar Dievu” un citos.

Kopumā šī jaunā diskursa nosacījumi ir vērsti uz to, lai piedāvātu agresīvā sekulārisma un sprediķojošā teisma pretstāves nogurdinātajam mūsdienu intelektuālim tādu garīgās dzīves līdzsvara modeļi, kas, saglabājot nepārprotamas racionālistiskas kognitācijas iezīmes, dotu iespēju izpausties plašākās cilvēciskās esamības dimensijās. Tāpat var sacīt – līdz

¹² Solveiga Krūmiņa-Koņkova, *Sensus divinitatis. Vingrinājumi filozofiskajā teoloģijā* (Rīga: LU FSI, 2012), 118.

ar autori –, ka šādam meklētājam netiek ielikts rokās gatavu, nogludinātu atziņu krājums, bet gan no personības pozīcijām aprakstīti garīgie, intelektuālie vingrinājumi. Tā ir vingrinājumu paraugstunda, kuras piemēram var sekot ikviens, ejot savu individuālo *sensus divinitatis* izpausmes ceļu.

Summary

Imaginative Apologetics. Some Thoughts on Reading S. Krūmiņa-Koņkova`s Monograph „Sensus Divinitatis”

The article attempts to draw parallels between some recent developments in the field of analytic theology in general and a book published in Latvia in 2013. The monograph „Sensus Divinitatis. Exercises in Philosophical Theology” by a Latvian scholar Solveiga Krūmiņa-Koņkova consists of two parts, one of which („Evil and the Human Free Will”) reproduces an earlier book of the same author published in different circumstances and reflecting the spiritual atmosphere of the dramatic societal changes in Latvia of two decades ago; the second part presents an overview of the whole problematics of theodicy on a much wider scale, by using a methodological approach, she designates as belles-lettres. Basically, the monograph is concerned with the analysis of the views of the well-known religious philosopher Alvin Plantinga. The originality of Krūmiņa-Koņkova`s work consists in her attempt to interpret the teaching of Plantinga in an imaginative fashion, by making use of both analytical and phenomenological tools of expression. This has led the author of the present article to seek methodological parallels with the recently popular „imaginative apologetics” trend, as propounded in the work „Imaginative Apologetics. Theology, Philosophy and the Catholic Tradition” (2011), edited by Andrew Davison, with a foreword by John Milbank. The conception of the imaginative apologetics envisages a new turn in the apologetical strategy, whereby it is seen as a complex of „narrative, confession and imaginative witness by the human person in the name of divine personality against the impersonality of the city...”. The author of the present article claims that the book „Sensus Divinitatis” corresponds to these standards, and proposes that imaginative apologetics is to be distinguished from the so-called devotional type of spiritual literature.

