



Solveiga
Krūmiņa-Koņkova

*SENSUS
DIVINITATIS*

Vingrinājumi
filozofiskajā teoloģijā

Solveiga
Krūmiņa-Koņkova

*SENSUS
DIVINITATIS*

Vingrinājumi
filozofiskajā teoloģijā



Rīga 2012

UDK 2+1
Kr 895

Monogrāfija ir sagatavota LU aģentūrā *LU Filozofijas un socioloģijas institūts* projektā Nr. 09. 1043 "Reliģiski filozofisko ideju attīstība Rietumu kultūrā 20.–21. gadsimtā un to iespaidi Latvijā" un izdota ar Valsts pētījumu programmas "Nacionālā identitāte (valoda, Latvijas vēsture, kultūra un cilvēkdrošība)" projekta "Nacionālā un eiropeskā identitāte" finansiālu atbalstu



Monogrāfija izdota ar LU aģentūras *LU Filozofijas un socioloģijas institūts* Zinātniskās padomes 2012. gada 19. jūlija sēdes lēmumu

Recenzenti:

Dr. phil., Mag. Sc. Rel. Māra Kiope
Dr. philol. Anita Rožkalne

Redaktori:

Arta Jāne
Jānis Nameisis Vējš

Korektore: Arta Jāne

Maketētāja: Margarita Stoka

Vāka dizaina autore: Baiba Dūdiņa

Vākam izmantots Malborkas pils baznīcas altāra fotoattēls no autorei personīgā arhīva

© S. Krūmiņa-Koņkova, teksts
© B. Dūdiņa, vāka dizains
© LU Filozofijas un socioloģijas institūts, 2012
ISBN 978-9984-624-99-0

SATURS

Priekšvārds	5
I daļa. ĻAUNUMS un CILVĒKA BRĪVĀ GRIBA	
Ievadījums	16
1. nodaļa. Spēles noteikumi. Kā skaidrot analītisko reliģijas filozofiju?	18
2. nodaļa. Daži precizējumi pirms tuvošanās labā un ļaunā atzišanas kokam	30
3. nodaļa. Labā un ļaunā atzišanas kokā plūktie augļi	39
4. nodaļa. Nevis “Kas?”, bet “Kā?” un “Kālab?”	70
5. nodaļa. Dievs un iespējamās pasaules	93
6. nodaļa. “Es ticu...”	107
II daļa. <i>SENSUS DIVINITATIS</i>	
Ievadījums	122
1. nodaļa. Dievs eņģeļu laikā	125
2. nodaļa. Jaunais garīgums Dieva prom-esamībā	158
3. nodaļa. Daži nosacījumi mūsu diskursam jeb sarunai par un ar Dievu	175
4. nodaļa. Par Dieva atklāsmi un patiesām zināšanām	214
5. nodaļa. Vai iespējams ticēt bez pierādījumiem?	239
6. nodaļa. Ceļi uz ne/iespējamu satikšanos	266
Kopsavilkums angļu valodā	300
Personu rādītājs	311
Atslēgvārdu rādītājs	320

PRIEKŠVārds

Sākšu ar dažām piezīmēm par lietām, kuras kādam lasītājam, iespējams, šķitīs sarežģītas un tālab prasa papildus paskaidrojumus.

Vispirms par grāmatas nosaukumu. *Sensus divinitatis* tulkojumā no latīņu valodas nozīmē “dievišķā sajūta” jeb “Dieva sajūta”. *Sensus divinitatis* par savas reliģiskās epistemoloģijas centrālo elementu padarījis viens no pazīstamākajiem protestantisma izveidotājiem – Žans Kalvins. Darba *Institutio Christianae Religionis* (Kristīgās reliģijas institūcijas) pirmajā grāmatā viņš raksta, ka, pateicoties šai sajūtai, kuru cilvēkā “iedēstījis pats Dievs”, mums piemīt ne tikai iespēja zināt par Dievu, bet mēs arī zinām, tas ir, mums piemīt dabiskas un drošas zināšanas par Dievu. Šeit svarīgi atcerēties, ka Kalvins nošķir zināšanas, kuras cilvēks iegūs ar *sensus divinitatis* starpniecību, no tām, kuras viņam sniedz Dieva vispārējā atklāsme. Šādā nozīmē jēdzienu *sensus divinitatis* kalvinisma teoloģija (arī puritāņu, kongregacionistu un prezbiteriāņu baznīcās) turpina lietot mūsdienās. Uz *sensus divinitatis* atsaucas mūsdienu filozofiskās teoloģijas pārstāvji, īpaši Alvins Plantinga, kas, būdams kalvinists, ierāda šim jēdzienam svarīgu vietu savas reformētās epistemoloģijas konceptuālajā modelī, taču paplašinot ar šo dievišķo sajūtu saistīto ticējumu spektru un pievienojot tam arī ticējumus, kurus Kalvins bija piešķīris tikai un vienīgi

Dieva vispārējās atklāsmes sfērai. Plantingas *sensus divinitatis* vairāk saistīta ar mūsu pirmo atskārsmi – Dievs ir!, ap kuru mēs izveidojam savu pārējo reliģisko ticējumu sistēmu, citiem vārdiem sakot, uz kuras pamata mēs pakāpeniski būvējam visu mūsu ticības ēku. Reliģisku ticību mēs, protams, varam izveidot un veidot arī bez šīs sajūtas, uz citiem pamatiem, piemēram, sekojot noteiktiem sabiedrības standartiem, tikai šādās situācijās arī mūsu priekšstati par Dievu un dievišķo eksistenci veidosies citādāk. Tiem lasītājiem, kuri vēlēšies uzzināt ko vairāk par atšķirībām Kalvina un Plantingas *sensus divinitatis* skaidrojumā un lietojumā, noderēs 2011. gadā izdotā filozofa Aleksandara Santraka grāmata, kas veltīta tieši šim jautājumam.¹

Ja tikai reizi pa reizei seko notikumiem mūsdienu reliģijas filozofijas jaunākajā vēsturē, tāpat nepazīstama droši vien var izrādīties grāmatas apakšvirsrakstā nosauktā *filozofiskā teoloģija*, tāpēc, jādomā, te noderēs daži vārdi arī par to. Kā jau to uzskatāmi rāda pats manis izvēlētais vārdu salikums, runa ir par noteiktu filozofijas tuvināšanos teoloģijai un iesaistīšanos līdz šim galvenokārt sistemātiskās teoloģijas kompetencē esošo tēmu risināšanā. Patiesībā tas ir mēģinājums tuvināt alternatīvus skatījumus un par tā veiksmešiem un neveiksmešiem vēl pārāgrī spriest. Te domāju ne tikai filozofijas un teoloģijas alternatīvās pozīcijas, bet arī divus atšķirīgus un ik pa laikam pat svešus filozofiskus skatījumus. No vienas puses, tā ir analītiskā filozofija – noteicošais vir-

¹ Santrac A. S. *A Comparison of John Calvin and Alvin Plantinga's Concept of Sensus Divinitatis: Phenomenology of the Sense of Divinity: With Interview and Comments by Alvin Plantinga*. Edwin Mellen Press, 2011. 98 pages.

ziens filozofijā ASV, ar aizvien pieaugošu ietekmi arī Eiropā, bet, no otras puses, tā ir tā sauktā kontinentālā filozofija ar tās dažādajām skolām, kura gadsimtiem ilgi bijis nozīmīgs atbalsts kristīgajai teoloģijai.

Mūsdienu zinātniskās birokrātijas valodā iepriekš minēto tuvināšanos mēdz saukt par starpdisciplināriem pētījumiem: pētījumiem, kuros dažādu jomu zinātnieki, katrs ar savu specifisku metodoloģiju, ar reizēm pat krasi atšķirīgu domgaitu un skatu uz pasauli, apvienojas pētīt kādu konkrētu problēmu, kas visām iesaistītajām pusēm, kaut varbūt atšķirīgu iemeslu dēļ, likusies nopietnas intereses vērtā. Faktiski par šādiem starpdisciplināriem pētījumiem jāsauca arī tās diskusijas, kas šobrīd risinās filozofiskajā teoloģijā, piemēram, par ticības konceptu un ticības racionalitāti, reliģisko pieredzi, zinātnes un reliģijas attiecībām un citiem tematiem. Filozofiskās teoloģijas konceptuālajā pienesumā vēl nav nekā ilgstoši pārbaudīta un jau noturīgai tradīcijai piederīga. Pat to filozofu saraksts, kuru darbošanos saista ar šo jaunveidoto virzienu, ik pa laikam mainās, un tāpēc par drošāko atpazīšanas zīmi viena vai otra filozofa saistībai ar to visbiežāk kalpo viņa piederība vai pievēršanās analītiskajai filozofijai un padziļināta interese par teoloģiskiem jautājumiem. Iespējams, ka filozofiskā teoloģija pēc kāda laika varētu gluži labi iedzīvoties arī Latvijā: kaut vai tāpēc, ka mūsu filozofi pārstāv kā analītisko, tā kontinentālo tradīciju un brīdi pa brīdim, kaut visai pieklusināti, kā filozofu, tā teologu vidē izskan aicinājums uz dialogu.

Filozofiskās teoloģijas pārstāvji paši par sevi mēdz izteikties visai kritiski, uzsverot, ka tas, ko viņi līdz šim ir paveikuši, ir vien “nesavienojamu un mainīgu interpretāciju

buķete”². Es atsaukšos uz šo atrunu, jo tā man šķiet ļoti laba, lai paskaidrotu, ka to, ko esmu uzrakstījusi, arī varu saukt par vienu no iespējamām grāmatā aplūkoto filozofiskās teoloģijas pārstāvju dažādo koncepciju interpretācijām, par vingrinājumiem kaut kā pagaidām nesavienota un mainīga skaidrošanā; vingrinājumiem, ar kuriem es laiku pa laikam esmu nodarbojusies divdesmit gadu garumā.

Vēl man šķita nepieciešami daži paskaidrojumi par šī akadēmiskā darba neakadēmisko stilu, jo šī grāmata, kas redzams jau to vienkārši pārlapojot, izskatās citādāka nekā ierasti akadēmiski teksti. Tās žanram 20. gadsimta sākumā Džeimsa Vuda izdotajā *The Nuttall Encyclopaedia* dots pat īpašs nosaukums – *belles-lettres*. Mūsdienās šis žanrs aizvien biežāk tiek izmantots arī tā sauktajos akadēmiskajos tekstos, īpaši humanitārajās zinātnēs. Tiesa, Latvijā mazāk, jo esam audzināti citā akadēmiskās rakstniecības tradīcijā. *Belles-lettres* stilistikā rakstītos akadēmiskos tekstos, no vienas puses, ir svarīga racionāla argumentācija, citāti, atsauces, dažādi rādītāji un cits akadēmiskais instrumentārijs, no otras puses, tie ir dienasgrāmatas veida vai līdzīgas piezīmes par izlasīto, kur vienā lappusē, piemēram, analītiskas filozofijas kārtulas var nomainīt dzejas rindas un šī nomaiņa ir absolūti intuitīva; spriedumi, kurus var reizēm neizteikt, ieslēpjot asociācijās un dodot lasītājam brīvu vaļu veidot pašam savas interpretācijas.

Jāatzīst, ka šādu grāmatas žanru izvēlējos jau pirms laba laika, kad 1992. gadā tika uzrakstīta un arī publicēta grā-

² Rea M. C. Introduction. *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology*. Ed. Crisp O. D., Rea M.C. Oxford University Press, 2009. P. 8.

matas pirmā daļa.³ Toreiz tas man šķita vienīgais veids, kā padarīt tolaik Latvijā vēl gandrīz nepazīstamo analītisko filozofiju, precīzāk, analītisko reliģijas filozofiju, saprotamāku lasītājam, kas dzīvoja pilnīgi citā kultūras telpā. Šodien, iespējams, arī pirmā daļa būtu rakstīta pavisam citādi, jo pēdējos gados analītiskās filozofijas darbi tiek intensīvi tulkoti latviešu valodā un šī tradīcija te vairs nav nekāda svešiniece. Tādēļ galvenais motīvs, kāpēc arī otrā daļa uzrakstīta līdzīgā stilā, ir vēlme veidot grāmatu kā vairāk vai mazāk vienotu veselumu.

Te pienākusi kārtā arī manai apoloģijai, respektīvi, paskaidrojumam, lai attaisnotos, kāpēc esmu nolēmusi atkārtoti publicēt jau izdotu tekstu. Iemesli ir vairāki, bet te nosaukšu divus, manuprāt, svarīgākos. Ja lasītājs salīdzinās 1992. gadā izdoto grāmatu ar šīs grāmatas pirmo daļu, tad redzēs, ka esmu atstājusi tekstu bez saturiskām izmaiņām un ir izdarīti vienīgi redakcionāli un stilistiski precizējumi. Vēlos uzsvērt, ka tā ir mana apzināta pozīcija, jo (un te nu ir pirmais iemesls) redzu šo daļu kā *liecību* mūsu identitātei un laikam, kad 1990. gadu sākumā Latvijā varējām sākt atklāti (neslēpjoties aiz nosaukuma “buržuāziskās filozofijas kritika”) nodarboties ar reliģijas filozofiju un kad parādījās arī pirmās iespējas pilnībā brīvi rakstīt un publicēties. Liekas neticami, ka 1992. gada grāmatas manuskripts tapa mašīnrakstā, ka tajā laikā nebija vēl Augustīna, Gādamera, Vitgenšteina un citu filozofu darbu, kuri toreiz tika lasīti, tulkojumu latviešu valodā; ka arī analītiskā reliģijas filozofija, kur jau tolaik bija publicēti desmitiem darbu, bija

³ Krūmiņa S. *Ļaunums un cilvēka brīvā griba*. Rīga: Zinātne, 1992. 69 lpp.

pārstāvēta ar dažām grāmatām un tās pašas lasītas Maskavā, jo Rīgas bibliotēkās tādu vispār nebija; ka – galu galā – arī tīmeklis latviešu valodā un arī mūsu apziņā asociējās gandrīz vienīgi ar zirnekļa tīklu un stāsti par interneta iespējām bija no zinātniskās fantastikas grāmatām patapināti. Ir pagājuši divdesmit gadi, bet, ja paskatāmies, kādas ir zinātnes un arī filozofiskā diskursa attīstības iespējas šodien, tad šķiet – vesela mūžība. Diez vai man toreiz pat prātā iešautos doma, ka, lai noskaidrotu kādu neskaidru detaļu, es taču varu uzrakstīt elektronisko vēstuli, piemēram, Alvinam Plantingam vai arī, neizejot no mājām, sameklēt virtuālās bibliotēkās sev vajadzīgos tekstus... Ar vārdu sakot, ja 1992. gadā par šīs grāmatas pirmo daļu man bija jāsaprata, ka “te ir savākts praktiski viss, ko es varēju atrast”, tad tagad man to pašu ir jānosauca, teiksim, par “nepieciešamo minimumu”. Tomēr (un tas ir otrs iemesls) es nevaru teikt, ka pirmajā daļā rakstītais būtu novecojis. Vispirms jau tāpēc, ka ļaunuma problēma vēl aizvien ir viena no filozofiskās teoloģijas diskusiju centrālajām tēmām un Plantinga ar savu “brīvās gribas aizsardzības” koncepciju vēl aizvien ir šo diskusiju centrālā figūra. Un galu galā arī ļaunuma pasaulē nav kļuvis mazāk, un mūs vēl aizvien uztrauc tie paši jautājumi, kurus, sekojot Augustīnam, Luteram un Plantingam, uzdevu toreiz: kas ir ļaunums?, kā izpaužas cilvēka un ļaunuma kopesamība?, kāpēc Dievs pieļauj ļaunuma klātbūtni pasaulē?

Nobeigumā vēlos pateikties saviem mīļajiem, kuriem pietika ar to mazo laiku, ko tiem varēju veltīt un kuri pieņēma mani tādu, kāda esmu; saviem draugiem, kuru atbalstu, kad tas bijis vajadzīgs, vienmēr esmu saņēmusi (pat tad, kad neesmu lūgusi); saviem kolēģiem, kurus šeit nesaukšu vārdā

un uzvārdā, jo saraksts būtu ļoti garš, bet kuru padomus un piemēru esmu centusies vienmēr novērtēt, kā arī saviem bijušajiem studentiem: ar viņiem reliģijas filozofijas semināros esmu daudz diskutējusi par ļaunuma problēmu un Dieva eksistenci, par reliģiskās ticības racionalitāti un citiem jautājumiem un par viņu domas oriģinalitāti ne vienreiz vien esmu sajūsminājusies. Paldies šīs grāmatas recenzentiem, redaktoriem un visiem, kas ar darbu un padomu palīdzējuši tai tapt!

Solveiga Krūmiņa-Koņkova

I DAĻA

ĻAUNUMS
un
CILVĒKA BRĪVĀ GRIBA

Kā bērni meža biezoknī mēs taustāties caur dzīvi svētlaimīgā neziņā par to, kas ar mums var notikt kādu dienu, kādas grūtības būs jāpārcieš, kādi vairāk vai mazāk satraucoši piedzīvojumi mūs vēl gaida pirms vislielākā un satraucošākā no visiem piedzīvojumiem – pirms Nāves. Laiku pa laikam apmulsuši mēs iedrošināties uzdot biklus jautājumus liktenim, bet nekādu atbildi nesaņemam, jo zvaigznes ir pārāk tālu.

A. Munte

IEVADĪJUMS

Mēs dzīvojam noslēpumos, neatbildētos jautājumos. Mīklās, kuras, kaut ļoti to vēlamies, līdz galam tomēr neatminam. Reizēm mums ļoti gribas, lai vēl kāds uzzina, ka mēs tomēr minam šīs mīklas, un tad mēs rakstām grāmatas. Reizēm mums vienkārši patīk pētīt, kā tās minējuši un min citi, un arī par to mēdzam rakstīt grāmatas. Šī ir vēl viena grāmata par noslēpumainu mīklu un tās minēšanu. Par jautājumu, kas vismaz kādu mirkli, stundu, dienu, gadu vai visu dzīvi ir biedējis un vilinājis *katru no mums*. KAS IR ĻAUNUMS? KĀ IZPAUŽAS CILVĒKA UN ĻAUNUMA KOPESAMĪBA? Dievticīgā cilvēkā šie jautājumi ieskanas ar vēl kādu papildinājumu: KĀPĒC DIEVS PIEĻAUJ ĻAUNUMA KLĀTBŪTNI PASAULĒ?

Un vēl šī grāmata ir par analītisko reliģijas filozofiju. Arī šī filozofija daudziem Eiropas kultūrai piederīgajiem ir nesaprotama. No Eiropas saknēm izaugusi, tā ir kļuvusi Eiropas šodienas kultūrai sveša. Nu tā ir cita – kaut kas, ko vairs nepazīstam, bet kurai tomēr vēl varam tuvoties caur pazīstamo.

Šī grāmata ir par ļaunuma un citu filozofisku un teoloģisku problēmu risinājumu analītiskajā reliģijas filozofijā. Par vienu atbildi, kas iekārto sevī daudzas citas atbildes. Par mēģinājumu sakārtot mūsu domas par sevi un pasauli. Par vēlēšanos domās radīt pašu pasauli *sakārtotu*.

Spēlētājs zina, ka spēle ir tikai spēle un tā risinās pasaulē, kuru nosaka mērķa nopietnība. Taču viņš zina to ne tā, it kā viņš, ja spēlētu, vēl aizvien uztvertu šo saistību ar nopietnību. Spēles process taču tikai tad apmierina ar savu mērķi, kad spēlētājs tajā iegremdējas. Spēli pārvērš spēlē šī vārda pilnā nozīmē ne no tās izrietošā saikne ar nopietno ārpusē, bet vienīgi nopietnība pašā spēlē. Tas, kurš neuzņem spēli nopietni, bojā to. Spēles esamības veids neļauj spēlētājam izturēties pret spēli kā pret priekšmetu. Spēlētājs pietiekami labi zina, kas ir spēle un kas ir tas, ko viņš dara – tā ir “tikai spēle”, taču viņš nezina, ko tieši šajā gadījumā viņš “zina”.

H. G. Gādamers

1. nodaļa

SPĒLES NOTEIKUMI. KĀ SKAIDROT ANALĪTISKO RELIĢIJAS FILOZOFIJU?

Pirmās izjūtas, kas parasti pārņem cilvēku, kura rokās nejauši nokļuvusi grāmata analītiskajā reliģijas filozofijā, ir izbrīns, bikla neveiklība un ļoti bieži – vēlēšanās noglabāt šo grāmatu tai plauktā, kuram uzmanība tiek pievērsta reti. Loģiskas formulas, reizumis šķietami bezgala apnicīgi valodas izteikumu skaidrojumi un gandrīz nekā no “tradicionālajā” filozofijā tik tikamā.

Tomēr nebūsim pārsteidzīgi. Ja mūsos raisīsies kaut niecīgākā zinātkāres ēna, pārļaposim šo grāmatu vēlreiz, mēģinot *saprast*, ko tajā teiktais *varētu nozīmēt*.

1.

Lai sasniegtu kādu mērķi, vispirms jāzina ceļš, kas var aizvest pie šī mērķa. Arī, lai izprastu kādas parādības būtību, ir jāzina, kā tai tuvoties. Analītisko reliģijas filozofiju, šķiet, visvieglāk skaidrot, ja nosaucam to par spēli, ja uzlūkojam to kā spēli, ja *tuvojamies tai kā spēlei*.

Kas tas? Jūs šaubāties? Jūs nomāc jautājums, kas gan ir kopīgs filozofijai ar spēles vieglprātīgo nenopietnību? Bet vai tad spēle vispār var būt nenopietna?

Nīderlandiešu kultūrvēsturnieks J. Heizinga runā par cilvēku kā par *homo ludens* – kā par cilvēku, kas spēlējas.⁴ Vācu filozofs, hermeneitikas virziena iedibinātājs Hanss Georgs Gādamera izvirza domu, ka “esamība, kas var tikt saprasta, ir valoda. Bet valoda ir spēle. Tātad esamība atklājas spēlē.”⁵

Par valodu kā par spēli vēl pirms Gādamera rakstījis ievērojamais lingvistiskās analīzes filozofijas pārstāvis Ludvigs Vitgenšteins. Viņu ar analītisko reliģijas filozofiju vieno saikne, kuru droši var saukt par *pēctecību*. Analītiskā reliģijas filozofija izkopusi un tālāk risina daudzas Vitgenšteina piedāvātās idejas. Piemēram, savā slavenajā “Loģiski filozofiskajā traktātā” Vitgenšteins meklē reliģijas valodas izteikumu jēgas un bezjēgas robežu. Arī mūsdienu analītiskās reliģijas filozofijas uzmanības lokā ir reliģijas valodas izteikumu *jēgas* problēma. Reliģijas valodas izteikumu *patiesuma* problēma. Reliģijas valodas *skaidrības* problēma. Reliģijas *saprašanas* problēma, jo reliģijas valodā taču vismaz daļēji atspoguļojas reliģijas būtība – ticība, kas analītiskās filozofijas tradīcijā parasti gan tiek apzīmēta ar daudz plašākas nozīmes vārdu “ticējums” (*belief*), tādējādi ļaujot reliģiju aplūkot pēc analogijas ar cita veida pasaules skatījumiem, to vidū arī ar zinātniski racionālo pasaules izpratni. (“Reliģisko ticību daudzi mūsdienu ticīgie saprot ne kā

⁴ Par to plašāk sk.: Kūle M. *Ceļš saprašanas labirintos*. Rīga: Zinātne, 1989. 95.–96. lpp.

⁵ Cit. pēc: Kūle M. *Ceļš saprašanas labirintos*. 98. lpp.

mūžīgu atklāsmes patiesību kopojuumu, bet drīzāk kā darba hipotēzi, kas balstās uz prātu un pieredzi un piešķir dzīvei jēgu.”⁶)

Valodas skaidrības meklējumi. Tā ir dīvaina *aizredzība* (L. Jillenstens), ieskatīšanās aiz vārdiskās zīmes, mēģinot rast nozīmi. Bezgala daudz interpretācijas iespēju, jo vārdu nozīmes ir tikpat strauji mainīgas, cik mainīgi strauja ir cilvēka esamība. Vai tad tā nav mūžīga spēle, kas atklāj un cenšas arī risināt aizvien jaunas nesaprotamības? Spēle, kas prasa “nemitīgu atkārtošanos, lai gan arī savā ikreizējā izpildījumā tā gūst pilnību”⁷.

Valodas spēle sevī nes lielu un atbildīgu nopietnību. Kā jau katra spēle. Kā, piemēram, smilšu kūku cepšana. Arī šajā gluži triviālajā darbībā pietiekami saredzama pamatprasība veiksmīgai spēles norisei. Raugiet, cik nopietnas ir bērnu sejas, kad viņos mostas “cepšanas” azarts! Spēle iegremdē viņus sevī un uzdod savus jautājumus. Sākumā kūkas jūk, pārvēršoties parastās smilšu kaudzītēs. (Skaidrs, ka tādās reizēs prāts uz jokiem nenesas!) Bet, lūk, vēl brīdis, un bērnu sejiņās jau staro prieks. Kā nu ne, gatava pirmā kūka, kas stāv, lepni izslējusies visā formas pilnībā. Tad otrā, trešā ... Neveiksmju kļūst aizvien mazāk, jo ir taču atklājušies likumsakarība, galvenais “smilšu kūku cepšanas” spēles *noteikums*.

Tāpat notiek, arī “spēlējoties” ar valodu, proti, vārda nozīmi meklējot. Viens interpretācijas mēģinājums seko otram, līdz beidzot apjaušam atbildi.

⁶ Ferm D. W. *Contemporary American theologies*. New York: Seabrook, 1981. P. 3.

⁷ Kūle M. *Ceļš saprašanas labirintos*. 97. lpp.

“Katrā valodas veidā, līdzīgi kā šaha spēlē, pastāv savas likumsakarības. Tās piešķir vārdiem noteiktu kontekstu un valodas lietojumam – noteiktas robežas,”⁸ – tāpēc mēs esam veiksmīgāki savos meklējumos, ja nedarbojamies akli, haotiski, bet sekojam šīs valodas spēles noteikumiem.

2.

“.. jebkura spēle – tā ir spēles tapšana.”⁹

3.

Analītiskās reliģijas filozofijas nopietnību nosaka tās savdabīgā spēles iedaba, proti, *tā ir spēle, kas pati spēlējās ar spēli*. Tā ir divu līmeņu, divu sarežģītības pakāpju, divkāršas sarežģītības spēle. Spēle ar divējādiem noteikumiem.

Atcerēsimies, ka analītiskās reliģijas filozofijas interešu krustpunktā atrodas reliģijas valodas izteikumu analīze. Tātad šo filozofiju varam skaidrot kā spēli ar reliģijas valodu. Bet arī pašu reliģijas valodu mēs varam uzskatīt par spēli, kuras norisēs iesaistīti, mēs ielūkojamies aiz vārdu redzamajām robežām apslēptajā esamības mītnē (Martīns Heidegers). Mēs apzināmies sevi pie divkāršām durvīm, aiz kurām mājā mūsu eksistences dziļumi. Mēs varam pārvarēt šo nošķirtību, izpildot abu spēļu piedāvātos noteikumus.

⁸ Kūle M. *Ceļš saprašanas labirintos*. 98.–99. lpp.

⁹ Гадамер Х. Г. *Истина и метод*. Москва: Прогресс, 1988. С. 152.

PIEZĪME. Vienkāršības labad analītiskās reliģijas filozofijas “spēlēšanos” ar valodas izteikumiem sauksim par Valodas spēli, saīsināti – VS, savukārt VS spēlēto spēli –par Esamības spēli, saīsināti – ES.

4.

Pārlapojot analītiskās reliģijas filozofijas tradīcijā rakstītās grāmatas, diezgan viegli atklājas VS pamatnoteikums – visaptverošs dažādu loģikas veidu lietojums reliģijas valodas “gramatikas” skaidrošanā.

Analītiskā reliģijas filozofija plaši izmanto klasiskās formālās loģikas likumus un metodes, bet jo sevišķi – modālās un varbūtību loģikas jaunākos sasniegumus, piedāvājot reizēm ļoti skaistus un visnotaļ pārlicinošus loģiskās argumentācijas paraugus.

Īpaša vieta analītiskās reliģijas filozofijas VS ierādīta modālajai loģikai un ar to saistītajai iespējamo pasaulu semantikai. Kā liecina nosaukums, modālā loģika nodarbojas ar *modalitāšu*¹⁰ izpēti, ar svarīgāko modālo jēdzienu struktūras loģisku skaidrojumu. Atšķirībā no divnozīmīgās formālās loģikas modālā loģika ir *daudznozīmīga*. Formāl-

¹⁰ Modalitāte (latīņu val. *modus* – mērs, veids) – kāda objekta vai parādības eksistences veids, kā arī veids, kādā izprotam un skaidrojam valodas izteikumus, spriedumus par objektu, parādību vai notikumu. Pirmais modalitātes jēdzienu ieviesa Aristotelis, vēlāk to lietoja viņa skolnieki, piemēram, Teofrasts. Par modalitātēm sprieda arī viduslaiku sholasti. Rakstot par nepieciešamības, iespējamības un īstenības spriedumiem, modalitātes jēdzienu lietojis I. Kants. Šis jēdziens bieži izmantots B. Rasela, R. Karnapa, V. Kvaina un T. Pārsona darbos.

lajā loģikā jebkura valodas izteikuma interpretācija pieļauj tikai nozīmes “paties” vai “aplams”, savukārt modālā loģika atzīst arī citas nozīmes.

Pievērsīsim uzmanību pavisam vienkāršam piemēram. Lūk, izteikums – “Sokrats ir cilvēks”. Formālajā loģikā minētais izteikums iegūst patiesa izteikuma jēgu, bet modālajā loģikā šis pats izteikums var tikt formulēts mazliet citādāk, proti, “Iespējams, ka Sokrats ir cilvēks”, un izteikuma jēga jau ir pavisam cita. Šis izteikums tagad pieļauj ne vairs divnozīmīgu, bet gan daudzdažādu, daudznozīmīgu skaidrojumu.

Jā, iespējams, ka Sokrats ir cilvēks. Taču tikpat labi šajā vārdā var būt nosaukts jūsu suns vai kaķis. Par Sokratu jūs varat dēvēt, piemēram, koku pagalmā. Bet varbūt kāds Sokrata vārdā nosaucis savu grāmatu skapi vai rakstāmgaldu? Mēs, protams, varam izdomāt vēl daudzas citas šī izteikuma skaidrošanas iespējas. Modālā loģika pieļauj visdažādākās atbildes, un izteikuma patiesā jēga var atklāties tikai tad, ja mēs iepazīsimies ar kontekstu, kurā darbojas minētais izteikums, ar to īstenības situāciju, kas atspoguļota kontekstā.

Kā redzams, modālā loģika ir jo cieši saistīta ar tādiem jēdzieniem kā “iespējamība” un “varbūtība”, tāpēc modālās loģikas likumību ietvaros īpaši veiksmīgi darbojas jau pieminētā iespējamo pasaļu semantika, kuru izstrādājuši tādi izcili 20. gadsimta loģiķi kā Klarens Ērvings Lūiss, Rūdolfs Karnaps un Juko Hintika.

Lai kaut mazliet tuvinātos iespējamo pasaļu semantikas izpratnei, vispirms mēģināsim tās skatīt kā kaut ko mazāk ... loģisku. Mēģināsim tās vērtēt ar skatu caur sevi pasaulē.

Vai jums nešķiet, ka visa mūsu dzīve ir viena vienīga vēlēšanās ieraudzīt, kāda tad ir tā pasaule, kurā mēs mītam? Vēlēšanās, kuras piepildījums atklāj, ka ik skatā, ko vēršam pasaulē, atklājas kaut kas jauns un agrāk neapjausts un ka reizēm no rīta skatītā pasaule vakarpusē izrādās jau gluži cita. Kas maina šo redzējumu? Mēs *vai* pasaule? Mēs *un* pasaule?

Mazliet uzmanīgāka pievēršanās mums visapkārt virmojošās dzīves norisēm ļauj pieņemt, ka cilvēks, tāpat kā viņa klātesamība pasaulē, ir aizvien mainīga un ikreiz no jauna apzināma *situācija*. Cilvēks kā situācija ir patība, kas paradoksāli atšķiras no savas tāpatības. Viņš kā “es–pats” vienmēr ir “es–cits”. “Es–pats” kā iekšēja realitāte un viens (vienādība), turpreti “es–cits” – ārēja šķietamība un daudzējādība, kurā katram ir kaut mirkli *jābūt*, jāiemiesojas, lai atskārstu savu patieso “es–pats”. Kā “es–cits” mēs esam viena no daudzām iespējamībām un dzīvojam iespējamībā. “Visu mūžu mēs ieaudzinām sevī vienas īpašības un cenšamies nomākt citas, visu mūžu apzināti un neapzināti atdarinām; visu mūžu, jaušot to vai nejaušot, spēlējam savus vecākus, draugus un paziņas, kino un literāros varoņus un vēl neskaitāmu leģionu visvisādu personāžu, kuru kopējais vārds – Vēsture, pat ja mēs “no sevis neko netēlojam”, viņi tēlo mūs. Caur mūsu miesas čaulu kā viesnīcas iemītnieki iziet dažnedažādi “es.”¹¹ Visu mūžu mūsu esībā sadzīvo daudzas “es–cits” iespējamības, daudzas iespējamās pasaules. Katra ar saviem noteikumiem un savdabīgu ritumu, visas – ar dziļi slēptu realitāti apliecinošu kopsakarību: “es–pats” atklāšanas iespējamo “es–cits” pasaulu salīdzināšanās un krustošanās vietās.

¹¹ Levi V. *Atrast sevī Citu*. Rīga: Avots, 1984. 53. lpp.

Šī atklāšanās ir īstenības parādīšanās šķietamībā. Tātad – spēle. Sarežģīti smalka pašidentifikācijas spēle.

Arī cilvēka skatītā ārpasaule ir vienīgi mainīga šķietamība, jo jebkura mūsu apkārtējās pasaules vērtējuma modalitāte ir mūsu iekšējās pasaules projekcija uz ārpasauli. Tas, ko mēs skaidri zinām, ir mūsu priekšstati par šo pasauli. Mēs nedzīvojam reālajā, bet iespējami reālajā pasaulē, mūsu pašu *iedomātā* pasaulē.

Tas nebūt nenozīmē, ka ārpus mūsu iedomātās pasaules nav patiesas realitātes. Īstenības pasaule eksistē, taču mēs to nekad līdz galam neiepazīstam. Mēs nezinām, kāda tā ir. Mēs fragmentāri nojaušam, kāda tā varētu būt. Aizvien mēs to saucam vārdā, kurš mums liekas vispiemērotākais, bet kurš nebūt vēl neliecina par savu patiesumu.

Iedomāsimies, ka esam, piemēram, jautrs ceļotāju pulciņš, kas šai brīdī apstāties iepretim milzu akmenim un jūsmo par tā iespaidīgajām formām. Mēs *visi* skatāmies uz *vienu* akmeni, bet *katrs* tajā redzam ko *citū*. Katrā no mums veidojas kaut mazliet, taču citādāki priekšstati par šo akmeni, mēs katrs veidojam mazliet, bet tomēr atšķirīgas iespējamās pasaules. Katram no mums liekas, ka redzam pareizi reālo priekšmetu, kaut gan patiesībā pareizi reālais ir *aiz* dažādajām iespējamībām tai *krustpunktā*, kas veidojas, visām iespējamām pasaulēm pārklājoties. Kaut arī šis krustpunkts ir tikai *tuvošanās* ārējās pasaules īstenībai, jo krustošanās vietā atklājas ne tikai ārpasaules, bet arī vairāku cilvēku iekšējās pasaules stabilās kopsakarības. Mēs fiksējam stabilo pasaulē, skatoties caur stabilo sevī.

Izrādās, ka visnoturīgākais mūsu esamībā ir iespējamība. Mēs radām sevī iespējamās pasaules un arī apkārtējo

istenību priekšstatām iespējamo pasaulu veidā. Savā pasaulē izzināšanā cilvēce pakāpeniski tuvojas vienīgi *kopējam* iespējami reālas pasaules tēlam.

Spēle ar līdzīgiem noteikumiem darbojas arī modālās loģikas piedāvātajā iespējamo pasaulu semantikā. Tiesa gan, vispirms jau tā ir VS, un tās uzmanība pievērsta galvenokārt valodas izteikumu loģiskam skaidrojumam. Tomēr tas vēl nenozīmē, ka VS iespējas ir strikti ierobežotas. Gluži otrādi. Ievērojot dažus elementārus noteikumus, mūsu iztēlei kļūst pieejams neizsmeļams radošas darbības lauks. Iztēle var visdažādākajos veidos rekonstruēt un pārveidot jau izziņāto. Tai ļauts brīvi izvirzīt visfantastiskākās hipotēzes un konstruēt visneierastākos pasaules modeļus. Vienīgie spēles noteikumi, kurus iztēlei būtu vēlams ievērot, ir šādi: pirmkārt, valodas izteikumā fiksētajam rezultātam jābūt loģiski iespējamam; otrkārt, vairākiem valodas izteikumiem jābūt loģiski nepretrunīgiem.

Klasiskajā iespējamo pasaulu semantikā katram valodas izteikumam jābūt salīdzināmam ar visām “loģiski iespējamām pasaulēm”, ar visiem loģiski iespējamajiem “lietu stāvokļiem”. Šādas salīdzināšanas mērķis ir atrast tās iespējamās pasaules, kurās dotais valodas izteikums varētu būt patiess.

Līdzīga izpratne vērojama jau vācu filozofa Gotfrīda Vilhelma Leibnica darbos: nepieciešami patiess ir tas, kas ir patiess visās iespējamajās pasaulēs, bet iespējami patiess savukārt ir tas, kas patiess kaut vienā no visām iespējamajām pasaulēm.

Īpaši neiedziļinoties šī VS noteikuma loģiskajos “smalkumos”, palūkosimies, kā šis noteikums darbojas pašā spēlē, un vienkārši mazliet paspēlēsimies.

Analizējamais izteikums – RĪGĀ DZĪVO FLAMINGI.

Tātad, ja eksistē kaut viena loģiski iespējama pasaule, kurā šis izteikums ir patiess, tad šis izteikums ir iespējami patiess. Mēģināsim atrast šādas iespējamās pasaules.

Pirmais variants: *Flamingi dzīvo zooloģiskajā dārzā.
Zooloģiskais dārzs atrodas Rīgā.*

FLAMINGI DZĪVO RĪGĀ.

Otrais variants: *Flamingi dzīvo N. kunga mājā.
N. kunga māja atrodas Rīgā.*

FLAMINGI DZĪVO RĪGĀ.

Kā redzams, atrastas jau divas loģiski iespējamās pasaules, kurās analizējamo izteikumu var uzskatīt par patiesu. Protams, mēs varam turpināt meklēt vēl citas šāda veida pasaules, taču jau paveiktais ļauj secināt, ka analizējamais valodas izteikums ir iespējami patiess.

Tikko notikusī spēle nebija sarežģīta. Mēs katrs varam izgudrot daudz grūtākus hipotētiskus valodas izteikumus. Tad arī mūsu spēlēšanās būs interesantāka, taču arī šis pavisam vienkāršais piemērs palīdz iepazīt iespējamo pasaulu semantikas iespējas.

Tieši tādā pašā veidā iespējamo pasaulu semantika un citi modālās loģikas paņēmieni darbojas arī tai VS, kuru spēlē analītiskā reliģijas filozofija. Īpatnu ritmu un nokrāsu analītiskās reliģijas filozofijas spēlei piešķir objekts, ar kuru tā spēlējas, proti, reliģijas valoda. Analītiskajai reliģijas filozofijai jāpilda svarīgs uzdevums: ar loģiskās argumentācijas palīdzību jāizlīdzina pretrunas, kas sastopamas reliģijas

valodā, un jāpiešķir šīs valodas izteikumiem mūsdienīgāka forma, tādējādi padarot tos vairāk pieejamus šodienas cilvēka pasaules skatījumam.

5.

Uzdevums, kuru apzinīgi veic VS, ir ļoti nopietns, tomēr tā risināšanas procesā atklājas vēl kāda cita, daudz dziļāka un būtiskāka nopietnība. Reliģijas valoda taču spēlē arī *savu spēli*. Jau šīs spēles objekti, kas atklāj pasaules un cilvēka esamības visnoslēpumainākās dzīles, liecina par spēles svarīgumu: Dievs, cilvēks un viņa brīvā griba, pasaule, labais un ļaunais... Šeit minētas tikai dažas no miklām, ar kurām gadsimtu gaitā Esamības spēlē spēlējas reliģijas valoda. Laika gaitā reliģijas valoda, protams, veidojusi savus spēles noteikumus, spēles norisi ievadījusi noteiktās, saskaņotās konceptuālās shēmās, bet tās rezultātus fiksējusi neapstrīdamos izteikumos – dogmās. Bet par to mazliet vēlāk. Versijai par ES būtiskākajiem noteikumiem veltītas grāmatas nākamās nodaļas. Šai brīdī svarīgi atzīmēt vienīgi sekojošo: kopš filozofijā ES nokļuvusi VS interešu lokā, tām nākas nepārtraukti mijiedarboties. Abu spēļu mijiedarbība, bez šaubām, ir visai dramatiska. Reizēm VS noteikumu ietekmētajai ES nākas pārvarēt gan savas konceptuālās shēmas, gan valodas izteikumos ietvertās dogmas, bet reizēm arī VS atkāpjas ES atspoguļotās īstenības patiesuma priekšā. VS un ES sarežģītās un pretrunu plosītās kopdarbības rezultātu tad arī var ieraudzīt analītiskās reliģijas filozofijas piedāvātajā mūžsenās Dieva, cilvēka, brīvās gribas un ļaunuma attiecību problēmas skaidrojumā.

Cīrulis sastapa pūci.
Labrīt! – teica cīrulis.
Labvakar! – atbildēja pūce.
Viņa laikam pārsacījās, – domāja cīrulis.
Pūce domāja tāpat.
Metas jau gaišs, drīz lēks saule, – cīrulis turpināja.
Jā, metas tumšs, drīz lēks melnā, – pūce atbildēja.
Kāpēc viņa melo? Cīrulis nodomāja un lidoja tālāk. Pūce
domāja un darīja tāpat.
Cilvēks noklausījās un pasmaidīja: Abiem bija taisnība. Žēl,
ka nesapratās.

J. Kārklīņš

2. nodaļa

DAŽI PRECIZĒJUMI PIRMS TUVOŠANĀS LABĀ UN ĻAUNĀ ATZĪŠANAS KOKAM

Analītiskās reliģijas filozofijas divkāršā spēle savā aizredzībā mēģina ieskatīties vienā no visu laiku vilinoši sarežģītākajiem noslēpumiem: KAS IR ĻAUNUMS? NO KURIENES UN KĀ TAS IENĀK CILVĒKA DZĪVĒ? VAI TAS IR DABAS, DIEVA VAI ARĪ PAŠA CILVĒKA RADĪTS?

It kā vienkārši jautājumi, kas paredz gandrīz tikpat vienkāršas atbildes. Pat pavisam īsas. Un tomēr – tai brīdī, kad liekas – es zinu, dzīve mazliet viltīgi nosmejas sevī un atklāj ko tādu, kas satricina tikko radušos pārliecību kā neveikli būvētu smilšu pili. Un jāsāk viss no gala. Un atkal kāds neguļ naktīs, steidzot rakstīt kārtējo filozofisko traktātu, un atkal kāds piemet žagarus savam ķecera sārtam.

Šai ziņā analītiskā reliģijas filozofija ir savdabīgs izņēmums. Tā necenšas nedz gari rakstīt, nedz arī gūt ķecera slavu. Tā aizsāk savu spēli ar domu, ka *viss jau ir pateikts*, taču pateikts pretrunīgi un neskaidri, tāpēc pretrunas ir jāizlīdzina un neskaidrības jāizskaidro. Tādu tad analītiskā

religijas filozofija arī redz savu uzdevumu, un tā cenšas godprātīgi to veikt, izmantojot mūsdienu loģikas piedāvātās priekšrocības.

1.

“Dieva problēmu uz laiku var piemirst, nemirstības jautājumu var aizstāt ar degoša acumirkļa problēmu, bet pienāks diena, kad šīs problēmas mūsu apziņā uzpeldēs ar vēl asāku un neklusināmāku smeldzi nekā līdz šim. Kā katram cilvēkam no gala jāsāk dzīve, tā no gala jāsāk risināt visas problēmas.”¹²

2.

Analītiskās reliģijas filozofijas iecerētais reliģijas valodas “uzspodrināšanas” darbs sākas ar klasiskās kristīgās tradīcijas pamatu, tās konceptuālo shēmu salīdzināšanu un atkārtotu skaidrošanu. Redzot to, cik nopietns analītiskajai filozofijai šķiet tās nodoms, neviļus rodas nepieciešamība apjēgt, kāpēc vispār jāatgriežas pie kristīgās tradīcijas. Vēl pavisam nesen taču daudziem šķita, ka kristīgā ticība ir jau nodzīvots un pa daļai arī piemirsts posms cilvēces vēsturē, un, lūk, tagad šī negaidītā atcerēšanās, šīs no jauna dzimstošās cerības. Kā tās izskaidrot? Vai kā cilvēces vēl nepārvarētu ilūziju? Kā atkārtotu kļūdīšanos? Bet varbūt tā ir pēkšņs, taču dabisks solis atpakaļ tā bezdibeņa malā, kuru radījis neapvaldītais cilvēces “racionālā gara” optimisms? Vai tā būtu robeža, kura ierobežo cilvēces vēlmi ignorēt jebkādas robežas.

¹² Raudive K. *Dzīves kultūrai: Mūsdienu cilvēka problēmas*. Rīga: K. Rašiņš, 1942. 129. lpp.

Jaunu karu briesmas, ekoloģiskās katastrofas tuvošanās. Šķiet, šodien daudz skaidrāk nekā jebkad agrāk cilvēce sāk apzināties, ko nozīmē pašas tuvinātā Neesamība, ko nozīmē nepārtraukti gaidīt tās pulvera mucas uzsprāgšanu, uz kuras pati uzkāpusi. Cilvēce pati ir izvēlējusies savu tagadnes traģisko priekšnojautu klātbūtni, pati vien to ir radījusi, un, lai kaut kas mainītos, ir kaut kam jāmainās vispirms jau tās garā, tās skatā uz pasauli. Un tieši tāpēc reizē izmisīgi un cerīgi mēs mēģināsim rast kādu stipru balstu sava pasaules skatījuma izmaiņai.

“Dieva nav, viss ir atļauts!?” – kādreiz jautāja un reizē brīdināja Dostojevskis. Mēs, savas pieredzes vadīti, nu varam teikt, ka droši zinām, kas notiek tad, kad noliedz Dievu. Un tieši tāpēc šodien mēs taujājam pēc Dieva, mēs piesaucam Viņu, mēs meklējam ceļu pie Viņa, jo ceļš pie Viņa – tas ir ceļš pie sevis paša, pie savas dvēseles (Dieva valstība ir katrā no mums). Tas ir mūsu garīguma atdzimšanas ceļš.

20. gadsimta sešdesmito gadu beigās analītiskās reliģijas filozofijas tradīcijas veidotājs amerikāņu filozofs Alvins Plantinga pārsteidza savus kolēģus ar jaunu loģisko Dieva esamības pierādījumu. Pagājis vairāk par pusgadsimtu un šai pierādījumā joprojām nav atrastas neprecizitātes. Paša autora acīs gan pierādījumam nav lielas nozīmes, jo, pēc Plantingas domām, gan teistu, gan ateistu kļūda ir tā, ka viņi vēl aizvien mēģina pierādīt vai atspēkot Dieva esamību, kas patiesībā, saskaņā ar Kanta mācīto, ir neizzināma, tāpēc arī līdz galam nekad neatzīstama un nenoliedzama “lieta sevi”. Plantinga uzsver, ka daudz svarīgāks ir cits jautājums – VAI IR RACIONĀLI TICĒT DIEVAM?, un atbild, ka vienīgi

ticībā Dievam pasaule atklājas kā noteikta vērtību sistēma, kuras ietvaros cilvēks *vienmēr* ir vērtība gan sev, gan citiem.

*“Intelligo, ut credam!”*¹³ reiz pasludināja Akvīnas Toms. Cik bieži, pildot šo aicinājumu, Rietumu cilvēks jau maldijies sava varenā, tomēr ierobežotā prāta mēģinājumos skaidrot Neierobežoto un grimis izmisīgas visa noliegšanas dzelmēs! Vai tad vispār ir iespējams racionāli skaidrot ticību Dievam? Tomēr Plantingas teiktajā tvertais mudinājums – mēģināt vēlreiz – ir izskanējis, un mēs atkal varam “prātīgi” pārdomāt cilvēka un Dieva kop-esamību.

3.

“Cilvēce sevī nes **atmiņas** par kādreiz bijušo harmoniju – saskaņu ar Dievu. Tās ir visas cilvēces kopīgās atmiņas.”¹⁴

4.

Kristīgā tradīcija māca, ka cilvēka garīgās pasaules centrā atrodas Dievs. Kā neredzams, visur esošs Dārznieks, kas piešķir cilvēka dvēselei sakārtotību.

Dievs kā Absolūts ir augstākā vērtība. Virsotne tai vērtību sistēmai, kuras daļa ir arī cilvēks. Cilvēka dzīve ir tuvošanās šai virsotnei. Taču tikai līdz noteiktam augstumam, līdz noteiktam horizontam. Cilvēka dzīve vienmēr ir ceļš un nekad – ceļa noslēgums.

Lai cilvēks spētu atjaunoties savā garīgajā pieredzē, viņam vispirms ir pareizi jānovērtē sava vieta citu cerību

¹³ No latīņu val.: Saprotu, lai ticētu!

¹⁴ Rubenis J. *Vai migla klīdis?* Rīga, 1989. 39. lpp.

vidū. Ja cilvēks pasludina sevi par augstāko vērtību, viņš kā vērtība (gan ētiskā, gan plašākā nozīmē – garīgā) savu nozīmi var arī zaudēt.

Cilvēks nav radības kronis, kas savās interesēs lemj visa apkārtējā likteni. Nav vispēcīgs pasaules valdnieks, kas paredz un nosaka visu notikumu gaitu. Ja mēs uzskatām un ticam, ka mēs kā individualitātes esam Centri mūsu “mazajās pasaulēs”, ka mēs kā atsevišķa nācija esam centrs nāciju pasaulē, ka mēs kā suga esam centrs dabā, viss pārējais pavisam viegli var kļūt par vienkāršu līdzekli mūsu egoistisko centra interešu un vēlmju apmierināšanai.

Kļūstot par vienīgajiem šai nozīmē, mēs uzsākam ceļu, kurā viss ir atļauts, kurā iespējams ir viss (gan labais, bet vēl vairāk – ļaunais), izņemot vienu – būt garīgi tīriem, garīgi bagātiem, būt vispār *garīgiem*. Jo, noliedzot citu *vienreizību*, citu tiesības būt vismaz par *līdzvērtību*, mēs būtībā noliedzam arī paši sevi kā vērtību.

Tad varbūt atklāti noniecināt un noliegt sevi? Es nesmu nekas!? Varbūt šis ceļš ved pretim garīgai atjaunotnei? Nē, arī tas ved uz nekurieni, jo tā mēs noliedzam Dievu sevī. Nenovērtējot sevi, noliedzot sevi kā personību, nāciju, sugu, mēs vienlaikus noliedzam savas tiesības būt garīgai vērtībai.

Kristīgā tradīcija mēģina dot mums to zelta vidusceļu, kas izlīdzina pretiltības starp *es* un *citi*, starp sevis noliegumu un sevis dievišķošanu, skaidro gan mūsu tiesības, gan pienākumus un atbildību par visu, kas ap mums, par mums pašiem. *Theos agapē estin. Deus caritas est.*¹⁵ Dievs ir mīlestība, kura nepazemo un kurai katrs ir vienīgais. Viņam mēs

¹⁵ No grieķu un latīņu val.: Dievs ir mīlestība.

visi esam tikai mērķis. Jo Viņš nepazīst mūsos līdzekļa, jo Viņš nepazīst nolieguma. Tāpēc Viņš vienmēr dod iespēju mums katram savā ceļā ieraudzīt virsotni.

5.

“Lai ieraudzītu savas mājas, vislabāk palikt mājās, taču, ja jums tas neizdodas, apejiet visu pasauli un atgriezieties mājās.”¹⁶

6.

Cilvēks kā veseluma daļa, kā pasaules daļa mājō veselumā. *Mājošanas* simbols vislabāk apraksta gan cilvēka laicīguma un socialitātes, gan viņa vēsturiskuma, gan viņa gara būtību.

Sacīt, ka cilvēks ir veselā daļa, nebūt nenozīmē mazināt viņa esamības lielumu. Kristīgā mācība liecina, ka veselā mērķis ir cildināt Dievu, un tas nosaka arī katras atsevišķās daļas vērtību, tās likteni. Veselais un katra tā daļa ir savstarpēji harmoniski, jo viss kalpo Dievam, viss ir Dieva radīts. Un tāpēc it visam piemīt noteikts svētums.

Viss pasaulē ir savstarpēji saistīts – gan kā veseluma daļa, gan savās attiecībās ar augstāko vērtību, ar ideālu, ar Dievu.

Pasaule, kurā mēs mītam, nav vienīgi mūsu mājvieta un īpašums. Tā ir arī mūsu *mantojums*. Visa iepriekšējā vēsture un kultūra ir mūsos. Visa garīgā bagātība kā balva, kuru mēs esam saņēmuši ar nosacījumu to saudzēt, saglabāt, tālāk

¹⁶ Честертон Т. К. Вечный человек. *Вечный человек*. Москва: Издательство политической литературы, 1991. С. 94.

veidot un nodot tiem, kas nāks aiz mums. Kā Pāvila 1. Vēstulē korintiešiem teikts: “Neviens lai nemeklē savu paša, bet citu labumu!” (10 : 24)¹⁷.

Pasaule ir mūsu mājvieta un sargvieta. Mēs esam atbildību nesoši *sargi*, palīgi pasaulei, kurā mēs mītam. Un tieši tas ir svarīgi un nozīmīgi. Kā sargs cilvēks ir atbildīgs par to garīgo bagātību, kas viņam uzticēta. Un, lai šo uzticēto bagātību līdz galam apzinātu, viņam pašam jābūt garīgi bagātam. Ir jāapzinās, ka viss, kas bijis pirms viņa, ir viņā pašā. Garīgums nevar rasties un nevar tikt saglabāts, pastāvot pārrāvumam kultūras aprītē, pastāvot vēsturiskās atmiņas noliegumam.

“No namturiem galvenām kārtām prasa, ka tie būtu uzticami” (1. Kor. 4 : 2). Varbūt, ka, cilvēka un Dieva attiecībās izvēloties sev šo sarga lomu, cilvēks visbeidzot izdarīs savu saprātīgo izvēli un reiz pārstās būt par egoistiskā *es* nožēlojamo upuri? Varbūt šai vienkāršajā Dieva atzišanās slēpjas augstākā cilvēces eksistences jēga, tā patiesība, līdz kurai cilvēci aizvadījusi tās vēsture? Varbūt... Kaut pietiktu apņēmības pierimt savā skrējienā un padomāt par tiltu pāri neesamības bezdibenim.

7.

Analītiskās reliģijas filozofijas uzticība kristīgajai tradīcijai kā tam mantojumam, kas ir būtiski nozīmīgs mūsu garīgajai atjaunotnei, nosaka tās pozīciju arī ļaunuma problēmas aplūkojumā. Šo pozīciju pavisam īsi varētu raksturot kā savdabīgu vecu tekstu pārrakstīšanu jaunu simbolu

¹⁷ Šeit un turpmāk citēts pēc: *Bībele. 1965. gada izdevuma revidētais teksts*. Rīga: Latvijas Bībeles biedrība, 1998. 1203. lpp.

valodā, kas būtu saprotama pie zinātniska tipa domāšanas pieradinātam mūsdienu cilvēkam. Tā ir kristīgo ideju loģiskās struktūras noskaidrošana un kristīgo motīvu pieskaņošana analītiskās reliģijas filozofijas spēles noteikumiem. Rūpīga aizmirstības putekļu noslaucīšana no vēl noderīgām lietām. Varbūt, ka pat pārlietu rūpīga, jo reizē ar aizmirstību nežēlīgi tiek aizslaucīta prom arī tā gaisotne, kura šīm lietām kādreiz piemētusi. Analītiskās reliģijas filozofijas piedāvātajā Svēto Rakstu, Augustīna, Akvīnas Toma un Mārtiņa Lutera domu pārlūkojumā, iespējams, arī atklājas kristīgajai tradīcijai kopīgā ļaunuma problēmas risinājuma loģika, taču šai pārlūkojumā zudis tas dzīvinošais ticības spēks, kas vēl pēc daudziem gadsimtiem spēj sajūsmināt mūs. Šai ziņā analītiskās reliģijas filozofijas noteikumiem piemērotos kristīgo autoritāšu darbus reizumis lasīt ir diezgan garlaicīgi. Tie atgādina pavisam nolasītus vīnogu ķekarus. Taču, lai saprastu, kas tad analītiskajai reliģijas filozofijai šķītis īpaši zīmīgs klasiskajā kristīgajā domā, varbūt arī Jums, cienijamo lasītāj, būs interesanti ielūkoties kristīgās tradīcijas klasikā no tās noskaņai mazliet atsvešināta, konceptuālo shēmu sakārtošanā ieinteresēta skatījuma.

Un Dievs tas Kungs pavēlēja cilvēkam, sacīdams: “No visiem dārza kokiem ēzdams ēd, bet no laba un ļauna atzīšanas koka tev nebūs ēst, jo tai dienā, kad tu ēdīsi no tā, tu mirdams mirsi.”

1. Moz. 2 : 16, 17

3. nodaļa

LABĀ UN ĻAUNĀ ATZĪŠANAS KOKĀ PLŪKTIE AUGĻI

Bērnība... Tajā aizsākas cilvēka tuvošanās labā un ļaunā atzīšanas kokam. Sākumā pasaule bērnam liekas vienlīdz nepazīstama. Bezvārda lietas un notikumi pulcējas ap viņu un gaida sava vārda nosaukšanas brīdi. Vārda, jēgas un vērtības piešķiršana – tas ir pirmais un nebeidzami garais cilvēka darbs šai pasaulē. (“Un cilvēks nosauca vārdā visus lopus, visus putnus gaisā un visus lauka zvērus...” 1. Moz. 2 : 20)

Bērns iet no lietas pie lietas, no notikuma pie notikuma. Reizēm viņu apstādina brīdinājums “Nedrīkst!”, un viņam kļūst zināms, ka kaut ko darīt ir slikti vai ka šī lieta ir tūlīt pat mierā liekama, jo tā nu reiz ir pavisam slihta lieta. Un no viņa jau nekas vairāk arī netiek prasīts kā vienīgi – paklausīt aizliegumam.

Bet kas tas! Zinātkāres velniņš jau sarosījies, un mazajā cilvēciņā dzimst vajadzība visu pārbaudīt pašam. Pašam pārliecināties, ka kaut kas patiesi ir slikts, bet kaut kas – labs. Tas jau nekas, ka reizēm sāpēs.

Viņam pašam ir jāsamēro lielā pasaule visapkārt ar savu vēl mazo dzīvīti, pašam ir kaut kas sev jāizliedz. Bērns nemaz vēl nezina, ka tai brīdī, kad viņš pirmoreiz pārkāpj

vecāku teikto aizliegumu, viņš jau ir ceļā prom no sava Ēdenes dārza bezrūpības, ka viņš jau ir noplūcis labā un ļaunā atzīšanas koka augli un nostājies mūžīgajās labā un ļaunā izvēles krustcelēs.

Šķiet, ka cilvēce no laika gala ir tāds mūžīgi nepieaudzis bērns, jo mūsos ikvienā visas dzīves garumā paliek šī bērņības uzdrīkstēšanās. Mēs taču it labi reizēm varam nojaust, kas ir ļaunums. Mēs pat lieliski pārzinām harmoniskas garīgas dzīves lielos likumus: “Tev nebūs nokaut!”, “Tev nebūs zagti!”, “Tev būs savu tēvu un māti godāt!”, “Tev būs savu tuvāko mīlēt kā sevi pašu!”, “Tev nebūs..”, “Tev būs..”. Šie likumi nosauc absolūtas, neaizskaramas un neapšaubāmas vērtības: dzīvība, mīlestība... Šie likumi ir tā robeža, kas nosaka mūsu uzdrīkstēšanās lielumu. Robeža, kas nodala mieru un nemieru, gaismu un tumsu. Un tomēr tumsa ir tik vilinoša, un robeža tik ļoti aicina sevi pārkāpt. Un mēs uzdrīkstamies. Mēs gribam visu pārbaudīt paši, lai pēc tam caur ciešanām un sāpēm no jauna un bez mitas sevī atkārtotu: “Tev būs..”, “Tev nebūs..”. Mēs gribam visu izbaudīt paši, jo mums katram *pašam sevī* ir jāuzceļ *sava* robeža starp labo un ļauno. Tiesa, savas robežas celšanu it bieži pavada lietu un parādību *pārdēvēšana*, jo mēs pasaules kopsakarībās ielūkojamies ar skatu caur sevi, bet katra paša skats kā jebkurš acumirkliņš (ja sevi samērojam ar mūžību) “labā” un “ļaunā” vērtējums ir visai relatīvs. Tā nu mūsos samērojas un krustojas absolūtais un relatīvais, mūžīgais un laicīgais, un ik reizi no jauna katram šai dzīvē vismaz reizi nākas saklausīt sevī nezūdošo *kāpēc?* KĀPĒC PASAULĒ IR ĻAUNUMS? JA DIEVS IR, TAD KĀPĒC VIŅŠ PIEĻAUJ MANAS CIEŠANAS?

Reizēm atbildes uz šiem jautājumiem šķiet pārlicenošas. Reizēm tās tiek ierakstītas grāmatās, un tais brīžos, kad mūs māc pašu šaubas un nevarība, mēs varam šīs grāmatas paņemt un pārlasīt.

1.

“Bet čūska bija visviltīgākā no visiem lauku zvēriem, ko Dievs tas Kungs bija radījis. Tā teica sievai: “Vai tad tiešām Dievs ir teicis: neēdiet ne no viena koka dārzā?”

Sieva teica čūskai: “Mēs ēdam no koku augļiem dārzā, bet par tā koka augļiem, kas ir dārza vidū, Dievs teicis: no tā jums nebūs ēst, nedz tos aiztikt, citādi jūs mirsit.”

Tad čūska teica sievai: “Jūs mirt nemirsit, bet Dievs zina, ka tanī dienā, kad jūs no tā ēdīsiet, jūsu acis atvērsies un jūs būsit kā Dievs, zinādami labu un ļaunu.””

(1. Moz. 3 : 1–5)

2.

Kristīgās tradīcijas aizsākumus mēs parasti saistām ar Bībeli. Svētie Raksti glabā arī visus iespējamus atminējumus mīklai par ļaunuma ienākšanu cilvēka dzīvē. “Bībele savā daudzslāņainajā valodā runā par kosmisku kataklizmu, eksistenciālu lūzumu cilvēces garīgajā būtībā – par “grēkā krišanu”.”¹⁸ “Grēkā krišanas” stāsts ir it kā pavisam vienkāršs. Dievs radīja cilvēku, kas savā veidolā bija līdzīgs pašam Dievam. Cilvēka uzdevums bija kalpot Dievam, taču cilvēks gribēja ko vairāk. Viņš gribēja izbaudīt, ko nozīmē *būt Dievam*, ko nozīmē zināt to, ko zina Dievs. Cilvēka

¹⁸ Rubenis J. *Vai migla klīdīs?* 40. lpp.

uzdrīkstēšanās tad arī bija viņa “grēkā krišana”, proti, tai brīdī, kad pirmais cilvēks nolemj, ka viņš ir kas vairāk par to, ko viņa grib redzēt Dievs, viņš jau ir “grēkā kritis”. Šai pašā brīdī viņš arī tiek sodīts – viņš ir atraisījies no Dieva, viņš jau ir sācis aiziet no Dieva. Viss, kas seko pēc tam, ir dabisks šī aizsāktā prom-ceļa turpinājums.

Cik vienkāršs ir viss traģiskais! Visas cilvēku ciešanas, pārdzīvojumi, viņu bojā eja. Kāds noplūca augli no labā un ļaunā atzīšanas koka. Bet ja šis auglis paliktu nenoplūkts? Ak, tad mēs dzīvotu visa labā pasaulē un arī paši būtu tik labi, tik balti... Droši vien daudziem, domājot par “grēkā krišanas” notikumu, gribētos pirmā cilvēka rīcībā saskatīt liktenīgu, taču *nejaušu* pārdrošību. Lai tā būtu... Tomēr ir vēl kāds jautājums, kurš arī vēlas tikt atbildēts. Vai pirmais cilvēks varēja arī nenoplūkt šo augli?

Atcerēsimies, ka Dievs radīja cilvēku sev līdzīgu. Līdzīgu arī *brīvībā*. Cilvēks dzīvoja pasaulē, nezinot, kas ir labs un kas ļauns, un viņš bija brīvs, nezinot, ka ir brīvs. Tieši brīvība nosaka ļaunas iespējas tuvumu cilvēka dzīvē. “Kā var būt patiesi brīva izvēle, ja cilvēkam nav dota iespēja izvēlēties arī ļauno? Tātad ļauno spēku tuvumu nosaka cilvēka audzināšana *brīvībai*.”¹⁹

Iespējams, ka pirmā cilvēka “grēkā krišanu” mēs varam skaidrot kā tiltu no nezināšanas uz zināšanu, no iespējamās brīvības uz īstenu brīvību. Tas ir brīdis, kad cilvēkam *parādās* viņa brīvība. Agrāk vai vēlāk tai būtu jāparādās, jo kāpēc tad Dievs gribēja redzēt cilvēku brīvu?

Brīvība parādās kā pārbaudījums. Brīvība *vienmēr* parādās kā pārbaudījums. Kā iespēja iet pa vienu no vismaz

¹⁹ Rubenis J. *Vai migla klidīs?* 40. lpp.

diviem ceļiem. Kā izvēle. Dievs gaidīja, ko Viņa bērns izvēlēties, un bērns izvēlējās. Viltvārdes čūskas kārdinājumu pašam izzināt labo un ļauno viņš vērtēja augstāk par Dieva lemto patiesību.

3.

Daudzo Bībeles tekstu vidū par klasisku ļaunuma problēmas risinājuma paraugu tiek uzskatīta Ījaba grāmata. Tajā piedāvātā teodiceja ietver vairākas, kaut dažreiz šķietami mazliet pretrunīgas atbildes uz jautājumu par cilvēka ciešanu iespējamajiem cēloņiem.

Pārlasot Ījaba grāmatu, ir diezgan viegli izveidot versiju, kura liecina, ka atbildība par ļaunumu pasaulē jāuzņemas pašam Dievam ("Ja mēs esam no Dieva labu saņēmuši, kā tad lai mēs arī nesaņemam ļaunu?" (2 : 10)). Absolūta determinisma garā ieturēti apgalvojumi liecina par dievišķās predestinācijas klātbūtni un nozīmi visos pasaules notikumos ("Un kurš Man būtu kaut ko nodarījis tā, ka Es viņam piedotu? Manējs ir viss, kas zem debesīm atrodams!" (41 : 3)). Ījaba grāmata diezgan izsmeļoši stāsta par cilvēka izziņai neaizsniedzamu plānu, kuru īstenojot Dievs pārbauda un stiprina cilvēka ticību un bijību Viņa priekšā. Svarīga vieta šai plānā ierādīta tādām pārbaudes līdzekļiem kā visdažādākās ciešanas.

Tomēr nav šaubu, ka par galveno vaininieku ļaunuma un ciešanu vairošanā Ījaba grāmata nosauc sātānu. Bībelē sātāns pieminēts daudzkārt. Reizēm tas jāatpazīst pūķa, bet reizēm – čūskas veidolā. Jā, tā ir tā pati čūska, kas kārdināja Ādamu un Ievu. Reizēm sātāns nes arī velna vārdu (Mt. 13 : 39). Taču Bībeles velns nav tas mazliet pamuļķais

un viegli apmānāmais ragainis, par kuru stāsta latviešu pasakas. Bībeles sātānam piemītošais un ļaunumu veicinošais spēks ir gandrīz līdzvērtīgs Dieva varenībai. (Ļaunuma avota saskatīšana kādā īpašā dievībā vai garā ir viens no vis-senākajiem ļaunuma izpratnes veidiem daudzu tautu mitoloģiskajos un reliģiskajos priekšstatos.) Ījaba grāmata rāda mums, kā Dievs izmanto sātānu savā labā. Sekojot Dieva gribai, sātāns ienāk Ījaba dzīvē kā Lielais Kārdinātājs:

“Un Tas Kungs sacīja sātānam: “Vai tu esi ievērojis Manu kalpu Ījabu, ka nav virs zemes neviena tāda kā viņš? Šis vīrs ir sirdsskaidrs un taisns; viņš bīstas Dieva un vairās no ļauna.”

Tad sātāns atbildēja Tam Kungam un sacīja: “Vai Ījabs Dievu velti un bez kāda apsvēruma bīstas?”

Un vai Tu pats arī neesi gan ap viņu, gan ap viņa namu, gan ap visu, kas tam pieder, uzcēlis aizsargžogu? Tu esi viņa roku pūliņu svētījis, un viņa ganāmpulki ir izpletušies pāri visai zemei.

Bet izstiep Savu roku un pieskaries visam tam, kas viņam pieder, – tiešām atklāti viņš no Tevis atsacīsies.”

Tad Tas Kungs sacīja sātānam: “Labi, viss, kas tam pieder, lai ir tavā varā, tikai neizstiep savu roku pret viņu pašu.” Un Sātāns aizgāja projām no Tā Kunga vaiga” (1 : 8–12).

Ījaba grāmata piedāvā mums vēl arī trešo ļaunuma rašanās versiju, proti – cilvēks pats ir atbildīgs par ļaunumu un ciešanām savā dzīvē.

“Kas tad ir cilvēks, ka tas šķīsts pastāvētu un ka no sievas dzimušais būtu taisnīgs?”

Lūk, pat uz savu svēto saimi Dievs nevar paļauties, pat debesis nav nemaz Viņa paša acīs tik nevainojamas.

Bet cik daudz vairāk atmetams un nolādams ir cilvēks, šis šausmonis un izdzimums, kas ļaunumu dara tā, it kā viņš ūdeni dzertu!” (15 : 14–16) Dievs atļauj sātanam kārdināt Ījabu, lai pārbaudītu viņa *brīvās gribas izvēli*. Ījabs (tāpat kā jebkurš cits cilvēks) ir brīvs savā izvēlē un rīcībā, bet līdz ar šo brīvību viņš uzņemas arī atbildību par visu, ko izdarījis. Viņam jājūt pašam savos plecos gan atbildības nastas vieglums, gan smagums. Ar savām ciešanām cilvēks izpērk vispirms jau pats savus grēkus.

Ījaba grāmata apliecina arī to, ka cilvēka grēku un reizē ciešanu nasta mēdz būt tik smaga, ka pilnībā atbrīvot viņu no tās var vienīgi Dieva labestība:

“Iedraudzējies taču ar Dievu un saglabā mieru ar Viņu, no tā tev nāks labums.

Uzklausī pamācību no Viņa mutes un ieslēdz Viņa vārdus savā sirdsprātā!

Ja tu atgriezīsies pie Visuvarenā, tad tu varēsi tikt atkal uzcelts no jauna, ja tu attālināsi grēkus no savas telts” (22 : 21–23).

Saskaņā ar Bībelē izteikto kristīgo tradīciju to, kā noiet ceļu no ļauna pretim labam, pretim Dieva žēlastībai, vispilnīgāk atklāj Jēzus Kristus dzīve un viņa upuris Golgātas kalnā. Bībele māca, ka Kristus savā upurī izpērk cilvēces grēkus, ka viņš ar sevis upurēšanu aizsāk cilvēka atceļu pie Dieva.

Jēzus Kristus dzīve liecina par to, kādai jābūt *patiesi* brīvai gribai. Viņš rāda, kā jebkurā izvēles situācijā *vienmēr censties izvēlēties labo*, kā cilvēkam īstenot savu dzīvi, lai mierīgi varētu jautāt kaut visai pasaulei: “Kurš no jums Man var uzrādīt kādu grēku?” (Jņ. 8 : 46)

Jēzus māca arī to, kā *ciest*. Kā katram no mums noiet savu krusta ceļu. Kā nest savu krustu, savu ciešanu un pārbaudījumu nastu, lai šis smagums gandarītu. Lai šī nasta atklātu mūsu dzīves patieso un gaišo lielumu.

4.

Lai varētu sekmīgāk pārlūkot kristīgās tradīcijas tālāktīstības loģiku, vēlreiz atkārtosim tos Bībeles piedāvājumus, tās konceptuālās shēmas, kas tuvina mūs ļaunuma problēmas apjēgsmei.

Varbūt sāksim ar to piedāvājumu, kas, kā redzēsime mazliet vēlāk, kristīgajā tradīcijā ir pats būtiskākais. Tātad, pirmkārt, ļaunumu rada cilvēka brīvā griba. Otrkārt, ļaunumu rada sātans. Tiesa, šeit jāpiezīmē, ka sātana darbību Bībele ļauj aplūkot arī kā izkropļotu brīvas gribas realizāciju. Treškārt, ļaunumu rada Dievs. (Vai par to neliecina arī Jesajas grāmatā minētie paša Dieva vārdi: “Es, kas radu gaismu un veidoju arī tumsību, kas dod svētību, bet arī ļaunu; Es esmu Tas Kungs, kas visu to dara!” (45 : 7)?) Visbeidzot ir vēl viens pieņēmums, kuram arī ir zināmas tiesības uz pieminēšanu, un proti – ļaunums ir mūžīgs un ontoloģiski patstāvīgs; tas eksistē vēl pirms Ādama un Ievas “grēkā krišanas” (un vēl pirms sātana) un ierobežo Dieva visvarenību un vislabestību.

Bībele stāsta par ļaunuma ienākšanu pasaulē *daudznozīmīgi*. Šo daudznozīmību, protams, var nosaukt arī par daudzu atbilžu iespējamību, kaut patiesībā atbilde droši vien ir viena vienīga. Tikai paviršam skatam tā noslēpumaini neatklājas. Pieminētā daudznozīmība it bieži vedina saskatīt

sevī nepārvaramu loģisku pretrunu. Pretrunu starp Dieva vislabestību, tas ir, Viņa absolūto labestību, un to ļaunumu, kas vērojams pasaulē. Iespējams, ka gandrīz it visu kristīgās filozofijas tradīciju ļaunuma problēmas risināšanā jāsauc par mēģinājumu atrisināt tieši šo pretrunu. Par mēģinājumu daudznozīmībā skatīt viennozīmību.

Gadsimtu gaitā šis mēģinājums realizējies daudzās, pat pilnīgi pretējās pozīcijās: nepiekāpīgos Dieva noliegumos un aizraujoši skaistos ticības apliecinājumos. Viena no skaistākajām veltēm Dievam ir Aurēlija Augustīna “Atzīšanās”.

5.

“Lūk, Dievs un, lūk, viss tas, ko Dievs radījis; Dievs ir labs un tālālu pārspēj savu darinājumu; labs būdams, Viņš radījis labo un nu, lūk, kaut kādā veidā apņēms un piepilda to. Kur tad ļaunums, no kurienes un kā tas šeit ielīdis? Kas veido tā saknes un sēklas? Varbūt ļaunuma vispār nav? Bet, ja mūsu bailes ir tukšas, tad, protams, pašas bailes ir ļaunums, jo tās velti dzen mūs un plosa mūsu sirdi, – ļaunums ir jo lielāks tad, kad nav no kā bīties, bet mēs tomēr baidāmies. Tātad, vai nu ir ļaunums, no kura mēs baidāmies, vai arī pašas bailes ir ļaunums.”²⁰

6.

Šoreiz nemeklēsim Augustīna rakstītajā liecības par viņa ticības spēku, bet centīsimies tajā atrast atbildi uz jautājumu, kā Augustīns skaidrojis sev un citiem šķietamo

²⁰ Августин. Исповедь. Кн. 7, ч. 12. *Богословские труды*. М.: Издательство Московской Патриархии, 1978. Т. 19. С. 133.

Bībeles daudznozīmību? Kā viņš, ievērojot kristīgās tradīcijas pamatnoteikumus, veidojis savu viedokli, savu koncepciju par Dieva, cilvēka un ļaunuma kopsakariem?

Mēģinot skaidrot ļaunuma dabu, tā ienākšanu pasaulē, Augustīns pārdomā ne tikai savam laikam raksturīgos reliģiski filozofiskos priekšstatus par ļauno, bet izvirza arī vairākus jaunus nojēgumus, ar kuriem kristīgā doma pa īstam ieinteresēti nodarbosies krietni vēlāk. Augustīna mācībā vienojas ļaunuma izpratnei būtiskākās tradīcijas, proti, ļaunuma dabas *ontoloģiskais* un *funkcionālais* skaidrojums.

Ontoloģiskajam ļaunuma skaidrojumam Augustīns tuvojas pakāpeniski, savā pieredzē vispirms pārdzīvojot kvēlu aizraušanos ar maniheismu,²¹ pēc tam – filozofiski apcerīgu iedziļināšanos neoplatonisma idejās. Galvenais maniheisma princips vēsta par divu mūžīgu, savstarpēji norobežotu pirmsākumu eksistenci. No laika gala savā starpā cīnās un pasaules traģēdijas rada varenībā līdzvērtīgas substances: gaisma un tumsa, gars un matērija, labais un ļaunais. Augustīna vēlākā pievēršanās kristietības idejām strauji rosina viņa dziļu neapmierinātību tieši ar šo maniheisma pamatpozīciju. Tumsas un ļaunuma substances atzīšana par līdztiesīgu Dievam taču ir Viņa varenību apstrīdoša, pat noliedzoša. Īstenam kristietim, par kādu Augustīns, protams, patiesi vēlas būt, tāda pozīcija vienkārši ir nepieņemama. Kristietis vienmēr svētbijīgi domā par Dievu kā Absolūtu, kura visvarenību, vislabestību un vispilnību nekas nedrīkst ierobežot. Tāpēc arī ļaunums Augustīna vērojumā nav nekas substancionāls, pats par sevi pastāvošs – “viss, kas ir, ir labais,

²¹ Persiešu reliģija, kuru izveidojis Mani (216–276). Gnostiska mācība, kurā apvienoti jūdaisma, kristietības, zoroastrisma un budisma elementi.

bet tas ļaunais, par kura rašanos es taujāju, nav substance,”²² Augustīns raksta savā grēksūdzē. Pasauli caurstrāvo labais. Pasaule ir laba. Pasaule ir *labais*.

Vienlaikus Augustīna uzmanības lokā ienāk neoplatonismam nozīmīgā hierarhijas doktrīna, saskaņā ar kuru visam, kas Dieva radīts, ir sava noteikta vieta (*modus*) esamības hierarhiskajā sakārtotībā. Tātad Augustīns savā pieejā apsver *specie et ordo*²³ principu. Augustīna aprakstītais pasaules satvars atgādina piramīdu, tas pakāpeniski tiecas augšup. Viens Dieva darinājums ir labāks par otru. Eksistē augstāki un zemāki labā līmeņi, dažādas labā variācijas. Zemākie līmeņi tiecas rast savu piepildījumu augstākajos. Matērija piepildījumu gūst formā, ķermenī – dvēselē. Tikai Dievam nekas vairs nav vajadzīgs, jo Viņš ir augstākais labums. Viņš ir piramīdas virsotne.

Augustīna izvēlētajā pieejā ļaunums atklājas kā *šķietamība*, kurai negatīvo nozīmi piešķir tikai mūsu cilvēciskais pārdzīvojums, kāds rodas, uzlūkojot no pasaules satvara izrautu parādību. “Par ļaunumu parasti uzskata to, kas ņemts atsevišķi, ar kaut ko nesaskaņojas, taču tas pats saskaņojas ar ko citu, šeit izrādās labs un ir labs arī pats par sevi.”²⁴ Iespējams, ka no mūžīgā Dieva skata raugoties, ļaunums ir vienīgi *privatio boni*,²⁵ tas ir, labā nepietiekamība, tātad – kāda nepilnība tai kopējā labumā, kurā veidojas visas cilvēces esamība. Augustīns skaidro ļaunumu kā nenoteiktību, mēra un harmonijas trūkumu, pasivitāti. Ļaunums rodas un eksistē kā

²² Августин. Исповедь. Кн. 7, ч. 13. Богословские труды. Т. 19. С. 133.

²³ No latīņu val.: forma un kārtība

²⁴ Августин. Исповедь. Кн. 7, ч. 13. Богословские труды. Т. 19. С. 133.

²⁵ No latīņu val.: labā trūkums

labā degradācija un zudums. “Tikai labais var tapt sliktāks,”²⁶ raksta Augustīns.

Augustīns uzsver, ka absolūtais ļaunums ir nekas. “Nekas tad arī ir fundamentālais ļaunums – *malum generale*,²⁷ no kura atvasināms jebkāds cits ļaunums: fiziskais (trūkums, defekts) un tikumiskais (grēks). Kārtība, skaistums, forma, veselums, kas nāk no Dieva, ir labums; to iztrūkums vai nepietiekamība ir ļaunums, kas nāk no nekā.”²⁸ Ļaunumam nav neatkarīgi reālas esamības, jo tas satur sevī *causa deficiens* (nepietiekamības cēloni), bet ne *causa efficiens* (darbojošos cēloni).²⁹ Augustīnam šķiet, ka viņa piedāvātā ļaunuma izpratne neļauj uzskatīt Dievu par vaininieku, kam būtu jāuzņemas atbildība par ļaunumu pasaulē. Taisnības labad gan jāsaka, ka Augustīna pozīcijā tomēr var atrast visai divdomīgas neskaidrības.

Lūk, piemēram, kristīgā tradīcija vēsta, ka Dievs radījis pasauli no “nekā”. Tātad pasaule atspoguļo šī “nekā” būtību, lai cik niecīga tā klātesamība arī būtu. Bet, ja sekojam Augustīna domai, ka “nekas” ir absolūtais ļaunums, tad varam izdarīt pat tik paradoksālu secinājumu, ka Dievs radījis pasauli no šī absolūtā ļaunuma. Līdz ar to neizbēgama kļūst ne tikai ļaunuma eksistence, bet arī Dieva vaina. Tiesa, Augustīns uzskata, ka viņa piedāvātā ļaunuma izpratne nerada šaubas par Dieva visvarenību, jo ļaunums kā “nekas” nav līdzvērtīgs spēks Dieva varenībai. Šis arguments

²⁶ Августин. Исповедь. Кн. 7, ч. 13. Богословские труды. Т. 19. С. 133.

²⁷ No latīņu val.: vispārējs ļaunums

²⁸ Майоров Г. Г. *Формирование средневековой философии: Латинская патристика*. М.: Мысль, 1979. С. 318.

²⁹ Чухина Л. А. *Человек и его ценностный мир в религиозной философии*. Рига: Зинатне, 1980. С. 54.

vēl vairāk sarežģī situāciju. Labi, piekritīsim, ka ļaunums substancionāli piekāpjas Dieva priekšā, taču funkcionāli tas ir tikpat mūžīgs un tā klātbūtne pasaulē daudz, kā zināms, rada šaubas par Dieva visvarenību. Kāpēc visvarenais Dievs pieļauj visu to ļauno, kas notiek apkārt? Varbūt viņš nemaz nav visvarens? Jāatzīst, ka šādi jautājumi mums nav sveši. Augustīna pārstāvēto pozīciju mūsdienās sauc par tikumiskā relativisma pozīciju. Ārēji liekoties gluži nevainīga, tā patiesībā slēpj sevī diezgan nopietnas briesmas, jo šīs pozīcijas aizsāktā labā un ļaunā pretmetu savstarpējā samierināšana un nolīdzināšana var pārtapt arī nevaldāmā visatļautībā. To apcerot, neviļus nāk prātā līdzība ar taureni, kurš bezjēdzīgi dzen pats sevi degošās spuldzes nāvējošajās skavās.

Augustīns it labi saprot šādas pozīcijas bīstamo nopietnību. Tāpēc viņa pārdomās no jauna ieskanas maniheistiskā dualisma motīvi. Tāpēc viņš atkal pievēršas Bībelei, mēģinot rast tajā kādu pārliecinošāku ļaunuma būtības skaidrojumu, un atrod to mācībā par cilvēka brīvo gribu.

“Labo, kas manī ir, esi iekārtojies Tu, tā ir Tava balva; ļaunais, kas manī, – no maniem pārkāpumiem, Tevis nosodītiem,”³⁰ – tāds ir Augustīna secinājums. Pārdomājot Jēzus Kristus vārdus “Labs koks nevar nest nelabus augļus, un nelāga koks nevar nest labus augļus” (Mt. 7 : 18), Augustīns veido jaunu Kristus vārdu skaidrojumu: kā no labām sēklām var izaugt gan ērkšķi, gan vīnogas, tā arī no cilvēka, kas, tāpat kā viss Dieva radītais, ir labs, var izaugt gan labais, gan ļaunais. Pagodinādams cilvēku pārējo savu darinājumu vidū, Dievs viņam piešķīris brīvu gribu, kas tad arī veido

³⁰ Августин. Исповедь. С. 161.

cilvēka būtības kodolu. Brīvā griba ļauj cilvēkam apjaust tādas vērtības kā svētums, grēks un tikums, vainas apziņa un atbildība par savu rīcību. Brīvā griba, domā Augustīns, patiesi ir dārgākā no balvām, kuras Dievs dāvājis pasaulei.

Tai pašā laikā Augustīns liek mums saprast, ka būt brīvam – tā ir cilvēka *nolemība*. (20. gadsimtā šo ideju atbilstoši savai gaumei izmanto eksistenciālisma filozofija.) Tieši cilvēka brīvība, viņa brīvā griba, šī Dieva balva tad arī nes sevī grēka iespēju. Cilvēka brīvā griba taču ir un paliek brīvība izvēlēties starp labu un ļaunu, brīvība izvēlēties *arī* ļaunu. “Kad brīvība, atstājusi augstāko, pievēršas zemajam, tā kļūst ļauna: ne tāpēc, ka tā pievēršas ļaunam, bet gan tāpēc, ka pati pievēršanās ir ļauna.”³¹ Ļaunuma avots ir jāmeklē nevis kādās mūžīgās, ārpus cilvēka esošās substancēs, bet viņa paša brīvajā gribā, viņa paša izvēlē. Augustīns tādējādi pievēršas t.s. funkcionālajam ļaunuma skaidrojumam. Tiesa, viņš ne vienmēr ir konsekvents arī šai pieejā.

Cilvēka brīvo gribu Augustīns skata vēsturiskā attīstībā, proti, kā cits citam sekojošu gribas stāvokļu maiņu. Vispirms viņš izvērtē Ādama brīvo gribu laikā līdz “grēkā krišanas” brīdim. Augustīns nosauc šo gribu par *potenciālu* brīvību, par pirmā cilvēka *iespēju vēl negrēkot*. Augustīna pārdomās no jauna ieskanas ontoloģiskais ļaunuma skatījums. Cilvēks taču arī ir radīts no nekā. Tātad viņā noteikti jāatsedzas saiknei ar to, tuvībai ar absolūto ļaunumu. Ādamā jau sevi apliecina gatavība grēkot, un vienīgi viņa izredzētība un līdz ar to – pastāvīga Dieva aizsardzība palīdz izvairīties no grē-

³¹ De Civitate Dei. 12. 6. Cit. pēc: Столяров А. А. Проблема свободы воли у Аврелия Августина. *Античная философия в интерпретации буржуазных философов*. Москва.: ИФ АН СССР, 1981. С. 54.

košanas, no ļaunā izvēles. Viņš ir stiprs, jo vēl nav izvēlējis, jo vēl nepazīst savas īstenās brīvības smagumu.

Pirmo cilvēku grēkā krišana liecina ne tikai par pārliecīgo ļaunuma kārdinājumu, kas izrādās stiprāks par Dieva vārdu un – varbūt – ierobežo Dieva visvarenību. Tā apliecina arī cilvēka potenciālās brīvības pārtapšanu īstenā brīvībā. Grēkā krišanas brīdis ir gan labā un ļaunā izziņas aizsākums cilvēka dzīvē, gan arī viņa patiesi brīvās rīcības sākums.

Tai pašā laikā Augustīnam jāatzīst, ka jauniegūtā brīvība ir visai vienpusīga brīvība. Cilvēka brīvā griba, kurai kā Dieva dāvanai vajadzētu būt savā virzībā cieši saistītai ar Dievu, nu ieguvusi negatīvi tumšu nokrāsu. Augustīns mūsu skatam atklāj personības noslēpumaini “dēmoniskos” dziļumus, kas pārvērš Dieva dāvāto brīvo gribu grēcīgā patvaļā. Pirmo cilvēku “īstenā” brīvība ir vienīgi *brīvība grēkot*. Esot tālu no Dieva, cilvēks vairs nevar negrēkot. Viņš ir absolūti zaudējis varu pār savu grēcīgo dabu. Vēl vairāk. Par Ādama izkropļotās garīgās dabas mantiniecēm kļūst visas turpmākās cilvēku paaudzes. Vilhelms Vindelbands, labs Augustīna ideju pazinējs, par to raksta sekojošas rindas: “Priekšstats par “cilvēku ģints” substancionālo vienotību, kurš līdzdarbojas ticībai, ka viens vienīgs Glābējs iespēj izpirkt visu cilvēku grēkus, darīja iespējamu arī mācību par to, ka vienā pašā Ādamā grēkā kritusi jau visa cilvēce.”³²

Grēcīgās brīvības nasta cilvēkam laikam būtu nepanesami smaga, ja vien viņa izsīkstošos spēkus nevairotu izmisumu kļiedējoša cerība. Augustīna vārdi pārliecina, ka cilvēka brīvā griba nes sevī ne tikai tikumiskas bojāejas, bet

³² Виндельбанд В. Августин и средние века. *История древней философии*. Санкт-Петербург, 1893. С. 347.

arī tikumiskas augšāmcelšanās iespēju. Cilvēks *var atkal negrēkot*. Viņš reiz atgriezīsies sākotnējā negrēkošanas, labā izvēles situācijā. Protams, bez Dieva palīdzības augšāmcelšanās varbūtība nav īstenojama. “Cik augsts Tu esi augstumos un cik dziļš dziļumos! Tu nekur neaizej, bet ar grūtībām mēs atgriezāties pie Tevis,”³³ Augustīns uzrunā savu Kungu. Tikai dievišķā gaisma, tikai Dieva apgaismība var atjaunot cilvēkā izzudušo garīgo pilnību. Turklāt Dievs sniedz cilvēkam savu labestību, neņemot vērā viņa paša pūles, viņa paša nopelnus. Saikne ar Dievu – tā ir nepastarpināta iekšēja saskarsme, dialogs ar Dievu. Šai dialogā cilvēka gribai ir nozīme tikai tāpēc, ka Dievs vienmēr darbojas caur dialogu. Vienlaikus cilvēkam pilnīgi jāapzinās sava atbildība par grēku, kuram jābūt taisnīgi sodītam. Augustīns atzīst cilvēka brīvās gribas autonomiju, jo cilvēks var būt atbildīgs tikai par to, ko viņš dara *brīvi*, proti, ja viņam ir izvēles iespēja. Tikai brīvi izdarīts ļaunums ir viņa *grēks*.

Pārliecību, ka Dieva labvēlība un providenciālā darbība vienmēr ir taisnīga, Augustīns tiecas stiprināt savās pārdomās. “Kāpēc šai dzīvē mijas zaudējumi un uzvaras, strīdi un izlīgumi? Jeb tas ir likums un tieši Tu esi to devis, kad Tu ar taisnīgu mēru noteici savu vietu un laiku un savu godu jebkurā labumā visam, ko Tu esi radījis, – no debesu augstumiem līdz zemes dziļumiem, no laiku sākuma līdz laiku galam, no eņģeļa līdz tārnam, no pirmā elpas vilciena līdz pēdējam.”³⁴ Augustīna izpratnē Dievs pieļauj ļaunuma eksistenci pasaulē, lai realizētu kādu Viņam vien zināmu mērķi. Galu galā brīvā griba un ar to saistītais ļaunums ir daļa no

³³ Августин. Исповедь. Кн. 8, ч. 3. С. 140.

³⁴ Turpat.

dievišķā “plāna” kaut vai tāpēc, ka Dievs tiesā ļaunos darbus un tādējādi pilnībā atklāj savu visvarenību un vislabestību. Šai ziņā ļaunums ir nepieciešami nezūdoša paša Dieva ēna. Tai pašā laikā, sekojot Bībeles versijai, Augustīnam nākas atzīt, ka visu, ko dara cilvēks, patiesībā dara Dievs. Laikam jau tāpēc neizkropļotā veidā brīvībai būtu jāparādās kā pazemīgai kalpošanai Dievam. Cilvēki, kas iepazīst Dieva klātbūtnes gaismu, gan saglabā sevī grēka iespēju, taču vienīgi kā tīru, nerealizējamu varbūtību.

Augustīna piedāvātā brīvās gribas koncepcija visvairāk pārlicina ar to pārdzīvojuma dziļumu, kuru spēj sniegt vienīgi patiesa ticība. Ar loģiskiem argumentiem šī koncepcija pārlicina daudz mazāk. Pārāk atklāti sevi piesaka loģiskās pretrunas. Kas tad galu galā ir cilvēka brīvā griba – Dieva dāvana vai lāsts? Kā savienot cilvēka ļaunos darbus ar Dieva predestināciju, kurai tomēr vajadzētu tos nepieļaut? Tie ir tikai daži no jautājumiem, kas, šķiet, tā arī paliek daudznozīmīgi atbildēti. Vislabā Dieva un pasaules ļaunuma mierīgas līdzāspastāvēšanas problēma tā arī neiegūst loģiski nepretrunīgu un viennozīmīgu skaidrojumu. Tas nevar nesatraukt kristīgi filozofisko domu, it īpaši tad, kad tā iepazīst antīkās filozofijas mantojumu, kurā nozīmīga vieta ierādīta tieši loģiskajai argumentācijai, visdažādākajiem loģiskajiem pierādījumiem. Iespēja izmantot šos pierādījumus ļaunuma problēmas risināšanai daļēji istenojas Akvīnas Toma teoloģiskajos meklējumos.

7.

“.. ja kristīgo baznīca šodien vēl pastāv, par to tai jāpateicas vienīgi Akvīnas Toma lielajam ģenijam. .. Akvīnas Toma

lielais nopelns tai apstākli, ka tas izlīdzina konfliktu, kāds mistiķos bija radies starp dzīvi un kristīgo ideālu, starp sirdi un prātu. [...] Ja apustulis Pāvils bija pirmais lielais kristīgās pasaules teologs, tad otrais lielais kristīgās pasaules teologs, bez šaubām, ir Akvīnas Toms.”³⁵

8.

Akvīnas Toma filozofiski teoloģiskos meklējumus mēdz uzskatīt par Augustīna ideju pretmetu. Jāsaka gan, ka šāda pretstatīšana patiesībā ir diezgan kļūmīgs pārspilējums, jo abu kristīgās tradīcijas klasiku visciešākā saistība ar Bībeles atziņām viņu uzskatu atšķirības izlīdzina, daudzviet padarot tās gluži nebūtiskas. Akvīnas Toms “nenoliedz Sv. Augustīna iracionālismu, līdzīgi tam, kā Aristotelis nenoliedza Platonu, bet gan, kritizēdams Sv. Augustīna pasaules uzskatu, tā vietā lika uzskatu, kas cilvēkā apmierina kā zinātnisko, tā mistisko garu.”³⁶ Toma koncepcijas savdabību nosaka tas, ka šī koncepcija kristietības pamatatziņu skaidrojumam izmanto reālistisko, racionālismam tuvināto Aristoteļa argumentāciju. Kā raksta V. Vindelbands par darbu “Summa Theologiae”: “Sv. Toma darbs ir visvarenākā piepūle, lai saskaņotu enciklopēdiskā sistēmā divus atšķirīgus elementus: cilvēcisko filozofiju un dievišķo filozofiju, Aristoteli un kristietību.”³⁷

³⁵ Raudive K. *Dzīves kultūrai. Mūsdienu cilvēka problēmas*. Rīga: K. Rašiņš, 1942. 115. lpp.

³⁶ Turpat. 117. lpp.

³⁷ Cit. pēc: Чухина Л. А. *Человек и его ценностный мир в религиозной философии*. С. 60.

Akvīnas Toma piedāvātā ļaunuma problēmas risinājuma savdabība pirmām kārtām pauž sevi jaunā pieejā brīvās gribas skaidrojumam. Toms uzskata, ka cilvēka rīcība patiesi brīva ir vienīgi tad, kad viņš rīkojas mērķtiecīgā prāta vadībā. Rīcības brīvība paredz pasaules izziņu. Neizzinātais gluži vienkārši nevar kļūt par cilvēka vēlmju un tieksmju objektu – *nihil volitum quod non prae cognitum* (nevar vēlēties to, kas agrāk nav izzināts). Tai pašā laikā brīvā griba jau pati ir pamats saprātīgai vēlmju un ar tām saistītas rīcības izvelei. Tās ir savdabīgas pašnoteikšanās spējas, kas īsteno cilvēka kā tikumības subjekta patstāvību. Cilvēka pieredze veido viņa zināšanas par tikumisko likumu. Praktiskais prāts vispilnīgāk realizē sevi, nosakot morālā likuma prioritāti pār visām cilvēku vēlmēm un rīcībām. “Akvinas Toms atzīst, ka tikai prāts mums apgaismo to, kas ir dvēsele un kādām spējām tā apveltīta (Summa Theol. I, 87, I). Pretēji Augustīna doktrīnai *credo, ut intelligam* Akvinas Toms māca: vispirms prāts un tikai pēc tam ticība: *intelligo, ut credam*. Prāts ir ceļš uz Dievu. Dievs ir saprātīga būtne, kas pasaulei devusi likumus un mērķtiecību.”³⁸

Prāts palīdz cilvēkam izvēlēties tikumīgu, morāli labu rīcību. Prāts ved cilvēku pretim augstākam labumam un augstākai svētlaimei – *Dieva iepazīšanai*. Taču *izsmelšana* tāda veida iepazīšana atrodas ārpus cilvēka iespēju robežām, tāpēc cilvēkam nolemta vienīgi mūžīga tiekšanās pretim pilnīgākajam no visiem labumiem. Tieši šai tiekšanās ceļā cilvēks tad arī var atkāpties no labā un tapt savā rīcībā ļauns.

³⁸ Raudive K. *Dzīves kultūrai*. 118. lpp.

Mūsu prāts savu iespēju ierobežotībā nespēj nodrošināt mūsu rīcības tikumisku pilnību, tāpēc, kā liecina Akvīnas Toms, palīgā nāk Dieva žēlastības pilnā labestība. Dievišķā labestība cilvēka prātam vienmēr ir noslēpums, kas paver sevi tikai ticīga cilvēka skatam. Citiem vārdiem sakot, tuvojoties ticības noslēpumam, sv. Toms racionālo pakļauj iracionālajam.

Prāta un ticības attiecību ietvaros skatītajā cilvēka brīvās gribas apcerē Akvīnas Toma pozīcija, kā redzams no iepriekš teiktā, būtiski atšķiras no Augustīna pieejas. Savukārt ļaunuma ontoloģiskās dabas skaidrojumā Akvīnas Toms atkārtoti Augustīna koncepcijas pamatidejas. Šādu ideju pārmantotību, protams, nosaka Akvīnas Toma uzticība Svētajiem Rakstiem, kristīgajai tradīcijai un tās risinātajiem uzdevumiem.

Tomam ļaunuma eksistence ir neapstrīdams un arī nepieciešams fakts: „.. līdzīgi tam, kā Visuma pilnība prasa, lai būtu ne tikai mūžīgas, bet arī laicīgas esamības, tā Visuma pilnība arī prasa, lai būtu dažas būtnes, kas varētu atkāpties no savas labestības; tādēļ laiku pa laikam tās arī to dara. Tāda tad ir ļaunuma būtība, tas ir, lai būtne atkāptos no labā. No šejienes izriet, ka ļaunais atklājas lietās, tāpat kā lietu bojāšanās, jo arī bojāšanās ir zināms ļaunums.”³⁹ Tādējādi Akvīnas Toms pieņem to ļaunuma skaidrojumu, kas tuvs Augustīnam un saskaņā ar kuru ļaunums neeksistē pats par sevi (substancionāli), bet ir neesamība, labā nepilnība, labā iztrūkums. Viss, kas eksistē, ir labs, jo visa cēlonis ir Dievs. Ļaunums ir vienīgi *neesošais*: “Nav

³⁹ St. Thomas Aquinas. Summa theologia. I, q. 48. *St. Thomas Aquinas. Philosophical texts*. Select. by T. Gilby. Oxford (N.Y.), 1960. P. 167.

vienota sākotnēja ļaunuma pamata tai nozīmē, kādā ir vienots sākotnējs labā pamats.”⁴⁰ Akvīnas Toms seko Augustīnam arī ontoloģiskās ļaunuma dabas izpratnē: „.. ļaunums eksistē labajā kā savā substrātā.”⁴¹ Kā jau minēts, priekšmetos ļaunums parādās kā dabiska priekšmetu bojāšanās, bet cilvēku dzīvē ļaunumu rada viņu pašu brīvās gribas veicinātā atkāpšanās no Dieva noteiktā morālā likuma. Ja cilvēks savā rīcībā seko dievišķajam likumam, kas iemieso sevi kristīgās morāles normās, viņš spēj izvairīties no dramatiskiem konfliktiem savā un pasaules esamībā un saglabāt garīgās dzīves harmoniju, un morālā ļaunuma lielums viņa dzīvē pakāpeniski mazinās.

Akvīnas Toma sniegtā atbilde, izvirzot virkni papildu argumentu, protams, padziļina ļaunuma problēmas risinājumu, taču arī Akvīnas Toma teiktais līdz galam neatklāj cilvēka brīvās gribas un Dieva nodomu mijiedarbību. Šī neatbildētība daudzus kristiešu domātājus mudina vēlreiz un vēlreiz no jauna pārlasīt Svētos Rakstus un arī vēlākos filozofiski teoloģiskos tekstus, un tā rodas jaunas interpretācijas. To vidū – arī Mārtiņa Lutera piedāvātais skaidrojums par ļaunuma, cilvēka brīvās gribas un Dieva vislabestības savstarpējo saistību.

9.

“Cilvēks ir piederīgs divām valstībām – ļaunā valstībai un labā valstībai. Viena valstība – tā ir valstība, kurā cilvēks atstāts savas gribas un varas rokās, bez Dieva baušļiem un

⁴⁰ St. Thomas Aquinas. *Summa theologiae*. I, q. 48. *St. Thomas Aquinas. Philosophical texts*. P. 167.

⁴¹ Turpat.

norādījumiem (tieši lietās un darbos, kas zemāki par viņu). Šeit viņš valda, šeit viņš ir valdnieks, kas atstāts pats savas varas rokās. [...] Otrā valstībā cilvēks nav atstāts savas varas rokās, bet gan atdots Dievam, un viņu vada Dieva griba un vara. Un līdzīgi tam, kā savā valstībā cilvēks ir atstāts savai gribai un dzīvo bez baušļiem, Dieva valstībā viņš nodots Dieva gribai, savu gribu zaudējot.”⁴²

10.

Cilvēka brīvās gribas valstībā valda ļauna apgrēcība. Sekojot Bībelei, Lutera piezīmē, ka cilvēki no paaudzes paaudzē pārmanto labā noliegumu, tieksmi uz ļauno. Totālas tikumiskās samaitātības cēlonis slēpjas cilvēka gribas patvaļā, kas rada cilvēkā pašapmierinātu, Dieva visvarenību noliedzošu sevis mīlestību un dievināšanu. Savā egoistiskajā iegribā cilvēks atkāpjas no dievišķā likuma normas un saceļas pret to. “Un tas nav nieks, kad runā, ka cilvēks nepazīst Dievu un nicina Viņu. Šeit slēpjas visu noziegumu avots, grēku bedre, ļaunuma bezdibenis. Kādi gan ļaunumi nav sastopami tur, kur nepazīst un nicina Dievu! Īsi runājot, sātana valstību nevar aprakstīt īsāk un tai pat laikā pilnīgāk, kā pasakot – tajā nepazīst un nicina Dievu. Tur neticība, tur nepaklausība, tur Dieva paļāšana, tur noziegumi pret Dievu, tur nežēlība un cietsirdība pret savu tuvāko, tur pašmīla visās lietās – gan dievišķās, gan cilvēciskās. Tāds ir brīvās gribas spēks.”⁴³ Savas niecības pār-

⁴² Лютер М. О рабстве воли. С. 377.

⁴³ Turpat. С. 508.

lieku cildināšanā cilvēks zaudē Dieva palīdzību un nokļūst savai dabai patiesībā svešu un naidīgu egoistisku kaislību varā.

Mārtiņš Luters egoismā saredz vienu no lielākajiem cilvēka grēkiem. Cilvēka egoistisko iedabu viņš skaidro kā neizprotamu paradoksu, jo kā gan cilvēks, ko Dievs radījis tik līdzīgu sev, var noniecināt savu Radītāju?

Cilvēka esamību vēl vairāk sarežģī tas, ka viņš pats neapzinās savas rīcības ačgārnumu. Viņš dzīvo ar domu, ka viņa prāts valda pār gribu, neļaujot tai darīt neatļauto. Īstenībā prāts ir visai slikts palīgs cilvēkam. Luters atšķirībā no Akvīnas Toma cenšas pierādīt impulsīvi afektīvu gribas darbošanos; Luters no jauna atgriežas pie principa *credo, ut intelligam*.⁴⁴ Vispirms ticība, tad prāts. “Visdziļākā cilvēku aizgrābjošā ticība, kas novadīta līdz augstākajai pilnībai un kas nozīmē “saplūšanu” ar dievību, tiešu, nepastarpinātu izziņu, tas ir, mistisku izziņu, – ir ticības galējā robeža,”⁴⁵ nepieciešams nosacījums augstākā prāta atklāsmei cilvēkā. Lutera koncepcijā veidojas priekšstats par cilvēka dvēseles svētumu, kuru vēlāk pieņem daudzi Jauno laiku domātāji. (Priekšstati par cilvēka garīgo pamatu sakrālo izcelsmi un svēto iedabu atrodami, piemēram, Džona Loka filozofijā, daudzu 18. gadsimta Apgaismības domātāju darbos.) “Saplūšana” ar Dievu, tieša Dieva atklāsmē nu tiek skaidrota kā cilvēka apziņā mītošs neatkarīgs, absolūts aizsākums, pirmcēlonis, objektīva patiesība. Savukārt “dievišķais” nav nevienam privāti piederošs, ne tavš, ne mans, bet gan no

⁴⁴ No latīņu val.: Ticu, lai saprastu!

⁴⁵ Лазарев В. В. *Становление философского сознания Нового времени*. Москва: Наука, 1987. С. 73.

cilvēciskas patvaļas, no dažādiem nejaušiem subjektīviem “ienesumiem” brīvs vispārējais, nepieciešamais, kas atklāj sevi cilvēka dvēselē. Augstākais saprāts, kas ir absolūti objektīvs un tāpēc pietiekami drošs. Arī “cilvēciskais” iegūst Lutera mācībā mazliet citu jēgu. Te tas ir neizbēgama saslīmšana ar niecību, ar subjektīviem maldiem un iedomām.

Luters atzīmē, ka cilvēka griba allaž darbojas pēc *sava* likuma. Cilvēks pakļaujas savas gribas spontānajām vēlmēm, kas mūždien nemainīgās šaubās un svārstībās starp labo un ļauno, it biežajā ļaunā izvēlē aizved viņu prom no labā un Dieva žēlastības. Cilvēks jūtas brīvs, kaut patiesībā vergo savai it kā brīvajai gribai un apgrēcībai.

Lutera prātojumos par brīvās gribas būtību skaidri samanāma Augustīna ideju ietekme. Tai pašā laikā viņš brīvo gribu tomēr skaidro mazliet atšķirīgi, proti, cilvēka spontāni darbīgā brīvā griba ir Dieva gribas *citesamība*. Patiess kristietis ir pārliecināts par savas un Dieva gribas nesaraujamo vienotību. Dieva griba ir labestīga un patiesi brīva. Savos aizsākumos tāda bijusi arī cilvēka griba. Taču cilvēks sāk gribēt pats – arī tais brīžos un situācijās, kad drīkst gribēt *vienīgi* Dievs. Tādā cilvēka pašdarbībā tad arī rodas ļaunais.

Dievs dāvājis cilvēkam brīvu gribu. Sekojot savām iegribām, cilvēks noliedz Dieva dāvāto brīvību, pakļaujot sevi neizmērojamām ciešanām. Glābt var vienīgi nojēga, ka ciešanu cēlonis meklējams cilvēka un Dieva sasaistes pārrāvumā. Tāpēc dvēseles miera un patiesas brīvības atgūšanas labad cilvēkam ir jāatsakās no pārmērīgas savas esības apliecināšanas. Luters runā par noteiktu personības satvara maiņu, par tādu grēcīgā cilvēka iekšējās dabas pārveidošanos, kas pašas personības uzvedībai ļautu atsākt ceļu pretim glābiņam.

Lutera piedāvātā cilvēka iekšējās pasaules pārveide paredz noteikta reliģiska ideāla apliecināšanu. Personības garīgā sabrukuma apturēšana iespējama vienīgi ar Dieva labestīgo palīdzību. Saskaroties ar dievišķo, cilvēks iegūst atbalstam to spēku, kas veido viņa garīgos dziļumus. Kādā savas dvēseles apskaidrības brīdī cilvēks sāk apzināties neapšaubāmu nepieciešamību atgriezties pie Dieva. Nu viņam vairs nav savu personisko nodomu, nu viņa gribēšana pārtapusi Dieva brīvajā gribā, un, “tikko viņš ir to sajutis, viņš kļūst brīvs savā rīcībā, viņu vairs neierobežo nekādas robežas – ne likumi, ne aizliegumi, viņš rada visu, kas viņam vien ienāk prātā, jo prātā viņam ienāk vienīgi tas, ko grib Dievs”.⁴⁶ Savā pazemībā absolūtās visvarenības, visgudrības un vislabestības priekšā cilvēks no jauna apzinās, ka viņa griba brīva ir vienīgi ticībā Dievam. “Taču tagad, kad Dievs, liegdams manu glābšanu manai gribai, ņēmis to Savā varā un apsolijs glābt mani neatkarīgi no manis paša gādības vai centieniem, vienīgi aiz Savas labestības un žēlsirdības, es esmu mierīgs un pārliecināts, jo Viņš ir uzticīgs un nepievils mani. Viņš ir tik varens un liels, ka nekādi velni, nekādi šķēršļi Viņu nesalauzīs un nespēs laupīt mani no Viņa rokas... Un notiks tā, ka, ja ne visi, tad daži – un daudzi – izglābsies; turpretī ar savas brīvās gribas palīdzību neviens nepalikis dzīvs, iznīksim visi līdz pēdējam.”⁴⁷

Kā zināms, Lutera pozīcija ir diezgan radikāls pavērsiens kristīgās tradīcijas attīstībā. Arī ļaunuma problēmas apzināšanas attīstībā. Vienlaikus Lutera piedāvātais risinājums

⁴⁶ Лазарев В. В. *Становление философского сознания Нового времени*. С. 50–51.

⁴⁷ Лютер М. *О рабстве воли*. С. 540.

rada jautājumus, uz kuriem atbildēt nav nemaz tik vienkārši. Piemēram, ja katrs cilvēka solis ir iepriekš nolemts, vai viņa gribas aiziešana no Dieva patiesi ir grēks? Ir taču pavisam prātīgi pieņemt, ka arī jebkura grēcīga rīcība ir Visaugstākā iecerē iepriekš nolemta. Un kāpēc Dievs vispār pieļauj ļaunā eksistenci, ja Viņš gluži vienkārši var pārvērst ļauno labajā, vispār novērst jebkādu grēcīgu darbību?

Luters uzskata, ka vienīgi pats Dievs var atbildēt uz līdzīgiem jautājumiem. Neviens nespēj Viņa ieceri izprast visā pilnībā. Iespējams, ka Dievs rikojas ar ļaunumu kā ar līdzekli Paša radīto lietu un būtņu glābšanai. Var būt, ka tieši caur ļauno un ar to saistītajām ciešanām Dievs ved Savus bērnus pretim mūžīgai svētlaimei...

Novērtējot Lutera pozīciju brīvās gribas problēmas risinājumā, jāatzīst, ka Luteram (un protestantismam vispār) gribas brīvība ir *brīvība ciest*. To pierāda Kristus ar savu upuri. Ar savu upurēšanos. Kristus mirst un augšāmceļas *caur ciešanām*. Vēlreiz savā koncepcijā apliecinot ciešanu nozīmi, Luteros ierāda tām centrālo vietu vainas, savu nepilnību un trūkumu pārdzīvojumā. It īpaši garīgas ciešanas, pēc viņa domām, māca cilvēku līdzjust, līdzciest, palīdz pilnīgāk izprast dzīves jēgu. Tāpēc ciešanas ir nepieciešamas jebkura cilvēka kā personības tālākai pilnveidei.

Aizstāvot ideju par cilvēka garīgo atdzimšanu caur ciešanām, Luteros ļauj mums domāt, ka cilvēkam jāuzņemas arī visa atbildība par pasaulē trakojošo ļaunumu. Vienlaikus Luteros koncepcija piedāvā gluži cita veida secinājuma iespēju: cilvēka brīvās gribas kā Dieva gribas cītesamības skaidrojums būtībā nosauc Dievu par līdzvainīgu ļaunuma eksistencē.

Lai gan pats Luters nekad nav noliedzis Dieva vislabestību, nule aplūkotajā ļaunuma problēmas skaidrojumā skaidri iezīmējas strupceļa tuvums. Pretruna starp providenciāli cilvēku likteņus vislemjošo Dieva gribu un pasaulē mītošo ļaunumu, kas manāma jau Augustīna un Akvīnas Toma koncepcijās, Mārtiņa Lutera pieejā gūst liktenīgu saasinājumu, kas spēj pāraugt arī ticību iznīcinātkāros secinājumos. Kaut, piemēram, šādā – Dieva griba nosaka katru lietu, notikumu, kas risinās pasaulē. Bet, ja Dievs nosaka visu, ja Viņa griba *īstenojas cilvēka gribā, kas nes ļaunu*, tad Viņš ir cēlonis arī visām ciešanām. Pat tām, kas nes nāvi. Tas nozīmē, ka Viņš nemaz nav vislabs, ka Viņš nemaz nav labs, un, ja tā, tad vai nav labāk neko nezināt par Viņa klātbūtni? Vai nav labāk, ja Viņa vispār nebūtu? Vai nav labāk, ja Viņš būtu miris? Kā redzams, Lutera pozīcija satur arī Dieva esamību noliedzošus secinājumus.

11.

“Dievs ir visvarens, Dievs ir absolūti labs, taču ļaunums eksistē. Šķiet, starp šiem trim apgalvojumiem ir kāda pret-runā, un, ja divi no tiem ir patiesi, tad trešajam vajadzētu būt aplamam. Tai pašā laikā tie visi trīs ir gandrīz visu teoloģisko pozīciju sastāvdaļas. Teologam, šķiet, būtu reiz jāuzticas, un viņš nevar uzticēties visiem trim.”⁴⁸

⁴⁸ Mackie J. L. Evil and Omnipotence. *The Philosophy of Religion*. Ed. by B. Mitchell. Oxford: Oxford University Press, 1971. P. 92.

Reliģijas filozofijas vēsture liecina, ka neticība Dieva vislabestībai un visvarenībai var pārāugt ne tikai bezdievību sludinošās mācībās, bet arī daudzās neklasiskās kristietības formās, kuras līdz ar atklātu atteikšanos atzīt kādu no Dieva būtiskajām īpašībām atsakās arī no kristīgai tradīcijai tik grūtās Dieva un pasaules ļaunuma kopsakara problēmas risināšanas. Lūk, daži viedokļi. Savā darbā “Dievs un ļaunums” reliģijas filozofs un ētiķis H. Dž. Maklouskijs izsaka pieņēmumu, ka Dieva un ļaunuma mierīgas līdzāspastāvēšanas paradokss saglabājas vienīgi ortodoksālajā kristīgajā teismā, kas skaidro Dievu kā “visvarenu”, “vizinošu” un “vislabu”. Atsacīšanās no ortodoksālās Dieva izpratnes atceļ arī ļaunuma problēmu.⁴⁹

Teoloģiskā modernisma pārstāvji aicina nelietot Dieva “visvarenības” jēdzienu.⁵⁰ Viņi uzskata, ka Dievs savā varenībā ir diezgan ierobežots. Viņam gandrīz vienmēr nākas cīnīties ar spēkiem, kas pretdarbojas Viņa gribai. Amerikāņu teologs H. S. Kušners raksta: “Es ticu Dievam. Taču es vairs neticu tā, kā ticēju daudzus gadus atpakaļ. [...] Es atzīstu Viņa ierobežojumus. Viņš ir ierobežots, kad rīkojas ar dabas likumiem, evolūcijas procesiem un cilvēka morālo brīvību. .. Es varu vienīgi ticēt Dievam, kas ienīst ciešanas, bet nespēj tās iznīcināt.”⁵¹ Kritizējot klasisko Dieva izpratni, modernisma

⁴⁹ McCloskey H. J. *God and Evil. Philos. Quart.* The Univ. of St. Andrews, 1960. Vol. 10, N. 39. P. 98.

⁵⁰ Par to sk.: Abraham W. J. *An Introduction to the Philosophy of Religion.* Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1985.

⁵¹ Kushner H. S. *When Bad Things Happen to Good People.* New York: Schocken, 1981. P. 134.

izpratnei tuvie teologi un reliģijas filozofi pieļauj atzinumu, ka Dievs ne tikai nedara, bet pat nespēj darīt daudz tāda, ko spēj izdarīt visparastākie cilvēki.

Neklasiskās pieejas piekritēji aicina jaunajā Dieva doktrīnā atteikties no Dieva “vislabestības” jēdziena.⁵² Viņi apgalvo – kaut Dievs ir visvarens un viszinošs, un atbildīgs par visu, kas notiek pasaulē, Viņš var nebūt vislabs vai vispār labs. Runāt, ka Dievs ir labs, nebūt nenozīmē, ka Dievs *patiešām* ir labs. Mūsu valodā vārds “Dievs” nav tādas pašas nozīmes vārds kā vārds “labs”. Nojēgums par labo savās attiecībās ar nojēgumu par Dievu ir loģiski primārs un neatkarīgs. “Nav nekā loģiski aplama izteikumā “A ir visvarens un viszinošs, un morāli ļauns.”⁵³ Nav viennozīmīgas loģiskas saistības starp Dieva visvarenību, viszinību un vislabestību.

Saskaņā ar šādu modernisma pozīciju “vislabestība” vairs nav uzskatāma par būtisku Dieva īpašību, un nu pasaulē esošo ļaunumu var viegli skaidrot kā dabisku Dieva vēlmju rezultātu. Dievs var nepieļaut obligātu ļaunuma eksistenci pasaulē, tai pašā laikā pieciešot ļaunuma klātbūtni kāda augstāka mērķa, piemēram, absolūta labuma sasniegšanas dēļ.

Iespējams, ka modernisma piedāvātais Dieva un ļaunuma attiecību risinājums savā vienkāršībā un loģiskajā skaidrībā šķiet visai vilinošs. Taču mēdz būt vilinājumi, kas patiesībā ir tikai mānīgi droši. Šķiet, ka šis vilinājums ir viens

⁵² Par to sk.: *Belonging and Alienation: Religious Foundations for Human Future*. Chicago (Ill.), 1976. Morris T. V. *The Necessity of God's Goodness. The New Scholasticism*. Washington, 1985. Vol. 59, N. 4. P. 418–449.

⁵³ Hepburn R. *Christianity and Paradox*. London, 1958. P. 132.

no tiem. Jā, protams, jaunā pieeja atrisina pretrunu starp ļaunumu un Dieva vislabestību. Tiesa, atrisina, būtībā iznīcinot kristīgās tradīcijas pamatu pamatu. Iznīcinot tās sapratni par Dievu. Liekas, ka tāds atrisinājums vairāk līdzinās Pirra uzvarai.

Šādā situācijā vairs īpaši nepārsteidz analītiskās filozofijas mēģinājums atdzīvināt klasisko tradīciju, kura Dievam tomēr piedēvē visvarenības, visgudrības un vislabestības īpašības, bet cilvēkam – brīvu gribu.

To, ka vārdam ir runas raksturs, tas ir, ka tas, sakārtojot noteiktu vārdu daudzējādību, izsaka kādas domas vienību, saprata jau Platons, kas dialektiski izstrādāja logosa struktūru. Pēc tam Aristotelis parādīja tās loģiskās struktūras, kas veido teikumu un spriedumu vai arī teikumu saikni un secinājumu. Tiesa, tas nebūt neizsmēla visu problēmas dziļumu. Vārda vienība, kas sadalās vārdu daudzējādībā, ļauj ieraudzīt vēl kaut ko, kas nav reducējams uz loģikai būtiskām konstrukcijām (Wesensgefüge) un kas atklāj valodai piemītošo piepildīšanas raksturu: jēdzienu veidošanas procesu. Sholastiskā doma, izstrādājot mācību par verbum,⁵⁴ neapstājas pie priekšstata par jēdzienu veidošanu kā par būtiskas kārtības (Wesensordnung) attēlošanu.

H. G. Gadamers

⁵⁴ No latīņu val.: vārds

4. nodaļa

NEVIS “KAS?”, BET “KĀ?” UN “KĀLAB?”. JAUNAS PIEEJAS SKAIDROŠANA

Augustīna izsāpētā cilvēka brīvās gribas skaidrojuma pamatnoteiksmes, Akvīnas Toma mēģinājums racionalizēt kristīgo mācību, Mārtiņa Lutera doma par nepieciešami veicamo cilvēka garīgās pieredzes pārvērtēšanu... Šis – tik dažādi katoliskās un protestantiskās, tik dažādi atšķirīgās idejas nu *saviem noteikumiem* pielāgo analītiskās reliģijas filozofijas VS. Šai spēlē analītiskā reliģijas filozofija rāda, kā no vispārzināmām domām dzimst vēl nebijusi ideja, kā no iepriekš pateiktā veidojas vēl nepateiktais. Spēlējoties ar sen pazīstamās mācībās aizgūtajiem spriedumiem, analītiskā reliģijas filozofija risina savu neparastu viedokli. Mazliet aušīga un pārgalvīga, tā pierāda, cik ļoti skats no citas puses var izmainīt it kā skaidro priekšstatu par to, kas tik ilgi liciens nemainīgs. Kaut savā pretrunīgumā stabils.

1.

Ļaunuma un Dieva vislabestības kopsakars. Pretruna, kas it kā gatava uz laiku laikiem saglabāt savu pretrunīgumu.

Neskaidrība, kas aizvien palikusi neskaidra. Jau izsenis vis-spēcīgākais pierādījums pret Dievu: ja Dievs ir vislabs, tad kāpēc Viņš pieļauj, ka pasaulē eksistē ļaunums? Kāpēc Viņš pieļauj mūsu ciešanas?

Jautājumi, kas jāatbild? Bet – varbūt – jautājumi, kuri nemaz negrib tikt atbildēti, kuri nekad nebūs atbildēti?

Pazīstamākos analītiskās reliģijas filozofijas pārstāvjus un vispirms jau ar klasiķa vārdu pagodināto ASV Noterdamas (*Notre Dame*) universitātes profesoru Alvinu Plantingu maz interesē jautājums par ļaunuma dabu. Galu galā – vai var pateikt vēl ko vairāk par jau pateikto? Alvins Plantinga, Pīters van Invagens, Džeimss Tomberlins, kā arī vairāki citi analītiskā virziena filozofi neapšaubāmu patiesību saskata klasiskās kristīgās tradīcijas piedāvātajā idejā: ļaunumu pasaulē ienes cilvēka brīvā griba. Cilvēks ir brīvs, un tāpēc arī ļaunuma klātbūtne pasaulē nav nekas neizskaidrojami dīvains. Daudz svarīgāk ir apzināt to Nezināmo, kas slēpjas tik pazīstamā un vienkāršā vārdā – Dievs. VISLABAIS DIEVS. Ja ļaunums ir nepārprotami acīmredzams, vai ir *racionāli* ticēt, ka Dievs ir vislabs? Vai vispār ir saprātīgi ticēt Dievam?

Analītiskās reliģijas filozofijas mēģinājumā atklāt Dieva būtību, kas vispirms jau nosaka mūsu ticības jēgu, ieskanas mazliet kantiski motīvi.

2.

“Augstākais labums pasaulē tātad iespējams tikai tiktāl, ciktāl tiek pieņemts augstākstāvošais dabas cēlonis, kuram ir morālajai pārliecībai atbilstoša kauzalitāte. Bet būtne, kura spēj rīkoties saskaņā ar priekšstatu par likumu, ir **domājoša**

būtne (ar prātu apveltīta būtne), un šādas būtnes kauzali-tāte atbilstoši priekšstatam par šo likumu ir tās **griba**. Tātad dabas augstākais cēlonis, tā kā tas jāpieņem augstākajam labumam, ir būtne, kura savas **sapratnes** un **gribas** dēļ ir dabas cēlonis (tātad tās radītājs), t.i., **dievs**. Tātad **augstākā atvasinātā labuma** (labākās pasaules) iespējas postulāts vienlaikus ir **augstākā sākotnējā labuma** īstenības, proti, dieva eksistences postulāts. Mūsu pienākums bija veicināt augstāko labumu, tātad nevis tikai tiesības, bet arī ar pie-nākumu kā vajadzību saistīta nepieciešamība pieņemt šī augstākā labuma iespēju; tā kā tas var notikt, tikai pieņemot dieva esamības nosacījumu, tad tas cieši saista šās esamības pieņēmumu ar pienākumu, t.i., pieņemt dieva esamību ir morāli nepieciešams.”⁵⁵

3.

A. Plantingu un viņa kolēģus I. Kanta mācībā īpaši saista reliģijas un morāles savstarpējo attiecību skaid-rojums. Kā zināms, Kants diezgan skeptiski izturas pret teoloģiski sankcionētu morāli. Morālais likums, kas liecina par Dieva esamību, ir paša cilvēka prātam piederīgs, tur-klāt, kā raksta izcilais prūšu filozofs, mēs “arī nebūt nedo-mājam, ka Dieva esamība kā *katra saistīguma vispār pamata* pieņemšana ir nepieciešama (jo šis pamats, kā jau pietie-kami esam pierādījuši, dibinās vienīgi uz paša prāta autono-miju)”.⁵⁶

Reliģiju Kants pakļauj morāles vajadzībām. Viņš uzsver,

⁵⁵ Kants I. *Praktiskā prāta kritika*. Rīga: Zvaigzne, 1988. 147.–148. lpp.

⁵⁶ Turpat. 148. lpp.

ka morāles vajadzības nosaka ticību Dievam, bet ne otrādi. Pat Dieva esamībai cilvēks tic vienīgi tāpēc, ka par šādas ticības nepieciešamību uzstāj augstākais tikumības likums. „.. pats kristīgās **morāles** princips ir nevis teoloģisks (tātad heteronomija), bet gan tirā praktiskā prāta paša par sevi autonomija, jo dieva un viņa gribas izziņu praktiskais prāts nepadara par šo likumu pamatu, kura ir vienīgi augstākā labuma sasniegšanas pamats ar nosacījumu, ka mēs ievērojam šos likumus, un pat isto motīvu šo likumu ievērošanai tā rod nevis viņu vēlamajās sekās, bet vienīgi priekšstatā par pienākumu, jo, tikai uzticami izpildīdami pienākumu, mēs esam cienīgi gūt svētlaimi.”⁵⁷

Tieši pienākumā Kants redz tikumiskas pasaules kārtības izveides garantiju. “Šādā veidā morālais likums par augstākā labuma jēdzienu kā tirā praktiskā prāta objektu un galamērķi noved pie reliģijas, t.i., pie visu pienākumu atzīšanas par dievišķiem baušļiem, nevis sankcijām, t.i., nevis par patvaļīgiem, pašiem par sevi nejaušiem svešas gribas rīkojumiem, bet gan par ikviena cilvēka brīvas gribas pašas par sevi būtiskiem likumiem, kas tomēr jāuzskata par augstākās būtnes pavēlēm, jo mēs varam cerēt, ka tikai morāli pilnīga (svēta un labestīga), reizē arī visvarena griba sasniegs augstāko labumu; morālais likums turklāt uzliek mums pienākumu izvīrīt šo augstāko labumu par mūsu centienu priekšmetu, un mēs varam cerēt to sasniegt, saskaņodamies ar šo gribu.”⁵⁸ Visvarenais un vislabais Dievs radījis pasauli, kurā cilvēku rīcība reiz noteikti darbosies harmonijā ar

⁵⁷ Kants I. *Praktiskā prāta kritika*. 151. lpp.

⁵⁸ Turpat. 151.–152. lpp.

morālo likumu, tā tuvinot ikvienu svētlaimei viņa nemirstīgās dvēseles nākotnes dzīvē. Tādējādi visvarena un vislaba Dieva esamība ir praktiskā prāta postulāts.

4.

Arī analītiskajā reliģijas filozofijā Dieva jēdziens vispirms jau kalpo morāles vajadzību apmierināšanai. Palāsisim A. Plantingas rakstīto. Savos darbos Plantinga bieži atkārto domu – pat ja nebūtu racionālu Dieva esamības pierādījumu, Dieva klātesamība pasaulē tomēr būtu viscaur jaušama. Kaut vai tāpēc, ka ticība Dievam caurauž tik daudz cilvēku pasaulizjūtu. Vismaz droši var teikt, ka Dieva esamība ir reizē nejauša un nepieciešama,⁵⁹ turklāt atšķirība starp nejaušību un nepieciešamību šai gadījumā ir konceptuāla, plašākā nozīmē – loģiska, bet ne empīriskā.⁶⁰ Plantinga ir pārliecināts, ka jautājums par reālu, objektīvi fiksētu Dieva eksistenci ir otršķirīgs jautājums, un vispirms jau ticīgam cilvēkam nav jāgaužas par absolūti drošu Dieva esamības pierādījumu trūkumu. “Es nevaru zināt par Dieva eksistenci – es vienīgi ticu tai,” uzsver Plantinga.⁶¹ Ja mēs arī nezinām, vēl ir mūsu ticība. Ja mēs pat nekad neuzzināsim, vēl būs mūsu ticība. Lai atceramies Augustīnu un Luteru: *credo, ut intelligam*.

⁵⁹ Par to sk.: Plantinga A. Possible Worlds. *Philosophy as It is*. Ed. by Honderich T., Burnyeat M. Harmondsworth, Penguin, 1979. P. 431.

⁶⁰ Plantinga A. Is Belief in God Rational? *Rationality and Religious Belief*. Notre Dame (Ind.): Notre Dame University Press, 1979. P. 12–13.

⁶¹ Plantinga A. Is Belief in God Rational? *Rationality and Religious Belief*. P. 11.

Tādā pašā, Augustīna noskaņai tuvā, pārlicībā Plan-tinga skaidro, ka reliģiozitāte ir saistīta ar katram atsevišķam cilvēkam savdabīgi piemītošo pasaules izjūtu un emocionālo spriedzi. Tāpēc droši var teikt, ka racionāla dievticība ir katra cilvēka paša brīvi izvēlēta rīcības paradigma, kurā Dievs īstenojas kā sākuma pamats, atskaites punkts, pirms lēciena nepieciešamais atspēriens, lai veidotos cilvēka esamības droša garīgā vide, kas nosacītu augsti morālas pasaules kārtības rašanos un saglabāšanos.

Papildinot A. Plantingas teikto, viņa kolēģis Braiens Deiviss vēlreiz uzsver domu, ka Dieva jēdziens ir cilvēku radošās darbības rezultāts. Tiesa, salīdzinājumā ar cilvēku pieredzi šim rezultātam ir izteikti transcendentā daba. Transcendentajam Dievam piemītošā maksimālā izcilība (*maximal excellence*) tad arī ietver kristīgajai Dieva izpratnei tradicionāli tik tuvās visvarenības, visgudrības un vislabestības īpašības.⁶² Tai pašā laikā noteikti jāpasaka tas, ka arī analītiskā reliģijas filozofija ne vienmēr uzticīgi seko klasiskajai kristīgā teisma tradīcijai. Piemēram, A. Plantinga šaubās par ortodoksālā Dieva “visvarenības” jēdziena korektumu, jo, lai cik visvarens Viņš būtu, Dievs tomēr nevar radīt apaļu kvadrātu. Acīmredzot Dieva visvarenība iedomājama vienīgi loģikas likumu robežās.⁶³

Lūk, vēl kāds A. Plantingas spriedums: “Dievs nepieciešami ir idents savai personiskajai visgudrībai, personiskajai visvarenībai un personiskajai vislabestībai. Nav atšķirības,

⁶² Davies B. *An Introduction to the Philosophy of Religion*. Oxford (N.Y.): Oxford University Press, 1982. P. 36–37.

⁶³ Plantinga A. *God, Freedom and Evil*. Grand Rapids: Eerdmans, 1974. P. 17.

nav arī atkarības. Dievam nav dabas (būtības), Dievs *parādās* kā paša personiskā daba (būtība), Dieva daba (*haecceity*) – objekta esamības identitāte pašam objektam.”⁶⁴ Tālāk Plantinga secina: “.. ja Dievs ir idents visvarenībai, visgudrībai un vislabestībai, tad Viņš pats par sevi visdrīzāk ir noteikts loģisks “lietu stāvoklis””⁶⁵ Tādējādi Plantinga Dievu skaidro kā loģisku abstrakciju. Protams, loģiskai abstrakcijai nav ne zināšanu, ne mīlestības, ne spēka un spēju kaut ko radīt.

Šķiet, diezgan droši var pieņemt, ka Plantingas piedāvātais Dieva raksturojums būtiski atšķiras no kristīgās tradīcijas pamatnoteiksmes, kura, kā jau iepriekš noskaidrojām, apraksta Dievu kā viszinošu un savā mīlestībā vislabu personību, kas spēj īstenot ne tikai jebko no loģiski iespējamā, bet arī pārloģisko. Bez šaubām, interesanti būtu uzzināt, kā šis konceptuālais jeb loģiskais Dievs savā loģiskajā visvarenībā, visgudrībā un vislabestībā mijiedarbojas ar reālajā pasaulē reāli eksistējošo ļaunumu.

Lai apmierinātu šāda veida interesi, analītiskajai reliģijas filozofijai pieejami divi argumentācijas ceļi vai, precīzāk, divas stratēģijas. Pirmo stratēģiju iespējams realizēt noteiktas *teodicejas* izstrādē, detalizēti skaidrojot gan ļaunuma rašanās cēloņus, gan to, kāpēc Dievs pieļauj ļaunuma pastāvēšanu, mēģinot attaisnot Dievu un Viņa klātbūtni cilvēciskās patvaļas un morālā ļaunuma pārpildītajā pasaulē. Līdzīgu stratēģiju izmanto jau Augustīns, kā arī Akvīnas Toms un Mārtiņš Luters.

⁶⁴ Cit. pēc: Mann W. Rec. ad. op.: Does God Have a Nature? Buffalo, 1982. *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 42, N. 1. P. 627.

⁶⁵ Turpat.

Otru stratēģiju varam nosaukt par *aizsardzības* stratēģiju. Tās uzdevums – mēģināt pierādīt visvarenā, vislabā Dieva un ļaunuma realitātes fakta loģisku, t.i., nepretrunīgu savienojamību. Analītiskās reliģijas filozofijas pārstāvji darbojas galvenokārt otrās stratēģijas ietvaros, izmantojot loģisku argumentu, kura angļu valodā nosaukums skan: “*free will defence*” un kura latviskojums varētu būt: “brīvās gribas aizsardzība”. Ar šī argumenta izmantošanu tad arī saistītas analītiskās reliģijas filozofijas būtiskākās savdabības.

5.

“Rietumu cilvēks vispirms grib saprast un pēc tam tikai ticēt; šo traģēdiju pārdzīvo rietumu cilvēks arī šodien.”⁶⁶

6.

Analītiskās reliģijas filozofijas īstenotajā brīvās gribas aizsardzības stratēģijā viegli var atpazīt jau iepriekš skaidrotās Valodas spēles tik zīmīgās aprises. Jā, šī stratēģija vispirms un galvenokārt ir reliģijas valodas izteikumu analīzes stratēģija, un uzvaroši veiksmīgs tās īstenotājs, protams, ir Alvins Plantinga.

Vēlreiz nākas vērsties pie neatrisināmās vislabā Dieva un ļaunuma kopesamības pretrunas. Šī pretruna interesē arī Plantingu. Un ne tikai interesē. Viņš uzdrošinās to atrisināt. Turklāt atrisinājums ir gauži vienkāršs. Tūlīt to iepazīsim.

Sava risinājuma aizsākumā Plantinga vislabā Dieva un ļaunuma kopsakarū izsaka divos valodas izteikumos, proti:

⁶⁶ Raudive K. *Dzīves kultūrai*. 130. lpp.

(1) “Dievs ir visvarens, viszinošs un vislabs” un (2) “Eksistē ļaunums”. Pēc tam ar modālās loģikas viselementārāko paņēmienu palīdzību viņš mēģina noteikt, vai starp šiem izteikumiem patiesi ir kāda pretruna. Lūk, rezultāts:

(1) Dievs ir visvarens, viszinošs un vislabs.

(2) Dievs rada brīvus cilvēkus.

(3) Iespējams, ka katrs brīvs cilvēks izdara vismaz vienu sliktu darbu.

(4) Ir patiesi, ka katrs brīvs cilvēks izdara vismaz vienu sliktu darbu.

(5) Dievs rada cilvēkus, kas dara morāli ļaunus darbus.

(6) Eksistē ļaunums.⁶⁷

Ja katru no minētajiem izteikumiem uzskata par patiesu izteikumu – un saskaņā ar modālās loģikas principiem tie tādi patiešām ir, var teikt, ka izteikumi “Dievs ir visvarens, viszinošs un vislabs” un “Eksistē ļaunums” abi ir vienlīdz patiesi izteikumi. Plantinga secina, ka šo izteikumu kopsakars nav vis loģiska pretruna, bet gan kristīgajā tradīcijā it bieži sastopamā *komplementaritāte*,⁶⁸ kuru, šķiet, var saukt arī par paradoksu vai noslēpumu.

Lūk, vēl kāda cita komplementaritāte jeb, kā tomēr pierastāk skan, paradokss. Šoreiz – tā sauktais Trīsvienības ontoloģiskais paradokss: Dievs ir viens un tomēr trejādīgs.

⁶⁷ Plantinga A. The Free Will Defense. *Philosophy in America*. Ed. by M. Black. New York: Cornell University Press, 1965. P. 212.

⁶⁸ Te domāta situācija, kad vienu un to pašu fenomenu var izskaidrot no dažādām perspektīvām, ar dažādu konceptu sistēmu palīdzību un kad izskaidrojumi ir vienlaikus savstarpēji izslēdzoši un loģiski savienojami.

Un vēl kāda, arī ļoti labi pazīstama komplementaritāte: Jēzus Kristus ir reizē patiesš Dievs un patiesš cilvēks.⁶⁹

Tātd Plantinga apgalvo, ka vislabā Dieva un ļaunuma kopsakars neslēpj sevī pretrunu, bet ir paradokss. Noslēpums. Ai, kā gribētos sazīmēt viņa atziņā ko savdabīgi jaunu! Bet vai patiesi? Vai patiesi šī atziņa ir kāds Kopernika apvērsums? Vai tā nebija pazīstama gan Augustīnam, gan Akvīnas Tomam un Luteram? Jau viņi apstājās šī noslēpuma priekšā, saprotot, ka jebkāda tālāka, ar prāta līdzekļiem meklējama atziņa viņus var aizvadīt vienīgi ķecerīgu šaubu strupceļos, ka šī noslēpuma patiesajai būtībai jātuvojas ticībā.

Šis noslēpums ir robeža, kuras priekšā Akvīnas Tomam būtu jāatzīst Augustīna pārākums. Kuras priekšā arī prātam lemts ticēt. Kuras priekšā prāts pārvēršas ticībā.

Vai Plantinga ir pateicis kaut ko vairāk par vispārziņnāmo? To apjaust šoreiz lai palīdz Latvijas filozofs Konstantīns Raudive, kas Rietumu cilvēka garu skata visdažādāko pretrunu vētrā plosītu: “Nekad tam nav bijis miera, tas trenkāts no vienas idejas otrā, no viena pasaules uzskata otrā, reformām vienmēr radušās pretreformas, revolūcijām antirevolūcijas, vārdu sakot, rietumu cilvēkam nav izdevies realizēt nevienu iecerētu ideju, jo vienmēr tas pret kaut ko protestējis.”⁷⁰

Šaubas un dažādi pierādījumi *pro* un *contra*. Kas gan vēl cits satrauc mūsu prātu, kad domājam par Dieva

⁶⁹ Šie un citi komplementāru jēdzienu un izteikumu piemēri minēti Tālvālža Šmita (ASV) lekcijā “Dieva predestinācija un cilvēka brīvība”, kuras teksts publicēts laikraksta “Svētdienas Rīts” 1989. gada 7. numurā.

⁷⁰ Raudive K. *Dzīves kultūrai*. 133. lpp.

vislabestību, bet redzam ļaunumu visapkārt? Tā gribas izskaidrot neizskaidroto! Kas mūsdienu cilvēkam kristīgās tradīcijas klasiķu aicinājums atbildi rast ticībā! Mūsu prātam vajag ko citu. Tam vajag *izskaidrot*. Vajag *saprast*. Un atkal *pro* un *contra*. Kas tālāk? Jauna vētra?

Plantingas loģiskajā pierādījumā nojaušama cita risinājuma iespēja: redzi, Rietumu cilvēk, tu, kas tik ļoti cieni visu saprātīgi loģisko, redzi, nu arī loģika tev rāda robežu, kuru tavam prātam nepārkāpt. Tu vēlēties atrisināt pretrunu, bet tās taču patiesībā nemaz nav. Tā ir noslēpums, kurš ar prātu ir neatpazīstams. Tāpēc apstājies un mēģini reiz mierīgi, bez šaubu cīņas sakārtot savu dzīvi, savu garu šī paradoksa, šī noslēpuma klātesamībā.

7.

“Mēs sevī glabājam dzīves noslēpumu, un tiklīdz mēs, šī noslēpuma glabātāji, tam tuvojamies, mēs paši pārvēršamies par šo noslēpumu. Mēs, dzīvojot ārējo dzīvi, nekad nebūsim spējīgi ielūkoties savas dzīves noslēpumā...”⁷¹

8.

Dzīves sakārtošana. Laikam jau tā nav iespējama bez cilvēka garīgās pasaules sakārtošanas, bez sevī nestā “dzīves noslēpuma” noskaidrošanas. Analītiskā reliģijas filozofija šo noslēpumu meklē Dieva un cilvēka attiecībās. Par to, kādas tās ir un kādām tām jābūt, viss ir jau izsenis pateikts kristīgajā tradīcijā. Tās pamatnoteiksmes tad arī ir tie cilvēka ES

⁷¹ Raudive K. *Dzīves kultūrai*. 216. lpp.

noteikumi, kurus ievērojot viņa attiecības ar Dievu un līdz ar to – visa viņa dzīve gūst līdzsvarotību. Viss taču ir it kā tik vienkārši. Vajag tikai ievērot noteikumus.

Bet kāda nozīme noteikumiem, ja tie šodien tik daudziem ir vienkārši nesaprotami? Tā vien gribas tos pārkāpt. Tāpēc tik dabiska liekas analītiskās reliģijas filozofijas vēlēšanās šos ES noteikumus izskaidrot mūsdienu cilvēkam saprotamākā valodā. Varbūt tā iespējams kaut nedaudz mazināt šo noteikumu neievērošanu? Un analītiskās reliģijas filozofijas VS skaidro ES pamatprincipus un no jauna tulko kristīgās tradīcijas konceptuālās shēmas.

Jā, analītiskā reliģijas filozofija spēlējas ar reliģijas valodas izteikumiem (iespējams, ka tāpēc arī Dievs kā loģiska abstrakcija šai spēlē šķiet gluži labi iederīgs). Protams, līdz ar valodas izteikumiem analītiskās reliģijas filozofijas uzmanības lokā nokļūst arī cilvēks. Vairāk cilvēks nekā Dievs. Arī Dieva un cilvēka attiecības risinās kā paša cilvēka *izvēlēta attieksme* pret Dievu, precīzāk, pret to, ko viņš savā valodā sauc par Dievu.

Cilvēka izvēlēta attieksme pret Dievu. *Brīvi* izvēlēta attieksme. Tieši tāpēc analītiskā reliģijas filozofija savā Valodas spēlē vispirms pievēršas brīvības, cilvēka brīvās gribas jēdziena skaidrošanai. Esamības spēli šai jēdziena analīzē pārstāv Augustīna veidotā brīvās gribas koncepcija.

Interpretējot Augustīna domu gaitu, analītiskās reliģijas filozofijas pārstāvji Augustīna koncepciju raksturo kā absolūta teoloģiska determinisma koncepciju, kura vieno savā būtībā gluži pretējas idejas par cilvēka brīvību un dievišķo predestināciju. Augustīns patiesu brīvību saredz garīgā, no

materiālās dabas nosacījumiem neatkarīgā brīvībā, kas nav sasniedzama bez augstākā garīgā sākuma, tas ir, Dieva līdzdarbības. Cilvēka brīvība ir jo pilnīgāka, jo vairāk viņš apzinās dievišķā iespaida lielumu. “Ne tikai cilvēka spēks, bet arī viņa gribas brīvība vispilnīgāk izpaužas tad, kad tā izjūt maksimālu Dieva ietekmi, Viņa gribas ietekmi, kad tā maksimāli saskaņojas ar dievišķo predestināciju.”⁷² Tātad brīvību var skaidrot kā apzinātu nepieciešamību sekot Dieva gribai.

Vai analītiskā reliģijas filozofija nešaubīgi pārņem tieši šādu cilvēka brīvības izpratni? Lai to noskaidrotu, pavērosim, kā spriež jau pazīstamais Alvins Plantinga. Lūk, ko viņš raksta: “Iespējams, ka esmu brīvs kādā savā rīcībā un ka savukārt šo rīcību nosaka cēloņsakarību likumi un iepriekšēji apstākļi, kas darbojas ārpus manas kontroles. Tad mēs varam radīt jaunu jēdzienu par brīvību – brīvība*. Cilvēks ir brīvs* kādā rīcībā tad un tikai tad, kad viņš ir brīvs (t. i., šī vārda parastajā izpratnē) šai rīcībā un kad šī rīcība nav kauzāli determinēta.”⁷³ Acīmredzot cilvēks nekādi nevar būt brīvs* savā rīcībā tad, ja šo rīcību pilnībā nosaka Dieva griba. Skaidrs arī tas, ka Dievs nevar radīt cilvēkus, kuri būtu brīvi* savā rīcībā un kurus tai pašā laikā vienmēr varētu *piespiest* darboties tikai morāli pareizi. “Brīvās gribas aizsardzības” stratēģija nosaka, ka izteikums “Ne visas brīvas darbības ir kauzāli determinētas” atspoguļo nepieciešamu patiesību.⁷⁴

⁷² *Dictionary of Moral Theology*. Westminster (Maryland): Norman Press, 1962. P. 401.

⁷³ Plantinga A. *Profiles*. Ed. by J. E. Tomberlin and P. van Inwagen. Dordrecht: Reidel, 1985. P. 45–46.

⁷⁴ Inwagen P. van. *An Essay on Free Will*. Oxford (N. Y.): Clarendon Press, 1983. P. 106.

Analitiskās reliģijas filozofijas pārstāvju jaunveidotajā cilvēka brīvības skaidrojumā īpaša nozīme ierādīta *morālās atbildības* jēdzienam. Morālo atbildību viņi skata kā to punktu, kurā vienojas brīvība un nepieciešamība, brīvība un determinisms. Plantinga un viņa kolēģi uzsver, ka reāla morālās atbildības eksistence apliecina arī no jebkādas ārējas determinācijas brīvas gribas esamību. “Ja mums nav gribas brīvības, mums nav arī morālas atbildības. Tā kā eksistē morālā atbildība, eksistē arī gribas brīvība.”⁷⁵

Šķiet, būs vien jāpiekrīt tam, ka gribas brīvība ir cilvēkam subjektīvi piemītoša pašdeterminācijas spēja. Piemēram, ja jūs paši kaut nedaudz uzmanīgāk pārlūkotu savu pieredzi, jūs noteikti atklātu, ka ne visu jūsu rīcībā noteikusi un nosaka kādu ārēju determināciju mijiedarbība. Noteikti ir bijuši notikumi, kuru gaitu virzījusi, kā jums liekas, lielākoties jūsu pašu izvēle. Vai tad jūs neesat darījuši kaut ko vienīgi tāpēc, ka šis “kaut kas” vienkārši “iešāvās prātā”?

Psiholoģijas zinātne (it īpaši Vadima Petrovska eksperimenti) jau diezgan pasen pierādījusi, ka indivīds apzinās un izjūt sevi kā personību tikai tad, kad viņš izjūt sevi arī kā savas esamības radītāju, kā savas darbības brīvu subjektu. Bet, lai tas notiktu, viņam noteikti jāiziet ārpus citu pavēlētā, iepriekš noteiktā, objektīvi “pieprasītā” ietvariem.⁷⁶

Iespējams, ka pats savdabīgākais un reizē – vispierastākais brīvās gribas realitātes pierādījums ir mūsu līdzpilsoņu prettiesiskā darbība. Laikam gan noziedznieks patiešām ir

⁷⁵ Inwagen P. van. *An Essay on Free Will*. P. 21–22.

⁷⁶ Sk.: Кон И. Психология доброго поступка. *Этическая мысль: Научно-публицистические чтения*. Москва: Политиздат, 1988. С. 48.

cilvēks, kas visbiežāk pēc *savas gribas*, tas ir, brīvi, veic kādu jaunu darbu.

Taču, kā zināms, katrai medaļai ir divas puses. Tāpēc arī brīvā griba, kas aplūkota atrauti no determinisma jēdziena skaidrojuma, ir diezgan kusla abstrakcija. Patiešām, mēs taču redzam sev visapkārt virmojošās dzīves norisēs, ka jebkura cilvēka uzvedību nosaka arī bezgala liela determināciju dažādība. Cilvēka rīcība vienkārši nevar būt neatkarīga no totālas iepriekšnolemtības. Cilvēks – tā ir materiāla būtne cēloņsakarību pasaulē. Viņa praktisko vitalitāti nosaka materiāli avoti. Tie jau iepriekš nolemj viņa attieksmi pret sevi, sabiedrību, dabu, kultūru. Visbeidzot, cilvēkam jau bioloģiski iepriekš noteikts kāds nepārprotams uzvedības tips vai – vismaz tieksme uz tipisku uzvedību. Un tomēr, neskatoties uz visām šīm determinācijām, cilvēks ir un mūžam būs relatīvi neatkarīga, citiem vārdiem sakot – brīva būtne.

Piemēram, Hārvarda universitātes (ASV) profesors Ričards Levontins domā tā: “Mūsu smadzenes, mūsu rokas, mūsu mēles dara mūs neatkarīgus no daudzām ārējās pasaules iezīmēm. Mūsu bioloģija izveidojusi mūs kā būtnes, kuras pastāvīgi atražo savu psihisko un materiālo vidi un kuru individuālā dzīve ir neparasti liela skaita samudžinātu cēloņsakarību līniju rezultāts. Šai nozīmē tieši mūsu bioloģiskā organizācija dara mūs brīvus.”⁷⁷ Cilvēka dzīve nebūt nav tikai bioloģiskas iedzimtības un ar tās izpausmju iespējām saistīto materiālo un sociālo nosacījumu produkts. Cilvēka dzīve ir arī radoša atbilde uz šo iepriekšnolemtību.

⁷⁷ Cit. pēc: *Философское понимание человека*. Москва: ИНИОН, 1988. С. 138.

Vēl vairāk. Cilvēks paceļas augstu pāri valstībai, kurā valda biosociālais, radot īpašu garīgo pasauli – kultūras un iekšējā gara pasauli. Tāpēc brīvo gribu varam iezīmēt arī kā cilvēka iekšējo brīvību. Tā ir brīvība, kurā viņš atbrīvojas no ārējiem ierobežojumiem. Brīvība kā *iekšēji apzināta nepieciešamība būt brīvam*.

Šāda brīvība ir neatņemama. Tāpēc cilvēks par vergu kļūst vienīgi tad, ja viņš pats atsakās no šīs iekšējās nepieciešamības būt brīvam. Jebkura verdzība – tā vispirms jau ir sevis iekšēja paverdzināšana. Tieši iekšējā brīvībā, patiesajā un vispilnīgākajā brīvās gribas un nepieciešamības krustojšanās un vienošanās punktā, sakņojas arī cilvēka garīgās atdzimšanas iespēja. Vai cilvēks spēs noturēties sava patiesā aicinājuma, savas vēsturiskās misijas augstumos, vai spēs saprātīgi rīkoties ar savu brīvo gribu, ar sava gara jaunrades brīvību, – tas nu ir atkarīgs no viņa paša, proti, no mums pašiem.

Analītiskās reliģijas filozofijas pārstāvji ir pārliecināti, ka determinisma pieeja izmantojama galvenokārt cilvēka darbības priekšnosacījumu jeb, kā filozofi analītiķi visbiežāk saka, *propozīciju*⁷⁸ skaidrojumā, savukārt jautājums par brīvo gribu pirmām kārtām ir jautājums par pašu darbības subjektu. Šādu pārliecību acīmredzot stiprina arī analītiskās reliģijas filozofijas veidotā izpratne par cilvēka brīvās gribas reālo parādīšanos, tas ir, par cilvēka *brīvo izvēli* un tās iespējām.

⁷⁸ Propozīcija ir valodas izteikuma semantiskais kodols, piem., “ir rīts”, ko var izteikt dažādos veidos: “Ir rīts!”, “Vai ir rīts?”, “Ārā laikam ir rīts...” u.c.

9.

“Mūsu gars ir novirzāms tur, kur vien mēs to vēlamies, un reizēm iznīcina to, ko pats uzcēlis. Šī mūsu brīvā izpaudumu – jūtu, kaislību, meklējumu un domu – pasaule, ko apgaismo mūsu apziņa, ir mūsu gara valstība. Lai iegūtu garīgo brīvību, tad nepieciešami apzinīgi un noteikti darboties, jo darbība ir tas instruments, uz kura mēs vispilnīgāki izspēlējam savu dzīvi. Un katrs darbs, ja tas apdvests ar mūsu garu un tam ir kāda jēga, cilvēka dzīvē iegūst kādu nozīmi. Tā ir vienīgā iespēja, ar kuras palīdzību mēs zemes dzīvei varam piešķirt nozīmi.”⁷⁹

10.

Iespēja izvēlēties. Iespēja būt tik dažādam savā izvēlē. Iespēja būt atbildīgam savā izvēlē. Patiesi, cilvēku par morālu būtņi, tas ir, par būtņi, kas pilnā mērā atbildīga par savu rīcību, var saukt vienīgi tad, ja viņam vienmēr ir iespēja rīkoties arī *citādi*, ja viņam ir izvēles iespēja. Cilvēks var būt morāli labs vienīgi tad, kad viņam dota līdzvērtīga iespēja būt arī morāli ļaunam. Tāpēc arī analītiskā reliģijas filozofija cilvēka gribas brīvību skata kā izvēles brīvību. Šai brīvībai piederīgs cilvēks var izvēlēties un īstenot jebkuru no *visām* iespējamajām alternatīvām. Tiesa, tāda patiesa izvēles brīvība gan vairāk līdzinās grūti sasniedzamam ideālam, jo gandrīz vienmēr cilvēka brīvību tomēr ierobežo kādi ārēji šķēršļi un kādas noteiktas, sabiedrības pieņemtas morāles normas.

Analītiskās reliģijas filozofijas pārstāvji uzsver, ka patiesā gribas brīvībā cilvēkam noteikti ir iespēja rīkoties kā labi,

⁷⁹ Raudive K. *Dzīves kultūrai*. 250.–251. lpp.

tā slikti. “Tāpēc Dievs arī nevarēja radīt pasauli, kas satur morāli labo, tai pašā laikā neradot šo pasauli kā tādu, kas satur sevī arī morālo ļaunumu.”⁸⁰ Morālā ļaunuma iespēja arī, bez šaubām, ir cilvēka brīvībai piederīga. Atbildība par cilvēka darīto gulstas uz viņu pašu. Dievs vienkārši nevarēja radīt cilvēku nebrīvu, jo citādi cilvēks būtu gluži nevarīga marionete. “Ja Dievs uzskata, ka karastāvoklis Visumā nav pārāk augsta cena par brīvo gribu, tad mums jāpiekrīt, ka brīvā griba ir tā vērtība, lai pastāvētu dzīvā pasaule, kurā Dieva radījumi apzināti var izvēlēties starp labu un ļaunu, bet nevis rotaļu marionešu pasaule, kuru Viņš vadītu, aiz diedziņiem raustot. Tikai tādā pasaulē, kurā ir brīva izvēle starp labu un ļaunu, var notikt kas patiešām svarīgs, nozīmīgs.”⁸¹

Galū galā, bez brīvas gribas, bez patiesas izvēles brīvības nebūtu arī ticības Dievam, jo ticība Dievam – tā ir garā visbrīvākā ticība. Tā ticēt spēj vienīgi *brīvs* cilvēks, bet ne vergs. Kaut arī tas būtu paša Dieva vergs.

11.

“Rūpīgi ielūkojoties ļaunumā, tas gandrīz vienmēr atklājas kā slikts ceļš uz labiem mērķiem” – šī doma pieņemama arī analītiskajai reliģijas filozofijai, kura it bieži ļaunumu skaidro pat kā nepieciešamu labuma sasniegšanas nosacījumu. Piemēram, Deivids Peilins apgalvo, ka cilvēki vienīgi tad top atvērti jaunrades darbībai, vienīgi tad kļūst spējīgi radīt ko jaunu, kad viņi – līdztekus iespējai radīt –

⁸⁰ Plantinga A. *God, Freedom and Evil*. P. 49.

⁸¹ Pirro V. Kristus kārdināšana. *Latv. ev.-lut. baznīcas kalendārs*. Rīga: Latvijas ev.-lut. baznīcas Konsistorija, 1990. 120. lpp.

var īstenot līdzvērtīgu iespēju sagraut, iznīcināt reiz radīto. Vienīgi tad radīšana nesīšot sevī spontanitāti un patiesu atvērtību jaunajam. Tā D. Peilins skaidro pasaulei piederīgā daudzveidīgā ļaunuma eksistences jēgu. Pēc viņa domām, tieši tādā labā un ļaunā dialektikā veidojas cilvēces vēsture.⁸² Ļaunumu D. Peilins skaidro kā būtisku nosacījumu labu domu, vārdu un darbu īstenošanai, kas vispār iespējama vienīgi tad, ja pasaulē eksistē ļaunais. Piemēram, grūti, patiesībā pat neiespējami, ir piedot cilvēkam, ja viņš nav izdarījis neko sliktu, vai ne? Vēl vairāk. Mēs nevarētu līdzjust un līdzciest, ja pasaulē nebūtu ciešanu, bet ciešanas, kā zināms, iespējamās vienīgi pasaulē, kurā ir kas ļauns. Tiesa, par ciešanām domājot, vajadzētu atcerēties latviešu filozofa Paula Dāles teikto: “Un nekad nav jāaizmirst, ka ciešanas un ļaunums nav identi jēdzieni. Tikai sekla izpratne var spriest: “Kur ciešanas, tur ļaunums”, “Viss, kas rada un vairo ciešanas, ir kaut kas ļauns”, “Viss, kas nes prieku un baudu, ir labs”. Ir svētīgas un nesvētīgas ciešanas, ir ciešanas, kas ceļ un apskaidro cilvēku, un ir ciešanas, kas gremdē to, ir ciešanas, par kurām cilvēks slavē Dievu, un ir sāpes, par kurām viņš met lāstus pret Dievu, ir dievišķas sāpes, un ir velnišķas mokas.”⁸³

Visbeidzot, kristietība māca, ka vēl viens – visaugstākais tikums nespētu izpaust sevi, ja pasaulē nebūtu ļaunuma. Šis tikums ir sevis upurēšana citu labā. Atcerēsimies, ka Dievs kā Jēzus Kristus pēc Savas brīvas gribas upurē Pats Sevi, lai glābtu cilvēku no viņa grēkiem.

⁸² Pailin D. *Groundwork of Philosophy of Religion*. London: Epworth Press, 1986. P. 211.

⁸³ Dāle P. *Gara problēmas*. Čikāga: A. Kalnājs, 1962. 127. lpp.

Alvins Plantinga pieņem jau Augustīna teikto, ka cilvēks savā brīvībā spēj izvēlēties vienīgi ļauno. Plantinga Augustīna domu mēģina precizēt, izmantojot t.s. pārpasaulē grēcīguma (*transworld depravity*)⁸⁴ jēdzienu. Plantinga raksta, ka saskaņā ar modālo loģiku iespējama tādu cilvēku eksistence, kuri cieš pasaules grēcīguma dēļ. Iespējams, ka katrs cilvēks cieš dēļ tā. Ja šī iespēja ir aktuāla (un loģiski tā arī ir tāda), Dievs, kaut visvarens būdams, nespēj radīt tādu pasauli, kura ietvertu sevī morālu labumu, bet kurā nebūtu morāla ļaunuma.⁸⁵ Grēkā krišanas brīdī cilvēks iemantoja brīvību grēkot, bet ne brīvību īstenot augsti tikumīgus, Dievam vēlamus darbus.

Protams, var piekrist, ka tieši ļaunums valda pār mūsu pasauli. Cik bieži daudzus labus darbus var iznīcināt pat viens ļauni teikts vārds... Par to katram droši vien kaut reizi dzīvē ir bijusi iespēja pārliecināties pašam. Jā, daudzsejains, savā varā tik dažāds un tik spēcīgs ir ļaunums. Ļaunums, kas posta. Ļaunums, kas nāvē. Bet vai patiesi tā varas ceļam nav nepārvaramu šķēršļu?

Kaut arī “grēks mūs velk lejup, kā smaguma spēks velk pilienu”, tas vēl nenozīmē, ka labais ir tik nīkulīgi vārgs. Iespējams, ka tas patiesi ir klusāks, neuzbāzīgāks, tāpēc grūtāk pamanāms, bet, lai kā, – labais ir mūžīgi varošais ļaunuma pretspēks. Ļaunais nekad nekļūst no tā neatkarīgs. Tāpēc ļaunajam arī nav lemts kļūt par vienīgo uzvarētāju. Labais un ļaunais savās attiecībās ir kā vienas upes divi krasti – tik dažādi, bet nedalāmi vienoti. Simtiem saišu saistīti. Liekas,

⁸⁴ Plantinga A. Possible Worlds. *Philosophy as It is*. P. 438–443.

⁸⁵ Turpat. P. 439.

ka mēģinājums skatīt labo un ļauno kā vienotus to dialektiskajā pretstatā ir mazliet cerīgāks par totāli vienpersoniskas ļaunuma varas atzīšanu, un tāpēc tam sava vieta ierādīta arī analītiskās reliģijas filozofijas piekritēju darbos.

Pašas būtiskākās labā un ļaunā dialektikas kopsakarības aprakstītas Osmonda Ramberana koncepcijā. O. Ramberans labā un ļaunā dialektikā redz pasaules sarežģītā, sistēmiskā rakstura izpausmes. “Pasaulē, kurā eksistē labā un ļaunā situācijas, mēs nevaram saraut šo situāciju savstarpējo saikni un savstarpējo atkarību. Mēs nevaram iemantot labo bez ļaunā. Mēs nevaram likvidēt ļaunumu, vienlaicīgi neiznīcinot arī labo.”⁸⁶ Cilvēkam kā morālai būtnei noteikti jāizjūt un jāatpazīst labais un ļaunais savā rīcībā. Katram cilvēkam pašam savā dzīvē jāuzzina, kas ir labs un kas ir ļauns. Tieši tāpat viņam pašam jāuzņemas morāla atbildība un vainas apziņa gan par savu rīcību, gan par to, kas notiek viņam visapkārt, tas ir, viņam jāuzņemas arī klusējošās piekrišanas vaina. Tieši cilvēka cīņa ar ļauno sevi un apkārtējā pasaulē rada tādas augstas morālas vērtības kā sapratne, žēlsirdība, draudzība un mīlestība. Bez šīm vērtībām, bez iespējas izvēlēties starp labo un ļauno, bez atbildības par šo izvēli pasaulei, kuru mēs veidojam un kurā dzīvojam, nebūtu nozīmes un jēgas. Ramberans atzīmē, ka pretrunas starp labo un ļauno ir cilvēka tikumiskās dzīves mainīguma iekšējais avots, īpatna “morālās apziņas paškustības atspere”.⁸⁷ Tur, kur nav šo pretstatu mijiedarbības, nav arī tikumības.

⁸⁶ Ramberan O. G. God, Evil and the Idea of Perfect World. Saint Louis Univ. Press, 1976. P. 389–390.

⁸⁷ Turpat. P. 390.

Protams, Ramberana koncepcijai var pārmet pārlietu vienkāršību, vecu patiesību atkārtošānu un didaktiskumu. Interesanti, kā viņš pats uztvertu šos pārmetumus. Varbūt – ar smaidu, piezīmējot, ka ne jau tas viss ir svarīgi, ka ne jau tas ir galvenais, ka viņš gribējis teikt tikai vienu, un, proti, – ļaunuma un labuma, ļaunā un labā līdzāspastāvēšana pasaulē ir dabiska un nepieciešama. Tikpat dabiska kā dienas un nakts mija. Vai tas nav vēl kāds papildu vārds Plantingas teiktajam? Ļaunā un labā kopesamību nevar gluži vienkārši atmest kā nederīgu. Tas ir tikpat grūti kā atteikties no sava “es”. Taču mēs varam savu “es” un pasauli visapkārt sakārtot tā, lai ļaunais kļūtu nevarīgs labā priekšā. Galu galā, brīvā griba taču mums dota tieši tādēļ.

Pasaules radišanas un atpestīšanas noslēpums ir – brīvības un radītājas mīlestības noslēpums. Ja Dievs būtu absolūti izslēdzis ļaunuma iespēju, tad nebūtu arī brīvi noteiktas cilvēka tapšanas, attīstības uz pilnību, nebūtu sirdsapziņas un brīvu personību, tad cilvēks nevarētu brīvi meklēt un mīlēt Dievu.

P. Dāle

5. nodaļa

DIEVS UN IESPĒJAMĀS PASAULES

Analītiskās reliģijas filozofijas pieredzē VS un ES it bieži savijas kopā un, viena otru cauraužot, lāgu lāgiem vienojas tik pazīstamā *loto* spēlēšanā. Loto aizvien piesaka sevi kā vismierīgākā un noteikumu pildīšanā visuzcītīgākā spēle. Tāda tā veidojas arī analītiskajā reliģijas filozofijā, kad pēdējā sāk risināt jautājumu: KĀPĒC DIEVS IEDOMĀJIES RADĪT ŠO PASAULI TIEŠI TĀDU, KĀDA TĀ IR? Jautājums ir pārāk svarīgs, lai prātīgu risinājumu varētu izspēlēt kā ričuraču – riskantā un vieglprātīgā nenopietnībā. Šai reizei, patiesi, vispiemērotākā šķiet *loto* nopietnība, kas, lēni un uzmanīgi atpazīstot atsevišķos valodas izteikumos ietvertos izsmalcināti filozofiskos un gluži ikdienišķos nojēgumus par Dievu, labo un ļauno šai pasaulē, par brīvību, tuvina mūs tiem noslēpumainās skaidrības dziļumiem, kurus slēpj šis jautājums par cilvēka esamībai tik liktenīgo Dieva izvēli. Nosaucot atsevišķas drumsklas vārdā, analītiskā reliģijas filozofija izspēlē atbildi, kura ikvienam paver iespēju vēlreiz klātbūt no jauna pārdzīvotajā notikumā.

1.

“Jāpiekrīt, ka nepieciešami eksistēja kādi vareni vai, pareizāk, nepārvarami apsvērumi, kuri aizveda Dievu līdz ļaunuma pieļaušanai, kas mūs pārsteidz vienīgi ar to, ka šī pieļaušana patiesi ir notikusi, jo no Dieva nevar rasties nekas tāds, kas nebūtu saskaņots ar Viņa labestību, taisnīgumu un svētumu.”⁸⁸

2.

Analītiskās reliģijas filozofijas spēlētājā loto nepārprotamu vadmotīvu veido Gotfrīda Vilhelma Leibnica “Teodicejā” paustās domas. Par Leibnica viedokļa pārmanotību modālās loģikas iespējamo pasaulu semantikā runāts pirmajā nodaļā. Taču vācu filozofam ideja par iespējamajām pasaulēm vispirms un galvenokārt ir metafizikas limenī pacelta ideja, un tāda šī ideja pamazām izaug arī analītiskajā filozofijā. Vēlreiz varam pārlicināties, kā Valodas spēle tuvojas Esamības spēlei, kā VS pārtop ES, kas nu jau viena pati spēlē savu lielo *nopietnību*.

Iespējamo pasaulu semantikas filozofiskās nopietnības pieteikums samanāms kaut vai pavisam īsi formulētajā Plantingas atziņā: “Es nepavisam nedomāju, ka iespējama tādu brīvu radījumu eksistence, kas veic vismaz vienu ļaunu darbu *katrā pasaulē*, kurā viņi ir brīvi”⁸⁹, tas ir, “loģiski ir iespējama tādas varbūtējas pasaules eksistence, kurā brīviem cilvēkiem

⁸⁸ Лейбниц Г. Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла. *Сочинения*. Москва: Мысль, 1989. Т. 4. С. 97.

⁸⁹ Plantinga A. Reply to Basingers on Divine Omnipotence. *Process Studies*. Claremont, 1981. Vol. 41, N 1. P. 25.

piemīt vienīgi augsti morāla rīcība. Taču loģiski iespējams arī tas, ka Dievs nevar aktualizēt šāda veida pasaules.”⁹⁰

Plantingas priekšstati vieno vairākas tēmas, kuras analītiskajai reliģijas filozofijai nākas diezgan pamatīgi skaidrot vai, ja paliekam tuvi savai pieejai, – izspēlēt. Šo tēmu krustpunktu, tas ir, centru, protams, iezīmē jau pieminētā Dieva izvēles problēma. To risinot, Plantinga, tāpat kā viņa kolēģi, uzticīgā pašāvēībā seko Leibnica teodicejas norādēm. Laiku pa laikam šī sekošana savā burtā un garā ir tik uzticīga, ka tā vien gribas izsaukties: “Bet tas viss taču ir Leibnics!” un apvaicāties: “Kas tad jauns?” Tiesa, it drīz jau rodams mierinošs izskaidrojums: jauna ir pati pievēršanās Leibnica filozofiskajam mantojumam, kas liecina, ka analītiskajai reliģijas filozofijai aizvien nepieciešamāka, reizē – dabiskāka, ir vajadzība savu šaubu un meklējumu gaitā patverties klasiskās filozofijas dzīvošajā pavēnī. Arī tas jau ir cerīgi daudz, bet ne tikai tas vien, tāpēc ka analītiskā reliģijas filozofija nevis vienkārši pārraksta Leibnica vārdus, bet tā raksta tos mazliet citādi. Tieši šī citādība nosaka analītiskās reliģijas filozofijas spēlēšanās nopietnību. Palūkosimies, kā tad šī nopietnība veidojas...

Kā īstena mantiniece analītiskā reliģijas filozofija pieņem Leibnica domu, ka *reālā pasaule ir labākā no visām iespējamām pasaulēm*. Dieva “Lai top!” izskan tad, kad Viņš, salīdzinājis visus iespējamās pasaules projektus, tas ir, visas iespējamās pasaules, izvēlas labāko no visām iespējamām. Izrādās: “Viņa, kā pasaules radītāja, loma, tātad nav vispārējās iespējamības noteikšanā (ar kuru absolūto likumību Viņš

⁹⁰ Plantinga A. Reply to Basingers on Divine Omnipotence. *Process Studies*. P. 23.

pats saistīts), bet gan tikai izvēlē starp vairākām pasaules iespējamībām un izvēlētās iespējamības realizēšanā (t.i. pārvēršanā par īstenību). Dieva absolūti labā griba tātad nav varējusi panākt pasauli bez nepilnībām, t.i., absolūti labu pasauli, bet gan tikai izvēlēties un realizēt *vislabāko no iespējamām pasaulēm*.⁹¹

Leibnicu maz interesē citu iespējamo, bet Dieva neizvēlēto pasaulu veidols. Viņa prātu vairāk nodarbina doma par reālo pasauli, kurā mīt cilvēks, par samēru “starp Dieva radītās pasaules pilnībām un neizbēgamām tās nepilnībām”. “Skatot nelaiemes, kas piemeklē labus cilvēkus, nešaubīgi var teikt, ka gala rezultātā ar šo nelaimju starpniecību tiek gūts vēl lielāks labums; un tas ir taisnīgi ne tikai teoloģijas, bet arī fizikas nozīmē. Zemē mests grauds cieš, iekams rada augli. Un var apgalvot, ka likstas, kas kādu laiku šķiet nomācošas, galu galā izrādās labdarīgas kā īsākais ceļš uz pilnību.”⁹²

Aizstāvot Dieva izvēlēto pasauli kā vislabāko pasauli, Leibnics tai pašā laikā aizstāv domu, ka tieši ļaunums var kalpot par izejas punktu, par aizsākumu labā meklējumiem. “Pasaulē notiek daudz ļauna, un, ja mēs uzskatītu visu to, kas notiek, par labu, tad neko nevarētu sodīt kā ļaunumu. Tomēr vajag taču atzīt, ka ļaunums nav ļauns pats par sevi, bet ir ļauns tikai tam, kas to izdarījis, un, lai arī ļaunais jāsoda, daba tomēr ir spējīga no izdarītā ļaunuma veidot ko labu tā, ka rezultātā viss iznāk labi, daudz labāk nekā tad, ja viss no-

⁹¹ Celms T. *Tagadnes problēmas*. 2. iespied. Rīga: Valters un Rapa, 1934. 117. lpp.

⁹² Лейбниц Г. О глубинном происхождении вещей. Соч. Москва: Мысль, 1982. Т. 1. С. 289.

tiktu citādi; pretējā gadījumā daba (tas ir Dievs. – S. K-K.) to nepieļautu.”⁹³ Leibnica pasaules skatu pilda dzīvinošs optimisms, jo “pasaules nepilnības viņam ir nesamērīgi niecīgas, salīdzinot tās ar pilnībām, kādas atmirdz no Dieva labā prāta realizētā vislabākajā no iespējamām pasaulēm”⁹⁴.

Visbeidzot, Leibnica teodiceja no jauna atkārtoti klasiskajai kristīgajai tradīcijai tik būtisko ideju par Dieva visaptverošo predestināciju. Leibnica teodicejā tā vada cilvēku likteņus iepriekš nolemtās harmonijas veidā. “Tādējādi viss nejausais un brīvais arī pakļaujas Dieva paredzējumam un nolēmumam.”⁹⁵ Tādējādi arī ļaunais cilvēku dabā un darbos ir Dieva noteikts. Kāpēc? “.. lai neaizkavētu daudzējādi labo.”⁹⁶

3.

Kā jau iepriekš teikts, analītiskajai reliģijas filozofijai ir tuvs Leibnica apgalvojums, ka mūsu reālā pasaule ir labākā no visām iespējamajām pasaulēm. Taču, šķiet, filozofi analītiķi nerod sava slavenā priekšteča darbos apmierinoši vienkāršu izskaidrojumu tam, kāpēc tad Dievs nav varējis īstenot kādu citu iespējamību. Lai veidotu sev pieņemamu izskaidrojumu, analītiskās reliģijas filozofijas pārstāvji mēģina *iedzīvoties*, mēģina iedomāties sevi *Dieva izvēles*

⁹³ Лейбниц Г. О преопределении. *Соч.* Москва: Мысль, 1982. Т. 1. С. 241–242.

⁹⁴ Celms T. *Tagadnes problēmas*. 118. lpp.

⁹⁵ Лейбниц Г. Опыты теодицеи. С. 161.

⁹⁶ Лейбниц Г. Оправдание Бога на основании его справедливости, согласованной с прочими его совершенствами и всеми его действиями. *Соч.* Москва: Мысль, 1989. Т. 4. С. 473.

situācijā. Tas it nemaz nav sarežģīti, jo analītiskā reliģijas filozofija taču spēlē spēli. Šoreiz tā spēlē Dievu, kas izvēlas, kādu pasauli radīt.

Tātad Dievs izvēlas dažādus pasaules modeļus, dažādus plānus, dažādas iespējamās pasaules. Tā kā Dievs ir visgudrs, Viņš, bez šaubām, ir apsvēris *visas* iespējas. Visus variantus. Visas alternatīvas. Tā kā Viņš ir brīvs savā izvēlē, Viņš var izvēlēties jebkuru no tām. Tiesa, un tas ir svarīgi, analītiskās reliģijas filozofijas pārstāvji piemetina – *jebkuru* no loģiski iespējamām alternatīvām. No loģiski pieļaujamām alternatīvām. Un tad izrādās, ka arī Dievs savā izvēlē ir visai ierobežots, jo, lai “izveidotu pilnīgāko no visām pasaulēm, Dievam jārada pasaule, kura būtu identa Viņam pašam, tas ir, Viņam jārada pašam sevi, bet tas ir loģiski neiespējami”⁹⁷. Tā domā Osmonds Ramberans, bet Alvins Plantinga līdzīgā veidā skaidro vēl vienu Dieva izvēles ierobežojumu, proti: Dievs var aktualizēt jeb īstenot tikai vienu no iespējamām pasaulēm. Lūk, kāda ir Plantingas piedāvātā argumentācija: Iespējams, ka eksistē divas pasaules, piemēram, A un $A \sim$. Saskaņā ar modālās loģikas likumībām šīs pasaules nevar ietvert sevī ekvivalentus lietu stāvokļus, jo pretējā gadījumā A un $A \sim$ būtu viena un tā pati pasaule. Tādējādi jābūt vismaz vienam lietu stāvoklim S , kurš ietverts A un nav ietverts $A \sim$. Iespējamai pasaulei jābūt maksimāli piepildītam veselumam. $A \sim$ ietver sevī veseluma vienību \hat{S} . Ja pasaules A un $A \sim$ ir aktuālas, tad arī stāvokļiem S un \hat{S} jābūt aktuāliem, bet tas ir loģiski neiespējami”⁹⁸. Šo loģisko argumentāciju, kas jau tā ir visai vienkārša, vēl vairāk vienkāršot palīdz ikdienas

⁹⁷ Ramberan O. G. God, Evil and the Idea of Perfect World. P. 380.

⁹⁸ Plantinga A. Possible Worlds. *Philosophy as It is*. P. 429.

dzīves ainiņas, ar kuru aprakstiem piebārstīti daudzi analītiskās reliģijas filozofijas stilā ieturētie sacerējumi. Sekojot A. Plantingas argumentācijai, arī mēs mēģināsim attēlot kādu piemēru. Kaut vai šādu: dzīvo kāds cilvēks Maksis. Tāpat kā mēs visi, arī viņš savā dzīvē spēlē vairākas lomas. Maksim nākas spēlēt, piemēram, mazliet izklaidīgu Profesoru, mīlošu Vīru, pieklājīgu Znotu, uzstājīgu Pircēju, jautru Draugu, izveicīgu Partneri bridža spēlē un vēl daudz ko citu. Katra loma – tā ir iespējama pasaule, tāpēc varam teikt, ka Maksis īsteno vairākas iespējamās pasaules jeb, kā teiktu Plantinga, Maksis var eksistēt ikvienā no iespējamām pasaulēm A, kurā, ja šī pasaule īstenojas, Maksis patiesi eksistē. Taču iedomāsimies, ka Maksis draugu pulkā ir sadrūvējies. Tas nozīmē, ka viņš vairs nespēlē tradicionālo jautra Drauga lomu. Tātad iespējamā pasaule A neīstenojas, bet tās vietā aktuāla kļūst cita pasaule, tas ir, pasaule A', kurā nu eksistē sadrūmušais Draugs Maksis. Skaidrs, ka Maksis vienlaicīgi nevar spēlēt jautra un sadrūmuša Drauga lomu. Tas nozīmē, ka viņš nevar vienlaicīgi īstenot divas iespējamās pasaules A un A'.

Analītiskā reliģijas filozofija skaidro, ka arī Dievs var vienlaicīgi īstenot, tas ir, aktualizēt tikai *vienu* no visām iespējamām pasaulēm. Turklāt aktualizētajai pasaulei jābūt *citādai* nekā pats Dievs, proti, Dievs ir vislabs, bet pasaule vislaba būt nekādi nevar. Pasaule nevar būt vislaba vēl arī tāpēc, ka tādā pasaulē nebūtu būtņu ar brīvu gribu, jo, kā minēts iepriekš, brīva griba ir iespēja izvēlēties un darīt arī ļaunu.

Pasaule nevar būt arī visļauna. Gan tāpēc, ka cilvēka brīvā griba paredz ne tikai ļauna, bet arī laba izvēli, gan arī

tāpēc, ka visļaunas pasaules īstenošana būtu pretrunā ar Dieva vislabestību un visvarenību.

Vēl iespējama arī neitrāla pasaule – pasaule, kurā nav nedz ļaunuma, nedz labuma. Tiesa, arī šī iespēja paredz, ka pasauli apdzīvos būtnes, kuras neko nezinās par brīvo gribu. Mūs, tas ir, cilvēku šai pasaulē nebūs. Tātad, ja Dievs izvēlējies mūs, savā gribā, savā izvēlē un darbībā brīvus radījumus, tad Viņš arī izvēlējies pasauli, kurā vienlaikus eksistē gan labais, gan ļaunais.

Protams, Dievs var īstenot pasauli, kurā būtu daudz mazāk ļaunuma nekā mūsu reālajā pasaulē. Tāda pasaule ir loģiski iespējama, taču tikpat lielā mērā loģiski iespējams arī tas, ka visas tāda veida iespējamās pasaules patiesībā nav īstenojamas; loģiski iespējams, ka visgudrais, visvarenais un vislabais Dievs tomēr nav varējis tās aktualizēt.⁹⁹

Tiesa gan, formulu par iespējamām pasaulēm, kuras Dievs *nevar* aktualizēt, kristīgajai klasikai uzticīgam teistam grūti pieņemt. Lai šo šķērslī kaut nedaudz mazinātu, analītiskās reliģijas filozofijas piekritēji veido it kā elastīgāku skaidrojumu: loģiski iespējams, ka visvarenais Dievs uzskata par labu Savas rīcības izvēlē brīvu būtņu eksistenci un tieši tāpēc Viņš tās nespēj radīt tādas, kas vienmēr darītu *vienīgi labu*.¹⁰⁰ Katra varbūtējā pasaule, kuru Dievs iespēj īstenot, nepieciešami ir tāda, ka, piemēram, mums jau zināmais Maksis ir brīvs tajā un, brīvi rīkojoties, viņš izvēlas ne tikai labo.

⁹⁹ Plantinga A. *Profiles*. Ed. by J. E. Tomberlin and P. van Inwagen. Dordrecht: Reidel, 1985. P. 49.

¹⁰⁰ Plantinga A. *God, Freedom and Evil*. P. 51–52.

4.

“Vai tad nerunātu pretim Tam Kungam tas, kas sacītu, ka Tīra un Sidona noteikti izmantotu viņa sprediķus daudz labāk nekā Kapernauma, ja vien Tīrai un Sidonai¹⁰¹ būtu tā laime šos sprediķus dzirdēt.”¹⁰²

5.

Savās pārdomās par Dieva izvēles iespējām analītiskā reliģijas filozofija izmanto Leibnica teodicejā aprakstīto jau 16. gadsimtā plaši pazīstamo jezuitu teologu F. Suaresa un L. Molinas izstrādāto koncepciju par Dieva *vidējām zināšanām*.

Kristīgā teoloģija Dieva zināšanas parasti iedala un skaidro kā (1) “dabīgās”, vienkāršās prāta zināšanas (*Scientia Dei simplicis intelligentiae*) un (2) “brīvās” zināšanas (*Scientia libera*). Palūkosimies, kā šīs divu veidu zināšanas apraksta analītiskās reliģijas filozofijas virzienam tuvais latviešu izcelsmes ASV teoloģijas doktors Tāļivaldis Šmits. Pēc viņa domām un saskaņā ar jau klasisku tradīciju “dabīgās” zināšanas “apzīmē to, ka Dievs zina visas iespējamās lietas, kas varētu būt, ieskaitot tās, kurām Viņš nav lēmis notikt (bet kuras nav pretrunīgas un kuras Dievs teorētiski varētu īstenot)”¹⁰³. Savukārt “brīvās” zināšanas ir zināšanas “par lietām, kuras Viņš brīvi izvēlējis, lai tās notiek (vai nenotiek),

¹⁰¹ Sk.: Lk. 10 : 14–15; Mt. 11 : 22–23.

¹⁰² Лейбниц Г. Опыты теодицеи. С. 191.

¹⁰³ Šmits T. Dieva predestinācija un cilvēka brīvība. *Svētdienas Rīts*, 1989. Nr. 7.

un kuras Viņš jau redz iepriekš. Šo zināšanu uzskata par brīvu, jo Dievam tās specifiskais saturs nav uzspiests; ja Viņš būtu lēmis citas lietas īstenot, tās saturs (un, protams, universs) būtu bijis attiecīgi citādāks.”¹⁰⁴

Skatot šos Dieva zināšanu veidus iespējamo pasaulu semantikas aspektā, “dabīgās” zināšanas acimredzot jāraksturo kā zināšanas par *iespējamiem* notikumiem, iespējamiem lietu stāvokļiem, galu galā – par *iespējamām pasaulēm*, bet “brīvās” zināšanas – kā zināšanas par reāli eksistējošiem, tas ir, Dieva īstenotiem notikumiem, lietu stāvokļiem, par *īstenotām* vai *aktualizētām iespējamām pasaulēm*.

Molinieši pieminētajiem zināšanu veidiem pievieno vēl trešās Dieva zināšanas, tas ir, Viņa “vidējās” zināšanas (*Scientia Dei media*), skaidrojot tās kā zināšanas, kas seko Dieva zināšanām par iespējamiem notikumiem un veido pamatu Viņa zināšanām par reāli eksistējošiem, proti, Viņa brīvās gribas īstenotiem notikumiem.

Dieva “vidējo” zināšanu skaidrojumam mūsdienu molinieši, viņu vidū arī Alvins Plantinga, izmanto jau Luisa Molinas pieminēto Vecās Derības stāstu par Dāvidu, kurš, sekojot Dieva gribai, ar Tā Kunga palīdzību izglābis Kegilas pilsētas iedzīvotājus no filistiešu sirojumiem. Pēcāk Dāvids, zinot par Saula naidīgajiem nodomiem, vaicājis Dievam: “Vai Kegilas dižciltīgie mani un manus vīrus saslēgs un nodos Saula rokā?” un saņēmis atbildi: “Nodos!” (1. Sam. 23 : 12) Sapratis, ka šoreiz Dieva palīdzības nebūs, Dāvids atstāj pilsētu un apmetas “tuksnesī, nepieejamās vietās, augstienēs”;

¹⁰⁴ Šmits T. Dieva predestinācija un cilvēka brīvība. *Svētdienas Rīts*, 1989. Nr. 7.

„. Sauls gan to meklēja visu laiku, bet Dievs nedeva to viņam rokā” (1. Sam. 23 : 14).

Saskaņā ar L. Molinas versiju Dievs liedzis Dāvidam Kegilā palīdzību, paredzēdams, ka šai reizē gan Viņa labvēlību, gan palīdzību cilvēku brīvā griba izmantos ļauniem darbiem. Analitiskās reliģijas filozofijas valodā Molinas teiktais skanētu sekojoši: Dievs zina ne tikai to, kas aktuāls un vispār iespējams, bet arī to, kādas no iespējamajām brīvajām darbībām katra iespējami brīva būtne veiks katrā iespējamā situācijā.¹⁰⁵

Gadījums ar Dāvidu Kegilas pilsētā it viegli pakļaujas iespējamo pasaulu semantikas noteikumiem. A. Plantinga, R. Otte, R. M. Adamss un citi filozofi analītiķi uzskata, ka Dievs zina visus iespējamus lietu stāvokļus, visas iespējamās pasaules un zina arī to, kādas sekas veidos katras iespējamās pasaules īstenošana, jo šai ziņā Viņa “vidējās” zināšanas skaidro gluži vienkārša loģikas formula: “Ja es veicu kādu darbību A, parādās šīs darbības sekas B.”¹⁰⁶ “Vidējo” zināšanu koncepcijas piekritēji apgalvo, ka šīs Dieva zināšanas ietver sevī arī apjēgsmi par to, ka Viņa radītās brīvās būtnes, ja tām ļaus darboties brīvi, nepieciešami veiks arī sliktus darbus.¹⁰⁷ Dievs paredz, ko brīvs cilvēks darīs, un brīvi ļauj vai neļauj viņam to darīt.

Vairākos savos rakstos A. Plantinga spriež par tādu iespējamo pasauli, kurā Ieva brīvi noplūc aizliegtu augli.

¹⁰⁵ Adams R. M. Middle Knowledge. *The Journal of Philosophy*. New York, 1973. Vol. 70, N. 17. P. 552.

¹⁰⁶ Otte R. A Defense of Middle Knowledge. *International Journal for Philosophy of Religion*. The Hague, 1987. Vol. 21, N. 3. P. 162.

¹⁰⁷ Adams R. Middle Knowledge. P. 553–554.

Protams, tā ir tikai viena no iespējamām pasaulēm, kurā varētu darboties ar brīvu gribu apveltītā Ieva. Loģiski iespējams taču ir arī tāds pavērsiens, ka Ieva nevis plūc augli, bet gan ķer taureni. Iespējama arī tāda situācija, kurā Ieva paceļ no ligzdas izkritušu putnēnu. Galu galā, iespējama arī tāda varbūtība, ka Ieva brīvi nolemj augli neplūkt. Vārdu sakot, mēs varam pieļaut daudzas un dažādas iespējas.

Tomēr Dievs atvēl īstenoties tieši tai iespējamībai, kurā Ieva noplūc aizliegtu augli. Kāpēc? Ja atzīstam “vidējo” zināšanu koncepciju, mums jāsaprot, ka Dievs zinājis arī citas iespējas, kas *varētu* notikt, un zinājis arī šo iespēju īstenošanās sekas. Viņš, protams, zinājis arī to, ka Ieva brīvi izvēlēties tieši aizliegtā augļa plūkšanu. Kā Dievam rīkoties? Arī šai gadījumā analītiskā reliģijas filozofija neliedz izspēlēt vairākus variantus. Pirmkārt, Dievs vienkārši var noliegt Ievas brīvo gribu un īstenot citu iespējamo pasauli. Otrkārt, Viņš pats var piespiest Ievu noplūkt augli, secinot, ka šīs iespējamās pasaules īstenošana ir Viņa nodomiem vispiemērotākā. Abos gadījumos Dievs tā vai citādi determinē Ievas brīvo izvēli, un šī izvēle pārstāj būt brīva.¹⁰⁸ Taču ir vēl kāds variants, proti, brīvam cilvēkam (šoreiz – Ievai) brīvi ļauj darīt to, ko viņš brīvi nolēmis darīt. Analītiskā reliģijas filozofija priekšroku dod pēdējai versijai, uzsverot, ka tieši tā vispilnīgāk atspoguļo Dieva “vidējo” zināšanu, kā arī Viņa predestinācijas būtību. Saskaņā ar filozofu analītiķu domām nav nekādas pretrunas “starp apgalvojumu, ka cilvēks kaut ko brīvi nolemj darīt un ka Dievs to iepriekš *zina un nolemj*,

¹⁰⁸ Plantinga A. Reply to the Besingers on Divine Omnipotence. P. 25.

lai tas tā notiek. Šāda priekšzināšana nevienam neko neuzspiež, jo tā uzzina brīvi izvēlēto.”¹⁰⁹

Vēlreiz un vēlreiz analītiskā reliģijas filozofija savā iespējamā pasaulu semantikā skaidro, ka *galvenais nosacījums*, kas veidojis Dieva pozīciju visu iespējamo pasaulu izvērtēšanā, ir vajadzība Viņam vēlamajā pasaulē saglabāt cilvēka *brīvo gribu*. Tieši tāpēc Dievs arī īsteno to iespējamo pasauli, kurā cilvēkam dota brīvība. Droši vien Dievs šo brīvību paredz kā brīvu gribu izvēlēties labo. Bet ko lai dara? Ja ir izvēle, tad tā neliedz cilvēkam darīt arī ļaunu.

“Dievs ir visvarens, viszinošs un morāli nevainojams; Dievs radījis pasauli; ļaunums pasaulē ir morālais ļaunums; un nav citas pasaules, kur Dievs būtu radījis pieņemamāku labā un ļaunā līdzsvaru.”¹¹⁰ Tātad labākā no loģiski iespējamām pasaulēm patiešām ir tā pasaule, kurā dzīvojam mēs – cilvēki, kas savā brīvā gribā pastāvīgi izvēlas te labo, te ļauno.¹¹¹ Bet vai tad reiz nevarētu pienākt brīdis, kad mēs gribētu un varētu šai izvēlē būt *tikai un vienīgi labā pusē?* “Pašreizējā vēstures gaita ir “labākais ceļš uz labāko pasauli” (tā to raksturojis Normans Geislers).”¹¹² Dievs taču īstenojis pasauli, kuras vārds ir cerība: *per aspera ad astra!*¹¹³

¹⁰⁹ Šmits T. Dieva predestinācija un cilvēka brīvība.

¹¹⁰ Plantinga A. God, Freedom and Evil. P. 63.

¹¹¹ Hasker W. Refutation of Middle Knowledge. *Nous*. Bloomington, 1986. Vol. 20, N. 4. P. 545–557.

¹¹² Šmits T. Dieva predestinācija un cilvēka brīvība.

¹¹³ No latīņu val.: Caur ērkšķiem uz zvaigznēm!

Katrs cilvēks dzīvo īstenībā ne ārīgajā, bet gan iekšīgajā realitātē, t. i., savā personībā. Cilvēks nav tikai ārīgās pasaules vērotājs, bet arī tās radītājs, ko viņš veic ar ideju palīdzību, kas dzimst iekšīgajā pasaulē. Tā cilvēks apzinīgi sāk dzīvot tai brīdī, kad viņš no iekšienes sāk dzīvot uz ārieni, t. i., kad dvēseles dzīve aktīvi piedalās ārīgās dzīves veidošanā.

K. Raudive

6. nodaļa

“ES TICU...”

Labā vai ļaunā izvēles noteikumus izvirza tā pasaule, kuru mēs saucam par *savu*. Daudzas iespējamās pasaules atklājas mūsu skatam, un tās izvērtē mūsu prāts, mūsu dvēsele un gars. Mūsu garīgā pieredze.

Tik atšķirīgas šīs iespējamās pasaules nostājas mūsu izvēles priekšā, līdz nesot gan šaubas un izmisumu, gan naidu, gan cerību un prieku, gan mīlestību un *vienmēr – ticību* tai pasaulei, kurai lemjam no iespējamības pārtapt īstenībā.

Daudzveidīga ir mūsu ticība. Tikpat daudzveidīga kā pasaules, kurām mēs ticam. Nopietni satraukti mēs esam savā izvēlē, savā ticībā, jo mēs taču izvēlamies savu esamību.

Šai izvēlē mēs ikkatrs kaut īsu brīdi iedomājamies arī Dievu. To Dievu, kuru mēs izvēlēsimies vai neizvēlēsimies, godināsim vai noliegsim. Mēs iedomājamies Dievu, kad atpazīstam savā ticībā transcendences klātbūtni. Mūsu ticība nosaka Dieva ienākšanu mūsu garīgajā pieredzē.

1.

“.. modernā reliģija ir antropocentriska un orientēta uz subjektu. Tās centrā ir nevis Dievs, bet Dieva atziņa; nevis stāsts par Kristu, bet stāsts par ticīgo; nevis objektīvā ticība, bet subjektīvā ticība.”¹¹⁴

2.

Grūti pateikt, vai vācu teoloģijas profesors Jirgens Moltmanis savos filozofiski teoloģiskajos meklējumos (vismaz līdz 1988. gadam, kad iznāk viņa darbs “Mediatīvā teoloģija šodien”) būtu īpaši iejūsmoti interesēties par analītiskās reliģijas filozofijas pasaules skatījumu. Viņa darbos diezgan bagātīgi lietoti citāti, atsauces un cita veida pieminējumi šādu interesi noklusē. Savukārt analītiskās reliģijas filozofijas piekritēji, šķiet, it precīzi iezīmē pieeju, kas viņu risinājumos viegli ļauj atpazīt J. Moltmaņa atziņu par moderno subjektīvās ticības centrismu. Varbūt tieši Moltmaņa vērtējumi arī turpmāk var palīdzēt mums velti nemaldīties neizzināti nesaprotamajā un tāpēc reizēm sarežģītajā reliģijas filozofijas spēles vienkāršībā?

Jau analītiskās reliģijas filozofijas attieksme pret cilvēka brīvo gribu, šā virziena nenoliedzami dziļā, modālās loģikas problēmās pat daļēji neatrisinātā uzmanība pret iespējamo pasaļu teoriju un šīs teorijas “praktiskās īstenošanas” iespējām cilvēku garīgajā pieredzē liecina par labprātīgi apzinātu filozofu analītiķu vēlmi VS un ES krustpunktā rādīt ticības jeb iekšējās transcendences darbošanos. Analītiskās reliģijas

¹¹⁴ Moltmanis J. Mediatīvā teoloģija šodien. *Ceļš: Teoloģisku rakstu krāj.* Rīga: Latvijas evaņģēliski luteriskā baznīca, 1991. Nr. 7. 49. lpp.

filozofijas piekritējiem šoreiz svarīgi tas, ka mūsu izvēli galu galā nosaka mūsu pašu skats uz šo izvēli un tās vietu pasaules kopsakarībās.

Alvins Plantinga šo analītiskās reliģijas filozofijas spēles noteikumu skaidro savā “jaunās jeb ticības racionalitātes” teorijā. Pēc viņa domām, racionāla ticība, ticība vispār, tātad arī racionāla ticība Dievam ir *saprātīgi izvēlēta* ticība.

Bez šaubām, racionāla ticība ir ne tikai racionāli vai saprātīgi izvēlēta, bet arī racionāli *skaidrota* ticība. Lai tuvotos nojēgumam par to, kādu tad Plantinga iedomājas šo racionālo skaidrojumu, lieti noderētu kaut vai pavirša iepazīšanās ar viņa koncepcijai būtisko “pamatticējuma” un “personības noētiskās struktūras” jēdzienu saturu.

Piemēram, darbojoties ar “pamatticējuma” (*basic belief*) jēdziena formulēšanu, Plantinga mēģina parādīt un pierādīt, ka arī tādu šķietami iracionālu jēdzienu kā “ticība” var aprakstīt ārēji zinātniskā, tas ir, pēc Plantingas domām, racionālā valodā. Lūk, viena no amerikāņu analītiķa piedāvātajām loģiskajām formulām: “Ticība B ir subjekta P pamatticējums pie nosacījumiem C, ja P attaisno B bez ticības citu ticējumu argumentiem (deduktīviem vai induktīviem).”¹¹⁵ Citiem vārdiem, šo ticību pierāda tās *acīmredzamība*. It kā vienkāršs mēģinājums skaidrot no jauna pēkšņi pārtop sarežģītā nenoteiktībā. Ko tad galu galā pierāda šī acīmredzamība? Vai to, ka pamatticējums ir ticība acīmredzamajam? Bet varbūt to, ka pamatticējums ir vienīgi acīmredzamā ticība?

¹¹⁵ Plantinga A. Is Belief in God Rational? *Rationality and Religious Belief*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1979. P. 17.

3.

“.. mēs neņemam vērā to, kas ir redzams, bet to, kas nav redzams. Jo redzamais ir laicīgs, bet neredzamais mūžīgs.”
(2. Kor. 4 : 18)

4.

Acīmredzamība. Mūsu garīgais skats, kurā neredzamais spēj kļūt redzams. Subjektivitāte, kura nu rāda savu transcendentu dabu. Ticība, kas pierāda sevi.

Acīmredzamība. Subjektivitāte. Transcendence. Ticība. Viens vesels. Viens un tas pats.

Plantinga savu ticības un acīmredzamības kopsakara izpratni veido polemikā ar tā saucamā gnozeoloģiskā *fundamentisma* (*foundationalism*)¹¹⁶ pozīciju, saskaņā ar kuru par acīmredzamiem ticējumiem saucami ticējumi, kas viegli pārbaudāmi jeb, kā teiktu loģiskā pozitīvisma pārstāvji, verificējami. Gnozeoloģiskais fundamentisms uzsver, ka citi ticējumi būs racionāli tad un tikai tad, ja tos pamatos ar pirmā tipa ticējumu palīdzību.¹¹⁷

Naiva, pat bezjēdzīga būtu vēlēšanās uzzināt, kādā tad veidā īsti pārbaudāmi šie acīmredzamie ticējumi. Vai zināt

¹¹⁶ Te lietoju savu sākotnējo vārda “foundationalism” tulkojumu latviešu valodā. Vēlāk latviešu filozofs Jānis Nameisis Vējš tulkojis to kā “galējā pamatojuma nojēgums”. Sk.: Vējš J. N. Filozofiskā teoloģija Latvijas reliģijpētniecības kontekstā. *Reliģiozitāte Latvijā: vēsture un mūsdienu situācija*. Rīga: FSI, 2012. 44–45. lpp. Pirmais grāmatas daļā saglabājot savu sākotnējo variantu šī termina latviskojumā, respektīvi, *fundamentisms*, grāmatas otrajā daļā lietoju Vēja piedāvāto.

¹¹⁷ Par “gnozeoloģiskā fundamentisma” pozīciju izvērstāk sk.: Ки-мелев Ю. А. *Современная западная философия религии*. Москва: Мысль, 1989. С. 80–84.

un pierādīt kāre apmierināma ar vienkāršu aptaustišanu, kas patiesi reizēm ir pietiekama, lai pārliecinātos, ka kaut kas tiešām ir, bet ne tikai šķiet, vai arī, gluži otrādi, visās dzīves situācijās nepieciešama ir arī nopietna argumentācija vismaz Aristoteļa loģikas līmenī? Liekas, ka analītiskās reliģijas filozofijas pārstāvju pasaules skatam tikamāks ir pēdējais variants, taču diemžēl konkrētas norādes par izvēli viņu darbos neatradīsim.

Analītisko reliģijas filozofiju tas viss vienkārši neinteresē, jo kādā tad acīmredzami objektīvā pārbaudē lai sevi pierāda Dieva atziņa? Ne velti Mārburgas teologs Vilhelms Hermanis ir teicis: “Dievs, ko var pierādīt, ir pasaule, un Dievs, kas ir pasaule, ir elks.”¹¹⁸ “Jaunās racionalitātes” teorijas veidotājs Plantinga, šķiet, varētu piekrist V. Hermanim un tiem vācu filozofa domubiedriem, kuru skatījumā ticība Dievam “nepieder objektīvajai pierādījumam un kritikas pasaulei, bet gan neobjektīvajai tieša, iekšēja pārdzīvojuma dimensijai. Tā ir “reliģijas” subjektīvā sfēra. “Reliģija” ir indivīda atmošanās pārliecībai par šādu sevi balstītu personisko dzīvi.”¹¹⁹

Plantinga apgalvo, ka ticība Dievam ir racionāla bez jebkādiem pierādījumiem vai pamatojumiem. “Ticīgajam ir intelektuālas tiesības ticēt Dieva esamībai, pat ja viņš nezina nevienu labu deduktīvu vai induktīvu argumentu, pat ja viņš nezina, ka līdzīgi argumenti pastāv, pat ja šādu argumentu vispār nav.”¹²⁰ Ticība Dievam nemeklē nodrošinājumu savai

¹¹⁸ Cit. pēc: Moltmanis J. Mediatīvā teoloģija šodien. 44. lpp.

¹¹⁹ Turpat.

¹²⁰ Plantinga A. Is Belief in God Properly Basic? *Nous*, Bloomington. 1981. Vol.15, N. 1. P. 42.

racionalitātei jeb saprātīgumam kādos no cilvēka iekšējās pieredzes, no viņa subjektivitātes neatkarīgos pierādījumos. Viņa ticības racionalitātes kritērijs ir viņā pašā, viņa pārdzīvotajā cilvēciskumā. Savas ticības racionalitātes kritērija noteikšana ir katra cilvēka personiska lieta.

Plantinga skata šo kritērija noteikšanu pēc analogijas ar mūsu valodas darbošanos. Piemēram, es uzrakstu uz tīras papīra lapas savu domu. Tā neapšaubāmi ir manis uzrakstīta doma jeb, kā raksta Plantinga, “valodas izteikums P indivīdam S ir pamatizteikums, ja P ir acīmredzams un neapstrīdams priekš S”¹²¹. Līdzīgi var skaidrot arī ticības saprātīgumu. Pati acīmredzamākā un nepastrīdamākā, tas ir, arī pati saprātīgākā dažādo ticības iespēju vidū daudziem laikam tomēr šķiet pašu personiskā ticība. Lai atceramies kaut vai seno ticību *perpetuum mobile*¹²² iespējamībai. Šī ticība saprātīga liekas vispirms jau tās fanātiskajiem piekritējiem, varbūt tāpēc, ka tā ir viņu ticība. Bet kāda tā šķiet citādi un citam ticīgajiem?

Protams, A. Plantingas spriedumi veido tikai vienu nokrāsu krāšņi niansētajā “jaunās racionalitātes” jeb “ticības racionalitātes” tēmas skanējumā. Mazliet citādu niansi Plantingas piedāvātajā teorijā piesaka Džordžs Mevrods, kurš acīmredzamību skata “patiesuma” jēdziena skaidrojuma kontekstā, precīzāk – reliģijas valodas izteikumu patiesuma skaidrojuma kontekstā. Viņš raksta: “Cilvēki, kam tuva racionalitātes ideja, lielāko tiesu to izmanto, mēģinot pierādīt, ka, lai ticība būtu racionāla, tai ne vienmēr jābūt

¹²¹ Plantinga A. Is Belief in God Rational? P. 13.

¹²² No latīņu val.: mūžīgā kustība.

patiesai, un, ka, lai tā būtu iracionāla, tai ne vienmēr jābūt aplamai.”¹²³

Pēc Mevroda domām, šādam pamatojumam var piekrist kaut vai tāpēc, ka tas ir vispār izplatīts pamatojums, taču reliģijas valodai piemīt arī vēl sava īpaša loģika. Sekojot t.s. nekognitīvās racionalitātes teorijas burtam un garam (šīs teorijas pārstāvji – Ričards Breitvaits un Pols van Burens), Mevrods norāda, ka reliģijas valodas izteikumi ne tikai fiksē kādu cilvēka reliģiskās pieredzes faktu, bet vienmēr atspoguļo arī noteiktu, šim cilvēkam būtisku minētā konkrētā fakta novērtējumu konkrētā dzīves situācijā. Piemēram, “tie cilvēki, kuri atzīst teistisku ticību, var teikt, ka tā ir iracionāla, bet tie, kuri to neatzīst, savukārt var teikt, ka tā ir iracionāla”¹²⁴. Mevroda pieejā īpaši zīmīgi parādās “jaunās racionalitātes” teorijas savdabība, proti, ticības racionalitāte *vienmēr ir subjektīva*. Tas, kas racionāls vienam cilvēkam, it viegli var izrādīties iracionāls cita uztverē. Ticības racionalitāte *vienmēr ir situatīva*. Tā vienmēr ir saprātīgums noteiktā situācijā.

Jūsu ticība ir racionāla tāpēc, ka jūs šai konkrētajā situācijā brīvi esat to izvēlēties par savu ticību. Par stabilu pamatu savai laicīgajai, šī brīža patībai.

Cilvēks tic Dievam. Viņam tikai un vienīgi “”Dievs” ir atbilde uz jautājumu par to, kas ir zem cilvēka laicības, un tas ir vārds tam, kas mums vispēdīgi ir nozīmīgs”¹²⁵. Vai viņa

¹²³ Mavrodes G. Rationality and Religious Belief – Perverse Question. *Rationality and Religious Belief*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1979. P. 33.

¹²⁴ Turpat.

¹²⁵ Moltmanis J. Mediatīvā teoloģija šodien. 57. lpp.

ticība ir racionāla? Jā, jo viņš brīvi nosaucis šo ticību par savu. Jo racionālu viņš redz savu izvēli.

5.

“Jebkura cilvēka situācija savā “dziļuma dimensijā” ir iekšēji tā pati, neatkarīgi no tā, vai analīzei pakļauta modernā kultūra, viduslaiku kultūra vai akmens laikmeta kultūra. Tajā, kas ir “mūsu vispēdējā jēga”, jebkura cilvēka eksistence tiek konfrontēta ar mūžīgo jautājumu “būt vai nebūt”. .. Cilvēka galīgums, ko apdraud nebūtība, laika gaitā nemainās.”¹²⁶

6.

Cilvēka eksistences “dziļuma dimensijas”, viņa nemainīgā galīguma skaidrošana analītiskajā reliģijas filozofijā tiek risināta ar “personības noētiskās struktūras” jēdziena palīdzību. Ar šo jēdzienu analītiskās reliģijas filozofijas piekritēji mēģina apzīmēt Eiropas modernajā teoloģijā pazīstamo atziņu par “fundamentālu iekšēju cilvēka paštranscendenci”, kurā “mēs pieskaramies mistērijai, ko sauc par Dievu”¹²⁷. Taisnības labad gan jāsaka, ka “noētiskās struktūras” jēdziena skaidrojums gan savā loģizētajā formā, gan saturā, kas pieļauj visdažādākās interpretācijas iespējas (no kurām augstāk minēta tikai viena), skar ne tikai kristīgās dievticības, precīzāk – ne tikai dievticības vispār, aprioro cēloņu, aprioro pamatu atpazīšanu. “Sirds paļaušanās un ticība tuvina gan Dievam, gan elkam .. jo abi sader kopā, Dievs un

¹²⁶ Moltmanis J. Mediātīvā teoloģija šodien. 60. lpp.

¹²⁷ Turpat. 50. lpp.

ticība. Tas, kam piekrīt tava sirds, ir patiesi tavs Dievs,” sacījis Mārtiņš Luters.¹²⁸

Klasiskās “personības noētiskās struktūras” jēdziena pirmveidotāja gods atkal pieder A. Plantingam, kurš par “noētisko struktūru” sauc “kādai personai raksturīgo ticējumu un tos vienojošo loģisko un epistēmo¹²⁹ saikņu kopumu”¹³⁰.

Cilvēces garīgās pasaules universālā dimensija, tās “vispēdīgā jēga” ir ticība. Cilvēces iespējas gan ticības objektu, gan tās noturīguma un intensitātes ziņā ir gluži vienkārši neizsmeļamas. Mēs varam ticēt *daudzdažādām* lietām, un mēs varam ticēt *daudzdažādi*. Kā raksta A. Plantinga, “katrai personībai S piemīt savs ticējumu kopums F”¹³¹, kas tad arī veido personības S noētiskās struktūras pamatu. Tā kā analītiskā reliģijas filozofija pirmām kārtām skata ticību jeb, plašāk, ticējumu valodiskās formas, valodas izteikumu loģiku, var secināt, ka katra personība savā valodā fiksē noteiktu, savdabīgi neatkārtojamo ticējumu kopumu. Taču valoda atspoguļo ne tikai šo individuālo neatkārtojamību, bet arī jau pieminēto “universālo dimensiju”. Šī universālā pamata noskaidrošanu var salīdzināt ar darbu arheoloģiskos izrakumos. Lēni un pacietīgi, kārtu pa kārtai atsedzot zemes slāņus, arheologs tuvojas laikā un telpā apstādinātās vēstures dziļumiem. Arī “personības noētiskās struktūras” atklāšana ir dziļumu atklāšana, to atbrīvošana no uzslāņojumiem. Tā ir valodas izteikumu atbrīvošana no šo izteikumu satura.

¹²⁸ Cit. pēc: Moltmanis J. Mediatīvā teoloģija šodien. 57. lpp.

¹²⁹ Tas, kas saistīts ar zināšanām (no grieķu val.: *ἐπιστήμη* (*epistēmē*) zināšanas).

¹³⁰ Plantinga A. Is Belief in God Rational? P. 13.

¹³¹ Turpat. P. 12.

Šis atbrīvošanas jeb atpazīšanas ceļā noētiskās struktūras pamats atklājas kā apriora, abstrakti loģiska konstante, uz kuras piederību valodas izteikumiem norāda valodas gramatika. Noētiskā struktūra mediē visu cilvēces garīgo pieredzi, tās aprioro vienotību skatot universālajā, jebkuram cilvēkam dabiski piemītošajā *spējā ticēt*. Protams, cilvēku noētiskās struktūras, tas ir, ticības spējas, ietver sevī arī iespējamību ticēt Dievam. Turklāt analītiskās reliģijas filozofijas pārstāvji norāda, ka “patiesi ticīgs cilvēks, kā likums, neuztver ticību Dievam kā kaut ko hipotētisku, kā kaut ko tādu, kas noder tikai līdz laikam, kad kļūst pieejams kas piemērotāks. Viņam tā ir fundamentāla, neatņemama noētiskās struktūras sastāvdaļa.”¹³²

Šādā skatījumā Dieva mistiskā ienākšana cilvēka noētiskajā struktūrā kā viņa iekšējā paštranscendencē ir kaut kas absolūti vienkāršs, un proti, tā ir tādas ticības **izvēle**, kura uz dabiski eksistenciālu jautājumu: “Ko tas nozīmē man?” sniedz tikpat dabiski eksistenciālu, tātad – neapšaubāmi nozīmīgu atbildi: “Tas nozīmē iespēju būt piepildītam savā garīgajā esamībā.” Tas nozīmē sev kā eksistenciālam jautājumam rast transcendentālu atbildi.

7.

“Teoloģija .. ir cerība, ka netaisnība, kas raksturo pasauli, nav noturīga, ka netaisnība var nebūt pēdējais vārds. Te izpaužas ilgas, ka slepkava var netriumfēt pār savu nevainīgo upuri.” Tā rakstīja Makss Hornheimers¹³³, “kritiskās

¹³² Plantinga A. Is Belief in God Rational? P. 26.

¹³³ Jābūt: Horkheimers

teorijas” izveidotājs “Frankfurtes skolā” 1970. gadā. Tāpēc daudziem cilvēkiem šodien jautājums nav tik daudz ateistisks, vai pēc “Aušvices” vēl var runāt par Dievu, bet tas ir pilnīgi jauns teistisks jautājums – par ko vēl citu var runāt pēc “Aušvices”, ja ne par Dievu?”¹³⁴

8.

Mēs izvēlamies *savu pasauli*. Mēs izvēlamies *savu esamību*. Mēs izvēlamies to brīvībā un ticībā. Analitiskā reliģijas filozofija savā VS un ES kopspēlē it kā nejauši no jauna vārdā saukusi divus stūrakmeņus, kuri patiesi ir ikviena cilvēka esamības pamata akmeņi. Brīvība un Ticība.

Dievs mums devis šīs pasaules esamību, lai mēs iemācītos paši savu brīvību. Lai mēs saprastu, ka mums lemts *vienmēr būt brīviem*. Arī tad, kad to *vēl* nezinām. Arī tad, kad *vairs* negribam to zināt. Lai kaut nojaustu, ka patiesībā brīvību izvēlēties savu ceļu, arī labā un ļaunā izvēlē, mums neviens nevar atņemt un ka, iespējams, vienīgi mēs paši no tās varam brīvi atbrīvoties.

Ja mūsu brīvība stāsta, kādi mēs *esam*, tad ticība apliecina vēl arī to, kādi mēs *vēlamies būt*, kādu mēs vēlamies redzēt savu ticības pasauli, jo mūsu ticība veido mūsu esamību un sakārto mūsu garīgo pieredzi.

Ticība Dievam starp visām iespējamām pasaulēm izvēlas to pasauli, kurā Viņš **var** ienākt, jo neviens neienāks pa durvīm, kuras ir aizvērtas, aizslēgtas, varbūt pat aiznaglotas. Jā, Dievs stāvēs aiz mūsu durvīm, taču neienāks, ja mēs nedzirdēsim, ja mēs negribēsim izdzirdēt Viņa klauvēšanu.

¹³⁴ Moltmanis J. Mediatīvā teoloģija šodien. 63. lpp.

Tieši ticība kā *sākotnējā atvērtība* dara iespējamu Dieva ienākšanu, Viņa augšāmcelšanos ikvienā no mums. Analītiskās reliģijas filozofijas pozīcijā iezīmējas nojauta, ka ticība Dievam un iespējamajai pasaulei, kurā Viņš ir augstākā *morālā* vērtība, veido aizsākumu cilvēka garīgās, viņa tikumiskās pieredzes sakārtotībai.

Tiem, kas izvēlas Dievu, Viņš ir *dzīvs* viņu subjektivitātē. Viņš ir dzīvs, jo tie Viņu ir brīvi izvēlējušies. Viņš ir dzīvs kā mērķis, kas sakārto ceļu pie sevis paša. Saskaņā ar tiem noteikumiem, kurus norāda šī ceļa atpazīšanas zīmes. Taču šīs zīmes mums ne nieka nelīdzēs, ja izvēlēsimies citu ceļu. Tajā mūs sagaidīs cits galamērķis un citi ceļrāži.

Mēs esam brīvi savas ticības izvēlē. Stūrakmeņi jau guļ mūsu esamības pamatos. Stūrakmeņi, uz kuriem mēs savā laba vai ļauna izvēles liktenīgumā tomēr varam radīt ne tikai jaunu Golgātu.

II DAŁA

*SENSUS
DIVINITATIS*

Dievs paliek Dievs, un cilvēks kļūst par cilvēku, taču, ja Dieva – cilvēka attiecību kontekstā katrs Dieva tēls atklāj kaut ko par personu, kas rada šo tēlu, Dievu kā “Citādo” šajā atspoguļojumā iegūt nevarēs nekad.

H. Heitinks

IEVADĪJUMS

Kad bija pagājuši jau gandrīz divdesmit gadi, kopš iznāca Alvina Plantingas grāmata “Dievs, brīvība un ļaunums” ar tajā loģiski nostiprināto “brīvās gribas aizsardzības” stratēģiju, kura, kā sajūsmā rakstīja daži tās piekritēji, uz visiem laikiem ir atrisinājusi ļaunuma problēmu, tās autors atzinās, ka mēs patiesībā nezinām, kāpēc ir ļaunums un kāpēc Dievs pieļauj mūsu ciešanas, taču mēs zinām, ka viņš ir bijis gatavs mūsu dēļ izturēt to, par ko mēs paši vēl aizvien neko nevaram pateikt.¹³⁵ Tāpēc jautājums par to, kā dzīvot pasaulē, kurā ir tik daudz ļaunuma un tā radīto sāpju, joprojām ir jautājums bez atbildes.

Tomēr šoreiz mēs uzdosim šo jautājumu citādi: vai pasaulē, kurā ir ļaunums un kurā mēs dzīvojam, ir *racionāli* ticēt Dievam? Kāpēc vieniem šķiet, ka Dievs, kas to visu pieļāvis, nav pelnījis, lai tam ticētu, vai ka droši vien Dieva nav vispār? Un kāpēc citi, kas redz tādu pašu ainu sev apkārt un arī paši ir pārcietuši ne mazums sāpju, turpina ticēt, par spīti visam?

Varbūt, ka atslēgas vārds ir “ticība”? Vai varbūt – “zināšana”? Varbūt tiem, kuri turpina ticēt, ir kādas zināšanas, kas

¹³⁵ Plantinga A. *Spiritual Autobiography*, P. 28. Lasīta elektroniskā formātā 2007. gada 14. augustā tiešsaistē http://www.calvin.edu/125th/wolterst/p_bio.pdf

pieejamas tikai viņiem? Varbūt mēs, pārējie, kaut skatāmies un domājam, ka redzam, tomēr neredzam neko?

4. gadsimtā mūks Evagrijs no Pontijas izveidoja pirmo nāves grēku sarakstu, kurā nosaukti tie grēki, kas iznīcina dvēseli, un viens no viņa nosauktajiem grēkiem bija Ἀκηδία – gara nomāktība. Vēlāk, 590. gadā, pāvests Grēgorijs I ievieš šajā sarakstā izmaiņas, un kopš tā laika Rietumu kristīgajā tradīcijā šis grēks vārdā *acedia* nozīmē slinkumu. Ja mēs runājam par zināšanām, tad par šo grēku mēs varētu pat izrādīt interesi, jo tas vispirmām kārtām nozīmē gara kūtrumu un pat aklumu, nespēju apzināties Dieva klātbūtni. Kā rakstīja Kalvins, nav attaisnojuma tiem, kas ir slinki un nevēlas piepūlēties, meklējot patiesas zināšanas par Dievu.¹³⁶

Ja var likties, ka atsaukties uz Kalvinu nav modīgi, tad jāatceras, ka mūsu gadsimta sākumā šo nāves grēku pieminējis arī Plantinga, ar to domājot tagadnes cilvēka nespēju sajūst Dievu, nevēlēšanos piepūlēties, lai kaut ko vairāk uzzinātu kā par Dievu, tā sevi, kas esam daļa no labākās iespējamās pasaules, kuru Viņš aktualizējis.

¹³⁶ Calvin J. *The Institutes of the Christian Religion*. B. I. Ch. 5. P. 62.

“Lidojums. Lidojums, nekad vairs kritiens un strazdi. Pacēlums. Zilauši viesistabā. Pacēlums, ne kritiens, peldējums, viena vēlēšanās. Tik daudz putnu šeit visapkārt. Eņģeļi. Spārnu neskaidrās aprises. Klausieties: attāla mūzika. .. Lidojums. Skatieties, ak, skatieties! Ja tie nav eņģeļi, kas tad ir šīs spārnotās pēdējās cerības, pēdējās būtnes?”¹³⁷

¹³⁷ Maso C. Traveling Light, from ‘The Bay of Angels’. *The Review of Contemporary Fiction*. Vol. 17. N. 3. (1997). P. 128.

1. nodaļa

DIEVS EŅĢEĻU LAIKĀ

Pašlaik ir eņģeļu laiks. No veikalu skatlogiem, grāmatu plauktiem, ielu plakātiem un televizoru ekrāniem viņi ar smaidu vai gluži pretēji – ar skumjām noskatās, kā mēs dzīvojam, bet varbūt – skrienam caur dzīvi. Ar apsveikumu kartiņām un dāvanām Ziemassvētkos viņi atrod ceļu uz mūsu mājām un kļūst par mūsu sargeņģeļiem. Vismaz mums tā liekas. Vismaz mēs to ceram.

Arī man uz galda sēž eņģelis un nez kāpēc uz manām gaitām, uz manām veiksmēm, kļūdām un klupieniem noskatās ar viegli ironisku smīnu mutē kaktiņos. Liekas, viņš visu redz un saprot, taču, lai kā man gribētos, viņš nav no tiem, kas allaž dod padomus, kā dzīvot. Reizēm man tā vien gribas viņam pajautāt par viņa smīnēšanas iemesliem, bet es atturoš, jo baidos, ka viņš var sākt smieties. Nez kāpēc es nebaidos no viņa asarām, kaut gan zinu, ka eņģeļi mēdz arī raudāt. Un ne tikai tie, kas kapos, sastinguši akmenī, klusi turpina sargāt sev uzticētās dvēseles.

Jā, tagad ir eņģeļu laiks, jo Dieva laiks ir pagājis, bet varbūt – vēl nav pienācis. Var tikai piekrist kultūras filozofam Mihailam Epšteinam, ka mums visapkārt dzīvojošie eņģeļi ir šīs pārejas situācijas simptoms. Viņi reizē ir vēlēšanās un

nevēlēšanās pēc reliģiozitātes. Eņģeļiem ir cilvēku sejas, augumi un ieradumi. Viņi nav tik cieši citai esamībai pie-derīgi, lai, redzot tos, mēs noliegtu zemes dzīves garšu, un nav arī tik pasaulīgi, lai ļautu aizmirst par kādu citu, augstāku esamību. Tie ir kā “baumas par citu pasauli, taču neviens nezina, kas šīs baumas palaidis un vai šī pasaule maz pastāv.”¹³⁸

Eņģeļi ir vēstneši bez vēstījuma. Iespējams, ka viņi pat neko nezina par savu misiju, varbūt viņiem nav ne jausmas par to, kas viņus sūtījis. Varbūt viņi to ir aizmirsuši vai slēpj no mums, un tieši tāpēc viņu attiecības, ar mums, cilvēkiem, ir tik nesaprotamas. Bet varbūt viņi to slēpj arī paši no sevis...

1.

“Eņģeļos mūsdienu cilvēks sažīmē pats sevi, tāpēc ka arī viņš ir sen atrāviens no pamata un kaut kur lido, bez orientieriem – ne iepakaļus, kur rūpnīcu dūmakā izzūd novārdzinātā zeme, ne priekšā, kur izgaist vienīgi esošā Radītāja aprises.”¹³⁹

2.

Reliģijas fenomenologs Rūdolfš Oto saredzēja, ka reliģiskās pieredzes būtība ir “pilnīgi citāda”. Arī reli-

¹³⁸ Epstein M. Post-Atheism from Apophatic Theology to “Minimal Religion”. Mikhail Epstein M., Genis A., Vladiv-Glover S. *Russian Postmodernism: New Perspectives on Post-Soviet Culture*. New York: Berghahn Books, 1999. P. 377.

¹³⁹ Эпштейн М. Возвращение ангелов. *Топос. Литературно-фило-софский журнал*. Lasīts elektroniskā formātā 2007. gada 2. jūlijā tieš-
saistē http://topos.ru/veer/42/epstein_angels.html

ģijas sociologam un filozofam Pīteram Bergeram šķiet, ka transcendence ir dievišķā citādība: tā ir ārpus visa, kas cilvēkam ir pazīstams un tuvs.¹⁴⁰ Bergers ir pārliecināts, ka Bībeles ticība solīja nevis drošu dzīvi kristīgajā rituālajā ciklā un dabā un kultūrā ieraudzītu svētumu, bet drīzāk gan bīstamu ceļojumu cauri laikam un telpai uz Mūžīgo un Bezgalīgo. Tomēr transcendences signāli, viņaprāt, ir meklējami nevis ārpus pasaules, bet gan pašā pasaulē. Tie ir meklējami cilvēka ikdienas pieredzē: viņa mīlestībā, rūpēs, smieklos, saskarē ar ļaunumu, cerībās. Tāpēc cilvēka izvēle ir izvēle starp slēgtu pasauli un pasauli ar logiem uz transcendenci.¹⁴¹

Tai pat laikā mūsu reliģiozitāte itin bieži neko neapgalvo par Dievu. Tā arī neko nevarētu apgalvot, jo mēs esam pārejā starp diviem laikmetiem: starp vienu, kurā Dieva vairs nav, un otru, kurā Dieva vēl nav.¹⁴² Dievs ir atsvešinājies no cilvēka. Viņš ir kļuvis par Svešinieku, par *Deus Absconditus*¹⁴³. Tāpēc arī eņģeļi ir vēstneši, kurus neviens nav sūtījis.

Mūsu ticība ir vienlaicīga vēlēšanās un nevēlēšanās ieklausīties, vai kaut kas ieskanēsies mūsu sirds klusumā. Tāpat arī mūsu dzīve nav liktenis, bet gan izšķiršanās. Jā,

¹⁴⁰ Berger P. *A Far Glory: The Quest for Faith in an Age of Credulity*. New York: Free Press, 1992. P. 140.

¹⁴¹ Turpat. P. 142.

¹⁴² Pāreju uz "jaunajiem" viduslaikiem krievu reliģiskajā filozofijā iezīmējis Nikolajs Berdjajevs. Šo faktu atceras un tālāk izmanto M. Epšteins. Skat. Epstein M. Post-Atheism from Apophatic Theology to "Minimal Religion". P. 371.

¹⁴³ No latīņu val. Apslēptais Dievs; Dievs, kas nav izzināms ar cilvēka prātu.

“Dievs spēlē nepārredzamas paslēpes ar cilvēci... Taču Viņš mums dod ko vairāk nekā tikai dažas norādes par to, kur Viņš slēpjas”¹⁴⁴. Iespējams, ka Dievam ir pat lemts būt noslēpuma aizplīvurotam un atklāties neatklājoties, jo, kā reiz, sekojot Platona līdzībā par alu¹⁴⁵ jau atskārstajam, teicis katoļu domātājs Hanss Urss fon Baltazars, cilvēka skats nevar izturēt to pārmērīgo Dieva žēlastības un mīlestības gaismu, kas bez atlikuma staro pāri cilvēka nevarībai. Mēs vienkārši nespētu izturēt šīs gaismas spožumu, un tāpēc to sedz plīvurs un mums atklājas vien nesaredzamais un neizsakāmais.¹⁴⁶

Varbūt mūsdienu cilvēkam atliek vien iespēja atgriezties pie Dionīšijam Areopagītam tik tuvās negatīvās teoloģijas¹⁴⁷ vai vismaz pārlasīt, piemēram, Mihaila Epšteina rakstīto,

¹⁴⁴ Berger P. *A Far Glory: The Quest for Faith in an Age of Credulity*. P. 143.

¹⁴⁵ Līdzība par alu atrodama Platona slavenajā dialogā “Valsts”. Platons ar šīs līdzības palīdzību skaidro, ka cilvēki, dzīvojot ierastās dzīves tumsībā, skata tikai patiesības “ēnas”, kuras viņi uzskata par patiesību. Pati patiesība ir kā saules gaisma, uz kuru tieši skatīties viņiem var izrādīties par grūtu.

¹⁴⁶ Balthasar von H. U. *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics*. Vol. II: Studies in Theological Style: Clerical Styles, transl. Andrew Louth, Francis McDonagh and Brian McNeil. Edinburgh: T. & T. Clark, 1984. P. 11.

¹⁴⁷ Negatīvā teoloģija, arī *Via Negativa* (latīņu val. *negatīvais ceļš*), arī apofatiskā (no grieķu val. *αποφατικός* noliedzošā) teoloģija, kas apraksta Dievu ar nolieguma palīdzību, pēctecīgi noliedzot visu Dieva atribūtu iespējamību. Negatīvā teoloģija stāsta par Dievu nevis to, kas Dievs ir, bet to, kas Dievs nav. Kristietībā tā ir ietekmējusies no grieķu filozofijas (Platons, Aristotelis, Plotīns).

proti, ka “Dievam nav vietas cilvēka apziņā”¹⁴⁸. Epšteins, atsaucoties uz Huserlu, uzsver, ka “apziņa vienmēr ir apziņa par kaut ko”, taču Dievs nav “kaut kas”. Tāpēc Dievs ir meklējams vienīgi ārpus apzinātā: “Ticības lokuss¹⁴⁹ tādējādi ir pārnests uz bezapzināto, un visi pozitīvie zināšanu avoti ir iznīdēti un izklīdināti tumšajā bezapziņas bezdibeni”¹⁵⁰. Taču vai tāpēc mūsu ticība Dievam un pati Dieva esamība ir nolemta noliegšanai un bojā ejai? Droši vien ne, jo negatīvās teoloģijas iespējas, kā to reiz apgalvoja Vladimirs Losskis, pierāda pareizticīgās baznīcas vēsture.¹⁵¹ Iespējams, ka uz apofātiskās tradīcijas vietu pareizticīgajā baznīcā visprecīzāk norāda Epšteina pieminētā nezināma krievu mākslinieka 17. vai 18. gadsimtā radītā ikona, kurā attēlotais Jānis Evaņģēlists, vienā rokā saudzīgi turot grāmatu ar, kā mums vēsta kristīgā tradīcija, paša rakstīto evaņģēliju, ar otru roku ir aizklājis savu muti. Ikona tā arī saucas “Jānis Evaņģēlists klusumā”¹⁵².

3.

“Iesākumā bija Vārds, un Vārds bija pie Dieva, un Vārds bija Dievs. Tas bija iesākumā pie Dieva. Caur Viņu viss ir radies, un bez Viņa nekas nav radies, kas ir. Viņā bija dzīvība, un dzīvība bija cilvēku gaisma. Gaisma spīd tumsībā, bet

¹⁴⁸ Epstein M. Post-Atheism from Apophatic Theology to “Minimal Religion”. P. 348.

¹⁴⁹ No latīņu val. *locus* vieta.

¹⁵⁰ Epstein M. Post-Atheism from Apophatic Theology to “Minimal Religion”. P. 348.

¹⁵¹ Lossky V. *The Mystical Theology of the Eastern Church*. New York: Crestwood, 1976. P. 26.

¹⁵² Kopš 1972. gada šī ikona izstādīta Metropolitena muzejā Ņujorkā.

tumsība to neuzņēma. Nāca cilvēks, Dieva sūtīts, vārdā Jānis. Viņš nāca liecības dēļ, lai liecinātu par gaismu, lai visi nāktu pie ticības caur viņu. Viņš pats nebija gaisma, bet nāca, lai liecinātu par gaismu.” (Jņ. 1 : 1–8)

4.

Jāņa evaņģēlija sākuma rindas liecina ne tikai par Dieva, bet arī par Jāņa un viņa misijas lielumu. Viņam ir jāvēsta par dievišķo gaismu, kurai ir svarīgi noticēt, jo īpaši tāpēc, ka tā ir cilvēku dzīvība. Taču Jānis ir “aizzīmogojis savu muti”. Kaut viņa uzdevums ir liecināt, viņš klusē. Kāpēc?

Ar labo roku Jānis atklāj Vārdu, bet ar kreiso – apslēpj to. Epšteina šis ikonā atveidotais paradokss šķiet augstākā mērā nozīmīgs, jo viņš tajā saskata negatīvās teoloģijas atslēgu: ja Vārds bija Dievs, tad tas patiešām ir jāpavēsta klusumā. Visus citus vārdus var izteikt, un tie jau ir izteikti, un tikai šis viens vienīgais vārds ir jāaglabā klusējot, jo no šī noslēpumainā vārda taču reiz viss ir radies. Pēc Epšteina domām, pareizticīgā baznīca vienmēr centusies ievērot iepriekš minēto “kreisās rokas likumu”¹⁵³.

Arī latviešu dzejnieks un filozofs Roberts Mūks reiz rakstījis:

“Valoda deformē īstenību.

Vārds – lieka greznība.

Ir tikai Neizzināmais.

Tad kāpēc mēs nepārtraukti muldam?

¹⁵³ Epstein M. Post-Atheism from Apophatic Theology to “Minimal Religion”. P. 349.

Lai pašapdullinātos?
Lai izrietu savu tukšumu?
Lai apstādinātu zemes kūleņošanu ap sauli?
Lai nedzirdētu nāves jātnieka drošo riksi?
Bet vārdam ir savs spēks!
Spēks apvilkt spožu apli ap Neizzināmo –
Kā sveču vainagu ap bezdibeni,
Kā melodiju bez atbalss.”¹⁵⁴

Šī dzejoļa nosaukums ir “Negatīvā teoloģija”. Taču vai budisma pazinēja Mūka negatīvā teoloģija ir tā pati, kas nezināmajam ikonās autoram vai Epšteinam?

Kaut arī Epšteina pārdomās par negatīvo teoloģiju krievu pareizticībā atradīsim arī norādes uz šī teoloģiskā skatījuma līdzību ar budisma tradīciju, kāds cits pareizticīgās kristietības pazinējs – Līdsas universitātes profesors Džonatans Satons pieļauj, ka Epšteins kļūdās, mēģinot vienot pareizticību (gandrīz vai kā izņēmumu kristīgajā tradīcijā) un budismu. Pēc Epšteina domām, budismu, vēdu reliģijas un daoismu ar negatīvo teoloģiju vienādo tas, ka visi šie strāvojumi nepazīst inkarnācijas teoloģiju, tas ir, teoloģiju, kuras centrā ir Dieva iemiesošanās Jēzū Kristū. Piekrītot, ka pēdējo mēs budismā un citās Epšteina piesauktajās reliģijās tiešām neatradīsim, Satons noteikti iebilst pret Epšteina saskatīto nošķirumu starp inkarnācijas teoloģiju un negatīvo teoloģiju, uzdodot pavisam vienkāršu un patiesībā retorisku jautājumu: ja abu nosaukto teoloģiju viedokļi ir tik

¹⁵⁴ Mūks R. Negatīvā teoloģija. ...*aizgājis pie čūskām uzlabot veselību*. La-sīts elektroniskā formātā 2007. gada 10. septembrī tiešsaistē <http://www.e-mistika.lv/?txt=368>

nesavienojami, tad kā negatīvā teoloģija varēja kristīgajā tradīcijā ne tikai stabili pastāvēt, bet pat pieaugt spēkā un nozīmībā? Satons atsaucas uz vienu no Rietumu apofātiskās refleksijas redzamākajiem paraugiem – Meistaru Ekhartu, kurš tieši inkarnācijā saskatīja centrālo metaforu garīgās pārtapšanas gaitas aprakstīšanai. Uz to norāda kaut vai šis nejausi elektroniskajā timeklī atrastais nezināma latviešu tulkotāja izvēlētais Ekharta domugrauds: “Kas ir Dieva vārds? Tēvs vēro pats sevi vienkārši iepazīstot, Viņš vēro Savas būtības vienkāršo skaidrību – Viņš redz tur savas radītās būtnes. Viņš tur izteic Pats Sevi. Šis vārds ir skaidrs, saprotams, un tas ir – Dēls.”¹⁵⁵ Šis rindas izlasot, atliek vien piekrist Satonam, kurš uzsver, ka arī negatīvā teoloģija ir kristocentriska.¹⁵⁶ Jā, atšķirībā no inkarnācijas teoloģijas, kas vēsta par Dieva attieksmi pret mums, negatīvā teoloģija drīzāk skaidro mūsu attiecības ar Dievu, taču arī tā ir nevis Dieva prombūtnes un neesamības, bet gan klātbūtnes un esamības (kaut, iespējams, citādi esamības) liecinājums. Lai arī mēs nezinām, kāds ir Dievs, mēs varam pavērst vismaz savas plaukstas uz to pusi, kur, kā mums šķiet, Dievs ir vistuvāk, un mēs jutīsim, ka plaukstas kļūst siltas.

¹⁵⁵ Meistars Ekharts. *Domugraudi*. Lasīti elektroniskā formātā 2007. gada 19. septembrī tiešsaistē <http://e-misterija.lv/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=1295>

¹⁵⁶ Sutton J. ‘Minimal Religion’ and Mikhail Epstein’s Interpretation of Religion in Late-Soviet and Post-Soviet Russia. *Studies in East European Thought*. Vol 28. Springer, 2006. P. 119.

5.

Dievs ir vienīgi tas un tāds, kā Viņš Pats atklājas. Atcerēsimies Karlu Bartu! Atkal un atkal Barts uzsver, ka cilvēka radītos konceptus nevar uzskatīt par identiem Dieva atklāsmei. "Centru nevar skaidri formulēt vai izteikt ne ar vienu eņģeļa, un noteikti ne ar cilvēka, vārdu vai balsi,"¹⁵⁷ raksta Barts. Ir neiespējami atklāt Dievu kādā vēsturiskā notikumā vai pieredzē, vai kādā refleksijā par Dievu. Un arī atgriezties pie Dieva var tikai caur Dievu, nevis caur cilvēka ideju par Dievu, kas faktiski ir cilvēka priekšstats pašam par sevi. Tāpēc, iespējams, tieši bezapzinātā reliģijas daba var kalpot mums kā savdabīgs galvojums par tās īstumu. Un varbūt tieši tāpēc mūsdienu cilvēka ticība itin bieži gremdējas šķietami bezapzinātajā, un varbūt tieši tagad no tā pakāpeniski dzimst jauna reliģiozitāte.

Ticīga cilvēka pieredze vienmēr ir *anklāva*¹⁵⁸ pieredze. Iespējams, ka viņam tā ir drošības sala pasaulē, kura, kā mēs to labi zinām, nemaz nav tik droša. Taču arī šī mūsu reliģiskās pieredzes drošības sala ir pilna noslēpumu, jo, lai cik stipra būtu mūsu ticība, tā patiesībā, kā jau piezīmējam iepriekš, ir ticība bez Dieva.

Lai raksturotu šo jauno anklāva reliģiskās pieredzes situāciju, Epšteins to salīdzina ar mandalu, kuras aprakstīšanai izmanto Karla Gustava Junga atziņas: mēs paredzam,

¹⁵⁷ Barth K. *Die Kirchliche Dogmatik*. Zurich: TVZ, ff. 1932. B. IV/3.1. S. 122. Cit. pēc: Johnson W. S. *The Mystery of God: Karl Barth and the Postmodern Foundations of Theology*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1997. P. 11.

¹⁵⁸ Anklāvs ir viendabīga teritorija, kuru no visām pusēm iekļauj cita teritorija. Anklāvs, piemēram, ir Vatikāns.

ka mandalas centrā būs Dievs, taču centrs ir tukšs. Mēs nevaram atrast tajā ne miņu no dievišķā. Tās centrā ir simbols ar daudzējādi tulkojamu nozīmi. Tas var būt saule, zvaigzne, zieds un trauks ar vīnu vai ūdeni, cilvēks, bet nekad – Dievs.¹⁵⁹

6.

“Rumānijas tiesa noraidījusi kāda vīrieša prasību pret Dievu par “krāpšanu”, “uzticības neattaisnošanu” un neatbildēšanu uz lūgšanām, trešdien (2007. gada 11. jūlijā – S. K.-K.) ziņoja valsts prese. Četrdesmit gadus vecais Mirča Pavels, kas cietumā izcieš 20 gadu cietumsodu par slepkavību, izvirzīja apsūdzības pret “apsūdzēto Dievu, kas dzīvo debesīs un kuru Rumānijā pārstāv Rumānijas pareizticīgo baznīca,” vēstīja avīze “Evenimentul Zilei”.

“Kristībās es noslēdzu vienošanos ar apsūdzēto, ka viņš mani atbrīvos no ļauna. Taču viņš līdz šim nav pildījis šo vienošanos, lai gan ir saņēmis no manis līdzekļus un daudz lūgšanu,” rakstīja Pavels. Rumānijas rietumu pilsētas Timišoaras tiesa izbeidza lietu, lemjot, ka “Likumi uz Dievu neattiecas, turklāt viņam nav adreses.”¹⁶⁰

7.

Lai cik absurda neliktos šī Latvijas ziņu aģentūras ievēribu izpelnījusies vēsts, tā labi iederas mūsu dzīves

¹⁵⁹ Epstein M. Post-Atheism from Apophatic Theology to “Minimal Religion” P. 366.

¹⁶⁰ *Dievs uzvar Rumānijas tiesā.* LETA, trešdiena, 11. jūlijs (2007). Laists elektroniskā formātā 2007. gada 11. jūlijā tiešsaistē <http://www.apollo.lv/portal/news/1843/articles/103936/0>

situācijā. Komentējot šo notikumu, kādam interneta portāla “Apollo” lasītājam nebija skaidrs, kā var iesūdzēt tiesā to, kurš neeksistē. Tas taču ir tik pašsaprotami, ka tam, kura nav vispār, nav nedz adreses, nedz atbildības likumu priekšā.

Kādreizējās Vācu ordeņa valsts galvaspilsētas Marienburgas (tagad Malborkas) pils muzejā glabājas 2. pasaules kara nogalē sapostīta baznīcas altāra fragmenti – kaut kas, kas kādreiz bijis krustā sistais Kristus. Arī šis skats gandrīz vai ar varēm atsauc atmiņā modernā cilvēka dzīvesziņas pamatā iegūlušo Ničes pasludinājumu par Dieva nāvi. Domājot par tām izmaiņām, ko pārdzīvojuši mūsu reliģiozitāte 20.–21. gadsimta mijā, gribot negribot atkal un atkal nākas atcerēties šo jau klišejisko frāzi: “Dievs ir miris.”

8.

Ničem metafora par Dieva nāvi paskaidroja kultūras procesus, kas jau notika, taču kas 19. gadsimta nogalē, vēl nebūdam nepārprotami saskatāms un racionāli skaidrojams, bija iespējams vienīgi kā satricinoša emocionāla atskārsmē: ticība Dievam ir kļuvusi neticama, precīzāk, kristīgā Dieva ideja, kristīgais teisms un tā pamatos ieliktais askētiskais ideāls ir zaudējuši savu dzīves spēku.¹⁶¹ Laikā, kad citi vēl bija kā akli tuvojošos briesmu priekšā, Niče izjuta bez Dieva palikušas pasaules agoniju, ciešanas un postu tik intensīvi, ka bija gatavs jau priekšlaikus pārdzīvot arī nākamās paaudzes likteni.

¹⁶¹ Šī tēma uzsvērtā rakstā Clark M. Friedrich Nietzsche. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London, New York: Routledge, 1998. P. 6045–6046.

Viņš pravietiski pasludina sevi par ārprātīgo, jo zaudēt Dievu, viņaprāt, nozīmē iemantot ārprātu; un, kad cilvēce atklās, ka tā ir zaudējusi Dievu, uzliesmos vispārējs ārprāts. “Apokaliptiskā tuvojošos šausminošo lietu apziņa klājas pār Ničes domāšanu kā pērkona debesis. Mēs esam iznīcinājuši savu ticību Dievam. Tur palicis tikai tukšums. Mēs krītam. Mūsu cieņa ir prom. Mūsu vērtības ir zaudētas. Kas mums pateiks, kas ir uz augšu un kas – uz leju? Ir kļuvis aukstāks, un nakts noslēdzas.”¹⁶²

Ko Ničes vēstījums nozīmē šodienas cilvēkam?

Vai to, ka Dieva patiešām nav un nekad nav bijis?

Vai to, ka ir “miris” tikai tas Dievs, kam kādreiz veltījām savas lūgšanas un kam uzticējāmies?

Vai to, ka ir mirusi kāda ideja par Dievu?

Bet varbūt to, ka valoda, kādā mēs runājam par Dievu, ir tik neprecīza, ka labāk ir klusēt?

Šie jautājumi nomoka kā ticīgos, kurus, jādodomā, vismaz reizi tomēr ir nobiedējusi doma par to, ka varbūt Dieva nemaz nav, tā arī neticīgos, kurus droši vien tāpat kā pirmos uz brīdi vājus ir padarījusi nojauta: ja nu Dievs tomēr ir. Iespējams, tie ir mūsu dzīves svarīgākie jautājumi, jo tie patiesībā ir jautājumi par to, kāpēc mēs dzīvojam. Kā vēl 20. gadsimta sākumā bija lasāms kādā viennozīmīgi izšķirīgas atbildes meklējumus rosinošā grāmatā: “Katra nenoteiktība Dieva koncepcijā padara mūs nelaimīgus mūsu izjūtās un domās par dzīvi vispār. Jo, neizbēgami, mūsu domas par Dievu nosaka to, ko mēs domājam par sevi un

¹⁶² Kaufmann W. *Nietzsche, Philosopher Psychologist, Antichrist*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1974. P. 97.

citiem cilvēkiem, par dzīvi, pienākumu un likteni – domas par Dievu nosaka mūsu uztveres filozofiju un pieredzes interpretāciju. Respektīvi, ja mēs kļūdāmies, domājot par Dievu, mums būs grūti nekļūdities arī par ko citu. .. Visums ir tik plašs, dzīve bieži tik apgrūtināša tās ciešanās un sāpēs, traģēdijā un cietsirdībā, un pagājušo desmit gadu nelabvēlīgie notikumi – tumši, šausminoši un samez-gloti – jūtīgiem un refleksiīviem prātiem Dieva problēmu padarījuši par noslēpumaini akūtu.”¹⁶³

9.

Lai kāda būtu atbilde, Dieva nāve ir *vēsturisks notikums*, kuru 20. gadsimta 2. pusē ASV populārās Dieva nāves teoloģijas¹⁶⁴ redzamākais pārstāvis Tomass Alticers ir raksturojis pavisam īsi: “Dievs ir miris mūsu laikā, mūsu vēsturē un mūsu eksistencē.”¹⁶⁵ Cits šī radikālā teoloģijas virziena pārstāvis – franču teologs Gabriels Vahanjans – nav tik lakonisks: viņaprāt Dieva nāve ir eksistenciāls fakts un tā nav nejauša. Dieva nāve nav negadījums, papildus vai nebūtisks

¹⁶³ *My Idea of God: A Symposium of Faith*. Ed. Joseph Fort Newton. Boston: Little, Brown, and Company, 1926. P. v–vi.

¹⁶⁴ Kaut arī šis kustības iedibinātājs Tomass Alticers pats ir uzsvēris, ka šis radikālais teoloģijas virziens ir izteikti amerikānisks redzējums kristietības situācijai gandrīz pilnībā sekulārajā kultūrā un sabiedrībā, šai kustībai ir paliekoša ietekme arī ārpus ASV.

¹⁶⁵ Alticer T. J. J. *Theology and the Death of God. Radical Theology and the Death of God*. Ed. Alticer T. J. J., Hamilton W. Indianapolis, New York, Kansas City: The Bobbs-Merrill Company Inc., a subsidiary of Howard W. Sams & CO., Inc. Publishers, 1966. P. 11.

eksistences pavadījums; tā nav diversija, bet gan fundamentāla iespēja, ar kuru sastopas ikviens cilvēks.¹⁶⁶

Mēs zinām, ka kristīgās kultūras skatījumā laiks rit tikai uz priekšu un notikumi neatkārtojas. Tāpēc, kā savā 1974. gadā iznākušajā grāmatā par modernitātes poēziju “Dumbrāja bērni” raksta Nobela prēmijas laureāts meksikāņu rakstnieks Oktavio Pass, “ja kāds saka “Dievs ir miris”, viņš pasludina neatkārtojamu faktu: Dievs ir miris uz visiem laikiem. Taču, priekšstatot laiku kā lineāru un neatgriezenisku progresiju, Dieva nāve kļūst neiedomājama, jo tad atveras vērti vienīgi nejaušībai un neprātam.”¹⁶⁷ Līdz ar Dievu mirst ikviens pilnīgas pasaules apsoliņums, atstājot aiz sevis vien haosu, kurā – kā jau haosā – nav ne kārtības, ne formas, ne skaistuma. Kaut arī pasaulē vēl aizvien valda likumsakarības un regularitātes, kaut tā vēl aizvien ir pārpilna nepieciešamību, tā ir kļuvusi reizēm šausminoša un vienmēr pārāk sarežģīta, un tajā mums vairs neatrast skaidru atbildi uz jautājumu: kāpēc dzīvot? Pasaule vēl aizvien ir, taču nu tā ir kļuvusi mokoša un reizēm arī bezjēdzīga, jo pirms Dieva nāves cilvēks arī savas dzīves jēgu izvēlējās no tām iespējām, kuras viņam bija devis Dievs. Jaunajā situācijā cilvēkam pašam ir jāveido savs dzīves stāsts. Vismaz – lai pārvarētu nomācošo bezjēdzības izjūtu. Bet varbūt tieši tāpēc, proti, lai pārvarētu šo bezjēdzības izjūtu, cilvēkam pašam ir jāpārvērš sava dzīve vēsturē un jākļūst par tās varoni?

¹⁶⁶ Vahanian G. *The Death of God: The Culture of Our Post-Christian Era*. New York: Braziller, 1961. P. 6.

¹⁶⁷ Paz O. *Children of the Mire*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1974. P. 23.

Mūsdienu psiholoģijā ir uzskats, ka bērniem līdz apmēram vienpadsmit gadu vecumam vispār nav lineārā laika izjūtas un viņiem arī pagātnes un nākotnes notikumi vienmēr risinās tagad. Tikai pamazām viņi iemācās notikušā hronoloģiju.¹⁶⁸ Varbūt mēs īstenībā tikai esam iemācīti domāt, ka laiks ir lineārs, kaut patiesā laika būtība tāta noslēpumā. Un varbūt Ničes sludinātā Dieva nāve ir tikai mums tik nepieciešamais domas eksperiments?

Jau viens no dižākajiem kristīgās kultūras veidotājiem Augustīns iedēstīja tajā arī šaubas par laika patieso dabu, savā “Atzīšanās” stāstā taujājot: “Kas tad ir laiks? Ja neviens man nejautā, es zinu; ja man jaūtā, es nezinu.”¹⁶⁹ Jā, laiks iet noteiktā virzienā, un viss notiek laikā, taču arī laiks pats ir notikums. Un reizē tas nav notikums, jo laiks vienmēr ir. “Viss ir mūžīgs, un viss ir vienlaicīgs. Citādi būtu laiks un mainīgums, bet nebūtu nedz patiesas mūžības, nedz patiesas nemirstības.”¹⁷⁰ Tāpēc, ja laiks ir vienmēr, tad ir patiesa mūžība, un tad arī Dievs var vienlaikus būt gan miris, gan dzīvs. Tātad tas, ka Dievs ir miris, nenozīmē, ka Dieva nav.

Pazīstamais 20. gadsimta kristīgās ētikas veidotājs Pols Remzijs, ievadot Alticera domubiedra Gabriela Vahanjana

¹⁶⁸ Glamann K. The linear time model in history. *European Review*. Vol. 9. №.1 (2001). P. 3.

¹⁶⁹ Aureliū Augustīni. *Confessionum*. Lib. XI: XIV, 17. Augustine. *Confessions. Text and Commentary in 3 vol.* Com. O'Donnell J. J. Oxford: Clarendon Press, 1992. Grāmata lasīta elektroniskā formātā 2007. gada 4. jūlijā tiešsaistē <http://www.thelatinlibrary.com/augustine/conf11.shtml>

¹⁷⁰ Turpat, Lib. XI: VII, 15.

grāmatu “Dieva nāve: kultūra mūsu post-kristīgajā ērā”, uzsver, ka tas Dievs, par kuru rakstījis Niče, patiešām mums ir zudis. “Viņš bija pārāk daudz Dievs–ar–mums, Dievs cilvēciskā, vis–pārāk–cilvēciskā formā. Viņš pārāk daudz iejaucās cilvēku darišanās, pat parādoties šajā nožēlojamā miesā. Zināmā mērā Dieva cilvēciskums nogalināja viņu. Šādam Dievam ir jāmirst līdz galam...”¹⁷¹

Taču, kā ne vienu vien reizi uzsvēra Pauls Tilihs, kaut kāda šķīsta un nevainojama Dieva atklāsme diez vai vispār ir iespējama, jo, kur vien ir parādījies dievišķais, tas vienmēr ir parādījies “miesā”.¹⁷² Iespējams, ka te vietā atcerēties vēsturnieka Arnolda Toimbija vēl 20. gadsimta 1. pusē izteikto paredzējumu, ka kristīgā Dieva vietā cilvēce pievērsīsies ne dabas, bet paša cilvēka pielūgšanai, jo, atbilstoši Toimbija koncepcijai, kristietība ir tikai tilts starp divām sekulārām civilizācijām, savdabīga kūniņa [chrysalis], kura ir paturējusi un saglabājusi sevī slēptas dzīvības aizmetņus tik ilgi, kamēr tie ir gatavi atkal izlauzties, lai attīstītos jauna sekulāra sabiedrība.¹⁷³ Arī Dieva nāves teoloģijas piekritēji uzsver kristietības un mūsdienu sekulārās sabiedrības nesaraucamo pēctecību. Pārstāvot tā saukto Hēgeļa ceļu, viņi norāda, ka, pat ja modernitāte ir pirmsmodernās kristīgās sabiedrības

¹⁷¹ Ramsey P. Preface. Vahanian G. *The Death of God: The Culture of Our Post-Christian Era*. New York: Braziller, 1961. P. xv.

¹⁷² Tillich P. *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*. Chicago: University of Chicago Press, 1955. P. 5.

¹⁷³ Šī Toimbija ideja atrodama viņa grāmatas *Civilization on Trial* (1948) fragmentā, kas publicēts elektroniskā formātā, adrese: <http://www.myriobiblos.gr/texts/english/toynbee.html>, lasīts tiešsaistē 2007. gada 11. jūlijā.

atcēlums, tā tomēr ir iekšēji un būtiski saistīta ar kristietību, vismaz dialektiski.¹⁷⁴

Pieņemsim, ka mēs jau esam apraduši ar domu, ka nav tādas universālas, visiem piedienīgas dzīves jēgas, kas būtu uz laiku laikiem ierakstīta īstenības metafiziskajā struktūrā. Taču vai tas nozīmē, ka nav jēgas arī manai, konkrēta cilvēka, dzīvei? Kāpēc cilvēks pats nevarētu piešķirt savai dzīvei īpatni individuālu nozīmi un attaisnojumu?

Remzijs atgādina, ka Ničes skatījumā Dievam bija jāmirst, lai cilvēks varētu beidzot kļūt par to, par ko viņam bija jākļūst – par Dieva neierobežotu kultūras radītāju. Cilvēkam ir jāpaliek vienam savā kultūras spēkā un nākotnes sasniegumos. Viņam ir jāspēj tikt galā bez Dieva palīdzības ar savu tagadnes vājumu un arī tad, kad, pārvarēdams šo vājumu, viņš pats radīs savu spēku. Kamēr Dievs bija dzīvs, cilvēks nevarēja līdz galam īstenot paša Dieva dāvāto brīvību būt sev pašam: “tādam, kā viņš sevi varētu radīt, vai tādam, kādu viņš sevi jau zina esam”¹⁷⁵. Remzija pozīcijai tuva ir arī Vahanjana pārliecība: “modernais cilvēks ir tik ļoti kristietības veidots, ka viņa vienīgais ceļš, kā būt sev pašam, ir tās noliegšana”¹⁷⁶. Līdzīgi raksta arī salīdzinājumā ar Remziju un Vahanjanu uzskatos daudz radikālākais Tomass Alticers. Viņa skatījumā tikai no Dieva brīvs cilvēks var pilnībā aptvert tagadni un

¹⁷⁴ Par to vairāk sk.: Crockett C. *A Theology of the Sublime*. London: Routledge, 2001. P. 24–26.

¹⁷⁵ Ramsey P. Preface. Vahanian G. *The Death of God: The Culture of Our Post-Christian Era*. P. vi–vii.

¹⁷⁶ Vahanian G. *The Death of God: The Culture of Our Post-Christian Era*. P. 185.

saglabāt savas esamības nozīmi te un tagad.¹⁷⁷ Tāds cilvēks neko nezina par Dieva klātbūtni vai vismaz nepieņem klasisko kristīgo skatījumu uz Dievu.

10.

“Ak, Dievs,
Rīta agrumā es saucu pēc tevis.
Palīdzi man lūgties
Un domāt tikai pat tevi.
Es nevaru lūgties viens.”¹⁷⁸

11.

Dieva nāves teologi nevis vienkārši apgalvo, ka tradicionālais kristīgā Dieva Radītāja tēls ir novecojis, bet uzsver, ka nav vairs ilgāk iespējams ticēt transcendentam Dievam, kas darbojas cilvēces vēsturē, un ka kristietībai tālāk būs jāizdzīvo bez šāda Dieva. Savā nostājā viņi seko vācu teologam Dītriham Bonhēferam, kurš neilgi pirms nāves 1945. gadā, tātad jau divdesmit gadus pirms Dieva nāves teologu manifesta, savās vēstulēs no cietuma aicināja arī kristiešus saprast, ka ir nepieciešama “nereliģiska teoloģisko konceptu interpretācija”¹⁷⁹, jo “Dievs māca mums, ka mums jādzīvo kā cilvēkiem, kas var gluži labi dzīvot arī bez viņa.

¹⁷⁷ Par to Alticens raksta savā grāmatā *Godhead and the Nothing*. Albany: State University of New York Press, 2003. 165 pages.

¹⁷⁸ Bonhoeffer D. *Prisoner for God: Letters and Papers from Prison*. Ed. by Bethge E. New York: Macmillan, 1960. P. 67.

¹⁷⁹ Turpat. P. 148.

Dievs, kas ir ar mums, ir Dievs, kas atstāj mūs (Mark. 15 : 34). Dievs, kas liek mums dzīvot šajā pasaulē, neizmantojot viņu kā darba hipotēzi, ir Dievs, kura priekšā mēs arvien stāvam. Dieva priekšā un ar Viņu mēs dzīvojam bez Dieva”¹⁸⁰. Dieva eksistence jau netiek noliegta. Vienkārši tad, kad modernais cilvēks sāk skaidrot pasaulē notiekošo, Dievs izrādās lieks, bez viņa var iztikt. Dievs vienkārši tiek izslēgts no pasaules notikumu nozīmes un dzīves jēgas skaidrojumiem. Sekulārajā pasaulē, kuras laikmets ir sācies, Dievs kā hipotēze, lai izskaidrotu saules un zvaigžņu dabu un kustību vai lai atbildētu uz cilvēka bailēm, vairs nav nepieciešams. Pats Bonhēfers uzskatīja, ka modernajai (un vispirmām kārtām kristīgai sabiedrībai) daudz būtiskāk ir atrast ticamu atbildi uz jautājumu, kā Dieva atklāsme parādās vēsturiskās formās, tai skaitā, arī mūsdienās.

Jau 1927. gadā uzrakstītajā un 1930. gadā publicētajā doktora disertācijā “Svēto kopība: dogmatisks pētījums Baznīcas socioloģijā” (*Sanctorum Communio: eine Dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*) Bonhēfers, piedāvājot savu, viņaprāt, noteikti kristīgu cilvēka skaidrojumu, uzsver, ka cilvēks rodas un atkal aiziet laikā. “Viņš nav kaut kas bezlaicīgi eksistējošs; viņam ir dinamisks, nevis statisks raksturs; viņš eksistē tikai tad, kad ir morāli atbildīgs; viņš tiek nemitīgi pārrādīts mūžīgajās visai dzīvei raksturīgajās izmaiņās.”¹⁸¹ Taču, pat esot ierobežotam laikā, cilvēkam

¹⁸⁰ Bonhoeffer D. *Prisoner for God: Letters and Papers from Prison*. P. 164.

¹⁸¹ Bonhoeffer D. *The Communion of Saints: A Dogmatic Inquiry into the Sociology of the Church*. New York: Harper & Row, 1963. P. 30–31.

neizbēgami ir nepieciešama citu cilvēku esamība, jo viņš var būt personība tikai virzībā uz otru cilvēku, tikai attiecībās ar citu personību un noteiktās situācijās – tikai konfrontācijā ar citiem. Bonhēferam cilvēks ir “ētiski un sociāli refleksivs jēdziens”¹⁸². Vācu teologs, protams, paliek uzticīgs domai, ka cilvēka vēsturi var skatīt tikai tās attiecībās ar dievišķo transcendenci, jo tieši Dievs ir tas, kurš vēlas redzēt cilvēku kā dziļi sociālu un atbildīgu būtni, un tieši Dieva Svētais Gars ir klātesošs cilvēku savstarpējās attiecībās, arī tad, ja mēs acīm redzami esam aizmirsuši par dievišķā klātbūtni. Taču Dievs Bonhēfera skatījumā ir zaudējis savas tradicionālās aprises un darbošanās jomas. Dievu vairs neinteresē pasaules radīšana un uzlabošana; Dievam vairs nav svarīga arī individuāla cilvēka vēsture. Dievu vispirms nodarbina cilvēku kopības vēsture. Dievs vēlas nevis sabiedrību, kas uzsūc sevī individualitāti, bet gan cilvēku kopību¹⁸³, kurā cilvēka individualitāte spētu aizvien pilnveidoties. Tomēr ticības šādam Dievam, pēc Bonhēfera domām, viņa laika cilvēkam pietrūkst. “Mūsu laikmets nav nabadzīgs pieredzējumos, bet gan ticībā,” raksta vācu teologs. Taču “tikai ticība rada patiesu Baznīcas pieredzi. Tāpēc mēs ticam, ka svarīgāk ir vadīt mūsu laiku pretim ticībai Dieva kopībai, nevis ražot pieredzējumus, kas paši par sevi ir nelietderīgi, bet kļūst

¹⁸² Berger P. *Sociology and Ecclesiology. The Place of Bonhoeffer: Problems and Possibilities in His Thought*. Ed. by Berger P., Forell G., Fuller R., Harrelson W., Littell F., Marty M. E., Pelikan J. and Sherman F. New York: Association Press, 1962. P. 59.

¹⁸³ Bonhoeffer D. *The Communion of Saints: A Dogmatic Inquiry into the Sociology of the Church*. P. 52.

redzami tikai tur, kur ir ticība *sanctorum communio*”.¹⁸⁴ Tādējādi Bonhēfers rāda mums iespējamus teoloģiskos attaisnojumus tai kristīgās baznīcas kā svēto kopības sekularizācijai, kura norisinās līdz pat šim brīdim. Kaut arī pats Bonhēfers, saprotot, ka tīras “ticības baznīcas” nekad nebūs un tādas arī nemaz nevar būt, “empīriskajā baznīcā” viņš tomēr stingri nošķīra garīgo un sekulāro un norādīja uz nepieciešamību ievērot vidusceļu.¹⁸⁵

Jāatzīst, ka šī Bonhēfera nostāja ir tuva daudziem 20.–21. gadsimta mijas teologiem un filozofiem. Arī, piemēram, Pīters Bergers atgādina par Bonhēferu, kad raksta, ka patiesa ticība Bībelei sekularizē. Atņemot kosmosam tā dievišķumu un novietojot Dievu ārpus tā robežām, Bībele un uz tās balstītā tradīcija paver ceļu procesam, kuru tad arī mēs mūsdienās saucam par sekularizāciju. Tāpēc modernajam cilvēkam vajadzētu varonīgi pieņemt mūsdienu desakralizējošo loģiku, kas noslēdz Bībeles aizsākto. Bergers uzsver, ka reliģijas mērķis ir konstruēt sakrālo kosmosu. Reliģija piedāvā aizsargājošu transcendentālas likumības, nozīmes un kārtības pārsegu tām nedrošajām konstrukcijām, kuras sabiedrība dēvē par “realitāti”¹⁸⁶. Tāpēc jebkuras sabiedriskās kārtības liktenis ir nesaraujami saistīts ar reliģijas likteni, un tāpēc meklēt patvērumu šādā reliģijā nozīmē neizbēgami zaudēt.¹⁸⁷

¹⁸⁴ Bonhoeffer D. *The Communion of Saints: A Dogmatic Inquiry into the Sociology of the Church*. P. 198.

¹⁸⁵ Turpat. P. 199.

¹⁸⁶ Par to vairāk skat. Dorrien G. Berger: *theology and sociology. Peter Berger and the Study of Religion*. Ed. by Heelas P., Martin D., Woodhead L. London: Routledge, 2001. P. 31–32.

¹⁸⁷ Turpat. P. 29.

12.

“Transcendence pastāv nevis uzdevumos ārpus mūsu iespējām un varas, bet vistuvākajā lietā, kuru pasniegt tālāk. Dievs cilvēciskā veidolā, ne kā citās reliģijās dzīvnieku veidolā – baisā, haotiskā, atsvešinātā un šausminošā, ne arī abstraktā formā – absolūtā, metafiziskā, bezgalīgā u.t.t., ne arī grieķu autonomā cilvēka dievišķi–humānajā veidolā, bet kā cilvēks, kas dzīvo citu dēļ un tādēļ – Krustā Sistais. Dzīve, kas balstīta uz transcendentu.”¹⁸⁸

13.

Atgriezīsimies pie Dieva nāves teoloģijas un Tomasa Alticera. Sekojot Bonhēferam, arī Alticers ir pārliecināts, ka sekularizācija un tai sekojošā Dieva nāve ir arī paša Dieva brīva izvēle, kuras mērķis un rezultāts bija Dieva inkarnācija cilvēkā. Alticers skaidro inkarnāciju kā Dieva veiktu sevis iztukšošanu, kā atteikšanos no savas transcendences par labu pilnīgai ienākšanai profānajā pasaulē. Taču, lai tas varētu notikt, Dievam kā transcendei, kā *kenosis*¹⁸⁹, kā Pilnīgi Citam ir jāmirst, jo, “ja inkarnācija ir Dieva pazemināšanās cilvēka miesā, *tas ir*, ja Kristus, piedzimstot kā līdzīgs cilvēkam, ir iztukšojis sevi Dieva formā (Fil. 2 : 5–7), tad dialektiskai inkarnācijas

¹⁸⁸ Bonhoeffer D. *Prisoner for God: Letters and Papers from Prison*. P. 179.

¹⁸⁹ Kenosis – no grieķu val. κένωσις iztukšošana. Kristīgajā tradīcijā lieto, lai skaidrotu sevis pilnīgu iztukšošanu un atvēršanos Dievam un tā gribai. Skat. Pāvila vēstuli filipiešiem 2 : 5–7.

izpratnei¹⁹⁰ ir jāiziet ārpus Jaunās Derības un jāatzīst, ka kenozes Jēzū mēs nevaram atpazīt mūsu cildeno Kungu vai kosmisko Logosu.”¹⁹¹

Tātad Dieva nāve ir paša Dieva nests upuris, lai atpētitu profāno pasauli, jo profānās pasaules aktualizācijai, pēc Alticera domām, ir nepieciešama sakrālās pasaules noliegšana. Tāpēc “ar Dieva nāvi esamības transcendence pilnībā pārvēršas radikālā imanencē”.¹⁹² No jauna atgādinot par to, ka “Dievs ir miris”, Alticers grāmatā “Kristīgā ateisma evaņģēlijs” raksta par Dieva nāvi arī kā par pestīšanas aktu¹⁹³, jo, kaut pasaules transcendentais pamats ir zudis, sakrāli transcendentais nav gājis bojā, bet kļuvis imanents: sakrālais un profānais ir kļuvuši par vienu veselumu. Alticers uzsver, ka nav jēgas atgriezt mirušo Dievu cilvēka dzīvē, un kristietim (te atcerēsimies, ka Alticera vēstījums domāts galvenokārt kristīgai pasaulei) ir jāpieņem modernās pasaules sekularizācija. Proti, Alticers saskata kristīgās pasaules sabrukumu un sākumu sekulārai pasaulei bez Dieva kā nepieciešamu svētuma jaunatklāšanas prelūdiju. “Tagad sakrālais ir pašā

¹⁹⁰ T. Alticera dialektisko skatījumu visbūtiskāk ietekmējuši G. V. F. Hēgelis, S. Kirkegors un D. Bonhēfers.

¹⁹¹ Altizer T. J. J. *The Sacred and the Profane: A Dialectical Understanding of Christianity. Radical Theology and the Death of God.* P. 91.

¹⁹² Turpat. P. 101.

¹⁹³ Par to kā programatisku Dieva nāves teoloģijas uzsvērumu skat. The “God Is Dead” Movement. *Time*, Friday, Oct. 22, 1965. Lasīts elektroniskā formātā 2007. gada 8. jūlijā tiešsaistē <http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,941410-2,00>.

profānā viducī”¹⁹⁴, un, būdams profānās pasaules centrā, nu arī cilvēks no jauna ir gatavs tuvoties sakrālajam. Līdzīgi arī Viljams Hamiltons, vēl viens Dieva nāves teoloģijai piederīgais, skaidro Kristus nevis kā personu vai objektu, bet kā “vietu būt” – sakrālo vietu sekulārās pasaules viducī. “Dieva nāves laikā mums ir jābūt vietai, kur būt. Tā nav vieta altāra priekšā, tā ir vieta pasaulē, pilsētā, vieta gan ar nabadzīgiem kaimiņiem, gan ar ienaidniekiem.”¹⁹⁵

14.

“Bet, kad nu esmu miris un visi jūs, pilnām rokām, nedomājat ne par ko citu, kā vien par laimi, – vai jūs zaudēsiet prātu un nogalināsiet cits citu? Vai arī šausmas kā uz spārniem nāk pāri okeānam un aizklāj jūsu sauli? “Es vēlos”, Viņš sacīja, trīsu pārņemts, “kaut nekad nebūtu dzimis.”¹⁹⁶

15.

Tomēr Dieva nāves notikums ir vienlaikus arī mūžīgs, un profānajā pasaulē iztukšotajam Dievam cilvēks liek mirt atkal un atkal. Iespējams, ka par šādu nebeidzamu Dieva nāvi nojauta dižais spānis Djego de Silva Velaskess, vēl tālajā

¹⁹⁴ Noel D. C. Thomas Altizer and the Dialectic of Regression. *The Theology of Altizer: Critique and Response*. Ed. by Cobb J. B. jr. Philadelphia: The Westminster Press, 1970. P. 175.

¹⁹⁵ Cit. pēc: The “God Is Dead” Movement. *Time*, Friday, Oct. 22, 1965.

¹⁹⁶ Jeffers R. Redeemer. *The Selected Poetry of Robinson Jeffers*. New York: Random House, 1938. P. 191.

1632. gadā uzgleznojot savu “Kristu pie krusta”. Pēc vairākiem gadsimtiem par šo gleznu savā 1920. gadā uzrakstītajā reliģiskajā poēmā “Velaskesa Kristus” atgādina cits spānis – Migels de Unamuno.

Velaskesa glezna satriec ar nāves klātbūtni. Jēzus bālais ķermenis, kas aizsedz gandrīz visu krustu un kura bālumu vēl vairāk izceļ darvas melnā tumsa aiz viņa. Dramatiska gaismas un tumsas saspēle. Nekā cita un neviena cita. Tikai bāls cilvēka ķermenis “kā mēness melnā naktī”. Ne sērojošās mātes, ne mācekļu, ne kareivju. Tikai tumsas cīņa ar gaismu savā stindzinošajā realitātē. Tikai Kristus nāve un tumsa. Tumsa, kuru izgaismo Kristus nāve, kā spoguļi rādot mūžīgo gaismu:

“Atver savas rokas
naktij, kas ir melna un ļoti skaista tāpēc,
ka dzīves saule to ir skatījusi
savām uguns acīm: naktij,
kuru saule darījusi
gaišu un tik skaistu.”¹⁹⁷

16.

Savā poētiskajā meditācijā Unamuno meklē simbolus, ar kuru palīdzību pietuvoties Velaskesa gleznas nozīmībai, un viņš saskata šos simbolus katrā vientuļās Kristus figūras detaļā.

¹⁹⁷ Unamuno M. de. *El Cristo de Velázquez*. Primera parte, IV. Lasīts elektroniskā formātā 2012. gada 8. jūlijā tiešsaistē <http://www.armandfbaker.com/translations/unamuno/cristo1a.pdf>

To, cik šie simboli ir daudzslāņaini un cik reizēm būtiski atšķirīgās nozīmēs tie var “izspēlēt” sevi dažādos kultūras kontekstos, rāda pat tikai viena (kaut mums visa iepriekš rakstītā kontekstā nenoliedzami svarīga) Unamuno poēmas īsa fragmenta tulkojumi angļu valodā.

Taču vispirms burtisks dažu rindu parindenis no spāņu valodas:

“Tu paslēpi matu krēpēs ausis,
Tāpat kā noslēpums, kas iezīmēja aprises Tavam
Tēvam:
Mūsu ticības pamats nebija tajā, ko mums saka,
bet – vai mēs dzirdam.”¹⁹⁸

Atdzejojumā, kuru veicis Unamuno daiļrades zinātnājs un vairāku viņa filozofisko tekstu un dzejas tulkotājs angļu valodā Ārmands Beikers, šīs pašas rindas skan sekojoši:

“Tavi garie mati slēpj tavas ausis,
Tāpat kā noslēpums, kas slēpj tavu Tēvu.
Mūsu ticība nav atkarīga no tā, ko Viņš saka
mums,
Bet vai Viņš dzird mūs.”¹⁹⁹

Haimes Vidala tulkojumā, kurš, kā norāda tā vērtētāji, tuvs spāņu katolicisma noskaņai, šis pats teksts, savukārt, ir šāds:

¹⁹⁸ Unamuno M. de. *El Cristo de Velázquez*. Tercera parte. VIII Orejas.

¹⁹⁹ Turpat.

“Tavas plūstošās matu krēpes, klāj un slēpj tavas ausis,
tāpat kā Dieva, tava Tēva, radīts simbols.
Mūsu ticības pamats nav tajā, kas mums ir teikts,
Bet – vai mēs esam dzirdējuši.”²⁰⁰

Visos trīs tulkojumos kopīgais ir Dievs kā noslēpums un mūsu ticība, kurā noteicoša bijusi mūsu spēja dzirdēt. Jā, un Kristus aizklātās ausis. Viņš vairs neklausās. Bet varbūt – viņam vairs nav jādzird, jo viss svarīgais jau ir uzklauts un sadzirdēts? Vai šādi Unamuno ir pieteicis jauno un nu jau svarīgāko simbolu Dieva un cilvēka attiecībām: vairs nav jāklaušās un jādzird ne Dievam mūs, ne mums – Dievu? To, ka patiesībā izteiktajam un vārdiem vispār vairs nav nekādas nozīmes?

Varbūt atbilde ir meklējama Unamuno skatījumā uz reliģiju un viņa paša attiecībās ar Dievu, kuras daudziem kļūdaini ļāvušas viņu saukt par ateistu? Savā biogrāfiskajā darbā “Mana reliģija” viņš atzīstas: “Labi, viņi jautās, “Kāda ir Tava reliģija?”, un es atbildēju: “Mana reliģija ir meklēt patiesību dzīvē un dzīvi patiesībā, pat zinot, ka, kamēr vien es dzīvoju, es varētu tās arī neatrast; mana reliģija ir bez apstājas un noguruma cīnīties ar noslēpumu; mana reliģija ir cīnīties ar Dievu – no brīža, kad gaisma aust, līdz pat nakts krēslai, līdzīgi kā stāstīts par Jēkabu, kas cīnījās ar Viņu.

²⁰⁰ Cit. pēc: Cunningham L. S. Bernard of Clairvaux, Saint John of the Cross, The Poets' Jesus: Representations at the End of the Millennium, and The Christ of Velazquez. Book Review. *Commonweal*. Mar 23, 2001. Lasīts elektroniskā formātā 2007. gada 7. jūlijā tiešsaistē <http://www.thefreelibrary.com/Bernard+of+Clairvaux%2c+Saint+John+of+the+Cross%2c+The+Poets'+Jesus%3a...-a075445634>

Nevēlos iesaistīties kompromisā ar Nezināmo vai Neizzināmo, kā raksta pedanti – ne ar ko citu, kas rāda, ka “no šejienes tu neiesi tālāk”. Es noraidu mūžīgos *ignorabimus*²⁰¹. Jebkurā gadījumā es vēlos sasniegt nesasniedzamo.

“Esiet pilnīgi, tā kā jūsu Tēvs debesīs ir pilnīgs,” mums saka Kristus, un tāds ir pilnības ideāls, bez šaubām, nesasniedzams. Bet viņš dod mums nesasniedzamo kā galamērķi mūsu pūlēm. Un tas notiek, kā saka teologi, ar žēlastību. Un es domāju izcīnīt savu cīņu, nealkstot pēc uzvaras. Vai tad nav armiju un pat tautu, kuras dodas pretim drošai sakāvei? Vai tad mēs drīzāk negodinām tos, kuri atdod savu dzīvību cīņā, nevis tos, kuri padodas? Tāda, lūk, ir mana reliģija.”²⁰²

Jā, vairs nav nozīmes tam, ko saka Dievs un ko mēs dzirdam vai nedzirdam. Jo viss jau ir pateikts. Nozīme ir tikai tam, kas notiek ar Kristu, jo krustā sistais Kristus ir ne tikai cilvēks, kas skatījis un izbaudījis pasauli, kurā mēs visi dzīvojam, viņam atklājusies arī mums slēptā Dieva valstība. Tāpēc jo baisākas šķiet Kristus ciešanas: viņš nekad nepārstās ciest, jo nebeidzamās ciešanas ir viņš pats: “neradītā gaisma, kas nekad nemirst...”²⁰³

Savā filozofiskajā darbā “Dzīves traģiskās jūtas” Unamuno vēlreiz atgriežas pie šīs tēmas, uzsverot, ka Velaskesa Kristus ir “Kristus, kas mirst uz visiem laikiem, taču nekad

²⁰¹ No latīņu val.: *Ignoramus et ignorabimus* – nezinām un neuzzināsim.

²⁰² Unamuno M. de. Mi religión. Unamuno M. de. *Mi religión y otros ensayos breves*. Renacimiento, 1910. P. 3. lasīts elektroniskā formātā 2012. gada 18. jūlijā tiešsaistē: <http://es.scribd.com/doc/65739520/De-Unamuno-Miguel-Mi-Religion-y-Otros-Ensayos>.

²⁰³ Unamuno M. de. *El Cristo de Velázquez*. Cuarta parte. Oración final.

nebeidz mirt, lai varētu dot mums dzīvību”²⁰⁴. To pašu domu viņš atkārtο arī nepabeigtā esejā “Spāņu Kristus”, kas 1945. gadā, jau pēc Unamuno nāves, iekļauta krājumā “Dilemmas un paradoksi”. Šoreiz Unamuno Velaskesa tēloto Kristu nosauc par Agonizējošo Kristu un saskata tajā ne tikai Spānijas, bet visas Rietumu pasaules kristīgās tradīcijas būtiskāko simbolu²⁰⁵. Unamuno pozīcijai piekrīt arī citi 20. gadsimta domātāji. Piemēram, teologs un kristīgās reliģijas pētnieks Džons Milbenks tiecas mazināt krusta nozīmi, uzsverot, ka krusts ir vardarbības simbols, pat ja tas simbolizē uzvaru pār vardarbību un nāvi. Viņaprāt, kristietības sirdī vardarbība pastāv, ja tā var teikt, jau ģenētiski. Tāpēc to iespējams mazināt, bet nevar pārvarēt bez nopietnas kristīgās identitātes izkropļošanas.²⁰⁶

Taču atcerēsimies, ka evaņģēliji beidzas ar prieku par Kristus uzvaru. Kristus ciešanas uzvar nāvi, un tās nav mūžīga agonija. Evaņģēlistus interesēja ne romiešu krusta nāves izpilde, par kuru viņi izsakās visai lakoniski, bet pravietojuma piepildījums, ne nāve, bet dzīvība. Tad kāpēc kristietība atsakās no dzīvības un prieka par labu ciešanām un patiesībā nebeidzamam cilvēku nežēlības apjūsmojumam? Varbūt tāpēc, ka Dievs, kuram nav ievainojumu, kuram nesāp, nevar noturēt sev pievērstu cilvēku uzmanību ilgtoši? Varbūt taisnība amerikāņu dzejniekam

²⁰⁴ Unamuno M. de. *Del sentimiento trágico de la vida*. Renacimiento, 1928. P. 75.

²⁰⁵ Unamuno M. de. *The Spanish Christ. Perplexities and Paradoxes*. New York: Philosophical Library, 1945. P. 79.

²⁰⁶ Milbank J. *Theology and Social Theory: Against Secular Reason*. Oxford: Blackwell, 1993. P. 56.

Robinsonam Džeferam, kurš savā poētiskajā drāmā “Dārgais Jūda”, mēģinājis pierādīt, ka mēs, kristīgajā tradīcijā audzinātie, esam apsēsti ar cietsirdību, mūs fascinē ciešanas, un purpursarkanais asiņu un agonijas pavediens caurauž visu mūsu dzīvi.²⁰⁷

Vai kristietība ir nāves kults? Nē, jo “tādā veidā nāve nonāvē nāvi; šī nāvējošā nāve ir pati dzīvība!” Šķiet, diez vai iespējams evaņģēliju pozīciju raksturot vēl precīzāk nekā to savos komentāros Pāvila vēstulei galatiešiem izdarijis Mārtiņš Lutērs.²⁰⁸

Arī Unamuno par nāves kultu atbild: “Ne nāves, bet nemirstības! Bailes, ka tad, kad mēs mirsim, mēs mirsim pavisam, piesaista mūs dzīvei, un cerība dzīvot citu dzīvi liek mums ienīst šo.”²⁰⁹

Unamuno, tāpat kā vēlāk Tomass Alticers, Kristus agonijā saskata pirmām kārtām pestīšanas realitāti. “Un tas ir Kristus, triumfējošs, dievišķīgs un brīnišķīgs; apskaidrots, debesīs uzkāpis Kristus, kas sēž pie Tēva labās rokas laikā, kad mēs triumfēsim, laikā, kad mēs tapsim apskaidroti, laikā, kad mēs uzkāpsim debesīs. Bet šeit, šīs pasaules arēnā, šajā dzīvē, kas ir tikai traģiskas vēršu cīņas, šeit ir cits – liķa bāls, rētām klāts, asinīm noplūdis, pagurumā nolīcis Kristus.”²¹⁰

Traģiskā dzīves izjūta, kuras tiešamība tad arī ir tā, kas, šķiet, piesaistījusi Unamuno Velaskesa tēlotajam Kristum,

²⁰⁷ Jeffers R. *Dear Judas and Other Poems*. The Hogarth Press, 1930. P. 33.

²⁰⁸ *Martin Luther: Selections from his Writings*. Ed. John Dillenberger. New York: Doubleday, 1962. P. 117.

²⁰⁹ Unamuno M. de. *The Spanish Christ*. P. 78.

²¹⁰ Turpat. P. 79–80.

pārvēršas cerībā uz nemirstību. Tieši šo cerību uz nemirstību, nebeidzamo cīņu starp gaismu un tumsu atspoguļo Kristus mūžīgā agonija, kuru faktiski pārdzīvo katrs no mums, jo tā ir pretruna starp neapstrīdamu nāvi un emocionāli nojaušamu nemirstību²¹¹. Tāpēc agonija ir iespēja gan apzināties nāvi, gan arī pietuvoties nemirstībai. Tāpēc cilvēks, pēc Unamuno domām, alkst agonijas, un tāpēc viņu fascinē Kristus nāve – kā nebeidzama cīņa par ideālu, kuru prāts uzskata par neprātu. Taču Kristus nāve vēl jo vairāk mūs saista tāpēc, ka patiesībā tā ir visa mūsu dzīve, jo ikviena cilvēka dzīve ir dzīve agonijā – nāves neizbēgamības uzturētā vēlmē un cerībā uzvarēt to.

17.

Unamuno skatījums tuvs arī Gabrielam Vahanjanam. Turpinot Unamuno domu, viņš uzsver, ka 20. gadsimta kristietība nepazīst šaubas. Tā ir tik monolīta, tik doktrināla un tāpēc – tik bezcerīga. Viņaprāt, tieši cerības un šaubas ir būtiskākie ticības elementi: “Tikai caur cerībām ticība var šaubīties.” Un caur šaubām ticībai ir uz ko cerēt. Diemžēl “mūsdienu laikmetā šaubas ir kļuvušas imūnas pret ticību, un ticība ir nošķīrusi sevi no šaubām. Taču nav nekā sliktāka par mirušu ticību, izņemot vienīgi mirušas šaubas.”²¹²

Iespējams, ka tas, kas padara cerību neprātīgu, taču piešķir dzīvotspēju šaubām un līdz ar to arī mūsu ticībai, ir

²¹¹ Many J. *La teologia de Unamuno*. Barcelona: Vergal Editorial, 1960. P. 84.

²¹² Vahanian G. *The Death of God: The Culture of Our Post-Christian Era*. P. 13.

tragiska apzināšanās, ka mums pietrūkst Dieva sniegtā atbalsta, jo, kā raksta Unamuno, Dievs laikam gan ir tikai ideāls. Prāts mums nevar pierādīt nedz to, ka Dievs ir, nedz to, ka Dieva nav. Dievu rada pats cilvēks, jo Dievs ir vitāli nepieciešams mūsu jēgpilnai esamībai: ne lai mēs tikai domātu par eksistenci, bet lai izdzīvotu to. Ticība Dievam dzimst no mīlestības pret Dievu. Mēs ticam, ka Dievs eksistē, tāpēc ka skaudri vēlamies, lai viņš eksistētu. Tiesa, Dievs, piebilst Unamuno, piedzimst, iespējams, arī no Viņa paša mīlestības pret mums, jo, galu galā, ja nebūtu Dieva, nebūtu arī mīlestības.²¹³

Unamuno pārlicība, ka Dievs bez cilvēka nav nekas, tuvina viņam Alticeru un citus 20. gadsimta radikālajai teoloģijai tuvos autorus. Ne velti Unamuno reliģiski filozofisko skatījumu mēdz saukt arī par antiteoloģiju²¹⁴.

²¹³ Unamuno M. de. *Del sentimiento trágico de la vida*. P. 92, 127.

²¹⁴ Šāds Unamuno pozīcijas raksturojums veidojies gan viņa kritiskā Romas katoļu baznīcas vērtējuma iespaidā, gan to nostiprinājuši arī vairāku Unamuno daiļrades pētnieku, piemēram, spāņu literatūras kritiķa Antonio Sančesa Barbudo, secinājumi. Par to vairāk sk.: Butt J. *Miguel de Unamuno: "San Manuel Bueno, mártir"*. London: Grand & Cutler, 1981. 85 pages.

“Augšāmcelšanās ir dzīve pēc nāves, ne pirms nāves. Jaunais garīgums ir dzimis pēc atteikšanās no masveida ateisma un bija neiespējams pirms tā. Augšāmcelšanās teoloģija kā priekšnoteikumu pieņem ticības kāpinājumu, teisma eksplikāciju un ateisma asimilāciju, bet ne vienkāršu atgriešanos pie pirms–ateistiskās situācijas.”²¹⁵

²¹⁵ Epstein M. Post-Atheism from Apophatic Theology to “Minimal Religion”. P. 164.

2. nodaļa

JAUNAIS GARĪGUMS DIEVA PROM-ESAMĪBĀ

Iespējams, ka Unamuno pozīcijā mēs varam saziņēt arī pāreju uz Dieva nāves teoloģijas tālāk rādīto un Mihaila Epšteina šodienas Rietumu pasaules reliģiskajā situācijā saskatīto laiku bez Dieva. “Tagad cilvēks ir tas, kas, saskaņā ar Jauno Derību, pasaulei bija Kristus. Viņš ir jaunais pestītājs, šis post-kristīgās ēras centrs, kas visam piešķir savu nozīmi.”²¹⁶ Taču cilvēka situācija ir kļuvusi galēji nejēdzīga. Tikko Dievs ir miris un cilvēks ieņēmis Dieva vietu, viņš, kā raksta Vahanjans, kļūst pat vientuļāks un atsvešinātāks no sevis kā jebkad agrāk. Viņš pamazām mirst un nevar savā nomiršanā vairs vainot Dievu, jo Dievs ir nomiris pirmais. Cilvēka dievišķošana jeb *homo hominis deus*²¹⁷ situācija cilvēku spiež atbildību par savas dzīves traģiku uzvelt vienīgi citam cilvēkam; tā nepieciešami liek mums vērsties vienam pret otru, un mūsu vienīgā izvēle tagad ir *homo hominis*

²¹⁶ Vahanian G. *The Death of God: The Culture of Our Post-Christian Era*. P. 182.

²¹⁷ No latīņu val.: Cilvēks cilvēkam – Dievs!

lupus.²¹⁸ Tiesa, arī Bībelē cilvēka situāciju veido viņa attiecības ar citiem cilvēkiem. Taču ne cilvēks ir tas, kas to nosaka, bet gan – Dievs. Dievs, kas reizēm nemaz nelidzinās cilvēkam. Dievs, kas īstenībā, iespējams, ir pavisam citāds nekā tas, ko mēs esam iztēlojušies iepriekš.

1.

Varbūt tāpēc, lai no jauna pestītu mūs no mums pašiem vai arī lai pārstātu būt par mūsu privāto Dievu, vai lai pierādītu savu realitāti, iemantotu brīvību un kļūtu par sevi pašu (un to var dot tikai pilnīga brīvība²¹⁹), Dievam ir jāmirst vēlreiz: šoreiz iztukšojot savu cilvēcisko formu un atgriežoties savā transcendentajā dzīvē. Dievs nevar būt tikai par cilvēka radītās kultūras piedevu, kuru cilvēks var atmest ik reizi, kad vien tas viņam ienāk prātā. Kā uzsver Vahanjans, Dievu, ja tāds vispār ir, cilvēks pazīst tikai savas paša kultūras valodā, un šāds Dievs būtībā ir elks: “Teoloģiski runājot, jebkura Dieva ideja var būt vienīgi aproksimācija / tuvinājums. Tikai Dievam pašam ir skaidrs priekšstats par Dievu.”²²⁰

Līdzīgs skatījums pausts 1999. gadā izdevumā “Post-modernais garīgums” publicētajā rakstā “Reliģiskās ticības

²¹⁸ No latīņu val.: Cilvēks cilvēkam – vilks! Par šo izvēli vairāk sk.: Vahanian G. *The Death of God: The Culture of Our Post-Christian Era*. P. 230–231.

²¹⁹ “Ja Dievs dāvā sevi pasaulei, tad tas notiek visdziņākajā brīvības aktā!” Balthasar H. U. von. *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics, Vol. II: Studies in Theological Style: Clerical Styles*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1984. P. 12.

²²⁰ Cit. pēc: The “God Is Dead” Movement. *Time*. Friday, Oct. 22, 1965.

robežas”²²¹, par kura autoru uzdevies nevienam nepazīstams filozofs Stīvens Čalmers – visdrīzāk izdomāts personāžs, kurš pārstāv radikāla teoloģiska pesimisma pozīciju un kura idejās daudzi saskata līdzību ar Džona Hika un Gordona Kaufmana uzskatiem. Arī Čalmers uzsver, ka cilvēki vispār nevar zināt patiesību par Dievu. Čalmers atgādina par ebreju filozofa Maimonīda pārliecību, ka, jo vairāk mēs apstiprinām Dievu, jo patiesībā mēs to vairāk noliedzam. Kāpēc? Un te Čalmers atbild gluži vai Vahanjana vārdiem: “Apstiprināt patiesību par Dievu vai saprast Dievu nozīmē pazemināt Dievu līdz cilvēces pieredzes līmenim. Ja mums veiksies šādā apšaubāmā pasākumā, mums atliks vienīgi uzslēt elku. Mēs būsīm sapratuši un pierādījuši Dievu, kurš patiešām neeksistē. Tas ir pretstats patiesai ticībai. Tā ir neticība. Tā ir reliģiska ateisma forma.”²²²

Mūsu idejas par Dievu ir tikai *mūsu* idejas par Dievu. Varbūt tāpēc mums liekas, ka mēs saprotam, kas ir Dievs. Taču patiesībā tikai Dievs pazīst Dievu. Tāpēc, tikai atgriežoties pie sevis paša, Dievs pārstās būt par mirušu kultūras Dievu. Un tāpēc pasludinājums par Dieva nāvi izrādījies ne tik daudz fakta konstatējums, kā skarbi pārliecinošs pamudinājums jauniem reliģiskiem meklējumiem: **reliģijas krīze ir devusi dzīvību jaunai, krīzes reliģijai**²²³.

²²¹ Chalmer S. The Boundaries of Religious Belief. *Postmodern Spirituality*. N. 7., June 1999. Lasīts elektroniskā formātā 2007. gada 11. februārī tiešsaistē <http://www.homestead.com/philofreligion/files/Contraphilofreligion.htm>

²²² Turpat.

²²³ Šī formula patapināta no darba: Calinescu M. *Five Faces of Modernity: Modernism, Avant-Garde, Decadence, Kitsch, Postmodernism*. Durham, NC.: Duke University Press, 1987. P. 61.

Reliģijas jēgpilnā daba nav ieslēgta spriedumos vai sarunās par Dievu. Tā slēpjas paša cilvēka pieredzē, viņa vēlmēs, viņa neremdināmajā cerībā kaut ko tomēr saskatīt, kā Pāvila 1. vēstulē korintiešiem, lūkojoties “mīklaini, kā spoguļi” (1. Kor. 13 : 12), kā caur aizmiglotu logu. Jo tikai tā jau viņš var lūkoties pēc Dieva, kamēr dzīvo.

2.

Te, šķiet, pieminēšanas vērtā ir kāda sakritība: 1961. gadā, laikā, kad sāka veidoties Dieva nāves teoloģija, zviedru kinorežisors Ingmars Bergmans pabeidza darbu pie filmas, kuras nosaukums ir tikko piesauktie Pāvila vārdi – “Mīklaini, kā spoguļi” (*Såsom i en spegel*). Filmā varone Karina tic, ka slimības izraisītās vīzijās redz Dievu, taču viņa pārbīstas līdz nāvei, kad Dievs izrādās milzīgs zirnekļis.

2005. gadā seminārā, kur izraisās diskusija par šo filmu, kāds no klausītājiem Bergmanam jautā: “Kam tu tici, Ingmar?” Bergmans atbild: “Es ticu citām pasaulēm, citām realitātēm. Bet mani pravieši ir Bahs un Bēthovens, viņi noteikti parāda citu pasauli.”²²⁴ Un ne vārda par Dievu. Varbūt tāpēc, ka Dievam ir jāpaliek tur – aiz tā aizmiglotā loga, lai mums nebūtu jāpārbīstas līdz nāvei, kad izrādīsies, ka esam kļūdījušies un cēlušī vien elkus. Bet varbūt tāpēc, ka izvēle noticēt nezināmajam vienkārši ir visgrūtākā izvēle?

²²⁴ Ingmars Bergmans tic Baham un Bēthovenam vairāk nekā Dievam. *LETA* 2005. gada 4. jūlijs. Lasīts elektroniskā formātā 2007. gada 5. septembrī tiešsaistē http://www.tvnet.lv/izklaide/fun/cinema_tv/article.php?id=205233

3.

Ir jaunas reliģiozitātes laiks, kuru Pols Remzijs ir nosaucis par *post mortem Dei*²²⁵ laiku, un šī laika cilvēki vēl aizvien ir reliģiozi, kaut gan tur, kur Dievs ir kļuvis par *datum*²²⁶ (meklētu, atrastu, vai pazaudētu), bet ne dzīvu *mandatum*²²⁷, maz kas paliek no Dieva vitālas nozīmības cilvēku vajadzībās.²²⁸ Varētu teikt, ka mūsdienu reliģiozitāte ir atkāpšanās no kristietības. Tieši tāpat kā mūsdienu kultūru mēs varam saukt par nodevību pret kristīgo kultūru.

Šķiet, var piekrist apgalvojumam, ka Rietumu kultūra sasniegusi to brīdi, kad neviens vairs nevar skaidri pateikt, kas tad kristietība īsti ir.²²⁹ Mūsdienu reliģiozitāte triumfē pār kristietību, jo kristietība, kā tas parādās, piemēram, Dieva nāves teoloģijas skatījumā, ir zaudējusi savu pirmatnējo vērtību. Mūsdienu reliģiozitāte ir neitralizējusi visu kristīgā pasaules radišanas stāsta simbolisko un sakramentālo nozīmi, tomēr tā nav spējusi dot vietā neko līdzvērtīgu. “Tā nav vērsusies ne ar vienu patiesu vārdu pie šī gadsimta kultūras situācijas.”²³⁰

Mēs nevaram likt vienādības zīmi starp Kristu un jauno pestītāju – cilvēku. Pēc Vahanjana domām, Nīčes izmisumā

²²⁵ No latīņu val.: pēc Dieva nāves.

²²⁶ No latīņu val.: tas, kas dots; dotais.

²²⁷ No latīņu val.: priekšraksts, rikojums, arī bauslis.

²²⁸ Ramsey P. Preface. Vahanian G. *The Death of God: The Culture of Our Post-Christian Era*. P. xx.

²²⁹ Uz šo Kikegora atziņu atsaucas G. Vahanjans. Sk.: Vahanian G. *The Death of God: The Culture of Our Post-Christian Era*. P. 230.

²³⁰ Vahanian G. *The Death of God: The Culture of Our Post-Christian Era*. P. 199.

par Dieva nāvi skaidri sazīmējama saikne ar dāņu filozofa Sērena Kirkegora pārliecību par bezgalīgu kvalitatīvu atšķirību starp Dievu un cilvēku. “Sacīt, ka Dievs ir miris, vai aizstāvēt ideju par bezgalīgu kvalitatīvu atšķirību starp Dievu un cilvēku nozīmē ne tikai to, ka nav nekādu kāpņu, kas vestu no cilvēka pie Dieva; tas nozīmē arī to, ka starp cilvēku un Dievu nav arī substancionālas identitātes, un, atbilstoši, – cilvēka eksistences problēma ir neatkarīga no Dieva problēmas. Cilvēka realitāte nevar, loģiski vai īstenībā, atrisināt to otro. Tieši tāpēc Kirkegors varēja palikt kristietis, – taču balstoties uz seno formulu: *Credo quia absurdum*²³¹.”²³²

Kādreiz Kirkegors par sava laika cilvēku uzrakstīja sekojošo: “Bez Dieva cilvēks ir nevis pārāk vājš, bet gan pārāk stiprs.”²³³ 20. gadsimta 2. pusē Pols Remzijs cilvēku bez Dieva raksturo jau savādāk: bez Dieva cilvēks ir nevis pārāk stiprs, bet pārāk vājš. “Mēģinot pa pusei būt un pa pusei nebūt kopā ar dzīvo Dievu, vēl saglabājot savu reliģiozitāti un reizē nespējot paciest dzīvo Dievu, cilvēks ir pārāk vājš uzdevumam, kuru viņš uzņēmis”²³⁴. Saskaņā ar Sartra uzskatu, mums ir lemts ciest, jo mēs nevaram radīt sevi

²³¹ No latīņu val.: Ticu, tāpēc ka tas ir absurdi! Šo izteikumu parasti pie raksta Tertuliānam, kaut arī viņa oriģinālie vārdi darbā “Par Kristus miesu” (*De Carne Christi*) ir: *credibile est, quia ineptum est, proti, tas ir ticami, tāpēc ka ir nepiedienīgi (nepiemēroti, nepareizi).*

²³² Vahanian G. *The Death of God :The Culture of Our Post-Christian Era*. P. 210–211.

²³³ Kierkegaard S. *The Point of View*. London: Oxford University Press, 1939. P. 70.

²³⁴ Ramsey P. Preface. Vahanian G. *The Death of God: The Culture of Our Post-Christian Era*. P. vii.

no Nekā. Mēs vienkārši neesam Dievs, un mēs arī nekad nekļūsim par Dievu. Vēl vairāk – līdz ar Dievu mēs esam zaudējuši vienīgo patiesi dzīvo liecinieku mūsu dzīvei. Mēs esam zaudējuši iespēju, ka vienmēr ir kāds, kas redz mūs no malas. Bet reizē ar to mēs, iespējams, patiesībā esam zaudējuši arī savu identitāti.

4.

“Lūk, formula, kura, nekad to nepārkāpjot, var tikt pārtulkota kosmiska mēroga apgalvojumā – Uzticies esamībai.”²³⁵

5.

Pīters Bergers savā jau par klasiku kļuvušajā darbā “Bez-pajumtes gars: modernizācija un apziņa” mūsdienu cilvēku rāda kā no modernitātes konceptu, vērtību un institūciju “dzelzs krātiņa” izbēgušu cilvēku, kura vienīgais atlikušais dzīves jēgas avots ir viņa paša subjektivitāte. Viņš ir brīvs no un ārpus visām viņu nomācošajām institūcijām un sociālajām lomām. Viņš ir viens ar savu “kailo es”, sasniedzis savu *ens realissimum*²³⁶, un viņš ir bezpajumtnieks.²³⁷ Arī Gabriels Vahanjans ir pārliecināts, ka mūsdienu cilvēks daudzējādā ziņā līdzinās Marijai Magdalēnai, kura izmisusi raud pie Jēzus tukšā kapa, jo “viņi manu Kungu paņēmuši”. Kristīgais

²³⁵ Berger P. *A Rumour of Angels*. London: Allen Lane/ Penguin Press, 1970. P. 73.

²³⁶ No latīņu val.: pati reālākā esamība, resp. Dievs.

²³⁷ Berger P., Berger B. and Kellner H. *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*. Harmondsworth: Penguin Books, 1974. P. 74, 85, 190.

skatījums uz cilvēku ir zaudējis savu vērtību, un arī cilvēka skatījums uz sevi vairs neatbilst kristīgajam. Un tas nav vienkārši sakrālās dimensijas zudums kristieša paštēlā. Šis zaudējums ir dziļāks un nozīmīgāks, jo izmaiņas, kuras piedzīvojis mūsdienu cilvēks, iespaidojušas ne tikai viņa skatījumu uz savu dzīvi un esamību vispār, bet pat viņa tiesības uz eksistenci. Vahanjana skatījumā notikušais nav vienīgi dažas pārvērtības, ko cilvēks piedzīvojis. Ir notikusi viņa esamības pamatu nomaiņa. Te Vahanjana viedoklis no jauna sasaucas ar Bergera skatījumu, kurš arī ir pārliecināts, ka “ kaut arī mūsdienu cilvēkam vairs nav vajadzīgs Dievs, viņam aizvien vēl ir jāatrod pašam sevi. Viņš ir atgriezies atpakaļ tur, no kurienes sācis. Iepriekš viņa meklējumi risinājās teistiskā aizbildniecībā. Tagad tie notiek post-kristīgā un dažreiz ateistiskā aizbildniecībā. Priekšraksti vairs nav tie paši. Tie vairs nav transcendentāli, bet vienīgi imanenti. To nozīme vairs nav atkarīga no Dieva Radītāja rīcības sākuma punkta; nedz arī no mērķa, kas piepildīts dievišķas iejaukšanās ceļā. Tie vairs nav nedz Sīzifa kalna piekājē, nedz virsotnē; tie ir klints gabala padotībā Sīzifam.”²³⁸ Tāpēc pasaulē bez Dieva par cilvēka galveno un faktiski vienīgo mērķi kļūst sevis paša cildināšana. Jāatzīst, ka cits mērķis vairs nemaz nav pat iedomājams. Nu cilvēki gluži kā spoži dzīvsudraba pilieni, nejaušības nesti, kustas gan šurp, gan turp, saplūstot un sadaloties, – bez vienības, saskaņotības un konsekvences²³⁹.

²³⁸ Berger P., Berger B. and Kellner H. *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*. P. 183–184.

²³⁹ Richter J. P. *Dream of a World Without God*. Thielicke H. *Nihilism*. New York: Harper & Row, 1961. P. 132.

Nav nekā un neviena, kas liktu viņiem kaut uz mirkli piestāt,
lai mēģinātu atskārst savas nerimtīgās dejas bezjēdzību. Cik
ilgi var tā riņķot?

6.

“Nāve ir stiprākā no visām dzīvām būtēm,
Un, kad tā notiek, neskaties acīs,
Lai redzētu mirušu liesmu vai blāvu,
Bet klausies vārdos, kas krīt no lūpām
Vai arī nekrīt. Klusums nav nāve;
Tas rāda vien to, ka kādu, kas saudzē elpu,
Vairs nesaista tenkas un smalki joki.”²⁴⁰

7.

Nāves klātbūtnes klusumā cilvēkam vēl aizvien ir vajadzīga reliģija. Bet kāda?

Vispirms tā ir reliģija, kas māca dzīvot Dieva iespējamā promesamībā un pilnībā sekulārā pasaulē, pasaulē, kuru mēs paši brīvi esam radījuši. Tā ir reliģija bāreņiem, kuriem nu jāpaļaujas vienīgi uz saviem spēkiem, uz vārgiem priekšstatiem un atmiņām par to notikumu gaitu, kas reiz pastāvējusi.

Iespējams, ka, ja Rietumu pasaule pret Dievu būtu izturējusies uzmanīgāk, tā nebūtu pazaudējusi arī pati sevi, jo Dieva promesamība un mūsdienu pūļa bezpersoniskums patiesībā ir vienas un tās pašas ķecerības divas izpausmes, un

²⁴⁰ Moore M. Warning to One. *The Dance of Death in the Twentieth Century*. New York: I. E. Rubin, 1957. P. 23.

ir gluži vienalga, vai mēs to saucam par reliģisku vai laicīgu ķecerību. Taču “šodienas ķecerība var kļūt arī par nākotnes ortodoksiju”²⁴¹, jo patiesībā līdz galam mirst tikai maldīgie apgalvojumi: varbūt tie, kas (arī Dieva vārdā) apelējuši pie tā, kas ir pats zemākais cilvēkā...

Jaunie reliģiskie meklējumi nav tikai krīzes apzināšanās un tās izdzīvošana, tā ir apzināšanās, ka Dievs un arī cilvēks var būt citāds; un tā ir arī atgriešanās pie tā, kas ir pasludināts par reiz un uz visiem laikiem aizgājušu, jo, atkal citējot Mihailu Epšteinu, “antitēze tomēr nes sevī arī to, kas bijis būtisks tēzei, un rada sevī pamatu sintēzei”²⁴².

Jā, Dieva nāve, bez šaubām, ir ķecerība, un mūsdienu cilvēka reliģiozitāte ir daļa no tās pašas ķecerības. Taču tā ir iespēja sargāt to elpu, kas mūsos vēl dzīvo. “Tas ir hipotētisks tā reliģiskā prāta stāvoklis, kas meklē nelielu atstatumu starp tēzi un antitēzi, starp ticību un neticību, atrodot, ka arī sintēze starp tām nav iespējama, – tikai šaura atšķirības līnija. Lūk, un šajā atšķirībā starp ticību un neticību, – tur, kur atcelts to pretstats, – tad arī parādās eņģeļi kā daudzējādā dievišķās dzirdesspējas klātbūtne. Šīs dzirdes priekšā nevar runāt par Dievu, bet tikai Dievam.”²⁴³

Šīs dzirdesspējas (tāpat kā nāves) priekšā vairs negribas baumot un dzīt kaut vai smalkus, bet tomēr tikai jokus. Jo

²⁴¹ Vahanian G. *The Death of God: The Culture of Our Post-Christian Era*. P. 202.

²⁴² Epstein M. Post-Atheism from Apophatic Theology to “Minimal Religion”. P. 5.

²⁴³ Эпштейн М. Возвращение ангелов. *Топос. Литературно-философский журнал*. Lasīts elektroniskā formātā 2007. gada 2. jūlijā tiešsaistē http://topos.ru/veer/42/epstein_angels

tajā īsajā brīdī, varbūt pēdējā elpas vilcienā, kas vēl ir atlicis, ir jāpaspēj pateikt ne to, ka Dievs mums ir svarīgs, bet to, ka mēs vēl varam būt svarīgi arī viņam, ka mūsos ir kaut kas, kā dēļ viņam tomēr ir vērts no jauna paskatīties uz mūsu pusi, pienākt tuvāk, ieklausīties tajos vārdos, kas vēl nāk pār mūsu lūpām. Vai varbūt vismaz ieklausīties tajā klusumā, kas mūs vieno...

8.

“Laiks nevar atkārtot sevi. Tas var būt vienīgi dots vai – piedots. Nav brīnums, jo laiks ir Dieva pacietības laiks, laiks viņa kaislībai pret cilvēku, kurā viņš “aizmirst” sevi, tāpat kā māte aizmirst sevi savā bērnā. Un tā kā Dievs ir kaislība pret cilvēku, tas ir arī kaislības laiks. Kaislības pret laiku. Tas, kas atkārtojas, laiks un vēlreiz no jauna, un, attiecībā uz to, – tas, kas “izpirkts” (Ef. 5 : 16; Kol. 4 : 5).”²⁴⁴

9.

2001. gadā, tas ir, četrdesmit gadus pēc “Dieva nāves” publicēšanas, iznāk Vahanjana grāmata “Anonīmais Dievs”, kas ir viņa 1989. gadā Parīzē iznākušās grāmatas “Anonīmais Dievs vai Bailes no vārdiem” (*Dieu anonyme, ou la peur des mots*) tulkojums (tiesa, ar vairākiem būtiskiem konceptuāliem labojumiem un papildinājumiem). Sasaucoties ar

²⁴⁴ Vahanian G. The Otherness of Time: Secularisation as Worlding of the Word and the Hallowing of Time. *Journal for Cultural and Religious Theory*, Issue 1, 1 (December 1999). Lasīts elektroniskā formātā 2012. gada 17. jūlijā tiešsaistē: <http://www.jcrt.org/archives/01.1/vahanian.html>

Žana Bodrijāra skatījumu uz ikonoklastu, Vahanjans uzsver, ka ticībai nav pašai savas valodas²⁴⁵, kas tai būtu dota reiz un uz visiem laikiem. Tas nozīmē, ka katrs laikmets ikonoklasta ceļā izvēlas tādu ticības valodu, kas vislabāk atbilst noteiktajai situācijai: vai tā būtu viduslaiku metafizikas valoda, vai modernā vēstures valoda, vai arī kāda vēl piemērotāka. Tā realizējas ikonoklastiskā iespēja īstenot neiespējamo, atjaunojot humanitāti ikvienā no iespējamām pasaulēm. Vahanjans uzsver, ka Dievs var ienākt pasaulē vienīgi valodā, jo Dievs ir Dievs, kas runā.²⁴⁶ Bet ja Dievs klusē? Ko nozīmē Viņa klusēšana? Vahanjana atbilde skanētu: Tā Dievs māca *mūs* runāt. Taču nevis *runāt par kaut ko*, bet *uzrunāt*, skaļi un pārliecinoši. Dieva klusēšana māca mums saprast, ka visas valodas paredz kādu, kas tiks uzrunāts, paredz citu un citādo, jo valoda vienmēr un visur ir ikonoklastiska, jo nav cita Dieva kā vien citu Dievs. Tieši tāpēc bibliskās tradīcijas Dievs nekad nav pa īstam bijis nosaukts vārdā vai attēlots, vienmēr palikdams “anonīms” – citu Dievs un Dievs citiem. Un tāpēc arī Kristus, kurā satiekas Dieva un cilvēces radikālā citādība, “nav tik daudz ticīgā Kristus, kā Kristus neticīgajam”,²⁴⁷ jo tieši viņš atklāj vārdu “Dievs” un “cilvēks” patiesās nozīmes²⁴⁸ tiem, kas vēl grib *runāt par*.

²⁴⁵ Vahanian G. *Anonymous God: an Essay on Not Dreading Words*. Aurora: The Davies Group Publishers, 2001. P. 27.

²⁴⁶ Turpat. P. 2.

²⁴⁷ Turpat. P. 82.

²⁴⁸ Turpat. P. 97.

Rietumu cilvēka pašreizējās reliģiskās pieredzes centrs ir kaut kur starp pagātni un nākotni: iespējamībā. “Cilvēki stāv aplī un veido pieņēmumus, kamēr noslēpums sēž centrā un zina.”²⁴⁹

Taču noslēpums neatklājas. Dievam vairs nav no svara vārdi un pateiktais. Viņš vairs nespēlējas ar simulakriem²⁵⁰. Vairs neizliekas. Neskaitāmās spēles, kas ar daudzos laiku lokos pateiktajiem vārdiem izspēlētas, ir kļuvušas tik apnicīgas, ka, iespējams, pienācis īstais brīdis tās nolikt malā. Dievs klusē un ieklausās klusumā. “Šeit arī slēpjas situācijas unikalitāte: uz ilgu laiku zaudējot kontaktu ar Dieva vārdu, cilvēki ir izrādījušies esam dievišķās dzirdes zonā. Nevieni nerunā Dieva vārdā, bet visi runā tā, it kā Kāds viņus dzirdētu un teiktais ilgi, uz visiem laikiem dziļi iegultu augstākajā dzirdē. .. Mēs esam viņā, bet viņš – vienmēr lielāks par mums, apņem, ieskauj mūs kā horizonts.”²⁵¹

Dievs klusē, jo varbūt klausās mūsos. Mums vismaz ir jāmēģina noticēt, ka Dievs klausās mūsu ikdienišķajā, tik cilvēcīgajā runāšanā. Ne skaļie pravieši, kas runā Dieva vārdā, bet daudzi parasti cilvēki, kas jūtas tā, it kā kāds ieklausītos

²⁴⁹ Šīs dzejas rindas, kuru autors ir amerikāņu dzejinieks Roberts Frosts, citējis P. Remzijs G. Vahanjana grāmatas “Dieva nāve” priekšvārdā. Skat. Ramsey P. Preface. P. xx.

²⁵⁰ Simulakrs (no latīņu val.: *simulo* izlikties) – kopija, atdarinājums, imitācija. Sk.: Bodrijārs Ž. *Simulakri un simulācija*. Rīga: Omnia mea, 2000.

²⁵¹ Эпштейн М. Постатеизм, или Бедная религия. *Октябрь*, 1996, №. 9. Lasīts elektroniskā formātā 2007. gada 2. jūlijā tiešsaistē <http://magazines.russ.ru/october/1996/9/epsh.html>

viņu vārdos, tā, it kā viņi runātu tieši “Viņa ausīs” (Ps. 18 : 7), jo, kā reiz rakstīja Frīdrihs Helderlīns, nezināmais Dievs mums ir daudz tuvāk nekā mēs to varam iedomāties.

Reiz jau tā bija noticis: tad, kad Atēnās altāri “nezināmam Dievam” atrada Pāvils. Toreiz grieķi tāpat bija atskārtuši, ka Dievs ir, taču viņiem nezināms. Un arī toreiz prāts atkāpās ticības priekšā: “Ko jūs nepazīdami godājat, to es jums sludinu” (Ap. d. 17 : 23). Kā vēl 20. gadsimta sākumā rakstīja latviešu filozofs Pauls Jurevičs, prāts mūs var aizvest līdz iracionālajam, taču tālāk mums vienkārši jānotic.²⁵²

Mēs varam žēloties, ka mums nav citu vārdu, kā vien tie, kurus lietojam ikdienā, taču, arī neprotot runāt Dieva valodā, mēs (vai vismaz daži no mums) esam pārliecināti, ka viņš mūs dzird. Tāpēc mēs nevaram runāt par Dievu, bet tikai ar Dievu. Jo galu galā svarīgs jau nav saturs. Svarīgs ir tas, kam vārdi adresēti. Svarīgi ir ne visi, kas runā, bet viens, kas klausās. Svarīgi ir vienīgi tas, ka Dievs klausās mūsos. Vai varbūt svarīgi ir tikai tas, ka mums liekas, ka Dievam vismaz ir vēlēšanās mūs uzklausīt.

11.

Grāmatā par Dieva nāvi Gabriels Vahanjans formulē principu, kurš gan viņa paša uzskatos, gan arī vēlāk citu teologu un reliģijas filozofu meklējumos kļūst par vienu no būtiskākajiem konceptuālajiem uzstādījumiem: “Reliģijas dzīvi var izmērīt ar tās simbolu iedarbīgumu. Taču simbols, kaut arī tam piemīt savs īstums un tāpēc tas uztiēpj sevi,

²⁵² Jurevičs P. Dieva problēma. *Daugava*. 1931. Nr. 12. 1485. lpp.

tomēr var mirt. Tāpat arī reliģija.”²⁵³ Vahanjans uzsver, ka gan kristietības simboli, gan arī kristietības veidotā kultūra ir pilnībā teocentriski un tāpēc nākas grūti pierādīt to nozīmību laikmetā, kuru piesātinājis ateistisks un antropocentrisks humānisms. Arī tur, kur saglabājusies reliģiozitāte, tās centrā ir cilvēks.

Dieva nāves teologi, tāpat kā daudzi citi Paula Tiliha un Reinholda Nībūra ietekmētie liberālās teoloģijas pārstāvji, pastiprināti interesējas par metaforu, mītu un simbolu un, šīs intereses ietekmēti, mēģina pierādīt teoloģiskā diskursa nespēju patstāvīgi runāt par dogmatisko un transcendentu faktu drošticamību. Uzstājot, ka Vitgenšteinam bijusi taisnība un mēs varam runāt tikai par lietām, kas notiek šajā pasaulē, viņi iestājas par nepieciešamību atbrīvot teoloģisko diskursu no metafiziskiem apgalvojumiem²⁵⁴. Tomēr viens no būtiskākajiem jautājumiem, uz kuru nākas atbildēt ne tikai pašiem Dieva nāves teoloģijas piekritējiem, bet patiesībā visai mūsdienu Rietumu kristīgajai teoloģijai, ir jautājums par to, kāds tad ir Dievs? Uz šī jautājuma neizbēgamību vēl Dieva nāves teoloģijas kustības sākumos norāda, piemēram, Gordons Kaufmans, kurš ir pārliecināts, ka Dieva nāves teoloģijas kustība liks teologiem pārskatīt Dieva doktrīnu. Arī Pauls Tilihs, kura paša pozīcija ir “Dievs virs Dieva”, pieļauj: “Es saku “jā” šai kustībai tiktāl, ciktāl tā vēršas pie

²⁵³ Vahanian G. *The Death of God: The Culture of Our Post-Christian Era*. P. 186.

²⁵⁴ Par to vairāk sk.: *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, ed. by Vanhoozer K. J. Cambridge, England: Cambridge University Press, 2003. P. 77–78.

kaut kā, kas ir pāri simboliskai valodai attiecībā uz Dievu.”²⁵⁵ Taču arī tikmēr, kamēr šī doktrīna vēl tiek pārskatīta, kamēr mēs izmisīgi mēģinām saskatīt, kas ir mūsu laikmeta zīmētās mandalas centrā, mēs varam runāt ar Dievu, jo reizēm jau nemaz nav svarīgi, kā izskatās tas, ar ko mēs runājam.

Iespējams, tieši otrādi: sarunu biedra noslēpumainība ļauj mums būt brīviem sarunas tēmu izvēlē, mūsu uzdotajos jautājumos un reizēm pagalam neapdomīgajās atbildēs. Vienkārši tagad ir cilvēku laiks atbildēt Dievam, atbildēt Viņa vārdam. Te slēpjas mūsdienu situācijas unikalitāte.

²⁵⁵ Cit. pēc: The “God Is Dead” Movement. *Time*. Friday, Oct. 22, 1965.

“Diskurss ir saruna ar Dievu, kurš nav mūsu ‘kolēģis–
kalps.’”²⁵⁶

²⁵⁶ Levinas E. *Totality and Infinity, An Essay on Exteriority*, transl. Lingis A. The Hague: M Nijhoff, 1979. P. 72.

3. nodaļa

DAŽI NOSACĪJUMI MŪSU DISKURSAM JEB SARUNAI PAR DIEVU

Ja mēs sakām, ka Dievs ir, tas ir svarīgi mūsu skatam uz īstenību, mūsu vietai īstenībā. Vismaz tam, kā mēs izjūtam īstenību un savu vietu tajā. Tieši tāpat mūsu pieredzi ietekmē cita atbilde: kad mēs sakām, ka Dieva nav. Tad rodas vēl viens jautājums, uz kuru atbildi 20. gadsimta izskaņā meklē lielākā daļa reliģijas filozofu: ja Dieva nav, kā pēc mēs ticam, ka Dievs ir? Kāpēc mums ir tik svarīgi ticēt Dieva esamībai? Vai varbūt – kas ir tas, kas liek mums šaubīties par to, ka Dieva patiešām nav?

1.

Un te nu, lai atbildētu uz šiem jautājumiem, mums jāmeklē palīdzība pie filozofa, kura skatījumu uz ļaunuma problēmu aplūkojām grāmatas 1. daļā. Jā, tas atkal ir Alvin Plantinga, bez kura jau vairāku gadu desmitu garumā Rietumu reliģijas filozofija nemaz nav iedomājama un (kāpēc gan mēs nevarētu uzdrošināties to apgalvot?) diez vai spētu pastāvēt.

Noterdamas universitātē, vēl aizvien vienā no mūsdienu reliģijas filozofijas vadošajiem centriem, ir pat paruna, ka Noterdamā visi nodarbojas ar reliģijas filozofiju²⁵⁷, jo Alvins Plantinga, kuru ne tikai Noterdamas kolēģu vidū, bet reliģijas filozofu lokā vispār mēdz saukt par Lielo Alvinu²⁵⁸, nu jau vairākus gadu desmitus ir piederīgs tieši šai universitātei.

Plantinga neapšaubāmi ir noterdamietis, kaut saistīts arī ar Jeila universitāti, kur no 1955. līdz 1958. gadam rakstījis un aizstāvējis savu doktora darbu, un Aberdīnu Skotijā, kur, lasot lekcijas²⁵⁹, viņš apliecinājis savu pasaules slavu. Pirmajos darbos galvenokārt nodarbotamies ar atsevišķu konceptu analīzi, viņš kopš 1990.–to gadu vidus aizvien vairāk raksta par plašākām metafiziskām tēmām. Plantingas pēdējo

²⁵⁷ Hill D. What's New in Philosophy of Religion. *Philosophy Now* 21 (1998). P. 30–33. Lasīts elektroniskā formātā 2007. gada 16. februārī tiešsaistē <http://www.philosophynow.org/archive/articles/21hill.htm>

²⁵⁸ 2002. gadā, kad Plantingam bija 70. dzimšanas diena, kolēģi viņam par godu un kā apliecinājumu viņa nopelniem reliģijas filozofijā nolēma izdot grāmatu, kas iznāca, tiesa gan, tikai 2006. gadā, ar nosaukumu: *Knowledge and Reality: Essays in Honor of Alvin Plantinga*.

²⁵⁹ Pasaulslaveno Giforda lekciju ietvaros Plantinga lasījis lekcijas Aberdīnas universitātē 1987. un 2005. gadā. Šīs lekcijas iedibināja lords Ādams Gifords, ar mērķi attīstīt un popularizēt pētījumus dabiskajā teoloģijā. Lekcijas, kas mūsdienās ir prestižs akadēmisks pasākums un goda izrādīšana pasaulslaveniem filozofiem un teologiem, norisinās Skotijā Glāzgovas, Edinburgas un Aberdīnas universitātēs. Aberdīnā ir uzstājušies, piemēram, K. Barts (1936–1938), Pauls Tillihs (1952–1954) un Ričards Svinbērnš (1982.–1984).

gadu darbi un publiskas replikas neapšaubāmi liecina, ka, kaut arī viņš vēl aizvien formāli pieder *analītiķu*²⁶⁰ nometnei, viņam nav svešs arī *kontinentālistu*²⁶¹ problēmu loks un izpaušmes stils. Tāpēc ne velti viņu sauc par *analītisko teistu*.

Visbeidzot Plantinga, būdams kalvinists katoļu universitātē, reizēm savos, īpaši pēc 1995. gada rakstītos, darbos, kļuvis 'tik katolisks', ka licis mēļot arī par viņa formālo pāriešanu katoļticībā, kaut pats viņš to nekad nav oficiāli apstiprinājis. Tieši pretēji, savā garīgajā autobiogrāfijā viņš pastāvīgi uzsver savu piederību reformātu tradīcijai, ar sev raksturīgo humoru piemetinot, ka viņa garīgā dzīve un tās vēsture neraisa vispārēju interesi, jo tajā nav "ne dramatisku konvertāciju, ne garīga heroisma, ne dziļas un spēcīgas iekšējās dzīves; ne lielas garīgas pilnveidošanās vai izsmalcinātības; toties ir maza saprašana par garīgās dzīves dziļumiem un niansēm, un ēnām, un kādiem sevišķiem neizpētītiem tās nostūriem"²⁶². Vienlaikus Plantinga atklāj iemeslus arī savām simpātijām pret citiem kristietības virzieniem, atzīstot, ka kristietībā viņu pirmām kārtām saista tās intelektuālais elements.²⁶³ Šai ziņā viņš seko Džona Loka un Tomasa Hobsa

²⁶⁰ Par *analītiķiem* reliģijas filozofijas diskursā tiek saukti reliģijas filozofi, kuri strādā universitāšu filozofijas fakultātēs. Analītiķi lepojas ar loģisku un precīzu argumentācijas stilu.

²⁶¹ Savukārt par *kontinentālistiem* parasti tiek saukti teoloģijas fakultāšu reliģijas filozofi, kuri, diskutējot par metafiziskām tēmām, ir mazāk formāli, un viņu darbiem vairāk raksturīgs literārs stils.

²⁶² Plantinga A. A Christian Life Partly Lived. *Philosophers Who Believe: The Spiritual Journeys of 11 Leading Thinkers*. Ed. Kelly James Clark. Downers Grove (Ill.): Inter-Varsity Press, 1997. P. 45.

²⁶³ Plantinga A. A Christian Life Partly Lived. P. 69.

ideju kritiķim un Deivida Hjūma iedvesmotājam, anglikāņu bīskapam Džozefam Batleram²⁶⁴, kurš esot teicis, ka prāts ir vienīgā cilvēka spēja, kas ļauj mums spriest par visu, pat par Dieva atklāsmi.

Rezumējot visu iepriekš teikto, Plantingas pašreizējo pozīciju varētu nosaukt par tiltu arī starp dažādajiem reliģijas filozofijas virzieniem un nometnēm. Kā 1998. gadā ideju žurnālā "Filozofija tagad" rakstīja Daniels Hills²⁶⁵: "Plantinga raksta par reliģijas filozofijas nozīmīgākajiem jautājumiem. Tai pat laikā šie jautājumi kļuvuši nozīmīgi tieši tāpēc, ka par tiem raksta Plantinga."²⁶⁶ Plantingam ir pat pārņemts, ka viņš ir vairāk reliģijas filozofs nekā filozofējošs teologs, jo tēmas, kurām viņš pievērsis uzmanību nu jau daudzu gadu garumā (Dieva koncepts, Dieva aizstāvības teorija, kristīgās ticības epistemoloģija u.c.), ir rodamas tieši filozofiskās teoloģijas interešu ielokā. Tai pat laikā viņš nav veltījis ne savu laiku, ne enerģiju kristīgo pamatdoktrīnu analīzei atšķirībā, piemēram, no Pītera van Invagena un Tomasa Morisa²⁶⁷, kuru darbi kļuvuši par neatņemamu kristīgās apoloģētikas daļu.

Plantinga pats sevi sauc vienkārši par kristīgo filozofu. Kad septiņdesmito gadu beigās viņš kopā ar Viljamu Alstonu dibināja "Kristīgo filozofu apvienību" (*Society of Christian*

²⁶⁴ Dzīvojis no 1692. –1752. gadam. Nozīmīgākais darbs *Analogy of Religion, Natural and Revealed* (1736).

²⁶⁵ Filozofijas doktors, lektors reliģijas filozofijā Liverpūles universitātē.

²⁶⁶ Hill D. What's New in Philosophy of Religion. *Philosophy Now* 21 (1998). P. 30–33.

²⁶⁷ Te jāpiemin T. Morisa agrīnie darbi: *The Logic of God Incarnate* (1986); *Our Idea of God* (1991) u.c. Pašreiz viņš no kristietības tematikas ir attālinājies.

Philosophers), viņiem piebiedrojās tikai daži draugi. Mūsdienās šajā ekumēniskajā apvienībā ir vairāk nekā tūkstoš biedru, un tajā grib darboties aizvien lielāks skaits jaunāka gada gājuma zinātnieku. Un, tieši tāpat kā 1957. gadā Bētrands Rasels nāca klajā ar savu un arī sava laikmeta manifestu – “Kāpēc es neesmu kristietis?”, kopš 1990.-tajiem gadiem ik pa laikam prominenti reliģijas filozofijas pārstāvji arī publisko savus manifestus, kurus droši varētu vienot nosaukums “Kāpēc es *atkal* esmu kristietis?”

2.

Pirms pievēršamies Plantingas meklējumiem, mēģinājumiem, vingrinājumiem, uzvarām un zaudējumiem, respektīvi, tam visam, ko varam saukt par viņa devumu filozofiskajā teoloģijā, laikam gan vajadzētu atbildēt uz pašsaprotamu jautājumu: vai viņa domu gaitā atrodami kādi iespaidi no iepriekš aprakstītās Dieva nāves teoloģijas izaicinājumiem.

Jāatzīst, ka Plantingas darbos ir maz, taisnību sakot, pārsteidzoši maz tiešu norāžu uz iepriekš pieminētajiem autoriem, vien dažas atsaucis uz Bartu un Bonhēferu. Šķiet, viņa darbos ir klātesošas pilnīgi citas ietekmes. Tomēr grūti iedomāties, ka, dzīvojot un aktīvi darbojoties vienā laikā ar Dieva nāves teoloģijas piekritējiem, Plantinga, būdams pārliecināts kristietis un reliģijas jautājumos ieinteresēts filozofs, būtu varējis palikt nomaļus no ASV universitāšu teologu un filozofu aprindās visnotaļ aktīvajām diskusijām par Dieva ideju un kristīgās ticības stūrakmeņiem. Iespējams, ka šāda distancēšanās ir apzināti izvēlēta pozīcija, par kuru

netieši liecina dažas atskaņas viņa autobiogrāfiskajos tekstos. Tā, piemēram, savā “Garīgajā autobiogrāfijā”, paveroties atpakaļ uz Mičiganas, Jeila un Veinas universitātēs pavadīto dzīves posmu, Plantinga piemin, ka Mičiganā²⁶⁸ viņu ir pat ļoti interesējuši dažāda veida uzbrukumi tradicionālajam teismam, līdz, iedziļinoties tajos, viņš atzinis, ka tie visi, izņemot varbūt vienīgi izseno ļaunuma problēmu, ir ne vien maldīgi, bet īstenībā melīgi un nodevīgi.²⁶⁹ Savukārt atceroties Veinas posmu²⁷⁰, Plantinga raksta, ka Veinā viņa kristietība neiederējās vispār, taču tai pat laikā viņš sastapies ar tāda līmeņa pret teismu vēršiem argumentiem, kuriem līdzīgi atrodami varbūt vienīgi Džona Makija “Teisma brīnumā”²⁷¹ un kuri mudināja viņu būt nelokāmam un īpaši rūpīgi iedziļināties paša darbā. Tomēr vienlaikus Plantinga atzīst: “Es nekad nebiju gatavs iziet ārpus sava veida aizsardzības pozīcijām. Es koncentrējos uz pierādījumiem (pretēji savu kolēģu apgalvojumiem), ka teisms tomēr nav pilnībā iracionāls, ka – piemēra pēc, pretēji filozofiskajam viedoklim, nav nekādu pret-runu starp apgalvojumiem “Dievs ir visspējīgs, viszinošs un vislabs” un “Eksistē ļaunums”. Es bieži jutos kā aplenkumā, un (taču vienīgi attieksmē pret manu kristietību) vientuļš, izolēts un mazliet īpašs vai dīvains; kaut kāds savāds īpatnis, par kuru kolēģi izrādīja interesi, kas bija draudzīga un

²⁶⁸ Studējis no 1954. līdz 1955. gadam.

²⁶⁹ Plantinga A. *Spiritual Autobiography*. P. 18.

²⁷⁰ Plantinga ir filozofijas profesors Veinas valsts universitātē no 1958. līdz 1963. gadam.

²⁷¹ Te domāts Mackie J. *The Miracle of Theism: Arguments For and Against the Existence of God*. Oxford: Oxford University Press, 1982. 278 pages.

lielākoties nepiekasīga, taču arī neticīga un neizprotoša. Tas nebija tā, ka šī atmosfēra raisītu šaubas par kristietības pamatelementiem, tie vairāk bija mani filozofiskie horizonti, kuri lielā mērā veidojās Veinas kolēģu un draugu ietekmē.”²⁷² Tāds Plantinga ir vēl aizvien – kristietības aizsardzības pozīcijās. Joprojām mazliet savāds, taču vairs ne vientuļš.

3.

“Un ja es patiešām ticu Dievam vai vismaz – es ticu, ka ticu Viņam, visupirms tas ir tāpēc, ka vēlos, lai Dievs eksistē, un ar laiku tāpēc, ka tas tiek man atklāts, – manā sirdī, Evaņģēlijā un Kristū, un vēsturē. Tā ir sirds gudrība. Tas nozīmē, ka par to esmu pārliecināts citādāk nekā par faktu, ka divi plus divi ir četri.”²⁷³

4.

Viens no Alvina Plantingas skolotājiem un domubiedriem Viljams Alstons²⁷⁴ savā rakstā “Filozofa ceļš atpakaļ pie ticības” uzsver, ka nedrīkst kļūt par kristietī “nepareizu iemeslu dēļ”. Un kaut arī filozofa pievēršanās ticībai vienmēr ir intelektuāls process, viņa pārliecība par Dieva esamības pierādījumu drošticamību vai racionāli pamatota kristīgo vērtību nozīmība nebūt nav tie iemesli, kāpēc filozofam (un ne tikai filozofam) vajadzētu izvēlēties par labu

²⁷² Plantinga A. *Spiritual Autobiography*. P. 21.

²⁷³ Unamuno M. de. *Mi religión*. P. 4.

²⁷⁴ 1954. gadā Mičiganas iniversitātē Plantinga klausījās divus Alstona lasītus kursus: par Vaitheda filozofiju, kā arī vispārīgu kursu reliģijas filozofijā.

kristietībai. Alstons uzsver, ka ticībai racionāli pierādījumi, protams, ir noderīgi, jo ticība meklē saprātu un “mistiskā uztvēruma primārā nozīmība ir nevis garīga, bet gan epistemoloģiska”, taču tad, kad tā to meklē, pati ticība jau pastāv.²⁷⁵

To, kā Alstons apraksta paša atgriešanos pie ticības, šķiet, ir vērts nocītēt. Lūk, ko viņš raksta: “Tā pirmām kārtām bija atsaukšanās uz aicinājumu, vēl nediferencēta esamība kopībā, dzīves veidā... .. Es atklāju Dievu kā realitāti savā dzīvē, meklējot ticības kopību un iesaistoties tajā. Tieši tur tika sludināta Viņa vēsts, un tad, kad es vēl nebiju gatavs redzēt, kas bija tas, kura vēsts tika sludināta, Viņš pats jau darbojās šajos pasludinājumos un to sludinātajos, kaut arī es, bez šaubām, turpināju būt kurls. ..

Tieši tāpat kā jebkurš cits, es skaudri apzinos institucionalizētās kristietības daudzos mīnusos... Tomēr jaunā gara dzīve tiek dzīvota tur, un mana pieredze, un tālab tā ir ko vērts, apliecina Jaunās Derības jaunās dzīves ainu kā dzīvi, kas nepieciešami tiek izdzīvota ticīgo kopībā.”²⁷⁶

Atsaucoties uz paša pieredzi, Alstons vispārina, ka pievērsšanos ticībai (jebkurai, tai skaitā arī kristīgajai) nosaka nevis racionāli pierādījumi, bet reliģisks pārdzīvojums, atvērtība Dieva atklāsmei un tās realitātes akceptēšana. Alstona pieejai raksturīgs reliģiskās pieredzes samērojums ar sajūtu pieredzi un abu pieredžu līdzvērtīgās nozīmības uzsvēruma, kā arī mēģinājumi traktēt šo pieredzi kā piemē-

²⁷⁵ Alston W. A Philosopher's Way back to the Faith. *God and Philosophers: The Reconciliation of Faith and Reason*, ed. T. V. Morris. New York: Oxford University Press, 1994. P. 25.

²⁷⁶ Turpat. P. 27.

rotu materiālu reliģisko ticējumu sociālai transformācijai. Viņš uzsver, ka tieši reliģiskā pieredze un pievienošanās cilvēku kopībai ar līdzīgu pieredzi ir vienīgais iemesls, kāpēc mūsdienu cilvēks drīkstētu pievērsties reliģijai. Jau vienā no saviem astoņdesmito gadu rakstiem “Kāpēc es esmu kristietis” Alstons ir pasvītījis: “Es esmu kristietis, jo kristīgā drāma tiek izspēlēta manī, arī un galvenokārt veidos, kurus es izprotu visai neskaidri.”²⁷⁷

Alstons ir pārliecināts, ka vissarežģītākā reliģiskās pieredzes epistemoloģijas problēma ir šīs pieredzes daudzveidības problēma. Atšķirībā no sajūtu uztveres mistiskā uztvere dažādās reliģiskās ticības tradīcijās un kontekstos ir daudzveidīga, un arī ticējumi, kurus tā balsta, ir ne tikai atšķirīgi, bet pat nesalīdzināmi. Protams, šīs atšķirības rada grūtības tuvoties patiesībai. Tomēr Alstonam ir arī sava atbilde uz šo, kā viņš pats to dēvē, “slikto scenāriju”, proti, viņš skaidro kristietības mistiskās uztveres racionalitāti, pamatojoties uz pieņēmumu, ka mūsu rīcībā nav nekādu citu nopietnu iemeslu dot priekšroku tieši kristīgajai izjūtai.

Kaut arī Alstons izceļ savu piederību kristietībai, viņš vienlaikus ir pārliecināts, ka jebkuras ticības cilvēks ir atzīstams, ja viņš savā dzīvē pieredzējis tiešu Dieva uztvērumu. Tā kristietis Alstons definē toleranci pret citām reliģijām. Te vienīgi vēl var piebilst, ka, pēc Alstona domām, reliģijas filozofijas uzdevums tad arī ir racionāli pamatot šādas pieredzes

²⁷⁷ Alston W. Why I am a Christian. *Truth 1* (1985). P. 97–98. Cit. pēc: <http://www.faithquest.com/modules.php?name=Sections&op=viewarticle&artid=10>; pēdējo reizi lapa tiešsaistē skatīta 2005. gada 8. martā.

nozīmību, jeb, kā raksta kāds no viņa uzskatu izvērtētājiem Endrū Latuss, “saskaņā ar Alstonu, mūsu epistēmiskais mērķis ir uzkrāt lielu skaitu ticējumu ar vērā ņemamu “patiesības – melu indeksu.”²⁷⁸

Līdzīgu pozīciju jau kopš 20. gadsimta deviņdesmitajiem gadiem paudis arī Alvins Plantinga. Lūk, tikai trīs no viņa darbiem par šo tēmu: “Kristīgā filozofija 20. gadsimta nogalē”²⁷⁹, “Attaisnota kristīgā ticība”²⁸⁰ un “Esejas modalitātes metafizikā”²⁸¹, kuros viņš izklāsta savu *reformētās epistemoloģijas*²⁸² projektu. Plantingas piedāvātajā epistemoloģijas versijā nav nekā iracionāla, jo šīs Plantingas teorijas mērķis ir nostiprināt mūsos pārliecību par kristīgās ticības racionalitāti. Tā rāda, kādā veidā patiesa ticība iemanto noteiktu zināšanu formu.

²⁷⁸ Latus A. Our Epistemic Goal. *The Review of Metaphysics*. Volume 53. Issue 3. Washington, DC: The Catholic University of America, 2000. P. 743.

²⁷⁹ Christian Philosophy at the End of the Twentieth Century. *Alvin Plantinga: The Analytic Theist: An Alvin Plantinga Reader*, ed. by Senet J. F. Grand Rapids (Michigan): Eerdmans, 1998. P. 328–352.

²⁸⁰ Plantinga A. *Warranted Christian Belief*. Oxford: Oxford University Press, 2000. 528 pages.

²⁸¹ Plantinga A. *Essays in the Metaphysics of Modality*. Oxford: Oxford University Press, 2003. 268 pages.

²⁸² Par reformētās epistemoloģijas ciltstēvu uzskata holandiešu teologu Ābrahamu Kuijperu (Kuyper, 1837–1920), kurš ticēja, ka dižākais, ko Dievs radījis, ir cilvēka prāts. Kuijpera idejas ASV popularizēja filozofs Viljams Harijs Dželemma (*Jelemma*), kurš, trīsdesmit gadus būdams mācību spēks Kalvina koledžā, ir izaudzinājis daudzus šī no-virziena piekritējus, starp kuriem redzamākie: Nikolass Volterstorfs, Viljams Frankena, Oets Kolks Bouvsma (*Bouwsma*) un, protams, Alvins Plantinga.

Plantingas projektam reliģijas filozofu vidū ir gan jūsmīgi piekritēji, gan arī saērcināti kritiķi. Tas ir ieguvis apzīmējumus *negatīvā apoloģētika*²⁸³ un kristīgā apoloģētika *de iure*²⁸⁴, bet pats filozofs, kā jau minēju iepriekš, nodēvēts par *analītisko teistu*.

5.

Teoloģiskā diskursa centrālā problēma, kurā tas nevar dalīties ne ar vienu citu “valodas spēli”, ir vārda “Dievs” nozīme. Vārds “Dievs” rada īpašu problēmu tāpēc, ka tas ir lietvārds, kurš pēc savas noteiksmes attiecas uz transcendentu realitāti un tādējādi nav nosakāms mūsu pieredzē.²⁸⁵

6.

Mēs katrs dzīvojam savā pasaulē; mums katram ir savs veids, kā strukturējam realitāti: “ikviens indivīds dzīvo

²⁸³ Negatīvā apoloģētika ir mēģinājums aizsargāt kristīgo ticību pret dažādiem uzbrukumiem. Galvenās problēmas, ar kurām nodarbojas negatīvā apoloģētika, pēc paša Plantingas vārdiem, ir, pirmkārt, pozitivistiskais apgalvojums, ka kristietībai patiešām nav jēgas, otrkārt, ļaunuma problēma, kas vienmēr ir saistījusi kristietības aizstāvju uzmanību, treškārt, Freida, Marksa, Ničes un citu viņiem līdzīgu domātāju ideju atspēkojums un, ceturtkārt, plurālistiskie prātojumi, kas saistīti ar citu reliģiju iepazīšanu. Par to sk.: Plantinga A. *Christian Philosophy at the End of the 20th Century. Christian Philosophy at the Close of the Twentieth Century*, ed. by Sander Griffioen and Bert Balk. Kampen: Kok, 1995. P. 37.

²⁸⁴ No latīņu val.: saskaņā ar likumu, pēc likuma.

²⁸⁵ Kaufman G. *God The Problem*. Cambridge: Harvard University Press, 1972. P. 8.

atšķirīgā *umwelt*²⁸⁶ (emiskajā²⁸⁷ realitātē), bet arī katra indivīda patība dzīvo atšķirīgā realitātes tunelī²⁸⁸. Nav tādu lietu kā pasaule vispār, kā objektīva patiesība. Ir tikai mūsu versijas par to. Piemēram, filozofu Ričarda Rortija un Žaka Deridas *Lebenswelt*²⁸⁹ ir būtiski atšķirīga no matemātiķa Bētranda Rasela vai astrobiologa Karla Sagāna pasaulēm. Plantingam šāds skatījums nav pieņemams, jo viņam (kaut arī, kā redzējām iepriekš, šīs grāmatas 1. daļā, viņš vairākkārt pats atsaucies uz Gotfrīda Leibnīca ideju par iespējamām pasaulēm) tomēr pārāk mulsināša šķiet doma, ka mēs visi nedzīvojam vienā pasaulē²⁹⁰, un viņš piedāvā skatīties uz pasauli tā, kā uz to skatās Dievs. Viņaprāt, gan ticīgie, gan neticīgie vēl aizvien atrodas epistēmiskā saskarē ar to pasauli un realitāti, kurai mūs visus ir radījis Dievs. Plantinga piekrīt, ka mūsdienu cilvēkam ir grūti pieņemt šādu skatījumu kā patiesību un zināšanas, jo tas prasa lielu enerģiju un izšķiršanos. Taču, viņaprāt, ticība Dievam, ir racionāla pat tad, ja nav nekādu drošticamu pierādījumu Dieva esamībai.

Plantinga ir pārliecināts, ka ticība Dievam ir intelektuāli dzīvotspējīga, racionāli akceptējama un, iespējams, atzīstama pat par labāku salīdzinājumā ar konkurējošām alternatīvām. Paradoksāli, bet, oponējot visām iespējamām disku-

²⁸⁶ No vācu val.: vide, arī apkārtējā pasaule.

²⁸⁷ Šajā gadījumā – realitāte, kas nozīmīga konkrētai personai. Roberts Antons Vilsons par emisku realitāti sauc realitāti, kas veidota pēc sociālās spēles noteikumiem. Sk.: Vilsons R. A. *Kvantu psiholoģija*. Rīga: Jumava, 2012. 16. lpp.

²⁸⁸ Turpat. 158. lpp.

²⁸⁹ No vācu val.: dzīvespasaule.

²⁹⁰ Plantinga A. *Christian Philosophy at the End of the 20th Century*. P. 33–34.

sijām par tradicionālās Dieva idejas nomaiņas nepieciešamību, Plantinga uzsver, ka viņš atzīst klasisku kristīgu ticību, kas pirmām kārtām ir *teistiska* ticība Dievam kā personai, kam tieši tāpat kā viņa līdziniekam cilvēkam piemīt intelekts un griba, kas tieši tāpat kā cilvēks var (un Viņam pat ir jāvar) zināt un ticēt, mīlēt un nīst. Persona, kurai ir savas ieceres, ko tā cenšas piepildīt. Dievam ir visas šīs īpašības, un dažas no tām, piemēram, zināšanas un vara, labvēlība un mīlestība pat maksimālajā pakāpē: Dievs ir vislabs un viszinošs, Viņš ir radījis Visumu un pasauli, kurā mēs dzīvojam, un valda pār to.

Ticība, kuru Plantinga uzskata par paradigmātiski kristīgu ticību, ir iemiesota Apustuliskajā un Nīkejas Ticības apliecībās, tā piesaka sevi tajos priekšstatu un ticējumu krustpunktos, kas parādās, kā raksta pats Plantinga, Jaunajā katoliskajā katehismā, Heidelbergas katehismā, Augsburgas Ticības apliecībā un visbeidzot – Vestminsteres katehismā.²⁹¹

Teistiskā tradīcija, pēc Plantingas domām, ir intelektuāli bagāta un daudzpusīga. Pareizi saprasta un pieņemta, tā piedāvā tik nepieciešamo pretlīdzekli vēl aizvien modernajam prāta pārsvaram ar tā spaidīgo iedomību, ka zinātne ir viskompetenta, ka tā zina visu par visu.²⁹²

Tomēr ne jau intelektuālajās bagātībās slēpjas kristīgās ticības unikalitāte. Plantingas skatījumā tā ir unikāla ar to,

²⁹¹ Plantinga A. *Warranted Christian Belief*. Oxford: Oxford University Press, 2000. P. 202.

²⁹² Šādi Plantingas piedāvātā epistemoloģijas versija tiek raksturota viņa piekritēju vidū. Par to vairāk sk.: Beaty M. D. *God Among Philosophers. The Christian Century*. June 12., 19. Chicago, IL., 1991.

ka tā ir tādu cilvēku ticība, kas to vien zina darīt, kā pretoties Dievam; kas ir iestiguši grēkos; kuriem pastāvīgi vajadzīga atbrīvošana un pestīšana, pie tam šī pestīšana iespējama vienīgi caur Dieva sāpēm – jo tā ir iespējama vienīgi caur Jēzus Kristus – dievišķā Dieva dēla – upura ciešanām, nāvi un augšāmcelšanos.

Viņš uzsver, ka kristīgā ticība veidojas no divām sastāvdaļām (tikai divām, vai nu šaurāk vai plašāk skatītām). Pirmā sastāvdaļa ir ticība visspējīga Dieva mīlestībai, savukārt otrā – ticības tam, ka cilvēkā, kaut viņš ir grēcīgs dumpinieks, tomēr ir kas tāds, kas ļauj viņam ticēt, ka Dieva upuris ir domāts tieši viņa pestīšanai.

Kādi ir pierādījumi par labu šādai ticībai?

Kādas ir garantijas tam, ka šāda ticība ir neapšaubāma?

Vai šāda tradicionāla kristīga ticība vispār ir intelektuāli pieņemama 21. gadsimta cilvēkam, ņemot vērā cilvēces vēsturi un tos notikumus, kas tiek ierakstīti mūsu vēsturē šobrīd?

Ja mēs puslīdz vienkārši un samērā droši varam izdomāt dažādus argumentus par labu tam, ka kristīgā ticība varēja likties gluži laba un patiesa četrus gadsimtus, varbūt vēl divsimts gadus atpakaļ, kad mūsu priekšgājēji neko nezināja par citām reliģijām, kritisko Bībeles pētniecību, Niči, Freidu un Marksu, tad kādi pierādījumi varētu būt drošticami šodien, kad mēs, mūsdienu intelektuāļi, zinām gan visu iepriekš minēto, gan vēl daudz ko citu? Mēs taču neesam nedz naivi, nedz muļķi, nedz neizglītoti, lai nešaubīgi pieņemtu ticību, par kuras drošticamību tik daudz kas līcis mums šaubīties...

Plantinga stingri turpina sekot programmai, kuru viņš pieteicis jau daudzus gadus iepriekš savā rakstā “Padoms kristīgajiem filozofiem”²⁹³. Filozofiem kristiešiem, viņaprāt, jāievēro trīs principi: pirmām kārtām, savā darbībā jāievēro lielāka autonomija, pat neatkarība attiecībā ar visu pārējo filozofijas un kultūras pasauli. Otrām kārtām, jābūt vairāk integrētiem savā ticības telpā, līdz ar to veidojot noteiktu veselumu, vienību (tiem jābūt kā vienam vesalam). Trešām kārtām, filozofam, kas tic Dievam, vispār jājūtas drošākam, uzņēmīgākam, spēkpilnam. Viņam jāaudzina sevī uzticība pašam sev.²⁹⁴ Plantinga uzskata, ka, sekmīgi ievērojot šos principus, kristīgo filozofu skatījums var veidot savdabīgu tiltu starp ticības zināšanām un prāta zināšanām un kristīgie filozofi var dot visai intelektuālajai kultūrai nozīmīgas atbildes uz jautājumiem, uz kuriem iespējams atbildēt, vienīgi veidojot dialogu starp teoloģiju un pilnīgi neteistiskām zinātnēm, tostarp visdažādākajām filozofijas jomām.

Kas ir morāle, māksla, reliģija? Kas ir zinātne, un kas – zināšanas? Cik tālu sniedzas cilvēka brīvība, un kas vispār ir brīvība? No vienas puses, šie jautājumi kristīgos filozofus vieno ar nekristīgajiem filozofiem. Taču, no otras puses, viņi meklē atbildes no cita skatu punkta, un tās jau ir citas atbildes, un tie jau ir citi jautājumi. Plantinga, spēlējot vārdu un

²⁹³ Plantinga A. Advice to Christian Philosophers. *Faith & Philosophy*. I, 3. University of Notre Dame Press, 1984. P. 253–271. Lasīts elektroniskā formātā 2009. gada 6. martā tiešsaistē <http://philosophy.nd.edu/people/all/profiles/plantinga-alvin/documents/Advice.pdf>

²⁹⁴ Turpat, P. 258.

nozīmju spēli, uzsver, ka kristīgajiem filozofiem ir jābūt šai pasaulē, bet ne no šīs pasaules: “Tas, ka mums ir jābūt pasaulē, šajā kontekstā nozīmē, ka noteiktā pakāpē mēs esam iesaistīti tajos pašos filozofiskajos projektos, kuros darbojas arī citi. Mēs vēlamies zināt, kā saprast sevi un mūsu pasauli: tas nozīmē, ka mēs vēlamies izprast jau iepriekš uzskaitītās tēmas. Bet mēs neesam no šīs pasaules: tas nozīmē, ka veids, kā mēs izprotam šīs lietas, nenovēršami atšķirsies no to cilvēku izpratnes veida, kuri nav līdzdalīgi mūsu pamata saistībās ar Dievu.”²⁹⁵

Plantinga ir pārliecināts, ka intelektuālai darbībai ir reliģiskas saknes. Viņš atgādina, ka zinātne un filozofija nevar būt neitrālas savā attieksmē pret reliģiskas dabas jautājumiem, jo tās pašas var kalpot kā pierādījumi, piemēram, diskusijās par Dieva esamību.

Tāpēc mūsdienu reliģijas filozofijai ir jāpārzina visi tie jautājumi, kurus uzdod un uz kuriem mēģina atbildēt filozofi, taču, ja reliģijas filozofs ir arī kristīgs filozofs, viņa uzdevums ir atbildēt uz šiem jautājumiem no stingri kristīga vai teistiska skatupunkta, izmantojot visas savas zināšanas, ieskaitot arī tās, kas viņam ir kā kristietim²⁹⁶.

Ievadot savu 2000. gadā iznākušo grāmatu “Attaisnota kristīgā ticība” (*Warranted²⁹⁷ Christian Belief*), Plantinga uzsver, ka tā var tikt lasīta divējādi. No vienas puses, to var

²⁹⁵ Plantinga A. *Christian Philosophy at the End of the 20th Century*. P. 46.

²⁹⁶ Turpat. P. 45.

²⁹⁷ Reliģijas filozofi ar *warrant* saprot to, kas pārvērš patiesu ticību zināšanās. Tātad šādi skatīts grāmatas nosaukums varētu būt arī “Kristīgā ticība kā zināšanas”.

uzskatīt par vingrinājumu reliģijas filozofijā. Šādā lasījumā tā, piemēram, ir mēģinājums analītiski izvērtēt, cik veiksmīgi vai neveiksmīgi līdz šim bijuši dažādie pret kristīgo ticību vērstie iebildumi. No otras puses, šī grāmata tomēr ir arī vingrinājums filozofiskajā teoloģijā: mēģinājums apsvērt filozofiskus jautājumus un atbildēt uz tiem no kristīgās perspektīvas.

Tātad Plantingas grāmata patiesībā ir divi “projekti”, divi pierādījumi un divas atbildes. Pirmais projekts un tā piedāvātā atbilde ir adresēts ikvienam, kā ticīgam tā neticīgam. To var uzskatīt par pienesumu mūslaiku publiskajai diskusijai par kristīgās ticības epistemoloģiju. Kaut arī šis projekts nepelē pie specifiski kristīgām premisām, Lielais Alvins mēģina pierādīt, ka nav ne mazākā iemesla domāt, ka kristīgajai ticībai trūkst pamatojuma, racionalitātes vai attaisnojuma. Savukārt otrs projekts, kurā Plantinga rosina noskaidrot kristīgās ticības epistemoloģisko svarīgumu, domāts speciāli kristiešiem. Tā izejas punkts ir iepriekšējs pieņēmums par kristīgās ticības patiesumu, un no šāda sākumpunkta tālāk tiek noskaidrota tās specifiskā epistemoloģija, jautājot, vai un kādā veidā šāda ticība attaisnojas. Plantinga šo projektu salīdzina ar filozofiski orientēta naturālista projekta spoguļattēlu: naturālists apzinās sava viedokļa patiesumu un tad mēģina attīstīt epistemoloģiju, kas vislabāk atbilstu šādam viedoklim.²⁹⁸

Pirmajā gadījumā Plantinga mēģina aizstāvēt ideju, ka kristīgā ticība attaisnojas, un pierādīt, ka, ja jau kristīgajai ticībai ir attaisnojums, tad, visticamāk, tā ir arī patiesa. Otrajā

²⁹⁸ Plantinga A. *Warranted Christian Belief*. P. vii – xiv.

gadījumā Plantinga piedāvā, viņaprāt, izsmeltošas rekomendācijas, kā kristieši varētu visproduktīvāk saprast un izskaidrot šo kristīgajai ticībai nepieciešami piemītošo attaisnojumu. Plantinga pat iedrošina iespējamo lasītāju nelasīt visu grāmatu, bet tikai to projektu, vai pat tikai projekta daļu, kas lasītājam šķiet svarīga. Kas grib iziet cauri visam mežam, lai to dara, bet, kam svarīgs tikai viens koks, lai velti nezaudē laiku un dodas tā meklējumos, nepievēršot lieku uzmanību jūsmošanai par dabasskatiem. Kaut arī, “iespējams, ka Dievs ir detaļās, bet tikpat labi Dievs ir arī visā plašajā kristīgās ticības epistemoloģijas ainavā.”²⁹⁹

8.

“Par paradoksiem mēs vienlīdz varam gan sajūsmināties, gan uztraukties. Atbilstoši mūsu temperamentam mūs kārdinās to stimulējošā ķircināšana un apbēdinās graužoais atrisinājumu trūkums. Postmodernajā skatījumā nav dialektikas: pašrefleksīvais paliek nošķirts no tā tradicionāli akceptētā pretstata – vēsturiski politiskā konteksta, kurā tas ir ietilpināts. Sekas šim apzinātajam atteikumam risināt pretrunas ir mēģinājums apšaubīt to, ko Liotārs sauc par totalizējošajiem mūsu kultūras pamata naratīviem, tās sistēmas, ar kuru palīdzību mēs parasti vienveidojam un sakārtojam (un mīkstinām) jebkuras pretrunas, lai padarītu tās mums derīgas.”³⁰⁰

²⁹⁹ Plantinga A. *Warranted Christian Belief*. P. xiv.

³⁰⁰ Hutcheon L. *A Poetics of Postmodernism: History, Theory, Fiction*. London: Routledge, 1988. P. x.

Līdz savas kristīgā filozofa rīcības programmas pasludinājumam Plantinga reti pievērsās tēmām, kas iziet ārpus reliģijas filozofijas samērā stingri iezīmētajam problēmu lokam. Šai ziņā grāmata “Attaisnota kristīgā ticība”, kuru Plantinga veltījis savam, kā viņš pats to raksturo grāmatas ievadā, padomdevējam, paraugam un draugam Viljamam Alstonam, ir uzskatāma par izņēmumu vai visdrīzāk – par visspilgtāko pierādījumu viņa sekošanai iepriekš minētajiem kristīgā filozofa darbības pamatprincipiem, jo šajā darbā Plantinga piedāvā savu skatījumu uz mūsdienu reliģijas filozofijai pagaidām vēl visai neērtu fenomenu, proti, postmodernismu.³⁰¹ Precizitātes labad gan jāatzīmē, ka īsumā postmodernisma tēmai Plantinga ir pievērsies arī dažus gadus iepriekš rakstā “Kristīgā filozofija 20. gadsimta nogalē”, kur Plantinga pirmoreiz apraksta savu postmodernās pasaules izjūtu.³⁰²

Tātad Plantinga faktiski pirmo reizi savā filozofiskās pieredzes laikā plašāk raksta par to kultūras situāciju, kurā viņš kā filozofs darbojas, proti, viņš raksta par postmodernismu. Tomēr arī šoreiz tā ne tuvu nav padziļināta postmodernisma analīze. Lai attaisnotu savu šķietamo virspusību, viņš vairākkārt uzsver, ka nezina, kas īsti postmodernisms ir, taču viņam tas arī nemaz nav vajadzīgs, jo viņu interesē tikai divi pieņēmumi: pirmkārt, pieņēmums, ka postmodernisms ir izaicinājums kristīgajai ticībai, un, otrkārt, pieņēmums, ka

³⁰¹ Plantinga A. *Warranted Christian Belief*. P. vii.

³⁰² Plantinga A. *Christian Philosophy at the End of the 20th Century*. P. 29–53.

kristīgajai ticībai šī izaicinājuma priekšā nebūt nav jājūtas kā krīzē nokļuvušai, bet gluži otrādi, tai ir visi iemesli justies stabili.

Plantinga uzsver, ka, atbilstoši viņa redzējumam, post-modernisms vispirmām kārtām ir *klasiskā fundamentisma*³⁰³ (klasiskā galējā pamatojuma nojēguma) noliegums: deklarācija, ka nav nekāda veida pamatu; ne klasisku ne kādu citu; PAMATU NAV VISPĀR! (izcēlums mans – S. K.-K.)³⁰⁴

Plantinga nosauc virkni vērtību, kas kādreiz veidojušas Rietumu cilvēka esamības pamatus, bet kuru postmodernismā, viņaprāt, vairs nav, piemēram, nav objektivitātes un patiesības. Ja arī mēs lietojam vārdu “patiesība”, tad tā nozīme var izrādīties totāli atšķirīga no tās nozīmes, ko tam esam piešķīruši paši. Piemēram, iespējams, ka patiesība ir tikai sociāla konstrukcija, kas mainās līdz ar cilvēkiem, kuri šo vārdu lieto, jo nu patiesības tiek radītas, nevis atklātas.

Plantinga atgādina, ka klasiskais galējā pamatojuma nojēgums ir izaudzis no “nenoteiktības, konflikta un trokšņai-

³⁰³ Plantingas darbos bieži lietoto terminu *foundationalism* latviešu filozofs Jānis Nameisis Vējš tulkojis kā “galējā pamatojuma nojēgums”. Sk.: Filozofiskā teoloģija Latvijas reliģijpētniecības kontekstā. *Reliģiozitāte Latvijā: vēsture un mūsdienu situācija*. Rīga: FSI, 2012. 44–45. lpp. Pirmajā grāmatas daļā saglabājot savu sākotnējo variantu šī termina latviskojumā, respektīvi, *fundamentisms*, grāmatas otrajā daļā lietošu Vēja piedāvāto.

³⁰⁴ Pēc Plantingas domām, viena no klasiskā galējā pamatojuma nojēguma centrālajām tēmām jau daudzu gadsimtu garumā ir Dieva esamības pierādījumi. Saskaņā ar šī nojēguma uzstādījumiem ticēt Dievam ir racionāli tikai tad, ja šādi pierādījumi pastāv. Par to plašāk: Plantinga A. *Warranted Christian Belief*. P. 67–69, 422.

nām (un naidīgām) nesaskaņām”³⁰⁵. Tas parādījās laikā, kad katrs darīja to, kas likās pareizi (epistēmiski runājot) tikai viņa paša acīs. Tas uzlika patiesības meklētājiem radikāli atšķirīgas saistības: meklēt universālus pamatus, uz kuriem veidot vienotu pasaules skatījumu.

Savā autobiogrāfijā Plantinga atgādina, ka vēl 20. gadsimta astoņdesmitajos gados teists, kurš atļāvās ticēt bez drošticamiem pierādījumiem, tika uzskatīts par tādu, kas ir pārkāpis noteiktas intelektuālas saistības un nicina vispārpieņemtus epistēmiskus pienākumus, respektīvi, vismaz zinātniskās sabiedrības acīs viņš bija izdarījis ko tādu, ko nekādā gadījumā nav bijis tiesīgs darīt. Te varam saskatīt vēl vienu klasiska galējā pamatojuma nojēguma iezīmi: ikvienam ir intelektuālas saistības ticēt kādam spriedumam tikai un vienīgi tad, ja tas ir vismaz iespējams attiecībā pret to, kas ir drošs (un saskaņā ar šī nojēguma piekritēja pozīciju, spriedumi, kas ir droši, ir spriedumi, kuri ir acīmredzami vai nelabojami). Tātad mēs patiesībā drikstētu noticēt tikai tam, kas ir pašu pieredzēts vai kas saskan ar šādām “tiešā veidā” iegūtām zināšanām. Taču pastāvēšana uz šādām intelektuālām saistībām, pēc Plantingas domām, ir apšaubāma, jo nez vai mums patiešām būtu jātic kādam spriedumam vai apgalvojumam tikai tad, ja tas balstītos uz acīm redzamo, vai pierādījumiem, kurus sniedz citi spriedumi.³⁰⁶

Te mums jāatgriežas pie Plantingas 1995. gada raksta par kristīgo filozofiju 20. gadsimta nogalē, kur Plantinga piedāvā kodolīgu klasiskā galējā pamatojuma nojēguma

³⁰⁵ Plantinga A. *Warranted Christian Belief*. P. 436.

³⁰⁶ Plantinga A. *Spiritual Autobiography*. P. 31.

portretējumu. Minētajā rakstā Plantinga uzsver, ka, saskaņā ar galējā pamatojuma principa nostādņēm, mūsu ticējumi, vismaz tie, kas ir pamatoti, ir objektīvi divējādā nozīmē. Pirmkārt, Kanta lietotajā nozīmē. Lūk, Plantingas interpretācija par šo nozīmi: objektīvs ir tas, kas nav vienkārši subjektīvs. Savukārt, subjektīvs ir kas tāds, kas ir privāts un īpašs tikai dažām personām.

Klasiskais galējā pamatojuma princips atzīst, ka tikko minētajā nozīmē labi pamatota ticība ir objektīva; vismaz mēs varam sagaidīt, ka “visas pareizi funkcionējošas cilvēciskas būtnes, kas ar labu gribu un rūpēm kopīgi domā par diskutējamo jautājumu”, vienosies arī par kopīgu risinājumu. Respektīvi, labi pamatota ticība ir objektīva tādā nozīmē, ka tā nav atkarīga no tā, kas ir īpašs tikai dažiem no mums, pretstatā visiem pārējiem. Tikai darbojoties kopā, cilvēki var priecāties par savām kopīgi izvērtētajām nozīmēm un saglabāt tās. Tieši šādas attiecības veido mūs kā indivīdus un nodrošina saturu mūsu ticējumiem, nodomiem un tiem mērķiem, uz kuriem mēs tiecamies.

Taču pamatota ticība ir objektīva vēl arī otrā nozīmē: tā attiecas uz objektiem, lietām un lietām par sevi³⁰⁷. Pamatota ticība parasti ir adekvāta lietai; tā ir *adequatio ad rem*³⁰⁸. Piemēram, es zinu, ka pasaulē dzīvo Paradīzes putni³⁰⁹, un mana doma par konkrētu putnu patiešām ir doma par šo konkrēto

³⁰⁷ Plantinga A. *Christian Philosophy at the End of the 20th Century*. P. 34–35.

³⁰⁸ *adequatio ad rem* latīņu valodā š.g. atbilstoša pēc būtības.

³⁰⁹ Pasaulē ir vairākas putnu sugas, kas tā nosauktas, piemēram, *Semioptera wallacei* un *Parotia carolae berlepschi* Jaungvinejas rietumos, Fodžas kalnienē, kura bieži tiek saukta arī par Ēdenes dārzu.

putnu. Konkrētajam Paradīzes putnam piemīt arī noteiktas īpašības, un šīs īpašības putnam piemīt neatkarīgi no manis vai no tā, ko un kā es par to domāju. Tāpēc manas domas un ticība ir objektīvas, jo tās ir fokusētas uz objektu, kas nav atkarīgs no manis. Tās nav virzītas uz kaut ko, ko es kā subjekts esmu konstruējusi vai radījusi kādā citā veidā.

Savukārt Emanuēls Svēdenborgs savā darbā “Par Dievišķo Mīlestību un Dievišķo Gudrību” rakstīja, ka “daži iedomājās garīgo esam kā kādu putnu, kas lido pāri gaisam aitērā, kurp acs redze nespēj; lai gan tas ir kā *paradīzes Putns* (izcēlums mans – S. K.-K.), kas lido acs tuvumā un ar saviem skaistajiem spārniem skar viņa redzokli un grib būt redzams”³¹⁰. Tāds, viņaprāt, teoloģijas skatījumā ir garīgums – kā putns ārpus acs jeb intelektuālās redzes, kuru mēs varam skatīt tikai ticībā. Mūsdienu sapņu tulki šī putna redzēšanu sapnī skaidro kā prieku, ko mēs drīz piedzīvosim visā tiešamībā.

Taču par Paradīzes putnu mēs reizēm mēdzam saukt arī cilvēku. Tā sauc arī puķi, kuru Madeiras iedzīvotāji izvēlējušies par savu nacionālo simbolu, un pārmilzu zvaigzni (pārnovu), kas redzama debesīs virs Austrālijas. Tāpēc itin viegli var gadīties, ka mūsu līdzšinējās domas un ticība izrādītos tālu no konkrētā situācijā atzītā, ja mēs, kas, pieņemsim, esam redzējuši šo putnu Jaungvinejas džungļos, taujātu pēc tā Madeirā.

³¹⁰ Svedenborgs E. *Par Dievišķo Mīlestību un Dievišķo Gudrību*. No latīņu valodas tulkojis R. Grava. Latvju Jaunā Baznīca A.S.V. un Kanādā 1986. 88. lpp. Lasīts elektroniskā formātā 2007. gada 25. augustā tiešsaistē http://www.noslepums.lv/gramatas/es/dieviska_milestiba.pdf

Plantinga uzsver, ka mūsdienās ir raksturīga objektivitātes noliegšana otrajā nozīmē, taču bieži atsaucoties uz neizbēgamu objektivitātes noliegumu pirmajā nozīmē. Viņa skatījumā tipiska postmodernā relativisma piekritēja argumentācija ir balstīta apgalvojumā, ka, ja nav objektivitātes pirmā nozīmē, tad, sekojoši, tās nav arī otrā nozīmē.

Tā mēs nonākam arī pie domas, ka nav tādas patiesības, kas būtu neatkarīga no mums vai mūsu domām. Taču, ja arī mūsu domas nav objektīvas pirmajā nozīmē, tās tieši tāpat nav objektīvas otrajā nozīmē. Tātad – tās nav un nevar būt objektīvas vispār.³¹¹

Daudzos gadījumos mums nav iemesla šaubīties par šo novērojumu, bet tas nozīmē, ka klasiskais galējā pamatojuma princips ir cietis neveiksmi: “nav nekādas racionālas procedūras, kas garantētu mums iespēju nokārtot visus strīdus labas gribas cilvēku starpā; mums nav obligāti jāvienojas par kopīgiem sākumpunktiem, kas ļautu virzīties mūsu domai un veidot argumentācijas formas, kuras būtu pietiekamas, lai nolīdzinātu atšķirības viedokļos.”³¹² Tāds ir postmodernisma izvirzītais priekšnosacījums, kam kā secinājums, cik noprotams, varētu sekot atziņa, ka “mēs īstenībā nevaram domāt par no mums neatkarīgiem objektiem”, bet – tikai par kaut ko citu, „iespējams, pašu konstruētu un ienestu esamībā.”³¹³

³¹¹ Plantinga A. *Christian Philosophy at the End of the 20th Century*. P. 35.

³¹² Turpat.

³¹³ Turpat.

10.

“Jau pirms dažiem gadiem es ievēroju, cik daudzus maldīgus uzskatus es kopš jaunības esmu pieņēmis par patiesiem un cik apšaubāmi ir viss, ko uz tiem vēlāk esmu cēlis, un ka tādēļ – ja vēlos zināšanās reiz nodibināt ko stingru un paliekošu – vienreiz dzīvē viss ir pamatīgi jāsaagrauj un jāuzsāk no jauna ar pirmajiem pamatiem...”³¹⁴

11.

Lai tuvāk raksturotu klasiskā galējā pamatojuma nojēguma pasaules tvērumu, Plantinga atgādina par Dekarta mēģinājumiem atrast savas ticības drošo un stabilo pamatu. Plantingas skatījumā Dekarta pozīcija nozīmēja atteikties no visa, kas nav drošs vai nešaubīgs, un radikāli pārveidot mūsu noētisko struktūru³¹⁵, jo jebkuru spriedumu, kurš ietilpst mūsu noētiskajā struktūrā, mēs varam akceptēt vienīgi tad, ja esam to atvedinājuši no tiem spriedumiem, kuri ielikti šīs struktūras pamatos, vai arī mums pietiekami pārliecinoši šķiet, ka šis spriedums ir saistīts ar šādiem pamatspriedumiem.³¹⁶ Tomēr Plantingam nākas secināt,

³¹⁴ Dekarts R. *Meditācijas par pirmo filozofiju*. Rīga: Liepnieks & Rītups, 2008. 41. lpp.

³¹⁵ Plantinga par “noētisko struktūru” sauc “kādai personai raksturīgo ticējumu un tos vienojošo loģisko un epistēmo saikņu kopumu”. Noētisko struktūru veido ticējumi, kurus mēs uzskatām par drošticamiem un no kuriem kā pamata ticējumiem mēs darinām visus pārējos ticējumus un pieņēmumus. Par noētisko struktūru vairāk skat. šīs grāmatas 1. daļā.

³¹⁶ Plantinga A. *Warranted Christian Belief*. P. 436.

ka šai ārkārtīgi stingrajai prasībai var izrādīties atbilstoši tikai daži no mūsu pieņēmumiem, tāpēc viņš Dekartam pretstata Paskālu un Kirkegoru, kuri, viņaprāt, ir atskārtuši, ka tādu pamatu, kādus meklēja Dekarts, nemaz nav. Un ja arī tie ir, tad pagalam niecīgi, un tos nevar pārnest uz mums tik svarīgajiem, taču nepamatojamajiem (*nonfoundational*) ticējumiem par materiālajiem objektiem, pagātni, citām personām u.t.t. Plantinga uzsver, ka tā ir stāja, kas prasa noteiktu epistēmisku bezbailību: atzīt, ka ir patiesība (un likmes ir ļoti augstas, jo tas, ka jūs ticat patiesībai, nozīmē ļoti daudz), un tai pat laikā izmisīgi atskārst, ka nav veida, kā pārliecināties, ka patiesība ir tieši jums, jo nav drošas metodes, kā to sasniegt. “Turklāt citi noliegs to, kas jums šķiet tik nozīmīgs, jo šī dzīve atrodas nenoteiktības, epistēmiska riska un nedrošības varā.”³¹⁷

Vieni no mums tic mīlestībai un tam, ka tā spēj darīt brīnumus. Citi, savukārt, tic tam, ka mīlestība ir akla. Daži no mums tic fejām, citplanētiešiem vai vismaz Ziemassvētku vecītim, taču ir arī ne mazums tādu, kas netic pat paši sev. Mēs ticam tūkstoš lietām, tomēr daudzām no tām, kas mums ir tik nozīmīgas, citi – tikpat nopietni un asredzīgi – netic. Un mēs saprotam, ka varam kļūdīties. Briesmīgi, liktenīgi kļūdīties tajā, kam ir tik bezgala svarīgi būt patiesam. Vismaz mūsu dzīvē un mūsu pieredzē. Kā raksta Plantinga, “tas vienkārši ir cilvēka stāvoklis: manai atbildei ir jābūt pēdējai un negrozāmai: “Šeit es stāvu; tas ir veids, kādā pasaule skatās uz mani.””³¹⁸ Tomēr tūlīt pat viņš atzīst, ka vienlīdz

³¹⁷ Plantinga A. *Warranted Christian Belief*. P. 437.

³¹⁸ Turpat.

iespējama arī cita reakcija, jo “ir sāpīgi dzīvot pastāvīgā riskā, zem ieroču stobriem, ar nenoteiktām un augstām likmēm”³¹⁹, un ka, iespējams, vienīgais, kas jādara šai situācijā, ir samazināt vai pavisam atcelt likmes. Piemēram, “ja tiešām nav tādas lietas kā patiesība, tad nekļūdišies arī tas, kurš ticēs maldiem vai pārstās ticēt tam, kas tiek uzskatīts par patiesu. Ja mēs noliedzam pašu ideju par patiesību, mums vairs nav jāraizējas par to, kā to iegūt”³²⁰.

12.

“.. un jūs atzīsiet patiesību, un patiesība jūs darīs brīvus”
(Jņ. 8 : 32).

13.

Kā postmodernismā jūtas kristīgā ticība?

Ja iedomājamies postmodernismā īstenoto klasiskā galējā pamatojuma principa noliegšanu, tad uz nule uzdoto jautājumu, pēc Plantingas domām, varētu atbildēt: gluži labi! Līdzīgi kā citi 21. gadsimta sākuma redzamākie reliģijas filozofi, piemēram, Viljams Alstons un Nikolass Volterstorfs, arī Plantinga uzskata, ka šāds noliegums atbilst kristietības interesēm, jo tieši tas ved kristiešus atpakaļ pie Augustīna, Akvīnas Toma un Kalvina. Tomēr citi postmodernā laika uzstādījumi kristiešiem visticamāk būs nepieņemami. Piemēram, apgalvojumi par Dieva nāvi un objektīvo morālo standartu noliegums, vai arī jau mūsu aplūkotais pieņēmums, ka nav tādas vērtības kā patiesība.

³¹⁹ Plantinga A. *Warranted Christian Belief*. P. 437.

³²⁰ Turpat.

Plantingam postmodernisma apgalvojumi par Dievu un patiesību šķiet līdzvērtīgi un, no kristīga skatu punkta veroties, – vienlīdz nepieņemami. Pieņemsim, ka tas, kas ir Dievs, ir mūsu skatījums uz šo personu. Tātad, šī izteikuma patiesumu nosakām mēs. Bet vai tāpat tas ir arī ar Dieva eksistenci? Tāda persona kā Dievs eksistē tad un tikai tad, ja ir patiesi, ka Viņš ir (ja izteikums “Dievs eksistē ir paties” – S. K.-K.). Taču, ja šī patiesība ir atkarīga no mums, no tā, ko mēs domājam un darām, tad no mums ir atkarīga arī Dieva esamība. Tātad mēs nosakām Dieva eksistenci. No kristietības perspektīvas šāds skaidrojums, pat šāda domas virzība jau ir absurda.³²¹

Plantinga piekrīt, ka postmodernisms apšaubā būtiskas kristīgās ticības patiesības. Jā, mēs varam pat apgalvot, ka tas sagrauj mūsu tradicionālo skatījumu uz pasauli. Taču – kurā brīdī cilvēks, kuram svarīga kristīgā ticība, īstenībā piedzīvo savu sakāvi? Katrā ziņā ne tad, kad, šķietami iedzīts stūrī, atkārtoti nodrāzto frāzi “Dievs ir miris”, piebilstot – “Un visi, kurus pazīstu, saka to pašu”.

Plantinga aicina atcerēties Kalvina teikto, ka ticīgos vienmēr vajā šaubas, nemiers un garīgas grūtības un viņi nekad nebūs pavisam izārstēti no neticības un viscaur piepildīti un pārņemti ar ticību. Katrā ticīgajā mājā neticīgais, jo “ticošā prātā pārliecība vienmēr mijas ar šaubām.”³²² Tāpēc šaubas nebūt nav pietiekams iemesls, lai mēs kļūtu neticīgi.

³²¹ Plantinga A. *Warranted Christian Belief*. P. 424–425.

³²² Calvin J. *The Institutes of the Christian Religion*. B. III. Ch. 2. 18. Cit. pēc: Plantinga A. *Christian Philosophy at the End of the 20th Century*. P. 37.

Atcerēsimies līdzīgo, kaut krietni skarbāko Gabriela Vahanjana atziņu: “Tagadnes laikā šaubas ir kļuvušas neuzņēmīgas pret ticību, un ticība ir nošķīrusi sevi no šaubām. Nav nekā sliktāka par mirušu ticību, izņemot – mirušas šaubas.”³²³ Pēc Vahanjana domām, tieši šaubas ir tās, kas atbrīvo un stimulē ticību. Nolieciet šaubas, ticība pati sevi iznīcina.

Plantinga uzsver, ka, lai cilvēks atteiktos no savas ticības vai lai šī ticība nebūtu tik stipra kā iepriekš, vajadzīgs kas cits: ir jāpanāk, lai viņš pārstātu ticēt racionāli. Proti, ar neapšaubāmu faktu un loģisku argumentu palīdzību ir jāpanāk, lai cilvēks racionāli atteiktos no savas ticības pilnībā vai vismaz neticētu tikpat stipri kā iepriekš.³²⁴ Taču, viņaprāt, tamlīdzīgu racionālu pierādījumu meklēšana nav nodarbe, kas raksturīga postmodernistiem. Viņi visbiežāk šādus pierādījumus nemaz nemeklē, jo tie viņiem nav nepieciešami. Pēc Plantingas domām, viņi pat nav pārliecināti, ka racionalitāte vispār pastāv. Taču no šāda skatpunkta kristīgo ticību nevar nedz apšaubīt, nedz sagraut, nedz arī tai būtu vajadzīga kāda īpaša aizstāvība. Plantinga raksta: “Cilvēks nevar kļūt mazāk ticīgs, lasot Freidu, Marksu vai Niči, sajūsminoties par Heidegera teitonisko stingrību vai Deridas rotaļīgo garu. Mēs varam izjust šos autorus, taču, neskatoties uz visu viņu vārdu pirotehniku un dziļdomīgo augstprātību, varam palikt neizkustināti, racionāli turpinot atzīt par pareizu kristīgo ticību.”³²⁵ Tādējādi, Plantinga secina, postmodernisms

³²³ Vahanian G. *The Death of God: The Culture of Our Post-Christian Era*. P. 13.

³²⁴ Plantinga A. *Warranted Christian Belief*. P. 426.

³²⁵ Turpat. P. 427.

nepiedāvā neko tādu, kas būtu jāuzskata par nopietnu izaicinājumu kristīgajai ticībai. Taču vai to pašu var teikt arī par postmodernisma dabisko pavadoni – reliģisko pluralismu? Vai patiesais drauds kristietībai nav citas teistiskās un arī ne-teistiskās reliģijas, ar kurām nopietni aizrāvusies daļa rietumnieku?

14.

“Kura reliģija tad būtu tev piemērotākā? Tev droši vien labi patiktu reliģija, kura neuzliek tev nekādu vainas apziņu, kura tevi neierobežo, kurai nav nekādu prasību, kurā nav jāievēro dažādi likumi? Šādas reliģijas pastāv mūsdienu pasaulē, bet vai tad arī reliģija būtu jāizvēlas līdzīgi kā saldējums – pēc garšas?

Pasaulē daudzas balsis sauc uz mums, lai pievērstu mūsu uzmanību. Kāpēc mums būtu jāizvēlas Jēzus balss, nevis, piemēram, Muhameds, Konfūcijs, Buda, Čarlzs T. Rasels³²⁶, Jozefs Šmits³²⁷? Galu galā, vai tad visi ceļi neved uz Debesīm?”³²⁸

15.

Plantinga atzīmē, ka *vienīgā* problēma, kas varētu rasties, salīdzinot kristietību ar citām reliģijām, ir jautājums, vai mēs vispār esam tiesīgi patvaļīgi nošķirt un pretstatīt citām tikai

³²⁶ Reliģiskās organizācijas *Jehovas Liecinieki* dibinātājs.

³²⁷ Te domāts *Pēdējo dienu svēto Jēzus Kristus baznīcas* dibinātājs Džozefs Smits.

³²⁸ *Kura ir pareizā reliģija?* Lasīts elektroniskā formātā 2009. gada 17. martā tiešsaistē <http://www.gotquestions.org/Latviesu/pareiza-relijija-prieks-manis.html>

šo vienu reliģiju. Vai tādā veidā, apelējot pie vajadzības atrast racionālus un drošticamus pierādījumus par labu kristīgajai ticībai, mēs patiesībā nerīkojamies absolūti iracionāli? Šajā sakarā viņš aicina atcerēties Džona Hika teikto: “Ņemot vērā mūsu uzkrātās zināšanas par citām lielajām pasaules ticībām, kristīgais ekskluzīvisms ir kļuvis nepieņemams visiem, izņemot dogmatisko konservatoru minoritāti.”³²⁹

Mūsdienu reliģiju daudzveidība varētu likt kristīgam cilvēkam domāt, ka viņa ticības patiesuma varbūtība ir relatīvi zema, taču – samērā ar ko? Kāds tad ir ideālais modelis, ar kuru salīdzinoties kristīgā ticība varētu neglābjami zaudēt savas līdzšinējās pozīcijas?

Līdzīgi kā, piemēram, filozofs un teologs, arī Noterdamas universitātes profesors, Filips Kvinns, kurš reliģiskajā daudzveidībā pirmām kārtām saskatīja epistemoloģisku izaicinājumu reliģiskajai ticībai³³⁰, arī Plantinga uzsver, ka reliģiskā plurālisma tēmas sakarā viņu vispirms interesē, vai citu reliģiju atzīšana apdraud kristīgās ticības stabilitāti. Turklāt viņš atgādina, ka šis jautājums galvenokārt būs atbildams *vienīgi iekšējā un personiskā veidā*, jo mums katram pieder savu personisku reliģisko ticējumu kopums un mēs šo kopumu realizējam lielākoties individuāli.³³¹ Plantinga pieļauj, ka šodien lielākā daļa rietumnieku ar simpātijām izturas pret citām reliģijām, atzīstot, ka arī tām piemīt patiesa dievbijība un garīgums. Tāpēc, protams, “citu reliģisko

³²⁹ Hick J. *God Has Many Names*. Westminster Press, 1980. P. 27.

³³⁰ Quinn P. L. Religious Diversity. Familiar problems, Novel Opportunities. *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. Ed. Wainwright W. J. Oxford University Press, 2005. P. 393.

³³¹ Plantinga A. *Warranted Christian Belief*. P. 438.

tradīciju ticējumu sistēmu iespaidīgums un skaidrā racionalitāte neizbēgami nostāda kristiešus krīzes un potenciālas revolūcijas priekšā”³³².

16.

“Mēs visi nedzīvojam vienā visumā. Miljoniem cilvēku dzīvo musulmaņu visumā, un viņiem grūti saprast tos ļaudis, kas dzīvo kristīgajā visumā. Miljoniem citu dzīvo marksistiskajā visumā. Vairākums amerikāņu jūtas diezgan laimīgi jauktajā 19. gadsimta kapitālisma un 13. gadsimta kristietības visumā, bet intelektuālie literāti dzīvo 20. gadsimta freidiskajā / marksistiskajā visumā, savukārt daži labi informēti zinātnieki faktiski dzīvo 1997. gada visumā”³³³...

Šādas emiskās realitātes vai realitātes tuneļu izvērsšana var novest pie radošuma galējībām, kur indivīds “izgudro” pilnīgi jaunu un individualizētu visas eksistences skaidrojumu. Tādi izcili radošuma pārstāvji vai nu saņems Nobela prēmiju (humanitārajās vai eksaktajās zinātnēs), vai arī tiks iemesti “psihiatriskajā slimnīcā” – viss atkarīgs no tā, kā viņiem veiksies ar jaunās vīzijas pārdošanu citiem. Dažus pat ieslodzīs “trako namā”, bet vēlāk atzīs par izciliem zinātniekiem pionieriem kā, piemēram, Zemmelveisu, pirmo ārstu, kas izteicās, ka ķirurgiem pirms operācijas vajadzētu mazgāt rokas.”³³⁴

³³² Runzo J. God, Commitment, and Other Faiths: Pluralism vs. Relativism. *Faith and Philosophy*. Vol. 5, No. 4 (October 1988). P. 343.

³³³ 1997. gadā Roslina institūtā Skotijā tika klonēta aita Dollija.

³³⁴ Vilsons R. A. *Kvantu psiholoģija*. Rīga: Jumava, 2012. 155. lpp.

Kā netikt atzītam par “fanātiķi” vai “traku” savas ticības izvēlē?

Plantinga raksturo vairākus veidus, kādos mūsdienu kristieši parasti reaģē uz citu reliģiju piedāvājumiem. Viens no šādiem veidiem ir turpināt ticēt tāpat, kā ticēts līdz šim. Tas nozīmē, ka mēs zinām par reliģiju daudzveidību, taču mēs uzskatām par patiesu tikai savu ticību, visas pārējās pasludinot par aplamām. Plantinga šādu kristiešu pozicionēšanās paveidu, kā jau minēts iepriekš, ir nosaucis par *ekskluzīvismu*. Tātad kristietim ekskluzīvistam patiesas ir tikai vienas reliģijas – kristietības doktrīnas. Tiesa, Plantinga piebilst, ka par ekskluzīvistiem mēs varam kļūt tikai ar nosacījumu, ka esam labi pazīstami arī ar citām reliģijām. Cilvēku, kas atzīst vienīgi savu reliģiju tāpēc, ka gluži vienkārši par citām neko nav dzirdējis, par ekskluzīvistu nekādā ziņā nevajadzētu uzskatīt.³³⁵ Cits paņēmieni: mēs varam izturēties tā, kā to piedāvā, piemēram, Roderiks Čisholms³³⁶, neizvēloties ne par labu savai ticībai, ne tās noliegumam. Visbeidzot mēs varam pieņemt arī savas ticības noliegumu, tas ir, piemēram, piekristot, ka kristīgās dogmas ir maldīgas, taču saglabājot atvērtību augstākai realitātei kā tādai. Tiesa, arī abās pēdējās izvēlēs Plantinga nesaredz nekādu virzīšanos uz priekšu, jo situācija, kurā sevi konstituē cilvēks, kurš vai nu atturas, vai izvēlas par labu savas līdzšinējās ticības noliegumam, pēc būtības nemainās. Tā, pēdējās izvēles gadījumā viņš atkal

³³⁵ Plantinga A. *Warranted Christian Belief*. P. 440.

³³⁶ Roderiks Čisholms (1916–1999), amerikāņu filozofs. Pazīstams ar darbiem epistemoloģijā un brīvās gribas problemātikā.

ticēs pieņēmumiem, kuriem citi, savukārt, netic, līdz atskārtis, ka viņam atkal nav pierādījumu par labu tam, kam viņš tic tagad.

Patiesībā Plantinga ir pārliecināts, ka diez vai iepriekš minētās izvēles vispār ir iespējamās, jo īstenībā mēs ļoti maz varam savu ticību kontrolēt.³³⁷ Turklāt trešā izvēle, viņaprāt, nekādā ziņā nepalīdz atrisināt augstāk aplūkoto “augstprātības – egoisma – patvaļības problēmu”³³⁸. Tieši tāpat šo problēmu neatrisina arī otrās izvēles atturēšanās taktika.

Aplūkosim tuvāk Plantingas pamatojumu. Tātad gan pirmo, gan otro izvēli vieno nesaskaņas starp ‘mūsu’ un ‘citu’ ticību, kas pirmajā gadījumā īstenojas kā citas ticības *noliegšana*, bet otrajā – kā *nepiekrišana* tai. Taču nepiekrišana mēdz būt tikpat augstprātīga un egoistiska kā noliegšana.

Raksturojot mūsu reliģiskos ticējumus, Plantinga arī atgādina par dažādu reliģisko tradīciju ticējumu epistēmiskajām līdzībām, kas var kalpot par pierādījumu šādu ticējumu patiesumam.

Tomēr persona, kas noteiktus ticējumus jau ir pieņēmusi kā savus ticējumus, var nezināt vai, visticamāk, arī nezina par šādām epistēmiskām līdzībām un uzskata, ka tās pieņemtie ticējumi ir vienīgie patiesie. Tādējādi, redzot līdzīgo citos ticējumos, šādai personai vajadzētu piekrist tam, ka arī šie un, iespējams, vēl citi līdzīgi ticējumi varētu būt patiesi, taču tā vietā citu ticējumos tiek meklēta iespējamā epistēmiskā atšķirība: piemēram, citas personas pieļautā kļūda; tas, ka otrajai personai konkrētais ticējums pa-

³³⁷ Plantinga A. *Warranted Christian Belief*. P. 444.

³³⁸ Turpat. P. 445.

tiesībā ir nepazīstams; ka tā nav bijusi pietiekami uzmanīga; to padarījušas aklu ambīcijas, lepība vai kas cits.³³⁹

Taisnību sakot, reizēm pat nav svarīgi, kādus argumentus pirmā persona izvēlas, jo jebkurā gadījumā šī persona domā, ka viņai vai viņam ir pieejams tāds drošu zināšanu avots, kāds citiem ir liegts. Šajā gadījumā mums svarīgi tas, ka, pēc Plantingas domām, ja šī persona pieļauj domu, ka tai nav šī īpašā zināšanu vai patiesas ticības pirmsākuma (pieņemam, kristīgās ticības gadījumā – ne Svētā Gara spēka, ne Svētā Gara inspirētās un tā no kļūdām pasargātās Baznīcas mācības) un tai pat laikā tomēr uzskata, ka nekas no tā, kam viņš vai viņa tic, nav pieejams citiem, šo personu tiešām ir pārņēmis augstprātīgs egoisms, un tā nopietni apdraud ticību, ko tā sauc par savu.³⁴⁰

Kā no tā izvairīties? Ja cilvēks ir pieņēmis Baznīcas mācību, viņš parasti ir pārliecināts, ka tic šai mācībai, pat tad, ja viņš nav pārdzīvojis reliģisku atklāsmi, jo, kā var spriest no Plantingas rakstītā, kaut arī tikai pēdējā ļauj šim cilvēkam pilnībā izvairīties no savas ticības apdraudēšanas, arī viņa netiešā ticība pasargā viņu tieši tāpat.³⁴¹ Plantinga atsaucas uz kardinālu Džonu Henriju Ņūmenu, uzsverot, ka patiesi ticīgam cilvēkam, jādomā, liksies simpātisks Ņūmena vie-doklis: "Pasaules skolās ceļus uz Patiesību uzlūko kā liel-ceļus, kas atvērti visiem cilvēkiem, un visos laikos uzlūko ar labvēlību. Taču Patiesībai ir jātuvojas bez cieņas. Ikviens tiek uzskatīts kā esošs vienā līmenī ar savu kaimiņu, vai, drīzāk,

³³⁹ Plantinga A. *Warranted Christian Belief*. P. 453.

³⁴⁰ Turpat.

³⁴¹ Turpat. P. 454.

tiek domāts, ka intelekta, atjautības, saprātīguma, vērīguma un piesātinātības spēks ved uz Patiesību. Cilvēki uzskata, ka viņiem ir visas tiesības diskutēt par reliģiskiem tematiem, ja jau viņi ir reliģiozi. Viņi sāks ar pašiem svētākajiem Ticības jautājumiem tūlīt pat un sev par prieku – un tas notiks arī tā: nenopietnā garstāvoklī, viņu atpūtas stundās, pie vīna glāzes.”³⁴²

Plantingas skatījumā Ņūmens bijis pārliecināts, ka, lai diskutētu par reliģiskām tēmām, cilvēkam līdzās “intelekta, atjautības, saprātīguma, vērīguma un piesātinātības spēkam” ir vajadzīgs vēl arī kas cits. Un te Plantinga Ņūmena domai pieraksta savu patvaļīgu interpretāciju, proti, papildus intelektam ticīgam cilvēkam ir vajadzīgs arī īpašais zināšanu avots.³⁴³ Taču, ja kāds tic šādi, viņš gluži bez vainas un bez šaubām iemanto pārliecību, ka, tie, kas viņam nepiekrīt vai kas tic citādi, nekādā ziņā nevar būt viņa epistēmiskie līdzinieki. Pēc Plantingas domām, centrālais jautājums, ar kuru vajadzētu tikt skaidrībā tiem, kam tuvas Ņūmena nostādnes, ir šāds: VAI KRISTIEŠU TICĒJUMI IR VAI NAV EPISTĒMISKI LĪDZĪGI VISU TO CILVĒKU TICĒJUMIEM, KAS VIŅIEM NEPIEKRĪT? UN KAS IR TAS ĪPAŠAIS AVOTS, KAS GARANTĒ KRISTĪGĀS TICĪBAS PASTĀVĒŠANU?

³⁴² Newman J. H. *Sermons, Chiefly on the Theory of Religious Belief*, Preached before the University of Oxford. London: Rivington, 1844. P. 190–91. Cit. pēc: Plantinga A. *Warranted Christian Belief*. P. 454–455.

³⁴³ Plantinga A. *Warranted Christian Belief*. P. 455.

Kā Plantinga, tā arī viņa skolotājs un domubiedrs Alstons³⁴⁴ uzstāj, ka kristietībai ir savas iekšējas racionālas un ar pieredzi pamatotas garantijas, kas, būdamas nostiprinātas ar citiem elementiem, nodrošina stabilas kristīgas teoloģijas pastāvēšanu nākotnē. Pie tam šādas nākotnes teoloģijas būtiskākās īpašības būs, pirmkārt, spēja novērtēt reliģiju daudzveidību, otrkārt, cieņa pret šo daudzveidību un, treškārt, spēja novērtēt arī sava centrālā elementa – Kristus galīguma – sevišķumu un neaizvietojamību.³⁴⁵ Protams, te jāņem vērā, ka arī citām reliģijām būs līdzīgs uzdevums: veidot savu drošticamu teoloģiju, tikai no savas īpašās perspektīvas pozīcijām.

Plantingam ticības drošticamību nosaka ticības pakāpe. Tātad, jo pārliecinātāks par Dieva esamību ir ticīgais cilvēks, jo augstāka ir viņa ticības pakāpe, jo epistēmiski drošticamāka ir viņa ticība.

Te svarīgi uzsvērt, ka Plantingas skatījumā ticība ir noteiktas zināšanas, specifisks zināšanu veids. Ticība palaujas uz zināšanām pat tad, ja pati virzās no zināšanām uz nezināmo. Tāpēc reliģijas filozofijas galvenais uzdevums ir diskutēt un atrast racionāli pārliecinošu šo zināšanu un to nozīmes skaidrojumu.

³⁴⁴ Alstona pozīciju plašāk skat. viņa grāmatā *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991. 336 pages.

³⁴⁵ Šo teoloģisko uzstādījumu analīzi sk.: Hebblethwaite B. *In Defence of Christianity*. Oxford: Oxford University Press, 2005. Pp. 115–116.

Atskatoties uz paša pieredzi, Plantinga savā “Garīgajā autobiogrāfijā” atzīst, ka vēl darbos “Dievs un citi prāti”³⁴⁶ un “Vai ticība Dievam ir racionāla?”³⁴⁷ viņš nav spējis nošķirt racionalitāti kā ticības attaisnojumu no racionalitātes kā ticības garantijas, kaut tieši šāds nošķirums pastāv starp *ticību kā zināšanām* un *tikai ticību* jeb vienkārši ticību. Darbā “Prāts un ticība Dievam”³⁴⁸ viņš šo nošķirumu esot uzaustījis. Pēc viņa domām, ja mēs aplūkojam racionalitāti kā garantiju, rodas pilnīgi citas iespējas atbildēt uz jautājumu, vai ticība Dievam var būt racionāla. Šādā skatījumā, viņaprāt, šis būtiskais epistemoloģiskais jautājums pārstāj būt neitrāls: tas pārtop vai nu ontoloģiskā vai teoloģiskā jautājumā.³⁴⁹

Savā autobiogrāfijā Plantinga uzskata par svarīgu izteikt arī īsu piezīmi par pašu jēdzienu ‘ticība ar garantiju’, proti, citā vārdā šādu ticību, sekojot Čisholmam, varētu saukt par ticību ar *pozitīvu epistēmisku statusu*³⁵⁰.

³⁴⁶ Plantinga A. *God and Other Minds*. Ithaca: Cornell University Press, 1967; rev. ed. 1990. 288 pages.

³⁴⁷ Plantinga A. Is Belief in God Rational? *Rationality and Religious Belief*, ed. by C. Delaney. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1979. P. 7–29.

³⁴⁸ Plantinga A. Reason and Belief in God. *Faith and Rationality: Reason and Belief*, ed. by Plantinga A., Wolterstorff N. Eerdmans, 1983. P. 16–93.

³⁴⁹ Plantinga A. *Spiritual Autobiography*. P. 32.

³⁵⁰ Turpat.

“Es redzēju caur aizmiglotu logu
Milzums rotaļlietu:
Vītnēs sakārtas maskas,
Vēstules Valentīndienā, papīru, spīguļus,
Zaļus un sarkanus vilciņus,
Ledenes, marmorbumbiņas, aiz aukliņām raustāmās lelles –
Krāsu juceklis
Aizkustinoši bezgaumīgs un lēts.”³⁵¹

³⁵¹ Teasdale S. *Rivers to the Sea*. New York: The Macmillan Company, 1927. P. 7.

4. nodaļa.

PAR DIEVA ATKLĀSMI UN PATIESĀM ZINĀŠANĀM

Kristīgais teologs Bendžamins Vorfilds³⁵² savā laikā piedāvāja apoloģētikas sistēmu, kuras epistemoloģijas centrā bija koncepcija par “pareizo prātu” (*right reason*). Kā pēdējais no Vecās Prinstonas skolas teologiem³⁵³ Vorfilds uzskatīja, ka Dieva esamība tās vispārējā atklāsmē (kas sniedz mums patiesas zināšanas par Dievu vienmēr un visur) padodas šāda prāta izzināšanai gluži labi, un tādējādi cilvēka ticības iespējas faktiski ir neizsmeļamas.³⁵⁴

³⁵² Bendžamins Vorfilds (1897–1921) bija Prinstonas semināra vadītājs no 1887. līdz 1921. gadam. Nozīmīgākie darbi: *The Lord of Glory: A Study of the Designations of Our Lord in the New Testament with Especial Reference to His Deity*. London: Hodder and Stoughton, 1907; *Counterfeit Miracles*, New York: C. Scribner's, 1918.

³⁵³ Par šai skolai piederīgiem uzskata teologus Arčibaldu Aleksanderu, Čārlzu Hodžu, viņa dēlu A. A. Hodžu un kā pēdējo – Bendžaminu Vorfildu. Prinstonas teoloģiskā tradīcija apvieno konservatīvu kalvinistu un presbiteriāņu teoloģiju, mēģinot līdzsvarot kristīgajā ticībā tās intelektuālo un emocionālo aspektu, veidojot īpašu attieksmi pret Bībeli un pievēršot pastiprinātu uzmanību cilvēka reliģiskajai pieredzei.

³⁵⁴ Anderson O. *Reason and Worldviews*. Lanham, Maryland: University Press of America, 2008. P. 1.

1.

Veidojot savu koncepciju, Vorfilds atsaucās uz svēto Pāvilu, kurš esot apgalvojis, ka cilvēki paši ir vainīgi savā neveiksmē – kļūdoties savās zināšanās par Dievu vai nezinot Dievu vispār – un secināja, ka grēks ir nevēlēšanās meklēt, saprast un darīt to, kas ir pareizi. Taču, ja tas ir grēks, tas nozīmē, ka cilvēkiem ir dota arī iespēja izzināt (meklēt zināšanas), kas ir Dievs, jo, “ko par Dievu var zināt, tas viņiem ir atklāts: Dievs pats viņiem to atklājis” (Vēst. rom. 1 : 19). Mēs varam ticēt dažādi un varam arī neticēt vispār, taču Dievs atklājas visiem, jo tikai tā ir iespējams mazināt neticību par labu iespējai ticēt. Tieši uz to ir virzīta Pāvila iedibinātā grēka izpratne. Un visbeidzot, Dieva atklāsmi jābūt izzināmai, tas ir, tai jāved uz skaidrību. To nosaka cilvēka iespēja izvairīties no grēka un tikt pestītam. Un Dieva atklāsmi jābūt izzināmai ar prātu, kas piemīt visiem cilvēkiem. Tādējādi jau Pāvils devis nepārprotami skaidras norādes visām nākotnes apoloģētikām: Dieva esamība ir izzināma ar prātu caur skaidru dievišķā atklāsmi visiem cilvēkiem. Tāpēc viens no svarīgākajiem cilvēka uzdevumiem visā viņam noliktā dzīves laikā ir izzināt Dievu, jo tikai tā viņam tiks piedota viņa neticība. Jā, mēs skatām Dievu caur aizmiglotu logu, taču kas liedz mums notraukt miglu, kura traucē mūsu skatam? Vienīgi mūsu pašu nevēlēšanās redzēt skaidri vai varbūt bailes pietuvoties logam...

Vorfildam apoloģētika bija konstruktīva un sistemātiska zinātne, kura sakņota paša cilvēka gara vajadzībās un iespējās. Tās funkcija ir uzcelt pamatu, uz kura tālāk var tikt veidota teoloģija. Pie tam šāda veida apoloģētiku nosaka nevis

grēka realitāte, bet tā ietver sevī zināšanas, kas būtu svarīgas un nepieciešamas pat tad, ja grēka nemaz nebūtu.³⁵⁵ Savā apoloģētikā Vorfilds, protams, nevar izvairīties no kristīgajai teoloģijai tik būtiskā nošķiruma starp to, ko mēs parasti saucam par aklu ticību, un ticību ar sapratni. Viņš uzsver, ka akla ticība ir ticība bez satura, un, būdama tāda, tā ir bezjēdzīga. Savukārt, ja ticībai ir saturs, tad tas jau ietver arī ticības skaidrojumu vai sapratni: ja mēs nemeklējam, tad mēs nesaprotam. Tātad tieši šī mūsu ticībai jau sākotnēji piemītošā sapratne ir tā, kas nosaka visus mūsu nākamos meklējumus. Un, ja mēs apgalvojam, ka esam kaut ko sapratuši, mēs esam gatavi arī paskaidrot savu meklējumu ceļu: TO, KĀ ESAM NONĀKUŠI LĪDZ SAPRATNEI. Mums ir jāzina, ko nozīmē ikviena ceļazīme, kuru mēs redzam savā ceļā. Mēs nedrīkstam tām uzticēties tāpat vien. Tieši tāpat ir jāinterpretē katrs pierādījums, kas pamato mūsu ticības saturu.

Pēc Vorfilda domām, tieši kristietībā visskaidrāk parādās tas, ka argumentācija bez prāta līdzdalības nav iespējama un ka tieši prāts atklāj Dievu visiem. Bet, ja tā, ja prāts atklāj Dievu visiem bez izņēmuma, kā vispār iespējams būt neticīgam? Vai – kā iespējams ticēt “nepareizajam Dievam”? Ja prāts skaidri un nepieciešami atklās Dievu neticīgam cilvēkam, kas viņam atliks? Laikam gan vai nu pieņemt šo atklāsmi, vai arī atteikties no prāta vispār... Taču, lai saprastu, kuru ceļu izvēlēties, ir vajadzīga argumentācija, kas atkal paredz prāta darbošanos, un tādējādi, pat ja kāds gribētu atteikties no prāta, tas vienalga izrādītos neiespējami. Sekojot Vorfilda domu gaitai, katram neticīgajam viņa dzīvē pienāks brīdis, kad viņš

³⁵⁵ Anderson O. *Reason and Worldviews*. P. 22.

kļūs ticīgs, jo katram no mums piemīt prāts, kurš agrāk vai vēlāk, bet nepieciešami mums atklās Dieva esamību. Tas nozīmē, ka ticība Dievam ir neapšaubāma ticība kaut vai tāpēc, ka vienīgais veids, kā no tās izvairīties un padarīt to par nejaušu vai tikai dažiem piemītošu, ir pārstāt domāt, taču diez vai kāds cilvēks to maz spēj. Pat ja mēs šo ticību vēl nesam pieņēmuši par savu, saskaņā ar Vorfilda skaidrojumu, tā vienalga jau darbojas mūsos kā “intuitīva patiesība”.³⁵⁶

Tai pat laikā Vorfilds nesaka arī, ka prāts ir nepieciešamība, ka mums pa varītēm jācenšas saskatīt to, kas ir otrā pusē aizmiglotajai loga rūtij. Tieši otrādi, ja ticam Dievam, mums ir vairāk iemeslu vērsties uz debesu valstību kā galveno mūsu dzīves mērķi, un nevis lai izzinātu Dievu, bet lai skatītu Dievu vaigu vaigā... Vēl jo vairāk tad, ja, kā atzina Vorfilds, Dieva izzināšanas iespējas ir nebeidzamas, un kam gan pietiks drosmes vai, precīzāk, kas būs tik neprātīgs, ka centīsies izsmelt neizsmelamo?

2.

“Reliģiskās zināšanas nav zināšanas par faktu, bet gan nojēgums par labumu; un tādēļ pozitīvai reliģijai, kaut, iespējams, tā ir vēsturiski nosacīta, nav teorētiska pamata un attiecīgi – tā nav reliģiska pierādījuma objekts.”³⁵⁷

³⁵⁶ Warfield B. B. *Studies in Theology*. Grand Rapids: Baker Book House, 2000. P. 111.

³⁵⁷ Warfield B. B. Apologetics. *The New Schaff–Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, ed. by Jackson S. M. New York: Funk and Wagnalls Company, 1908. Lasīts elektroniskā formātā 2009. gada 18. jūnijā tiešsaistē http://www.lgmarshall.org/Warfield/warfield_apologetics.html

3.

Tomēr grāmatā par Vestminsteres Asambleju³⁵⁸ Vorfilds uzsver, ka, lai sasniegtu mūžīgu svētlaimi, ar dabiskajām zināšanām par Dievu (zināšanām par Dievu kā Radītāju, kas atklājas caur to, ko radījis) vien nepietiek. “Tikai ticībā atklāsmei reliģija kļūst tāda, kādai tai vajadzētu būt...”³⁵⁹ Vorfilds nošķir divu veidu atklāsmes: vispārējā atklāsmē raisa cilvēkā vajadzību pēc īpašās atklāsmes un sagatavo viņu, lai viņš šo īpašo atklāsmi saprastu. Vispārējā atklāsmē, kas var sasniegt jebkuru, ļauj cilvēkam atskārst, ko Dievam nozīmē būt Dievam, un papildus to, kas cilvēkam nepieciešams viņa pestīšanai, taču zināšanas par Dievu kā Pestītāju atklājas tikai īpašajā atklāsmē, kura, savukārt, pieejama vienīgi Dieva izredzētiem cilvēkiem.³⁶⁰ Vorfildam īpašā atklāsmē pirmām kārtām šķiet svarīga tādēļ, ka tās iespaidā cilvēkam kļūst saprotamas Dieva esamības dzīles. Tā ir augstākā Dieva dabas (Dieva taisnīguma, žēlsirdības un piedošanas) atklāšanās.

Modernās teoloģijas pamatlicējs Frīdrihs Šleiermahers, kurš, kā uzsvēruši vairāki viņa kritiķi, “ir “iztukšojis” kristīgo filozofiju no tās metafiziskā satura un reducējis to uz vienīgi

³⁵⁸ Vestminsteres (teologu) asambleja (*Westminster Assembly of Divines*) tika sasaukta Garā parlamenta laikā 1643. gadā, lai veiktu reformas Anglijas baznīcā. Tā risinājās līdz 1649. gadam.

³⁵⁹ Warfield B. B. *The Westminster Assembly and Its Work*. Grand Rapids: Baker, 2000. P. 163.

³⁶⁰ Warfield B. B. Revelation. *The International Standard Bible Encyclopedia*, ed. by Orr J. Vol. 4. Chicago: Howard-Severance Co, 1915. P. 2573–2582. Lasīts elektroniskā formātā 2009. gada 18. jūnijā tiešsaistē http://www.lgmarshall.org/Warfield/warfield_biblicalrevelation.html

individuālu un subjektīvu fenomenu³⁶¹, savā otrajā runā par reliģiju Dieva atklāšanās mirkli aprakstījis sekojoši: “Tas ir ātri pārejošs un caurspīdīgs kā pirmā smarža, ar ko rasa apdveš pamodušās puķes, kautrīgs un maigs kā jaunavas skūpstis, svēts un auglīgs kā līgavas apkampiens; jā, ne *kā* tas, bet tas ir tas viss *pats*. Kāda parādība, kāda norise ātri un apburoši attīstās par Visuma attēlu. Tiklīdz tā izveidojas – mīļotais, allaž meklētais veidols –, tā mana dvēsele traucas tam pretī, es to neaptveru kā kādu ēnu, bet kā pašu svēto būtņi. Es guļu pie bezgalīgās pasaules krūtīm; šajā acumirkli es esmu tā dvēsele, jo visus tā spēkus un bezgalīgo dzīvību es izjūtu kā savējo...”³⁶² Līdzīgi Šleiermaheram, arī Vorfilds šo atklāsni raksturo kā absolūtas mīlestības izjūtu, kas pārņem cilvēku dievišķā svētuma pieredzējuma mirkļos. Taču, kā jau minējām, šo atklāsni piedzīvo tikai izredzētie: tie, kurus Dievs izvēlas pats. Tikai viņiem Dievs atklāj savu pestīšanas spēku.

Kas nosaka iespēju būt izredzētam? Īpaša ticības degsme vai varbūt ticības varoņdarbi? Droši vien stingru ticību apstiprinoša atbilde uz šo jautājumu mums varētu šķist tā pareizākā, taču Vorfilda atbilde ir gluži cita: “Pirmā atklāsme ir pielāgota cilvēkam kā cilvēkam, otrā – cilvēkam kā grēciniekam, un tā kā cilvēks, tapis par grēcinieku, nepārstāj būt cilvēks, bet ir vienīgi iemantojis jaunas vajadzības, kuras, lai aizvadītu cilvēku līdz viņa eksistences noslēgumam, prasa papildus nodrošinājumus, tad atklāsme, kas vērsta uz

³⁶¹ Sk.: Dole A. Schleiermacher's Theological Anti-Realism. *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology*. P. 137.

³⁶² Šleiermahers F. Par reliģiju. *Ceļš*. Nr. 49. Rīga: LU, 1997. 100.–101. lpp.

cilvēku kā grēcinieku, neaizstāj to atklāsni, kura dota cilvēkam kā cilvēkam, bet papildina to ar šiem jaunajiem nodrošinājumiem, lai viņš savā grēka izraisītajā akluma, bezpalīdzības un vainas stāvoklī tomēr piepildītu savas esamības mērķi.”³⁶³ Pati par sevi katra no abām atklāsmēm ir nepilnīga, tās nevar pastāvēt viena bez otras un, tikai kopā darbojoties, veido vienotu veselumu. Vienīgi Paradīzes dārzā mītošajam Ādamam, kad viņš vēl nebija tapis par grēcinieku, pietika ar pirmo atklāsni vien, un vienīgi Paradīzes dārzā Ādamam pirmā atklāsme bija pilnīga, jo vienīgi tad cilvēks “ar visu redzējuma skaidrību skatīja Dievu sava prāta tīrajā spogulī un dzīvoja kopā ar Viņu savas netraucētās dvēseles dzīlēs ar tik palāvīgu tuvību šai savienībai, kuru grēciniekiem vairs nav lemts izprast.”³⁶⁴

4.

“Viņpus Paradīzes vārtiem Dieva vispārējā atklāsme pārstāja būt pārdabiska. Taču tas, protams, nenozīmēja, ka Dievs pameta savu pasauli un atstāja to mocīties netaisnībā.”³⁶⁵

5.

Vorfilds uzsver, ka, atšķirībā no Heidelbergas katehisma, kas sākas ar vaicājumu par cilvēka vienīgo mierinājumu dzīvē un nāvē un vedina domāt, ka Dieva uzdevums ir cilvēkam to sagādāt, Vestminsteres Īsais katehisms par cilvēka dzīves galveno mērķi izvirza Dieva cildināšanu.

³⁶³ Warfield B. B. Revelation.

³⁶⁴ Turpat.

³⁶⁵ Turpat.

Savā pamatojumā Vorfilds virzās no Kalvina pie Augustīna: “Tu esi mūs radījis Sev, Mans Kungs: un mūsu sirds nerod mieru tik ilgi, līdz tā nerod mieru Tevī.”³⁶⁶ Taču Augustīnam šī miera iemantošana nav saistīta ar cilvēka zemes dzīvi, tā ir citpasaulīga. Te skaidri nomanāmas Platona un neoplatoniķu ietekmes Augustīna skatījumā uz cilvēka esamību: ķermeņa un pasaules vajadzības novirza mūsu prātu no ideju pasaules izzināšanas. Platons, un jo īpaši neoplatoniķi, saprata cilvēka dvēseles nepieciešamību meklēt Dievu un atbrīvot dvēseli no jutekliskās pasaules ierobežojumiem, taču viņiem nepietika spēka pacelt cilvēku līdz dievišķas svētlaimes pieredzējumam. Viņu grāmatas par to klusēja. To lappusēs nebija nekā par šāda veida dievbijību, nebija nekā arī par grēksūdzes sāpēm, par Dieva upuri, par “satriektu garu, salauztu un sagrautu sirdi” (Ps. 51 : 19), par pestīšanu, par cilvēces grēku izpirkuma biķeri. Tāpēc Augustīns izvēlas par labu *vera religione*³⁶⁷, jo “labas un laimīgas dzīves ceļš ir atrodams vienīgi patiesā reliģijā, ar kuru tikai viens Dievs tiek pielūgts”³⁶⁸.

Augustīna ilgošanās pēc Dieva klātesamības pārdzīvojumā (kaut nākamajā dzīvē) ir atstājusi savu iespaidu arī Vorfilda Vestminsteres Īsā katehisma skaidrojumā: Dieva žēlastība ne tikai dod cilvēkam pestīšanu, bet arī

³⁶⁶ Warfield B. B. *The Westminster Assembly and Its Work*. P. 398.

³⁶⁷ No latīņu val.: patiesa reliģija.

³⁶⁸ Šie vārdi atrodami Augustīna vēstījumā “Par patiesu reliģiju” (*De vera religione*), kas rakstīts 390. gadā, neilgi pirms Augustīna stāšanās Hiponijas bīskapa amatā. Šo darbu mēdz uzskatīt par nozīmīgu Augustīna kristīgā neoplatonisma piemēru. Cit. pēc.: *O'Donnell J. J. Texts and Commentaries*. Lasīts elektroniskā formātā 2005. gada 5. jūnijā tiešsaistē <http://www.georgetown.edu/faculty/jod/augustine/>

sniedz viņam iespēju meklēt un iegūt skaidras zināšanas par dievišķo. Tomēr Vorfilda skaidrojumā paliek līdz galam nepateikts, kāda tad ir sasaiste starp skaidrām zināšanām par Dievu un svētītu dzīvi. Kāpēc mēs, piemēram, nevarētu pieņemt, ka, ja zināšanas par Dievu ir gūstamas vienīgi caur pestīšanas atklāsmi un Dieva izzināšana iespējama vien mūžīgā dzīvē, ikvienam, kurš vēlas šādu dzīvi, tomēr ir jāiegūst vismaz sākotnējas zināšanas par Dievu arī no Viņa darbiem šajā dzīvē un nav jāsaista gluži visas savas cerības vienīgi ar nepastarpinātu Dieva redzējumu kaut kad mūžībā? Ja tā, tad cilvēkam patiešām vajadzīgs prāts, lai izzinātu Dievu caur Viņa darbiem, un kristietības sniegtās zināšanas par Dievu patiešām ir (bet ne tikai šķiet) racionālas zināšanas. Un atkal: vai racionāla pieeja Dieva izziņā ir visu kristiešu dzīves nepieciešamība, vai arī tā ir tikai savdabīgs vaļasprieks kādai kristiešu daļai? Un tikpat labi mēs varētu Vorfildam uzdot arī vēl kādu jautājumu par viņa pieminēto, taču līdz galam neizskaidroto intuīcijas lomu Dieva izzināšanā. Varbūt tieši tūlītējas intuitīvas zināšanas ir Dievizziņas augstākā izpausme? Bet varbūt kristietība aicina cilvēkus uz kaut ko vēl daudz augstāku?

Tas, ka Vorfilda apoloģētika šodien ir viena no gandrīz aizmirstām mācībām kristietības teoloģijas vēsturē, iespējams, liecina par to, ka viņš uz iepriekš uzdotajiem jautājumiem nav atbildējis pietiekami izsmeļoši. Tomēr mums vajadzētu atturēties no pārsteidzīgas atziņas, ka viņu šie jautājumi vispār nav nodarbinājuši. Drīzāk mums vajadzētu justies samulsuši par to, ka Vorfilds, atzīstot Dieva vispārējo atklāsmi, tūlīt pat atsakās no tās, uzsverot, ka “neviens jau to nemeklē, nezina un nesaprot”. Jā, neviens nemeklē, jo,

sekojot Augustīnam, ikviens ir grēcīgs, taču tas nenozīmē, ka pati šī atklāsme ir kļuvusi vajāka vai pārstājusi būt vispār un ka prāts tai nespēj pietuvoties. Tieši tāpēc, ka šī atklāsme vēl aizvien ir, īstenībā nav nekādu iemeslu, kas attaisnotu cilvēku neticību Dievam. Tas ir vissvarīgākais, ko savā apoloģētikā gribējis pateikt Vorfilds, un to viņš ir pateicis. Tikai vai skaidri un nepārprotami?

6.

“Eksperimentālā attieksme pilnībā atšķiras no “veselā saprāta”. Pirmā pieņem, ka mēs jebkurā brīdī varam atklāt jaunu informāciju, kas pamatīgi mainīs mūsu visuma modeli, kamēr otrais pieņem, ka mēs jau zinām pamatpatiesības un mums tās vajadzēs tikai nedaudz koriģēt, kad parādīsies jauni fakti.”³⁶⁹

7.

Kaut arī Alvinu Plantingu ar Prinstonas skolu saista vien piederība kalvinismam, viņu mēdz dēvēt par Vorfilda sekotāju. Ja Prinstonas skola pārstāvēja tā saukto *veselā saprāta* (*common sense*) epistemoloģiju, tad Plantingas *reformētajā epistemoloģijā* mēs patiešām varam samānīt saikni ar Prinstonas tradīciju, jo, tāpat kā Vorfildam, arī Plantingam svarīgs ir jautājums par prāta un ticības attiecībām. Piemēram, jau pieminētā Plantingas nostāja, ka ticību Dievam veido pamatticējumi un tieši tāpēc tā ir drošticama, norāda, ka Plantingas pozīcija tiešām piederas Prinstonas *veselā saprāta* epistemoloģijas uzsāktajai diskusijai par ticību Dievam, jo

³⁶⁹ Vilsons R. A. *Kvantu psiholoģija*. 139. lpp.

arī Plantingas skatījumā ticība Dievam neprasa nekādus citus pierādījumus kā vien vēršanos pie mūsu veselā saprāta. Tomēr Plantinga ir uzdrošinājies iziet ārpus Prinstonas tradīcijas nospraustajām robežām. Lai saprastu šo uzdrīkstēšanos, vēlreiz atgriezīsimies pie Plantingas mācības par *pamatticējumiem*.

Šķiet, ka tikpat stipri kā Kalvinu un Vorfildu, arī Plantingu iespaidojuši Svētā Pāvila vārdi par to, ka visiem cilvēkiem ir dabiskas zināšanas par Dievu, taču tās nav iemantojamas ar racionālas argumentācijas palīdzību. Cilvēki nepievēršas ticībai, pamatojoties uz pierādījumiem. Ja Kalvins mācīja, ka cilvēki pievēršas Dievam pēc Svētā gara atjaunojošās darbības un atbildot uz evaņģēlija sludināto vēsti, tad Plantinga, pamatojot savu pozīciju, uzsver, ka, “stingri ņemot, šādi ticējumi neprasa pierādījumus, lai tiktu pamatoti. Drīzāk šādi ticējumi var būt pareizi pamatticējumi, līdzīgi kā pastāv pamata sensoriskie ticējumi, pamata atmiņas ticējumi, ticējumi par citiem prātiem un tml. Ņemsim pamata sensorisko ticējumu, piemēram, “Es redzu koku”. Šāds ticējums veidojas manī tūlīt pēc tam, kad esmu redzējis šo koku. Tāpat es, iespējams, notīcu tam, ka “Dievs ir uzrunājis mani” vai “Dievs piedod man” noteiktos apstākļos, kuros man patiešām šķiet, ka Dievs *ir* uzrunājis mani vai ka Viņš patiešām ir piedēvis man.”³⁷⁰

Pamatticējumi ir cilvēka ticējumu sistēmas aksiomas. Tās nav atkarīgas no pamatošanās citos ticējumos, bet ir saistītas ar kaut ko ārpus ticējumu sfēras: reformētā epistemoloģija pamatticējumu sākumu saredz saskanīgā pasaules

³⁷⁰ Plantinga A. Reason and Belief in God. P. 78–79.

skatījumā, kas var ietvert sevī ticību gan sajūtu un atmiņas dotumiem, gan veselajam saprātam, gan Dievam. Pamatticējumi ir ticējumi, kurus nevar pierādīt. Tos arī nav jāpierāda. Tās ir aksiomas, kurām mēs vienkārši ticam. Kā tam, ka $2 \times 2 = 4$ vai ka pēc nakts vienmēr seko jauna diena.

Plantingas reformētās epistemoloģijas uzstādījumi veidojas viņa kritiskajā polemikā ar klasiskā galējā pamatojuma principa piekritējiem. Saskaņā ar šo pozīciju, mēs varam pieņemt ticējumu A tad un tikai tad, ja A ir pamatticējums vai arī ja tas ir atvasināts no pamatticējumiem. Te tad arī, pēc Plantingas domām, slēpjas klasiskā galējā pamatojuma principa vājums. Viņa skatījumā šī principa sekotāji nav spējuši pietiekami pārliecinoši pierādīt to, kā tieši ticējumu A var atvasināt no tiem pamatticējumiem, par kuru statusu mums nav iemesla šaubīties. Patiesībā mums atliek vienīgi noticēt, ka ticējums A ir pamatticējums. Taču, ja ticējums A nav pašsaprotami patiess vai arī ja tas nenorāda uz mūsu pašreizējo apziņas stāvokli, tas nevar būt pamatticējums. Tas nozīmē, ka, neatkarīgi no tā, vai šis ticējums ir aplams vai patiess, neviens racionāli domājošs cilvēks, par kādu mēs, jādūmā, uzskatām arī sevi, šādu ticējumu neatzīs. Līdzīgā kārtā fiasko piedzīvos visi galējā pamatojuma principa piekritēju mēģinājumi pierādīt, ka pamatticējums ir arī ticējums "Dievs ir".

Plantingas reformētā epistemoloģija jeb viņa izstrādātais reformētais galējā pamatojuma princips piedāvā veidu, kā novērst šādu neveiksmi. Te gan jāpiezīmē, ka viņa pozīcija vismaz ārēji ir tik tuva kritizētajai, ka, neiedziļinoties tajās, mēs varam aloties, pieņemot tās par vienas pozīcijas dažādām versijām. Taču nepārsteigsimies ar secinājumiem, bet uzmanīgi paseskosim Plantingas domu gaitai.

Tieši tāpat kā klasiskajā galējā pamatojuma nojēgumā, arī Plantinga nošķir divu veidu ticējumus: pamata un atvasinātos ticējumus. Viņš piekrīt arī tam, ka atvasinātie ticējumi ir atzīstami vienīgi tad, ja tie ir balstīti pamatticējumos. Visbeidzot viņš pilnībā piekrīt tam, ka visi ticējumi, kurus klasiskais galējā pamatojuma princips atzīst par pamatticējumiem, patiešām tādi arī ir. Ar ko tad Plantingas viedoklis atšķiras no oponentu skatījuma?

Vispirms jau ar to, ka viņš paplašina klasiskajam galējā pamatojuma principam atbilstīgo pamatticējumu loku. Līdztekus acīmredzamiem pamatticējumiem viņš ar pilnu pārliecību par tādiem nosauc arī tā sauktos atmiņu ticējumus (ticējumus, kas atspoguļo mūsu atmiņas, kuras vairs nav dotas mums mūsu sajūtās tiešā veidā) un reliģiskus ticējumus, piemēram, jau pieminēto ticējumu tam, ka Dievs eksistē. Šai būtiskajai atšķirībai tālāk seko vēl citas.

Tā, piemēram, Plantinga neuzstāj, ka pamatticējumiem jābūt neapstrīdamiem vai nekļūdīgiem. Vēl vairāk, viņš pat neapgalvo, ka tiem jābūt patiesiem. Viņš vien pieļauj, ka jebkuram cilvēkam ir tiesības uz šādiem ticējumiem, pat ja nav vēra ņemamu pierādījumu, ka šie ticējumi ir patiesi. Un pat ja pastāv pierādījumi tam, ka šie ticējumi ir aplami, arī tad cilvēkam ir visas tiesības turpināt turēties pie šiem ticējumiem. Tādā gadījumā šie ticējumi vienkārši pārstās būt patiesi pamatticējumi, vienlaikus saglabājot pamatticējumu statusu konkrētajam cilvēkam.

Lūk, neliels piemērs. Pēteris uz ielas redz senu draugu, teiksim, Jāni. Tiesa, laika trūkuma dēļ klāt nepieiet, taču ir pārliecināts, ka draugu atpazinis. Pēc kāda laika viņš izstāsta par šo tikšanos kopējam paziņam, kurš Pētera stāstu ap-

šaubā, apgalvojot, ka Pētera redzētais cilvēks nevar būt Jānis, jo tas tai laikā bijis ārzemēs. Tomēr Pēteris vairāk uzticas savām acīm, ne paziņam, un turpina ticēt, ka redzētais cilvēks ir viņa senais draugs.

Saskaņā ar reformētās epistemoloģijas pieeju, Pētera ticējums ir pamatticējums. Sākumā tam ir patiesa pamatticējuma statuss. Kad parādās pierādījumi, ka šis ticējums ir aplams, tas zaudē savu sākotnējo statusu, taču Pēterim tas vēl aizvien ir pamatticējums. Pilnīgi iespējams, ka vēlāk var parādīties pierādījumi tam, ka Pēteris tomēr nav kļūdījies, un tad viņa ticējums atkal kļūs par patiesu pamatticējumu. Taču pat tad, ja notiks pretējais, proti, Pētera alošanās pierādīsies pilnībā, pat tad viņš būs tiesīgs vēl aizvien turēties pie sava pamatticējuma, ja vien viņam būs iemesls domāt un rīkoties tieši tā.

Ja mēs sekotu reformētās epistemoloģijas nostādnēm, vai mums nāktos par patiesiem pamatticējumiem atzīt arī pašus divainākos ticējumus, piemēram, ticību feju eksistencei, ja vien būtu kaut viens cilvēks, kuram šāds ticējums būtu pamatticējums un kas apliecinātu šī ticējuma patiesumu? Piekrītot Plantingam, jāatbild, ka gluži tik viegli patiesi pamatticējumi tomēr neveidojas. Jā, arī ticējums par feju, rūķišu vai kādu citu būtņu eksistenci var būt kāda cilvēka pamatticējums, taču, ja viņam nebūs pietiekami spēcīgas pārliecības, kas izturētu plašu un skrupulozu epistēmisku kritiku no citādi domājošo puses, šie ticējumi nekad nekļūs par patiesiem pamatticējumiem. Tomēr vienlaikus Plantinga uzstāj, ka, piemēram, ticējums Dieva eksistencei ir patiesi pamatticējums. Ar ko tad ticējums par labu Dieva eksistencei atšķiras no ticējuma par labu feju esamībai?

Ja atmiņu ticējumu gadījumā reformētās epistemoloģijas skatījums ir vairāk vai mazāk pieņemams, tad ar reliģiskiem ticējumiem, kaut vai ar jau mūsu vairākkārt pieminēto ticējumu par Dieva eksistenci, varētu būt pavisam citādi. Jā, saskaņā ar reformētās epistemoloģijas uzstādījumiem, mēs varam pieņemt, ka ir pietiekami daudz cilvēku, kas šādu ticējumu uzskatīs par sev būtisku pamatticējumu. Taču daudz grūtāk ir šādu ticējumu atzīt par patiesu pamatticējumu. Vai tas maz ir iespējams?

Plantinga nenoliedz, ka diez vai iespējams atrast pietiekami spēcīgus kritērijus ticējumu patiesā pamata noteikšanai, taču, viņaprāt, tas arī nav nepieciešams, jo cilvēka dabai ir raksturīgi, ka mēs daudzās lietas un parādības uztveram kā pašsaprotami patiesas arī tad, ja mums patiesībā nav pietiekami daudz drošu pierādījumu, lai tā rīkotos.³⁷¹ Pēc Plantingas domām, mūsu pieredze ir pietiekami labs padomdevējs, lai mēs dažādu ticējumu jūkli daudz maz nekļūdīgi izraudzītos un turētos pie pamatticējumiem, un tieši tāpēc mūsu ticējumiem mēdz būt pamats pat tad, ja mums nav nekādu vēra ņemamu pierādījumu šos ticējumus atzīt par patiesiem. Ir cilvēki, kas tieši tā tic arī Dievam. Piemēram, nonākot briesmās, mēs reizēm spontāni meklējam palīdzību pie Dieva, ticot, ka Dievs palīdzēs. Šajā brīdī mēs nemeklējam nekādus pierādījumus ne Dieva eksistencei, ne tam, ka tieši Dieva palīdzība būtu labākais palīdzības veids konkrētajā situācijā. Mēs vienkārši vēršamies pie Dieva. Reformētās epistemoloģijas valodā runājot, mums ir pamatticējums tam, ka Dievs palīdzēs. Un tas, kas notiks tālāk, iespējams,

³⁷¹ Par to vairāk sk.: Everitt N. *The Non-Existence of God*. New York: Routledge, 2003. P. 23–24.

pārvērtis šo ticējumu patiesā pamatticējumā: “Ja lūgsim Dievu briesmu brīdī, Dievs vienmēr palīdzēs.”

Tomēr vienlaikus Plantinga atzīst, ka, ja mums pat ir raksturīgi šādi ticējumi, tas vēl nebūt nenozīmē, ka mēs esam teisti, tas ir, ka mēs esam vienlīdz pārliecināti arī par ticējuma “Dievs ir” patiesumu. Reformētā epistemoloģija nebūt necenšas mūs pārliecināt, ka katrai personai piemīt patiess pamatticējums par Dieva eksistenci vai ka, ja kādai personai šāds ticējums ir, tas tai ir piemītis ikvienā tās dzīves brīdī. Būs ļoti daudz cilvēku, kuru prātojumi par Dieva eksistenci nekādā veidā nebūs saistīti ar līdzīgu pamatticējumu vai, vēl jo vairāk, – patiesu pamatticējumu. Tāpat Plantinga neizslēdz situācijas, kad kāda cilvēka patiess pamatticējums par Dieva eksistenci spēcīgu pretargumentu iespaidā var pārvērsties vienkārši pamatticējumā, zaudējot tam sākotnēji piemītušo patiesuma spēku. Taču tas aizvien vēl būs pamatticējums. Tas, ko Plantinga savā reformētā epistemoloģijā grib apliecināt, ir pārliecība, ka teistam nav nepieciešami nekādi argumenti, lai aizstāvētu savu ticību Dievam: viņa ticība būs pilnībā pamatota pat tad, ja viņam nebūs ne jausmas par šādu argumentu pastāvēšanu, un pat tad, ja viņš atskārstu, ka šādi argumenti nemaz nav iespējami.³⁷² Tādējādi, kā norāda Nikolass Everits, viens no kaismīgākajiem Plantingas pozīcijas kritiķiem, reformētās epistemoloģijas vienīgais ierobežojums ir tas, ka tās skatījumā teisms ne vienmēr būs patiess. Taču tas vienmēr būs pilnībā attaisnots, arī tad, ja tam trūks pārliecināšu pierādījumu.³⁷³

³⁷² Par to vairāk skat. Plantinga A. Justification and Theism. *The Analytic Theist: The Alvin Plantinga Reader*. P. 152–154.

³⁷³ Everitt N. *The Non-Existence of God*. P. 25.

8.

“Vārdi nav vienlīdzīgi ar telpaika lietām vai notikumiem, ko tie apzīmē, tomēr cilvēki reaģē uz vārdu izvēli tā, it kā izvēlētos starp “reālām” lietām vai notikumiem eksistenciālā pasaulē.”³⁷⁴

9.

No cita skatupunkta Plantingas pozīciju varētu skaidrot ar izcilā amerikāņu matemātiķa Džona fon Neimaņa trīsvērtīgās jeb kvantu loģikas pieejas palīdzību. Lūk, kā šo pieeju skaidro arī Latvijā pazīstamais filozofs, psihologs un esejists Roberts Antons Vilsons: “Piemēram, es pametu gaisā monētu. Ja vien tā nenokrīt uz šķautnes (kas gadās reti), atsitusies pret grīdu, monēta neizbēgami nonāk aristoteliskajā vai nu/vai stāvoklī – cipars vai ģerbonis. Nekādu *varbūt*.”

Bet kādā stāvoklī monēta atrodas, krizdama no manas plauksts līdz grīdai? Kāda metafiziska iepriekšnolemības doktrīna varētu apgalvot, ka monēta atrodas “cipars” vai “ģerbonis” stāvoklī pirms nokrišanas, jo ir iepriekšnolemts, ka tai ir jānokrīt. Zinātnē šāds apgalvojums ir nepierādāms, tādēļ uzskatāms par “bejjēdzīgu”. Praktiskā vai fenomenoloģiskā līmenī, šķiet, ka monēta atrodas fon Neimaņa “*varbūt*” stāvoklī, līdz tā nokrīt uz zemes.”³⁷⁵ Saskaņā ar Neimaņa koncepciju, to, kuri no mūsu uztvērumiem novietojami aristoteliskajā *vai nu/vai* un kuri – neimaniskajā *varbūt* kategorijā, nosaka *laika* faktors.

³⁷⁴ Vilsons R. A. *Kvantu psiholoģija*. 84. lpp.

³⁷⁵ Turpat. 74. lpp.

Patiesībā, kā uzsver Vilsons, “daudzi uztvērumi ne tikai sākas *varbūt* stāvoklī, bet paliek *varbūt* uz visiem laikiem, jo tos izraisījušie telpaika notikumi neturpinās pietiekami ilgi, lai izdarītu noteiktu spriedumu. Neraugoties uz to, mēs šo apstākli ignorējam un, aristotelisko ieradumu vadīti, tik un tā izdarām noteiktus spriedumus”³⁷⁶. Vilsons secina, ka šādu aristotelisko dogmatisko ieradumu rīkoties noteiktā veidā un pārsteidzīgi un izturēties neiecietīgi pret atšķirīgiem spriedumiem mūsos ieaudzinājusi tradicionālā reliģija. Tādā gadījumā jāatzīst, ka reformētā epistemoloģija ar savu pozīciju, kura par pamatticējumu atzišanas būtiskāko argumentu pieņem tieši *varbūt* kategoriju un atbilstoši tuvojas trīsvērtīgās loģikas principiem, neapšaubāmi iziet arī ārpus teoloģiskās tradīcijas *vai nu/vai* uzstādījumiem, lai piedāvātu cita vaida atskaites sistēmu mūsu reliģiskās pieredzes skaidrojumiem.

10.

“Ja kristīgā pasludināšana ir īstenota visā tās pilnībā, bet ne slēptā vai izšķīdinātā veidā, un ja tā uzrunā mūs “te un tagad”, kā, starp citu, tam arī vajadzētu būt, tas ir, ja tā ir notikusi atbilstošā veidā, tā var radīt samulsumu vai pat sagādāt ciešanas.”³⁷⁷

11.

Mums jāatzīst, ka daudzi kristieši nav ticējuši Dievam vienmēr. Un var gadīties, ka daudziem no viņiem nav svešs arī ticības trūkums vai pat neticība. Bieži vien mēs

³⁷⁶ Vilsons R. A. *Kvantu psiholoģija*. 75. lpp.

³⁷⁷ Barth K. *God Here and Now*. New York: Routledge, 2003. P. 2.

dzirdam sakām: “Pēc tam, kad es pievērsos ticībai, ...” vai “Tad, kad es atzinu Dievu, ...” Kas ir bijis pirms viņu pievēšanās ticībai? Kurā brīdī viņi saprot, ka starp *tad* un *tagad* ir radies drošticamais pamats, kura agrāk nebija un kas ir pārvērtis viņu dzīvi tā, ka *tagad* nekad vairs nekļūs par *tad*?

Ja pieņemam, ka pirms ticības bijusi nemeklēšana un nevēlēšanās saprast to, kas ir skaidri zināms par Dievu, tad pievēšanās jeb pārdzimšanas sekas ir tās, ka viņi sāk meklēt un saprast. Tātad Vorfilds nav kļūdījies, teikdams, ka ne jau debesu valstība ir kristieša dzīves mērķis: Kristus liecināja par mūžīgo dzīvi kā par Dieva atzīšanu (Jņ. 17 : 3).

Arī Plantinga ir pārliecināts, ka pievēšanās ticībai nepieciešami ietver sevī vēlēšanos saprast, kas tad galu galā ir skaidri zināms par Dievu, un ka cilvēka dzīves mērķis ir iemantot zināšanas par Dievu.

Tomēr cilvēki visbiežāk izvirza citus motīvus savai dzīvei un iedomājas, ka dzīvi vispār ir iespējams piepildīt citos veidos. Protams, tas novirza mūs no nepieciešamības domāt par Dievu un ir izaicinājums mūsu ticībai. Aizņemti ar citām domām, mēs ignorējam šo izaicinājumu un sākam kļūdīties savās atbildēs, un tas, savukārt, ved mūs uz turpmākiem un vēl bīstamākiem izaicinājumiem. Lai cik dīvaini tas liktos, pēc Plantingas domām, tieši mūsu bailes no šāda iznākuma ir pietiekams iemesls, lai meklētu atceļu pie skaidra redzējuma par to, ka vienīgi zināšanas par Dievu ir mūsu dzīves patiesais piepildījums.

Plantinga uzsver, ka kristīgā ticība ir drošticama, jo, kā redzējam iepriekš, pamatticējumi, uz kuriem balstās kristīgais pasaules skatījums, viņaprāt, ir tikpat drošticami

kā citi vispārpieņemti ticējumi, piemēram, ticējumi par eksistenci pagātnē vai ticējumi par ārpus mums pastāvošo pasauli.

Tai pat laikā Plantingas pārliecību par kristīgās ticības drošticamību var aplūkot arī kā savdabīgu izaicinājumu visam, ko viņš tik kaismīgi aizstāv, un šo izaicinājumu pirmām kārtām veido tas, kā un vai vispār Plantinga skaidro pestīšanas nepieciešamību un kādu nozīmi viņš piešķir tādām jēdzieniem kā, piemēram, “ticības skaidrība” vai “ticības racionalitāte”?

Kā uzsver Arizonas universitātes profesors Ouvens Andersons, Plantingas pozīcija apstiprina nepieciešamību pēc dabiskās teoloģijas kā atbildes uz modernitātes laika izaicinājumiem, jo, ja neticībai nav nekāda attaisnojuma, nevar būt arī neatbildamu jautājumu, kas skartu ticības drošticamību.³⁷⁸ Taču – vai ir iespējams atbildēt uz it visām šaubām par Dieva esamību un to, ka cilvēks patiešām var iegūt pilnībā drošticamas zināšanas par Dievu?

12.

Ticības vispārējs uzdevums ir atzīt Dieva patiesību vienmēr, kad vien, kā vien un lai kādā veidā Viņš runātu...³⁷⁹

³⁷⁸ Anderson O. *Reason and Worldviews*. P. 68.

³⁷⁹ Calvin J. One Hundred Aphorisms Containing, within a Narrow Compass, the Substance and Order of the Four Books of the Institutes of the Christian Religion. Book III. 45. Calvin J. *The Institutes of the Christian Religion*. Grand Rapids, MI.: Christian Classics Ethereal Library, 2002. P. 1200. Lasīts e-formātā 2012. gada 17. maijā tiešsaistē: <http://ccel.org/ccel/calvin/institutes.pdf>

Plantingas skatījumā kristīgā ticība neapšaubāmi ir epistēmiski attaisnojama. Viņš mēģina atspēkot tā sauktos *de iure* iebildumus kristīgajai ticībai. Šo iebildumu pamatā ir uzsvērums, ka kristīgā ticība ir kaut kas intelektuāli *sub par*³⁸⁰. Plantinga raksta: “Ja es nekļūdos savos apgalvojumos, tad nav tādas *de iure* kritikas, kas būtu apvienojama (sakrītīga) ar kristīgās ticības patiesumu, tas ir, nav tādu *de iure* iebildumu, kas būtu neatkarīgi no *de facto*³⁸¹ iebildumiem.”³⁸² Un ja tas ir tā, tad nav nekādu attaisnojumu attieksmei, kuru varētu raksturot apmēram šādi: “Es nezinu, vai kristīgā ticība ir patiesa (starp citu, kas var zināt tādas lietas!), toties es droši zinu, ka tā ir vai nu iracionāla, vai intelektuāli nepieņemama, vai nesaprātīga, vai apšaubāma.”³⁸³ Protams, te jāatceras iepriekš rakstītais par to, kas Plantingas skatījumā ir paradigmātiski kristīga ticība, respektīvi, ticība, uz kādu parasti attiecina apzīmējumu “kristīga”. Un te nu jāatzīst, ka Plantingas skatījums īstenībā ne tuvu neaptver visu plašo un ticējumu ziņā bezgala raibo kristīgo konfesiju spektru.³⁸⁴ Lai nu kā, taču tieši paša nosauktās paradigmātiski kristīgās ticības epistemoloģisko statusu Plantinga raksturo kā drošticamu (kā pretstatu intelektuāli *sub par*, taču arī ne kā tādu, kurai vajadzīgi pierādījumi, kādus reiz pieprasīja Apgaismības laikmeta domātāji).

³⁸⁰ No latīņu val.: neatbilstošs, nesamērojams ar tradicionāliem standartiem.

³⁸¹ No latīņu val.: saskaņā ar faktu, faktiski.

³⁸² Plantinga A. *Warranted Christian Belief*. P. xii.

³⁸³ Turpat.

³⁸⁴ Turpat. P. 205.

Lai pilnīgāk izprastu Plantingas pozīciju, mums nāksies sīkāk aplūkot Plantingas argumentāciju pret kristīgo ticību vērsto *de iure* iebildumu sakarā. Tātad, kā jau bija noprotams no īsā Plantingas pārsprieduma par šiem iebildumiem, *de iure* kritikas uzmanības centrā ir jautājums par to, vai ir iespējams racionāli, saprātīgi un drošticami ticēt kristietībai jeb, citiem vārdiem sakot, vai kristīgie ticējumi tomēr kaut kādā veidā nav intelektuāli nepilnvērtīgi? Plantinga atgādina par 19. gadsimta matemātiķa un pozitīvismam tuva filozofa Viljama Kingdona Kliforda³⁸⁵ apcerē “Ticības ētika” pausto slaveno atziņu: “Ir nepareizi jebkad, jebkur un jebkam ticēt bez pietiekama pierādījuma.”³⁸⁶ Vēl vairāk, Klifords uzsvēra, ka “mūsu pienākums ir sargāties no šāda veida ticējumiem kā no mēra, kas var īsā laikā uzveikt mūsu ķermeni un tad izplatīties pa visu pilsētu...”³⁸⁷ Plantingas skatījumā šāda pozīcija mūsdienu cilvēkam nav pieņemama, jo, ja mēs vadītos pēc Kliforda sludinātā principa, varētu izrādīties, ka gandrīz nevienam no mūsu ticējumiem nebūtu pietiekama pamatojuma, turklāt, viņaprāt, ja “šos standartus piemērotu pašām prasībām, arī tās nebūtu izpildāmas.”³⁸⁸

Pieņemsim, ka lielākajai daļai mūsu ticējumu nav pietiekama pamatojuma, ieskaitot tādus vienkāršus ikdienas

³⁸⁵ Savā laikā Viljams Džeimss Klifordu nosaucis par “doksatiskās vienkāršības apburošo *enfant terrible*”. Sk.: James W. *Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. Cosimo Inc., 2007. P. 8.

³⁸⁶ Clifford W. K. *The Ethics of Belief. Lectures and Essays*, ed. by Stephen L., Pollock F. Vol. II. London: Macmillan and Co, 1879. P. 186.

³⁸⁷ Turpat.

³⁸⁸ Plantinga A. *Warranted Christian Belief*. P. 93.

ticējumus kā, piemēram, “Ir sākusies jauna diena” vai “Pēc svētdienas seko pirmdiena”, vai “Vasarā ir silts”. Tie ir ticējumi, kurus mēs parasti pieņemam bez pierādījumiem, kaut arī šie ticējumi neatbilst Kliforda formulētajam principam. Vai, sekojot Klifordam, šādu ticējumu pieņemšana patiešām nozīmētu, ka “ikreiz, kad mēs ļaujam sev ticēt, pamatojoties uz apšaubāmiem pamatojumiem, mēs vājinām savu spēju kontrolēt sevi, šaubīties un saprātīgi un pilnīgi izvērtēt pierādījumu”³⁸⁹?

Tikai dažus gadus pēc Kliforda apceres klajā nākšanas pret viņa sludināto nostāju darbā “Griba ticēt” strikti iebilda Viljams Džeimss, uzsverot, ka “mums ir tiesības uz savu pašu risku ticēt jebkurai hipotēzei, kas pastāv pietiekami ilgi, lai iekārdinātu mūsu gribu.”³⁹⁰ Džeimss pieļāva, ka mums ir tiesības ticēt tam, kam mēs gribam ticēt, arī tad, kad mums nav pietiekamu pierādījumu, un pat tad, kad mēs skaidri zinām, ka mums šādu pierādījumu var arī nekad nebūt. Noteiktos gadījumos mums ir ne tikai atļauts ticēt, bet mums ir jātic pat tad, ja nebūtu nekādu pierādījumu.

No savas pozīcijas Džeimss neatkāpjas arī turpmāk, piemēram, apcerē “Ticība un tiesības ticēt”, kur viņš ar pārliecinošu patosu raksta, ka, “ja mēs darām visu to labāko un citi spēki darīs visu to labāko, pasaule taps pilnīgāka – šis apgalvojums neatspoguļo īstenību, bet vienīgi tādu fakta aspektu, kuru mēs iedomājamies kā eventuāli iespējamu. .. Ilgais pieredzes ceļš izravēs mulķīgākos ticējumus. Tie, kuri

³⁸⁹ Clifford W. K. *The Ethics of Belief*. P. 185.

³⁹⁰ James W. *Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. P. 1–2.

pie tiem turēsies, cietis neveiksmi: bez citu prātīgākiem ticējumiem pasaule nekad nevarētu kļūt labāka.”³⁹¹

Atšķirības Kliforda un Džeimsa pozīcijās nosaka viņu dažādie ieskati par cilvēka izvēles autonomiju. Ja Klifordam ticība nekad nav cilvēka privāta lieta un viņa skatījumā darīt doksatiski³⁹² labāko ir ne tikai epistēmisks, bet arī morāles jautājums, kas skar visas sabiedrības intereses un nosaka tās tālāku attīstību, tad Džeimss šādu sasaisti neatzīst: kaut arī mūsu izvēle par labu vienam vai otram ticējumam var mainīt pasauli, pēc Džeimsa domām, mums pret ticību jāveido nevis dogmatiska un morāla, bet gluži praktiska un tādējādi arī privāta attieksme. Viņa skatījumā nogaidīšana līdz brīdim, kad mūsu intelekts un sajūtas beidzot strādās kopā, lai iegūtu ticībai nepieciešamos pierādījumus, ir “visdīvainākais elks, kas jebkad radīts filozofiskajā alā”³⁹³.

³⁹¹ James W. Faith and the Right to Believe. James W. *Some Problems of Philosophy: A Beginning of an Introduction to Philosophy*. University of Nebraska Press, 1996. P. 230–231.

³⁹² No grieķu val.: *δόξα, doxa* – ticība. Doksatisks – ticību veidojošs, saistīts ar ticību.

³⁹³ James W. *Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. P. 30.

“Kāda sena dzenbudisma mīkla skan šādi: Roši (dzenbudisma skolotājs) paceļ savu zizli un saka: “Ja jūs to saucat par zizli, jūs to apstiprināt. Ja sakāt, ka tas nav zizlis, jūs to noliedzat. Kas tas ir ārpus apstiprinājuma un nolieguma?””³⁹⁴

³⁹⁴ Vilsons R. A. *Kvantu psiholoģija*. 86. lpp.

5. nodaļa

VAI IESPĒJAMS TICĒT BEZ PIERĀDĪJUMIEM?

Vadoties no Plantingas piemēriem, kurus viņš grāmatā “Attaisnota kristīgā ticība” bagātīgi izmanto savas pozīcijas pamatošanai, arī mēs iedomāsimies mūsdienu kristieti, piemēram, vārdā Anna. Anna, būdama studente, ir apmeklējusi lekcijas filozofijā un pazīst arī racionāli argumentētus kritiskus izteikumus par kristīgo ticību un reliģiju vispār. Viņa tiem nepiekrīt, jo, kā noprotams, domā savādāk, taču arī neieņem aktīvu kristietības aizstāvības pozīciju. Viņai ir zināmi Dieva esamības pierādījumi, tomēr savu ticību viņa nesaista ar tiem un vienīgi reizumis, kad sajūsminās par kādu ziedu dārzā vai biti, kas nododas savam darbam, atceras idejas par Dižo Projektētāju, kurš “uzprojektējis” šo pasauli un visu, kas tajā ir. Atšķirībā no daudziem vienaudžiem, viņa ir lasījusi Biblii un bez piepūles varētu atstāstīt evaņģēlijos teikto, kaut reti to piemin savās sarunās. Blakus Bībelei viņas grāmatplauktā ieraudzīsim Koelju “Alķīmiķi” un “Ceļavārdus Gaismas Bruņiniekiem”, un, ja viņai kāds jautātu par grāmatu, kas izmainījusi viņas dzīvi, viņa bez šaubīšanās nosauktu pēdējo.

Sekojojot vispārējai modei, Anna vismaz pāris reizes nedēļā apmeklē jogas nodarbības, zina par prānu un tās enerģiju, čakru attīrīšanu, taču pieņem to kā vienu no praksēm sava ķermeņa sakopšanai un nemēģina meklēt dziļāku skaidrojumu. Toties svētdienās Anna vienmēr piedalās dievkalpojumos savā baznīcā un dzied draudzes kori. Klausās garīgo mūziku, sajūsminoties par gregoriāņu dziedājumiem, un, kā pati atzīst, vistuvāk Dievu sajūt baznīcā, kad tā ir tukša vai kad kāds spēlē ērģeles. Ak, jā, un arī pie jūras saullēkta laikā! Iespējams, ka viņas ticība balstās vienīgi uz nojautām vai īpašās gaisotnes, kas viņu pārņem, piemēram, ieejot tukšajā baznīcā vai klausoties kādu Ziemassvētku dziesmu...

Vai viņa ir iracionāla? Vai viņa dara ko tādu, kas ir pret-runā ar to, ko viņai vajadzētu darīt vai kā viņai vajadzētu ticēt? Vai varbūt viņa kļūdās un dzīvo vienīgi ilūzijās un ir pilnībā pelnījusi to, ka tie, kam kristietība atsauc atmiņā vienīgi viduslaikus, viņu aiz muguras (un reizēm arī acīs) sauc par tumsoni?

1.

Plantinga atbildētu, ka, ja Anna nav rikojusies pretēji saviem epistēmiskajiem pienākumiem, tas ir, ja viņa ir darījusi to labāko, ko varējusi, un ja viņa uzskata savu ticību par pamatotu, tad tas ir ne tikai patiesi, bet – acīmredzami patiesi.³⁹⁵

Taču pamatojums un arī attaisnojums mūsu ticībai var mazināties vai pat zust, ja to sāk ietekmēt mūsdienu epistemoloģijā bieži lietotie *defeaters*, kuri latviešu valodā

³⁹⁵ Plantinga A. *Warranted Christian Belief*. P. 89.

burtiski tulkoti kā “sakāvēji” vai “uzvarētāji”, kaut, analizējot to darbību, tos drīzāk nāktos saukt par *anulētājiem* vai *atspēkotājiem*. Epistemoloģijā ar atspēkotāju (turpmāk lietošu šo apzīmējumu – S. K.-K.) parasti saprot kādu ticējumu b1, kas ir nesavienojams ar ticējumu b2, un atbilstoši – apgalvojumi vai pierādījumi, ar kuriem pamato b1, var tikt izmantoti, lai atspēkotu vai liktu atteikties no b2. Par atspēkotājiem var kļūt visdažādākie iemesli un pat vienkārši jautājumi, kuru dēļ mēs atsakāmies no mums svarīga ticējuma. Tas ir, šādi atspēkojumi norāda uz ticējumu virzību zaudēt savu pozitīvo epistēmisko statusu vai uz konkrēto veidu, kādā šis statuss tiek pazemināts.

Piemēram, vakarā skatoties televizoru, es ziņās dzirdu prognozi: “Rīt Latvijas centrālajā daļā būs saulains laiks bez nokrišņiem.” No rīta patiešām spīd saule, un dzirdētā prognoze man, dabiski, liekas drošticama, tas ir, tā man kļūst par ticējumu ar pozitīvu epistēmisko statusu, un es dodos savās dienas gaitās, neapsverot pat iespēju paņemt līdzīgu lietussargu. Tomēr vēlāk saule pazūd, laiks nomācas, uznāk pērkona negaiss, un es, kā gan citādi, pamatīgi saliedējos un pēc tam nedēļu sēžu mājās ar kārtīgām iesnām. Mana uzticēšanās laika prognozēm, respektīvi, mana iepriekšējā ticējuma pozitīvais epistēmiskais statuss ir atspēkots, un par atspēkotāju šajā gadījumā ir uzstājušies Latvijas mainīgie laika apstākļi.

Tāpat atspēkotāji var neļaut paaugstināt mūsu ticējuma epistēmisko statusu vai kādam citam ticējumam tādu jebkad iegūt. Tā, piemēram, daļai Latvijas iedzīvotāju viņu pašu spaidīgā dzīves situācija diez vai ļaus noticeēt apgalvojumam, ka Latvija tuvākajos gados kļūs par labklājības zemi.

Tādējādi atspēkotāji ir dažāda veida nosacījumi, pie kuriem mūsu ticējumi zaudē, tiem samazinās vai tie nekad neiegūst pozitīvu epistēmisku statusu.³⁹⁶ Atspēkotāji nav nemainīgi un visiem vienādi. Tas, kas tiek uzskatīts par atspēkotāju vienā laikā, citā par tādu var arī nebūt; tāpat kāds vienam cilvēkam esošs atspēkotājs nepieciešami nebūs tāds arī citam.

Plantinga atspēkotājus definē sekojoši: “Ticējuma A atspēkotājs ir tāds ticējums B, kuru atzīstot jūs vairs ilgāk nevarat ticēt A, neiekrītot iracionalitātē”.³⁹⁷ Viņš uzsver, ka par atspēkotājiem var kļūt dažādi ārējie apstākļi, kuri iedarbojas uz mūsu sajūtām, arī uz mūsu spējām, kuras lietojam, lai nonāktu līdz konkrētajiem ticējumiem. Piemēram, ja mēs izmantojam speciālu gaismu, priekšmeti, kurus mēs izgaismojam, iegūst citu krāsu nekā tiem ir īstenībā. Viņa skatījumā šāda mākslīgi veidota vide konkrētā gadījumā arī var darboties kā atspēkotājs.

Plantinga nošķir atraidošos (*rebutting*), vērtību mazinošos (*undercutting*), racionalitātes, tīri epistēmiskos un attaisnojuma (*warrant*) atspēkotājus.³⁹⁸ Visi nosauktie pieder pie tā sauktajiem “garīgā stāvokļa” (*mental state*) atspēkotājiem, tas ir, tie iedarbojas uz konkrētās personas iekšējo pasauli: viņa vai viņas pieredzējumiem un ticējumiem. Tā atraidošie atspēkotāji vienlaikus var kalpot par pamatojumiem, lai akceptētu ticējumu, kas nav savienojams ar atspēkojamo

³⁹⁶ Vairāk sk.: Bergmann M. Defeaters and Higher-Level Requirements. *Philosophical Quarterly*, 55. The Scots Philosophical Association and the University of St. Andrews, 2005. P. 419–436.

³⁹⁷ Plantinga A. *Warranted Christian Belief*. P. xiii.

³⁹⁸ Turpat. P. 359–366.

ticējumu. Atraidošie atspēkotāji ir tuvi racionalitātes atspēkotājiem, jo arī pēc atspēkojuma jūs, protams, varat turpināt ticēt iepriekšējam pieņēmumam, taču jau mazāk racionāli, tas ir, jūs turpināsiet ticēt, bet uz savas sākotnējās racionalitātes rēķina.

Savukārt attaisnojuma atspēkotāja piemērs varētu būt stāsts par Potjomkina sādžu vai Latvijas gadījumā – par nokrāsotajām Kalnciema ielas fasādēm Rīgā, pa ceļam no lidostas, pagājušā gadsimta astoņdesmitajos gados. Vai vēl kāds no līdzīgiem stāstiem, kad esam gribējuši izlikties pārticīgāki vai kā citādi labāki un tāpēc mākslīgi uzlabojuši savu pasauli, it kā attaisnodami sevi to acīs, kas vienkārši pabrauks garām vai kā citādi paskatīsies no malas. Bet tuvākā uzlūkojumā uzlabojumi, protams, atklājas, un šāds atklājums tā atklājējam sāk darboties kā attaisnojuma atspēkotājs, un viņš pēcāk – pirms noticēt – vienmēr pārbaudīs, vai tas, ko viņš redz, nav “tikai fasāde”.

Precizējumam jāpiemetina, ka Potjomkina sādžas vai cita veida īstenības viltojumu atspēkotājus Plantinga nošķir no tā sauktajiem racionalitātes atspēkotājiem, jo, viņaprāt, ticībā tam, ko mēs redzam savām acīm, nav nekā iracionāla.

2.

Plantinga atgādina, ka atspēkotāji ir saistīti ar visu pārējo konkrētās personas noētisko struktūru, tas ir, ar visu citu, ko šī persona zina un kam tic: to, ka ticējums A ir mana ticējuma B atspēkotājs, nosaka ne tikai mana pašreizējā pieredze. To nosaka arī manas zināšanas un pārējie ticējumi, un tas, cik stipri es pie tiem tuos.

Atcerēsimies jau minēto piemēru par Pēteri un viņa draugu Jāni. Pēteris atkal redz pretējā ielas pusē seno draugu, taču šoreiz viņam ir aculiecinieks, jo viņš ir kopā ar Kārli, kurš labi pazīst Jāni. Taču arī šoreiz Kārlis apgalvo, ka Pēteris pieļauj kļūdu un ka cilvēks otrā ielas pusē nav Jānis, un vispār – tur otrā pusē neviena nav. To, vai Kārļa apgalvojums kļūs par Pētera ticējuma atspēkotāju, šajā konkrētajā situācijā ietekmēs Pētera attieksme pret Kārli. Ja viņam Kārlis un viņa teiktais šķitīs uzticības vērts, visticamāk, viņš piekritīs, ka ir kļūdījies. Taču, ja Kārlis jau iepriekš dzinis jokus un Pēteris viņa teikto uztvers kā kārtējo jokošanos, Kārļa apgalvojums nekļūs par atspēkotāju un Pēteris turpinās ticēt iepriekšējam pieņēmumam vai varbūt viņš nolems beidzot tikt skaidrībā un pāries pāri ielai ...

Formula *tīra epistēmiska atspēkotāja* noteikšanai ir sekojoša: “D ir ticējuma B atspēkotājs kādai personai S laikā t tad un tikai tad, ja (1) S noētiskā struktūra N (tas ir, S ticējumi, pieredzējumi un visas nozīmīgākās attiecības starp tiem) laikā t ietver B un S sāk ticēt D laikā t , un (2) ikviena persona S^* , kuras (a) kognitīvās spējas būtiskās attiecībās darbojas pareizi un kuras (b) noētiskā struktūra ir N un ietver B, un kura (c) laikā t sāk ticēt D (pie nosacījuma, ka nepastāvētu nekas cits, neatkarīgs no D vai stiprāks par D), atturētos no ticības B (vai sāktu ticēt mazāk stipri)”.³⁹⁹ Plantinga tālāk papildina, ka atspēkotājs D varētu būt ticējuma B tīrs epistēmisks atspēkotājs pat gadījumos, kad kognitīvo spēju pareiza funkcionēšana prasa saglabāt ticējumu B personas S noētiskajā struktūrā par spīti atspēkotāja D izveidei, un ka tas va-

³⁹⁹ Plantinga A. *Warranted Christian Belief*. P. 362–363.

rētu notikt, ja ticējuma B saglabāšanas mērķis *nav patiesība*. Atsaucoties uz klauzulu a, Plantinga arī piezīmē, ka nekur netiek prasīts, lai visas personas S* spējas visos gadījumos funkcionētu pareizi. Piemēram, var neņemt vērā faktu, ka S* neatceras vārdus. (Tas ir, nav svarīgi, vai augstāk apskatītajā piemērā Pēteris atceras, kā sauc ieraudzīto draugu.) Tāpat nav svarīgi, vai atspēkotājs D pats rodas racionāli, tas ir, pareizas izzinātājdarbības ceļā. Pat ja izveidotais ticējums D* ir gaužām neveikls, nepieciešamības gadījumā nevajadzētu būt grūtībām tā izmantošanā.⁴⁰⁰

Pielietosim Plantingas formulu mūsu ticībai Dievam. Tātad, ja mana ticība Dievam nav saistīta ar patiesības meklējumiem, bet tā veidojusies un tiek uzturēta citu iemeslu dēļ, piemēram, manas vientulības mazināšanai, tai agrāk vai vēlāk radīsies atspēkotājs. Iespējams, ka, no vienas puses, reiz es pati atskārtīšu, ka manas izziņas spējas, kas ir atbildīgas par šo ticību, nevis ved mani uz patiesības sasniegšanu, bet tieši otrādi – maldina. No otras puses, es redzēšu faktus, kas acīmredzami rādīs, ka mana vientulība ne par mata tiesu nav kļuvusi mazāka. Tādējādi izveidosies situācija, kad darbosies vismaz divi atspēkotāji: pirmkārt, būs neapgāžami pierādījumi, kas liecinās, ka ticība Dievam manu vientulības izjūtu nemazina, un, otrkārt, pastāvot sākotnējiem ticības izvēles iemesliem, nebūs pierādījumu šīs ticības attaisnošanai. Tāpēc mana vienīgā racionālā atbilde uz nosauktajiem atspēkotājiem būtu atteikties no savas līdzšinējās ticības Dievam vai vismaz radikāli mainīt to un mainīties pašai. Pat ja es ignorēšu šos un vēl citus atspēkotājus un mēģināšu ticēt

⁴⁰⁰ Plantinga A. *Warranted Christian Belief*. P. 364.

kā iepriekš, gan es pati, gan cilvēki man apkārt redzēs, ka manas ticības galvenā problēma ir tās nepareizie nolūki: es necenšos tuvoties patiesībai, bet manu ticēšanu uztur spēkā kaut kas cits – “izdzīvošana, psiholoģiska labklājība vai vēlēšanās izturēt šajā naidīgajā un vienaldzīgajā pasaulē.”⁴⁰¹

3.

“Ikviens uzskatāms par nevainīgu, iekams viņa vaina nav atzīta saskaņā ar likumu.” (LR Satversme, 92. pants)

4.

Varētu likties, ka atspēkotāji vienmēr pieprasa, lai mēs atsakāmies no iepriekšējā ticējuma racionāli. Taču vai mūsu atbilde nevar būt iracionāla? Un vai vienmēr paši atspēkotāji ir racionāli?

Piemēram, droši vien daudzi ir pieredzējuši sāncensību, kas skolas laikā pastāvējusi starp labākajiem klases skolniekiem. Iedomāsimies šādu situāciju. Man jāraksta domraksts par Blaumaņa “Purva bridēju”. Es to arī cītīgi rakstu, taču nevis ar mērķi izprast Blaumaņa domas, bet tāpēc, ka gribu būt labākā un esmu pat pārliecināta, ka man būs labākais domraksts klasē. Vismaz iepriekš vienmēr tā ir bijis. Bet tad pēkšņi iedomājos, ka klasesbiedrene Ilze droši vien uzrakstīs labāku domrakstu un ka galu galā kārtējā sacerējuma rakstīšana nemaz arī nav labākais veids, kā piepildīt savas ambīcijas. Nolieku darbu malā un eju ar draugiem uz kino.

⁴⁰¹ Plantinga A. *Warranted Christian Belief*. P. 296.

Lūk, šajā brīdī sāk darboties atspēkotājs, kas ir pilnībā *ārēji iracionāls* – ticējumam, ka Ilze uzrakstīs labāku darbu, šajā gadījumā nav nekādu pierādījumu. Es nezinu, vai viņa tiešām to uzrakstīs, vai uzrakstīs labāk par mani un vai skolotāja viņai ieliks labāku atzīmi. Tomēr šī pēkšņā, šķietami ne ar ko nepamatotā pārliecība liek man atteikties no sākotnējās pozīcijas.

Saskaņā ar Plantingu, pieņēmums “Ilze uzrakstīs labāku darbu” šajā piemērā darbojas *dokstatiska* jeb ticību veidojoša pierādījuma lomā: jā, manā rīcībā nav nekādu acīmredzamu pierādījumu, taču ir mana dokstatiskā pieredze par to, kā manā klasē tiek vērtēti domraksti. Raksturojot šādu pierādījumu kā *impulsionālu*⁴⁰² pierādījumu⁴⁰³, Plantinga to saista arī ar *iekšējo racionalitāti*, tomēr uzsverot, ka, uzticoties savai pieredzei, es esmu iekšēji racionāls tikai tad, ja, atbildot uz šo pieredzi, es veidoju pareizus ticējumus. Iekšējā racionalitāte darbojas, izejot ne no ārējiem dotumiem, bet tieši no pieredzes, kuru, savukārt, mēs iemantojam vairākos veidos. Pirmais ir veids, kuru Plantinga nosaucis par *juteklisko tēlainību*. Tā ir pieredze, kas saistīta ar konkrētiem fenomeniem un kurā mēs uzkrājam visu, ko redzam, dzirdam, kam pieskaramies. Tā ir pieredze, kurā mēs nekad nesajauksim rozes smaržu ar to, kā smaržo, piemēram, piparmētras. Visi mūsu sensorie ticējumi veidojas uz jutekliskās tēlainības pamata. Un tieši tāpat jutekliskā tēlainība veido pamatu arī ar mūsu atmiņu saistītajiem ticējumiem. Atcerēsimies kādu notikumu no mūsu bērnības, piemēram, smilšu kūku

⁴⁰² Šajā gadījumā – pierādījums, kas veidojas ārēja impulsa iespaidā.

⁴⁰³ Plantinga A. *Warrant and Proper Function*. Oxford University Press, 1993. P. 188–193.

cepšanu jūras krastā. Tas ir bijis sensenos laikos. Tas, ko atceramies, iespējams, ir tikai netverama apjausma, kāds gandrīz jau pilnībā pagaisis tēls, taču vienlaikus tas ir gluži reāls, jo nāk no pieredzes, kas ir bijusi un kas vēl aizvien pastāv mūsu sajūtās. Līdz ar to arī mūsu ticējums par šo bērnības mirkli ir pavisam īsts. Arī to var *sajust*, un šī sajūta mums neļaus kļūdoties un palīdzēs atšķirt patiesu ticējumu no maldinoša un aplama.

Taču ir arī vēl cita veida pieredze. Pieņemsim, ka jūs kādā grāmatā esat izlasījis apgalvojumu, ka “pļavas pīpenēm ir balti ziedi”. Tāpat pieņemsim, ka jūs nekad neesat bijis pļavā un nekad neesat savām acīm redzējis šo puķi, taču jums šis apgalvojums tomēr *šķiet patiess*. Iespējams, pat *nepieciešami patiess*. Jo tā ir rakstīts grāmatā, kuras autors, jādomā, ir bijis drošs par to, ko rakstījis; viņa rakstīto ir lasījis vismaz viens redaktors; grāmata ir izdota nopietnā izdevniecībā, un neviens no tiem, kas grāmatu jau izlasījis, nav iebildis pret tajā apgalvoto.

Ticējums, kuru jūs šādā veidā esat pieņēmis par savējo un atzinis par patiesu, nav veidojies jutēkliskās tēlainības ceļā: tas nebalstās uz jūsu personiskajiem sajūtu tvērumiem, taču arī šī pieredze ir saistīta ar konkrētiem fenomeniem, kurus šoreiz redzējuši citi. Tieši šādu pieredzi Plantinga tad arī sauc par *doksatisku pieredzi* un paskaidro, ka tā ir pieredze, kas, kā jau bija teikts iepriekš, vienmēr saistīta ar ticējumu veidošanos un kas “prasa arī atbilstošu, tas ir, doksatisku atbildi”.⁴⁰⁴ Savā skaidrojumā Plantinga atsaucas uz Viljama Alstona koncepciju par sabiedrības doksatiskajām

⁴⁰⁴ Plantinga A. *Warranted Christian Belief*. P. 365–366.

praksēm, kuru pats Alstons, savukārt, sekojot Tomasam Rīdam⁴⁰⁵, formulē pavisam īsi: “uzticēšanās iet pa priekšu šaubām”. Mums ir pazīstama vēl arī cita šo prakšu būtību izsakoša formula: “Ikviens uzskatāms par nevainīgu, iekams viņa vaina nav atzīta...”

Alstons uzsver, ka sabiedrība var vienoties un atzīt par drošticamām dažāda veida doksatiskas prakses. Piemēram, sabiedrība var savstarpēji dalīties ar ticējumiem, kas veidojušies uz mūsu sajūtu uztvērumu pamata. Kaut vai vienojoties par to, ka debesis ir zilas, bet sniegs – balts. Un pēc šīs vienošanās nav vajadzīgi nekādi pierādījumi: mēs ticam, ka debesis ir zilas un sniegs mums visiem ir balts. Tieši tāpat mēs varam koplietot ticējumus, kas veidojas mūsu prāta darbības rezultātā. Te atcerēsimies kaut vai dažādas matemātikas aksiomas. Visbeidzot mēs varam veidot vienus un tos pašus ticējumus uz mūsu atmiņu pamata. Šo trīs doksatisko prakšu kopu Alstons sauc par “standarta paketi”, jo pats par sevi saprotams, ka to mēs varam lietot visi. Taču papildus tikko nosauktajai “standarta paketei” Alstons piedāvā vēl vienu doksatisko praksi – mistisko praksi, ar ko mēs (šoreiz gan ne visi, bet ļoti daudzi) veidojam savus ticējumus par Dievu. Te jāpiebilst, ka saskaņā ar Alstona pozīciju, – uz noteiktu sajūtu vai pieredzējumu pamata.⁴⁰⁶ Viņš uzsver, ka pēdējā nosauktā, tieši tāpat kā trīs pamata prakses, ir pilnībā racionāli pieņemama. Te Alstons atsaucas uz specifisku racionalitātes veidu – *praktisko racionalitāti*. Viņaprāt, šai

⁴⁰⁵ Tomass Rīds (1710–1786) – skotu filozofs, skotu *veselā saprāta* skolas dibinātājs.

⁴⁰⁶ Alston W. *Perceiving God*. Ithaca: Cornell University Press, 1991. P. 194.

racionalitātei pilnībā atbilst, piemēram, tādi ticējumi, kā *Dievs ir visspējīgs, vizinošs un vislabs; Dievs ir mīlestība; Dievs ir svēts.*

5.

Pie Alstona mistiskās prakses koncepcijas mēs atgriezīsimies nedaudz vēlāk, jo šoreiz mūs tā interesēja no cita skatu punkta, proti, mums bija svarīgi noskaidrot, ka doksatiskajās praksēs veidojusies pieredze mums ir jāpieņem kā pilnībā drošticama un ar šo pieredzi saistītie ticējumi mūsu noētiskajā struktūrā katrā ziņā var ieņemt pamatticējumu pozīcijas.

Viss iepriekš teiktais ļauj izdarīt slēdzienu, ka iekšējā racionalitāte ir attiecināma uz ticējumiem, kas veidojas uz mūsu jutekliskās tēlainības vai doksatiskās pieredzes pamata. Taču te jāņem vērā vēl viens nosacījums: personai piemīt iekšēja racionalitāte vienīgi tad, ja tās ticējumi būs *koherenti*, tas ir, savstarpēji saskaņoti vismaz tik daudz, lai nodrošinātu pareizu šīs konkrētās personas izzinātājdarbību. Mēs varam iedomāties, ka esam no galvas līdz kājām veidoti no stikla. Taču tad reizē ar to mēs nevaram priekšstatīt sevi kā veidotus, teiksim, no plastmasas vai vēl cita materiāla. Un, ja mēs ticam, ka esam veidoti no stikla, mēs nevaram atļauties darīt neko tādu, kas varētu mūs apdraudēt, proti, iekšējas racionalitātes gadījumā mūsu rīcībai ir jābūt saskaņotai ar mūsu ticējumiem.

Protams, ka mums piemīt arī *ārējā racionalitāte*, proti, racionalitāte, kura saistīta ne tieši ar mūsu pieredzi, bet ar tiem ārējiem avotiem, no kuriem vēlāk mūsu pieredze rodas. Ārēji racionāli mēs esam tad, ja, piemēram, ticam, ka, ābols, ko esam paņēmuši rokā, ir reāls. Tas patiešām eksistē! Šajā

gadījumā ābols ir tas avots, no kura tālāk veidojas mūsu sajūtas, tēli, atmiņas, grāmatās izlasītais... Ārēji racionālais parasti ir sākotnējais ticējums, kurš, saskaņojoties ar citiem, vēlākā pieredzē tapušiem ticējumiem, kļūst par daļu no mūsu noētiskās struktūras, ļaujot mūsu apziņai darboties jau iekšēji racionāli.

Ārēji racionāli mēs darbojamies, kad pieņemam sabiedrības atzītus uzvedības standartus, ievērojam noteiktas politiskās dzīves regulas vai darām daudzas citas lietas, ko sabiedrība konkrētā vēsturiskā situācijā atzinusi par labām esam. Mēs ārēji racionāli akceptējam noteiktus ticējumus, sakārtojam tos savā noētiskajā struktūrā, kur daļa no tiem kļūst par mūsu pamatticējumiem, un piemērojam tiem savu rīcību. Kaut, saprotams, tas ir tikai vienkāršots apraksts, jo īstenībā viss notiek krietni vien sarežģītāk.

Pēc visām piebildēm un paskaidrojumiem paskatīsimies vēlreiz uz iedomāto situāciju ar domraksta rakstīšanu. Tātad es izvēlos atlikt domraksta rakstīšanu, pieņemot, ka Ilze uzrakstīs labāku domrakstu un tādā gadījumā manas izredzes būt pirmajai skolniecei klasē būs zudušas. Mans lēmums, kā jau noskaidrojām, ir balstījies uz *ārēji iracionālu* atspēkotāju. Tieši tāpēc arī manu lēmumu atzīt šo atspēkotāju var uzskatīt par *ārēji iracionālu*. Taču arī mana sākotnējā pārliecība, ka es uzrakstīšu vislabāko domrakstu, ir tikpat iracionāla, un šajā gadījumā arī tā var sākt darboties kā atspēkotājs – šoreiz kā *iekšēji iracionāls* atspēkotājs pieņemumam, ka Ilze uzrakstīs labāku domrakstu. Un arī te mēs varētu atsaukties uz doksatisku pieredzi. Tādējādi abos gadījumos ir runa par doksatisku pieredzi, taču pieredze, uz kuru balstīts mans pieņemums, ka Ilze uzrakstīs labāku

domrakstu, aplūkotajā piemērā ir izrādījusies spēcīgāka nekā tā, uz kuras veidojās mana sākotnējā pārliecība. Tas nozīmē, ka lēmums atteikties no mana sākotnējā pieņēmuma ir bijis pareizs, kaut arī atspēkotājs, kas to ierosinājis, ir iracionāls. Taču jebkurai monētai ir otra puse. Manu izvēli var izvērtēt arī no *iekšējās racionalitātes* pozīcijām: vai tas, ko esmu izvēlējusies, patiešām uzrāda pareizu manu kognitīvo spēju darbošanos un vai es nūdien esmu izdarījusi labāko no iespējamajām izvēlēm? Vai es esmu ņēmusi vērā arī citus savus ticējumus? Vai neesmu ignorējusi citus atspēkotājus un atspēkotāju atspēkotājus? Vai esmu ņēmusi vērā ārējo avotu dotumus, tas ir, kaut vai citu cilvēku viedokļus? Un līdzīgu jautājumu būtu vēl atliku likām. Hmm ...

Atzīsim, ka aprakstītais domgaitas paraugs ir ļoti komplikēts, un diez vai mēs savās ikdienas izvēlēs apzināti ievērojam kaut nelielu daļu no visiem šiem noteikumiem. Te var pieminēt vienīgi cita filozofiskās teoloģijas pārstāvja – Niko-lasa Volterstorfa domu par to, ka mūsu racionalitāti vienmēr nosaka situācija: “Tā ilgi ir bijusi filozofu paraža – abstraktā un nespecifiskā veidā jautāt, vai ir racionāli ticēt, ka Dievs eksistē; vai ir racionāli ticēt, ka pastāv apkārtējā pasaule; vai ir racionāli ticēt, ka eksistē citas personas, un tā tālāk. Iznākums ir neskaidrību kalni. Pareizais jautājums vienmēr un tikai ir: vai ir racionāli šai vai citai konkrētai personai šajā vai citā situācijā, vai arī – šī noteiktā tipa personai šajā noteiktā tipa situācijā ticēt tam un tam. Racionalitāte vienmēr ir racionalitāte konkrētā situācijā.”⁴⁰⁷ Taču visbiežāk mēs nedomājam arī par situāciju, kurā izvēlamies, kam un kā ticēt.

⁴⁰⁷ Wolterstorff N. No Foundations? *Faith and Rationality: Reason and Belief*. P. 155.

Mēs pieņemam savus lēmumus tāpat vien, tāpēc, ka ticam, ka tie ir pareizi. Vienkārši ticam. Vismaz tik ilgi, kamēr kāds nepierāda, ka esam kļūdījušies. Tad kāpēc mēs no ticības Dievam prasām ko vairāk?

6.

“Lai kur jūs būsiet savā garīgajā piedzīvojumā, jūs jutīsieties iedvesmots un izaicināts. Bet pāri visam, jūs došities prom ar visu, kas nepieciešams, lai īstenotu savas dzīves svarīgākos ticības lēmumus.”⁴⁰⁸

7.

Arī dievticīgam cilvēkam dažādu atspēkotāju ietekmē var vājināties kāds iepriekš racionāli akceptēts ticējums vai viņš pat var atteikties no tā. Šajā sakarā Plantinga atsaucas uz Kvinnu, kurš teicis, ka vieni no svarīgākajiem ticības Dievam atspēkotājiem mūsu kultūrā ir paši “intelektuāli izsmalcinātie pieaugušie,”⁴⁰⁹ jo šādi pieaugušie ļoti reti atzīst kādu no kristīgajiem ticējumiem par pamatticējumu. Plantinga atgādina, ka Kvinnu būtiski iespaidojuši tādi atspēkotāji kā dabiskā ļaunuma eksistence un projektīvās teistiskās ticības teorijas, kuras pārstāvējuši Freids, Markss un Dirkeheims un kuras apgalvo, ka reliģijā cilvēki vienkārši projicē uz debesīm savus ideālus⁴¹⁰. Šajā gadījumā atspēkotājs,

⁴⁰⁸ Strobel L. Foreword. Mittelberg M. *Choosing Your Faith: In a World of a Spiritual Opinions*. Coral Stream (IL.): Tyndale House Publishers, 2008. P. xii.

⁴⁰⁹ Plantinga A. *Warranted Christian Belief*. P. 291.

⁴¹⁰ Turpat. P. 292.

kuru var uzskatīt par izaicinājumu kristīgajai ticībai *de iure*, ir pieņēmums, ka kristīgās ticības mērķis nav patiesība, bet gan kādas cilvēcīgas vēlmes piepildījums, kā, piemēram, Freida skatījumā – Dievs ir cilvēka priekšstats par ideālo tēvu. Te gan tūlīt pat jāpiemin, ka pats Plantinga ne tikko minētās teorijas, ne tā saukto Bībeles vēsturiski kritisko jeb, kā viņš to sauc, – “augstās kritikas” skolu – par kristīgās ticības atspēkotājiem neuzskata. Tā, nosaucot Freida uzskatus par vienkāršu pielāvumu, Plantinga uzsver, ka Freida koncepcija patiesībā nekādā veidā nepierāda, ka teistiskā ticība ir aplama – *sub par*. Viņaprāt, cilvēks, var būt labi informēts par projektīvās teistiskās ticības teoriju un citām līdzīgām teorijām un turpināt pilnībā racionāli akceptēt arī kristīgo ticību.⁴¹¹ Vēl vairāk, pēc Plantingas domām, šāda veida atspēkotājus var (un ir arī nepieciešams) atspēkot. Izveidot atbilstošos atspēkotāju atspēkotājus iespējams divējādi: pirmais ir argumentācijas ceļš, bet otrais (pats Plantinga dod priekšroku šim otrajam) – “ievietot” cilvēku situācijā, kad viņš iegūs atbilstošu pieredzi, un vienīgā racionālā lieta, ko vēlāk ar šo pieredzi būs iespējams darīt, ir atspēkot atspēkotāju. Viņaprāt, kristīgam filozofam ir jākalpo kristīgajai kopībai tieši tādā veidā: jānonāk līdz patiesībām, ar kurām, pastiprinot kristieša noētisko struktūru, var pasargāt kristīgo vai teistisko ticību vispār no tās ticējumus apdraudoša atspēkojuma un nodrošināt atspēkotāja atspēkotāju viena vai otra kristīgā ticējuma atspēkotājam.⁴¹²

Plantinga Kvinna iebildumus pret ticību Dievam apraksta sekojoši:

⁴¹¹ Plantinga A. *Warranted Christian Belief*. P. 368.

⁴¹² Turpat. P. 369.

“(K1) Lai izskaidrotu teistisku ticību, nav nepieciešama Dieva eksistence.

Tādējādi

(K2) Dieva eksistence ir liekvārdība

un

(K3) tas ir labs iemesls, lai atzītu, ka nav tādas personas kā Dievs.”⁴¹³

Plantinga piezīmē, ka nav skaidrs, vai Kvinns akceptē pirmo spriedumu ar trešā starpniecību, vai tomēr ne, jo viņš ir postulējis vienīgi noteiktas iespējamības. Tāpat Plantinga norāda uz maldīgu iepriekšpieņēmumu, kuru Kvinns tālāk izmantojis par pamatu savai loģiskajai konstrukcijai, proti, Kvinns pieņem, ka dievticīgie postulē Dieva eksistenci. Patiesībā gan Kvinns atsaucas uz, viņaprāt, nepārprotamu projektīvās ticības teoriju pieņēmumu, ka mūsos pastāv kāds mehānisms, kas veido un saglabā noteiktus ticējumus, kuri ietver sevī postulātus par objektiem, kas radušies kā cilvēkam būtisku pieredzes dotumu projekcijas. Atbildot uz šo apgalvojumu, Plantinga pasvītro, ka ticība Dievam nekādā gadījumā nerodas tikai pēc kāda noteikta postulāta pieņemšanas. Tieši tāpat mēs taču nesākam ticēt materiālu lietu pastāvēšanai tikai pēc tam, ka esam postulējuši to eksistenci. Mēs vienkārši pieņemam šo lietu realitāti par pašsaprotamu. Tikpat pašsaprotama dievticīgam cilvēkam ir arī Dieva eksistence. Un vispār, Plantinga secina, postulāti ir zinātnisku

⁴¹³ Te Plantinga analizē formulējumus no sekojoša darba: Quinn P. *The Foundations of Theism Again. Rational Faith: Catholic Responses to Reformed Theology*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1993. P. 41–42. Cit. pēc: Plantinga A. *Warranted Christian Belief*. P. 369.

teoriju prerogatīva.⁴¹⁴ Cilvēks nekad nepievērsīsies ticībai vienīgi aukstu prātojumu rezultātā; pievēršanās vienmēr ir pieredzes un pārdzīvojumu ceļš. Un pat ja teistiskas ticības pamatojumā nebūtu nevienas atsaucis uz Dieva eksistenci, un pat ja tādēļ mēs atteiktos no šādas ticības vispār, teisms vēl aizvien pastāvētu, jo ticība ir tikai viena no daudzajām lietām, kuru skaidrojumā teisms var tikt iesaistīts. Vēl jau paliek diskusijas par dzīvības rašanos, nāvi un iespējamo dzīvi pēc nāves, morāles dabu un tās pastāvēšanas nosacījumiem, cilvēka dzīves jēgu un viņa divdabību. Vai ir vērts turpināt uzskaitījumu?

8.

“Bet saprāts, kas kopā ar zināšanām dzīvo manī, rāda man, ka mani ir radījis Dievs. Un ar saprātu es atceros, ka Ādams, kad viņš bija pārkāpis Dieva pavēli, nobijās un paslēpās. Tā arī es baidos un slēpju savu seju no Dieva, kad jūtu, ka mani darbi manā tabernākulā⁴¹⁵ ir pret Viņu.”⁴¹⁶

9.

Pēc Plantingas domām, ticības drošumu, vismaz tās attaisnojumu, var gan zaudēt, gan atjaunot. No vienas puses,

⁴¹⁴ Plantinga A. *Warranted Christian Belief*. P. 370.

⁴¹⁵ No latīņu val.: *tabernaculum* – telts. Jūdaismā – saiešanas telts, galvenā svētnīca līdz Jeruzālemes tempļa uzcelšanai. Romas katoļu baznīcā – vieta (neliels dekorēts skapis), kurā glabājas monstrence ar Vissvētāko Sakramentu (hostiju).

⁴¹⁶ Hildegard of Bingen. *Scivias*. Mahwah (NJ): Paulist Press, 1990. P. 113.

viņš visu laiku atgādina, ka ticība Dievam ir *patiens pamatticējums* un tāpēc tai nav vajadzīga kāda īpaša argumentācija vai pierādījumi. Ja tā, tad diez vai ticīga cilvēka pienākumos vajadzētu ietilpināt šķietami nevajadzīgo pierādījumu meklēšanu un drošticamas argumentācijas izveidi. No otras puses, kristietība tomēr vienmēr ir apgalvojusi, ka cilvēkiem vajadzētu zināt, ka Dievs eksistē, un šāda prasība paredz ko vairāk par vienkārši intuīciju, sekošanu tradīcijai vai ieradumu. Šī prasība patiesībā kristietim uzliek par pienākumu meklēt jaunus pierādījumus, tātad – jaunas zināšanas par Dievu. Pēc Plantingas domām, kristīgā ticība vēsta arī, ka cilvēki ir vainīgi par to, ka viņi atsakās pazīt Dievu tā, kā vajadzētu, un tāpēc viņiem ir nepieciešama pestīšana. Un te vairs neatšķirt, kur runā viņš, un kur Vorfilds, un kur, iespējams, Kalvins, Augustīns vai vēl kāds cits...

Plantinga ir pārliecināts, ka cilvēces sākotnē pirmajiem cilvēkiem bija tūlītējas zināšanas par Dievu un tās veidojās abpusēji mīlestības pilnās attiecībās starp Dievu un cilvēkiem. Tieši šīs attiecības taču arī ir cilvēka dzīves vienīgi iespējamais mērķis, jo ne velti atbalss no tām ieskanas, piemēram, Vestminsteres katehismā – tā sākuma rindās: “Kāds ir cilvēka dzīves galvenais un augstākais mērķis?” Un mēs jau zinām šo atbildi: “Cildināt Dievu un iemantot Viņu vienmēr.” Un kā mēs varam zināt, ka tas ir Dievs? “Tā ir Dieva gaisma cilvēkā un Dieva darbi...”⁴¹⁷ Plantingam tas ir kaut kas skaidri sajūtams, saprotams un izbaudāms. Tas ir kā tas

⁴¹⁷ *Westminster Larger Catechism*. Q. 1, 2. Lasīts elektroniskā formātā tiešsaistē 2012. gada 24. jūlijā: http://puritanseminary.org/wp-content/uploads/2012/04/Larger_Catechism.pdf

bezgalīgais prieks, kas reizēm mūs pēkšņi pārņem un kam – kaut nezinot tā avotu – mēs nododamies pilnībā, izbaudot to visu bez atlikuma, it kā mēs būtu kā bērns jūras krastā, kurš nekā un neviena neaptumšotā aizgrābtībā cep savas smilšu kūkas un kuram nav ne jausmas par to, ka, iespējams, pie jūras varētu atpūsties arī vēl labāk.⁴¹⁸ Pieminot Bībeles stāstu par pirmo cilvēku un Dieva attiecību pieredzi, Plantinga grib mums atgādināt divas svarīgas lietas: pirmkārt, Ādama un Ievas zināšanas par Dievu bija tūlītējas, bet ne pakāpeniski iegūtas ilgstošos prāta vingrinājumos un arī daudzkārt kļūdainos slēdzienos. Plantinga šīs zināšanas raksturo kā *intuitīvas* zināšanas. Otrkārt, tās vienmēr bija vērstas uz debesīm, jo pats Ēdenes dārzs jau bija debesis. Jo Ādamam un Ievai šeit un tagad dzīves situācija bija dzīve debesīs Dieva klātbūtnes gaismā.

Ja skatāmies uz Bībeles stāstu no reformētās epistemoloģijas pozīcijām, tad, kā to interpretē Andersons⁴¹⁹, mēs tajā atradīsim elementus, kas ir būtiski visai mūsdienu filozofiskajai teoloģijai, jo tie tuvāk paskaidro tajā vēl aizvien pretrunīgi izteiktos dažādos pārspriedumus par ticības zināšanām, precizē, ko tā saprot ar pamatticējumiem, ticības drošticamību un arī tās iespējamiem atspēkojumiem.

Tātad, saskaņā ar reformētās epistemoloģijas pieeju, mēs varam pieļaut, ka Ādama un Ievas sākotnējā pārliecība par Dieva dabu faktiski bija pamatticējums. Cilvēki bija radīti pēc Dieva veidola, ar intelektu, jūtām un gribu. Plantinga to sauc par Dieva *plašo veidolu*. Vienlaikus cilvēki

⁴¹⁸ Lewis C. S. *The Weight of Glory. The Weight of Glory and Other Addresses*, ed. by Hooper W. New York: Macmillan, 1980. P. 4.

⁴¹⁹ Par to vairāk sk.: Anderson O. *Reason and Worldviews*. P. 72–73.

bija saistīti ar Dievu vēl arī tāpēc, ka viņiem piemita Dieva *šaurais veidols*: viņiem piemita plašas zināšanas par Dievu (zināšanas, ko Dievs viņiem bija devis līdz ar savu veidolu) un stingra pārliecība par Viņa īpašībām, tai skaitā arī par Viņa labestību. “Viņi mīlēja un ienīda to, kas bija mīlams un kas nīstams; taču pāri visam viņi zināja un mīlēja Dievu.”⁴²⁰ Viņiem bija ciešas attiecības ar Dievu, jo kādas gan vēl var būt attiecības tiem, kas skata viens otru vaigu vaigā? Dievs viņiem deva skaidrus norādījumus, kā rīkoties, un viņi tiem sekoja, jo viņi taču paši bija daļa no Dieva domām un gribas. Taču, kad viņi tika kārdināti, citiem vārdiem sakot, kad viņu ticība tika pārbaudīta, izrādījās, ka tā ir nepietiekama, lai pasargātu viņus no grēkā krišanas. Reformētās epistemoloģijas vārdiem runājot, tā izrādījās atspēkojama. Proti, un te jāatsaucas uz šīs grāmatas 1. daļu, atklājās, ka viņiem nav noturīgas izpratnes par to, ko īsti nozīmē un ko *tieši viņiem* nozīmē Dieva norādījumi. Tomēr tas, uz ko mēs tiekam mudināti tagad, ir – mēģināt saprast, kāds vēl varētu būt šī stāsta *mums* domātais vēstījums, kādus varbūtējus jautājumus tieši *mums* un *tagad* vajadzētu paturēt prātā vai kādas atbildes iedomāties.

Vispirms jau – kādam tad vajadzētu būt sākuma jautājumam? Varbūt tādām, kas liktu mums aptvert, ka pirmo cilvēku attiecības ar Dievu nebija tik ciešas, kā mēs esam iedomājušies? Iespējams, tieši tāpēc – paļaudamies uz šo attiecību īpašo statusu – viņi nepievērsa pietiekamu uzmanību Dieva teiktajam. Varbūt tām nemaz nebija jābūt tik ciešām, jo, vai tad nav tā, ka, ja mūsu attiecības ir pašsaprotamas,

⁴²⁰ Plantinga A. *Warranted Christian Belief*. P. 204.

mēs vairs nedomājam par vārdiem un to, ko sakām? Mēs iz-
tiekam ar pusvārdiem, žestiem, klusēšanu, sajūtu, kas virmo
gaisā... Kāpēc gan Ievai un Ādamam būtu vajadzējis pie-
vērst lielāku uzmanību Dieva teiktajam, ja pietiek ar tuvuma
sajūtu, arī klusējot un neklausoties? Vai varbūt viņi liktenīgi
kļūdījās, domādami, ka viņu attiecības ar Dievu ir ciešas un
nesaraujamas? Ka Dievs vienmēr turēs aiz rokas un neļaus
nomaldīties? Ka Viņš nepaslēpsies, kaut pārbaudot, cik lieli
viņi izauguši? Vai viņu kļūda nebija vēlēšanās palikt mūži-
giem bērniem? Bez pieredzes, ka patiesība vienmēr ir kaut
kas vairāk par to, kas mums jau šķiet droši zināms...

10.

Piedāvājot savu versiju par pirmo cilvēku grēkā krišanas
stāstu, iemetot mūs, kā viņš pats raksta, “dziļajos, tumšajos
un drūmajos teoloģijas ūdeņos”, Plantinga velk paralēles ar
modernā kristieša situāciju: viņš salīdzina mūsdienu kristieti
ar Ievu. Atcerēsimies kaut vai jau iepriekš iepazīto Annu!
Arī mūsdienu kristiete ir pārliecināta, ka viņai ir īpaši tuvas
(tiešas) attiecības ar Dievu un ka viņas ticība ir drošticama
(kāda tā likās arī Ievai). Un tieši tāpat kā Ievu, arī mūsdienu
kristieti kārdinātāja izaicinājums var piemeklēt līdzīgā veidā:
pārbaudot, kā viņa saprot un vai gatava sekot Dieva norā-
dījumiem. Atgādināsim sev, ka, saskaņā ar Bībeles versiju,
Ievai patiesībā nekas nav jāsaprot, jo Dieva norādījumus
vispār drīkst saprast tikai vienā veidā. Taču parādās kārdinā-
tājs un piedāvā iedomāties alternatīvu interpretāciju: kārdi-
nātājs aicina pieņemt, ka tas, ka Ieva un Ādams apēdis augli
no labā un ļaunā atzišanas koka un pēc tam atpazīs labo un

Ļauno tāpat, kā labo un ļauno atpazīst Dievs, ir paša Dieva interesēs. Faktiski, tas nozīmē pieņemt iespēju, ka Dievs nav tāds, kāds Viņš Ievai licies līdz šim, ka Viņš ir citāds un ka, lūk, nu ir radusies izdevība ieraudzīt un saprast *patieso* Dievu.

Plantinga uzsver, ka visnopietnāko noētisko iespaidu grēkā krišana atstājusi tieši uz cilvēka zināšanām. “Sākotnējās zināšanas par Dievu ir tikušas apslāpētas un vājinātas; grēka ietekmē tās aizvietotas ar muļķību, trulumu, aklību un nespēju sajust Dievu vai vismaz just Viņu Viņa roku darbā. Mūsu zināšanas par Dieva raksturu un Viņa mīlestību pret mums var tikt nosmacētas pavisam; tās var pat tikt pārvērstas aizvainojuma pilnā domā, ka no Dieva ir jābaidās un Viņam nedrīkst uzticēties. Varbūt mums Viņš šķiet vienaldzīgs un pat ļaundabīgs.”⁴²¹

Plantinga pieļauj (Uzmanīgi, jo tas ir tikai viens no viņa vingrinājumiem grēkā krišanas stāsta interpretēšanā!), ka Ievai bija strikti jānoliedz jebkādas alternatīvās interpretācijas iespējamība. Viņai bija jāzina vai vismaz jāiemācās saprast, ka cilvēki nevar zināt par labo un ļauno tādā veidā kā Dievs un ka to, ko piedāvā kārdinātājs, nav iespējams piepildīt. Taču vispirms viņai ir jāsaprot, kas jādara, bet, lai saprastu to, viņai ir jāspēj iziet ārpus savas mūžīgā bērna pieredzes. Tas ir, viņai ir jāpieaug savās zināšanās.

Bet varbūt mūsu pazīstamajai kristietei Annai ies secen Ievai uzkrautais kārdinājums un viņa aizvien vēl jutīsies tā, ka viņai ir ciešas attiecības ar Dievu, kaut arī īstenībā šīs attiecības var izrādīties sakņotas nepareizā sapratnē un nepietiekamās zināšanās.

⁴²¹ Plantinga A. *Warranted Christian Belief*. P. 215.

Tomēr, lai kādā situācijā mēs iedomātos kā Ievu, tā Annu, šoreiz mums jāmēģina noskaidrot kas cits: vai piekritisim tiem, kas apgalvo, ka mēs varam atgriezties pie sākotnējām attiecībām ar Dievu? Galu galā, vai mēs vispār varam atgriezties vismaz pie Ievas zaudētajām zināšanām?

11.

1930. gadā arī Karls Barts un Emīls Brunners debatēja par jautājumu, vai cilvēks var un, ja var, tad līdz kādai pakāpei, pazīt Dievu. Barts, kurš noliedza dabisko teoloģiju, pamatoja savu noliegumu tieši ar to, ka mums nevar būt zināšanu par Dievu – ne kā par Radītāju, ne arī kā par Pestītāju – Jēzu Kristu. Barta sauklis: *finitum non est capax infiniti est*⁴²² pauž viņa pārliecību, ka Dievu var iepazīt vienīgi tad, ja Viņš atklājas pats, un ka grēka noētiskie aspekti nosaka, ka nepieciešamais priekšnoteikums it visām zināšanām par Dievu ir paša Dieva žēlastība.

Atšķirībā no Barta, Plantingu vada pārliecība, ka patiesas zināšanas par Dievu ir iespējamās un tas faktiski ir vienīgais attaisnojums kristīgajai ticībai, jo tās dzīvotspēja nesakņojas racionālos pierādījumos. Kā reiz teicis Džonatans Edvardss⁴²³, kristieši tic, ka Dieva Vārds ir dievišķs tāpēc, ka viņi redz dievišķo tajā.⁴²⁴ Kā jau noskaidrojām

⁴²² No latīņu val.: Galīgais nevar aptvert bezgalīgo.

⁴²³ Džonatans Edvardss (1703–1758) – teologs un sludinātājs. Tiek uzskatīts par vienu no izcilākajiem amerikāņu intelektuāļiem.

⁴²⁴ Edwards J. *A Treatise concerning Religious Affections*. Ed. Smith J. New Haven: Yale University Press, 1959. P. 298. Cit. pēc: Plantinga A. *Warranted Christian Belief*. P. 259.

iepriekš, Plantingas filozofiskās teoloģijas pozīcija paredz, ka kristīgie ticējumi ir patiesi pamatticējumi. Izvēle par labu šādai ticībai atbilst gan iekšējās, gan ārējās racionalitātes nosacījumiem, un arī turpmāka turēšanās pie tās tādējādi ir pilnībā attaisnota, un ne jau tikai tāpēc, ka ar tās palīdzību mēs spējam izskaidrot kādus savas dzīves faktus. Kristīgā ticība vienmēr ir tūlītēja un intuitīva, jo tā balstās uz zināšanām, kas ir dabiskas arī grēcīga cilvēka prātam, kaut arī tās nav tās “tīrās” un “skaidrās” zināšanas par Dievu, kas piemita cilvēkiem pirms grēkā krišanas. Te Plantinga piedāvā modernu versiju Kalvina norādēm par to, ka arī grēciniekiem (Un tādi esam mēs visi bez izņēmuma!) var būt vismaz daži patiesi ticējumi par Dievu, kurus viņi ir izveidojuši “prāta atbrīvošanas” ceļā. Tie nav pamatticējumi, par kādiem tos vēlāk pārvērtis Plantinga, bet drīzāk loģiski izsecināti, jo citu ceļu pie patiesības cilvēks vairs nepazīst. Precizēsim, ka Kalvins šeit nav domājis cilvēka pieejamību Dieva atklāsmēm, jo tās, viņaprāt, vēl aizvien norisinās, bet domājis drīzāk to, ciktāl cilvēks ir spējīgs šīs atklāsmes *saprast*: pateicoties mūsu aklumam Dieva gaisma mums nav pietiekami skaidra. “Mēs aptveram, ka ir Dievs, un tad mēs secinām, ka to vajadzētu pielūgt, taču šeit mūsu prāts mūs pieviļ, jo mums nav skaidrs, kas vai kāds Dievs ir.”⁴²⁵

Plantingas versijā mēs varam saglabāt ticību pat tai visnelabvēlīgākajos apstākļos, jo mūsu ticība Dievam ir veidojusies kā pamatticējums. Un tomēr...

⁴²⁵ Calvin J. Commentaries on the Epistle of St. Paul to the Romans. *Calvin's Commentaries*, trans. by Owen J., ed. by Beveridge H. Grand Rapids (MI.): Baker Book House, 1979. Vol. 19. P. 70.

Es ticu, ka baznīcai kalna galā ir sarkans jumts, jo es redzu, ka tā ir baznīca un ka tai ir sarkans jumts. Tieši tāpat es ticu, ka Dievs mīl mani, jo tā man ir mācīts, un šķiet, ka reizēm es pat jūtu viņa sargājošo roku man pieskaramies. Bet kas notiek tad, ja es vai kāds cits cilvēks atskārst, ka daudzi citi, kam ir tādas pašas sajūtas kā man vai viņam, nonāk pie gluži atšķirīgiem secinājumiem, respektīvi, kad mēs atskārstam, ka vienas un tās pašas sajūtas var tikt interpretētas daudzdažādi? Vai arī, ko darīt, ja samanām (Un te neskatīsimies uz citiem, bet tikai uz sevi!), ka mūsu spriedumi izrādījušies kļūdaini un ka mūsu drošticamībai vēl ir nepieciešamas kādas papildus garantijas?

Kalvins, bet vēl jo vairāk – Plantinga, te atgādinātu, ka mums vienmēr ir kur atgriezties, pie kā tverties, lai tiktu pāri visām iespējamajām, iedomājamajām un vēl pat nenojauštajām šaubām, jo bez mūsu ticības, mūsu priekšstatiem par Dievu, mums visiem (vai vismaz lielai daļai) pieder *kaut kas vēl*.

“No pirmā skata, kad vēl ir tikai mulsinoša ēna pie apvāršņa, veidojas iespaids par milzu pretrunu, par nesavienojamu galējību neiespējamu satikšanos.”⁴²⁶

⁴²⁶ Pennel E. R. *French Cathedrals, Monasteries, Abbeys, and Sacred Sites in France*. The Century Co, 1909. P. 269.

6. nodaļa

CEĻI UZ NE/IESPĒJAMU SATIKŠANOS

Plantingam kristīgās ticības drošticamību apstiprina tas, ka cilvēka reliģiskajai ticībai vienmēr ir pieejams avots, no kura pasmelties spēku. Ja jautāsiet, vai patiešām šis avots var veldzināt ikvienu, viņš atbildēs apstiprinoši, jo, viņaprāt, šis avots ir katrā no mums, un Kalvinam un viņa teoloģiskajai tradīcijai uzticīgais Plantinga bez šaubīšanās nosauc šī avota vārdu – *sensus divinitatis*.

1.

“Cilvēka prātā, un patiesi ar dabisko instinktu, pastāv dievišķības apzināšanās. To mēs pieņemam bez jebkādiem strīdiem, jo, lai novērstu ikvienu no mēģinājuma meklēt patvērumu nezināšanas pieņemšanā, Dievs pats visos cilvēkos ir iedēstījis noteiktu izpratni par viņa Dievišķīgumu, atmiņas par kuru Viņš aizvien atjauno un laiku pa laikum palielina, lai visi, kas apzinās, ka Dievs ir, ka Viņš ir mūsu Radītājs, nosodītu paši sevi brīžos, kad viņi nedz pielūdz Viņu, nedz ziedo savas dzīves kalpošanai Viņam .. Cilvēki ar dziļiem spriedumiem vienmēr būs pārliecināti, ka dievišķī-

bas sajūta, kas nekad nevar tikt izdzēsta, ir iegravēta cilvēku prātos. Patiešām, bezdievības samaitātība, kura, kaut arī viņi cīnās nevaldāmi, nespēj atbrīvot viņus no bailēm no Dieva, ir pietiekami pierādīta liecība, ka pārliecība, proti, ka pastāv kāds Dievs, ir dabiski iedzimta visos, un ir dziļi nostiprināta viņos, kā tas bijis no pašiem pirmsākumiem.”⁴²⁷

2.

Alvins Plantinga, Viljams Alstons un citi kristīgie intelektuāļi meklē iespēju mūsdienu cilvēka pasaules tvērumā saglabāt vietu kaut vai atskārtai par kristīgu pasaules izpratni. Oponējot racionālismam, kas dominē intelektuālajā dzīvē, viņi mēģina izskaidrot un pamatot subjektīvas, personiskas un pat mistiskas cilvēka zināšanu dimensijas. Viņuprāt, šādām reliģiskām pieredzēm vajadzētu stiprināt kristīgo kopību.

Līdzīgu vīziju intervijā, kas publicēta ar virsrakstu “Meklējot kristīgo iekšējumu”, izsaka arī Jeila universitātes profesors, reliģijas filozofs Luiss Dīprē. Viņuprāt, kristietība mūsdienu sabiedrībā vairs nepilda savu integrējošo uzdevumu, un līdz ar to mūsdienu sabiedrības acīs savu nozīmi ir zaudējusi arī tradīcija, kuras norisē reliģiskā integrācija ir notikusi līdz šim.⁴²⁸ Kristietim šodien nav citas alternatīvas, kā vien īstenot integrāciju, ko pagātnē veica tradīcija, ar savu personisko pieredzi. Dīprē uzsver, ka šodienas kultūrā nekas

⁴²⁷ Calvin J. *The Institutes of the Christian Religion*. B. I. Ch. 3. P. 43, 35.

⁴²⁸ Duprē L. *Seeking Christian Interiority*. Lasīts elektroniskā formātā 2005. gada 18. martā tiešsaistē: <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=214>

nevar piespiest mūsu laikabiedrus pieņemt reliģisko ticību. Taču, ja viņi to pieņem, viņi vieni paši arī atbild par to, ka ļauj šai ticībai pārņemt visus viņu esamības aspektus. Tas piešķir viņu garīgajai dzīvei īpašu nozīmību.

Atsaucoties uz Elisdeiru Makintairu, var teikt, ka atbilstoši Dīprē pozīcijai šodienas cilvēkam ir jāizvēlas starp Nīči un Svēto Benediktu, starp autonoma indivīda pasauli un pasauli, kuru veido indivīds, kas brīvprātīgi veltījis sevi iekšējai reliģiskai kalpošanai.⁴²⁹ Šai sakarā Dīprē savā intervijā citē katoļu teologa Karla Rānera atziņu: “Nākotnes kristietība būs mistiska, vai arī tās nebūs vispār.”⁴³⁰

Dīprē šo mistiku nosaucis par reliģiskās pieredzes iekšējumu, piebilstot, ka kristietības atjaunošanās iespējama tikai personiskā līmenī kā personiska atdzimšana, jo *res publica(s) christiana*⁴³¹ laiks nu jau ir pagātne.

Tad, kad kultūra ir sašķēlusies, mēs, tāpat kā reiz Augustīns, esam spiesti sākt šo atjaunošanu no iekšienes. Sabalsojoties ar kristīgajiem mistiķiem, šodienas pasaules tukšumā Dīprē saredz atvērtību un iespēju transcendences ienākšanai.

Mistiskā reliģiskās pieredzes dimensija Dīprē nozīmē intensīvi privātu Dieva klātbūtnes pieredzējumu. Tā ir augstākās, patiesās realitātes pieredze. Pat tad, ja šaubāmies par kristīgajām doktrīnām, ja mums nav pieņemamas norises šodienas baznīcā, šī neredzamā, mistiskā Dieva klātbūtnē

⁴²⁹ MacIntyre A. *Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame, Indiana: Notre Dame University Press, 1984. P. 263.

⁴³⁰ Dupré L. *Seeking Christian Interiority*.

⁴³¹ No latīņu val.: kristīga valsts.

nekur nezudis. Uz šādu klātbūtni centrētai ticībai ir lieks jebkāds racionāls akcepts.

Diprē redzējums iezīmīgi atgādina Pītera Bergera jau pieminētās refleksijas par “transcendences signāliem”⁴³² – signāliem, kas domāti cilvēkiem, kuri vēl netic, jo tiem, kas ir pārliecināti par savu reliģisko ticību, šādi signāli vairs nav vajadzīgi: viņi jau dzird mūziku. Bergers raksta, ka “redzēt šīs pieredzes kā norādes ceļā uz transcendenci ir ticības lēmums. Nedrīkst būt nekādu ilūziju par to, nekādu manevru, lai ienestu pa aizmugures durvīm mūžsenos Dieva esamības pierādījumus. Tomēr ticība šiem signāliem nav arī bez pamata, tā nav garīgs *acte gratuit*”⁴³³. Tā pārbauda manu pieredzi nopietni un iedrošina pieņemt, ka tas, ko šī pieredze iedomājusies, nav meli.”⁴³⁴

Pieņemot šādu ticību, mums jāpieņem arī tas, ka līdz ar šo savu soli un izvēli mēs noraidām visu pārējo, atceļam visu to, ko līdz šim esam postulējuši kā absolūto. Kristietības būtība Diprē, Plantingas, Alstona, Volterstorfa un viņu domubiedru izpratnē nav kādas absolūtas vērtību sistēmas garantēšana (to skaitā, piemēram, Eiropas kultūras kā kristīgu vērtību paudējas nodrošinājums), jo Dievs ir vienīgā vērtība, kas ir absolūta. Visas pārējās vērtības iepretim šim

⁴³² Šo konceptu Bergers skaidrojis 1992. gada darbā “Tālā Svētlaimē: ticības meklējumi lētticības laikmetā” (*A Far Glory: The Quest for Faith in an Age of Credulity*), un pie tā viņš daudzkārt atgriežas arī grāmatā “Pestījošie smieklī: cilvēces pieredzes komiskā dimensija” (*Redeeming Laughter: The Comic Dimension of Human Experience*), kas izdota 1997. gadā.

⁴³³ No franču val.: impulsīva, nemotivēta rīcība.

⁴³⁴ Berger P. *A Far Glory: The Quest for Faith in an Age of Credulity*. New York: Free Press, 1992. P. 140.

absolūtajam ir relatīvas. Reliģija, kas pārlieku pieķeras šādām relatīvām lietām, pēc filozofiskās teoloģijas piekritēju domām, nodarbojas ar fetišu radīšanu un to pielūgšanu. Vēl vairāk, tiek uzsvērts, ka kristietība būs visvairāk kristīga (autentiski kristīga), ja tā akcentēs savu nošķiršanos no tā, ko pasaule (šī *Civitas Mundi*⁴³⁵) akceptē kā vērtīgo, ja tā distancēsies arī no pārāk pasaulīgas sevis pozicionēšanas. Tas nenozīmē kristietības bēgšanu no pasaules. Tieši otrādi, – tā ir kristieša izvēle par labu arī jaunai, jēgpilnai un garīgi vitālai pasaulei.

3.

“Vai es vedinu domāt, ka ticība Dieva *eksistencei* ir pierādāma sajūtu ceļā? Nu, jā un nē. Parasti tie, kas ir gatavi apgalvot, ka sajūt Dievu, jau ir stingri pārliecināti par Dieva realitāti, un tāpēc viņi nedomā par to, kas būtu tas, ko viņi varētu iemācīties no šīs pieredzes. Tādā pašā veidā, pirms šorīt atvēru acis, es biju stingri pārliecināts, ka manās mājās ir mēbeles. Tas, ko mēs parasti esam gatavi iemācīties no konkrētā uztvēruma, ir, piemēram, ka Dievs ar mani pašlaik sazinās vai ka mēbeles atrodas tajās pašās vietās, kur atradās vakar. Tomēr ir arī izņēmumi. Dažreiz es ieraugu kādu no mēbelēm pirmoreiz un tādējādi es perceptuāli uzzinu par tās eksistenci vai par kādu no tās īpašībām. Un ne viena vien persona ir arī no neticības pārgājusi ticībā, pieredzes ceļā (šķietami) sastopot Dievu.”⁴³⁶

⁴³⁵ No latīņu val.: pasaules pilsēta. Piemēram, Plantinga, atsaucoties uz Augustīna darbu *De civitate Dei*, šo frāzi lieto, lai raksturotu mūsdienu sekulāro sabiedrību.

⁴³⁶ Alston W. *Perceiving God*. P. 3.

4.

Te būtu vietā atgriezties pie Viljama Alstona proponētās praktiskās racionalitātes koncepcijas, kuru īsi pieminējam iepriekšējā nodaļā.

1991. gadā grāmatā “Uztverot Dievu: reliģiskās pieredzes epistemoloģija” (*Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*) Plantingas skolotājs izvirzīja pieņēmumu, ka mistiskā pieredze savā ziņā var līdzināties pieredzei, kuru mēs iegūstam tieši tāpat, kā uztverot jebkuru materiālu objektu. Pēc Alstona domām, reliģioziem cilvēkiem piemīt praktiska pieredze veidot ticējumus par Dievu, balstoties uz Dieva pieredzējumiem, precīzāk, uz Dieva vai Absolūta izjūtu. Faktiski tas nozīmē, ka ir cilvēki, kuri noteiktās situācijās sajūt Dievu, līdzīgi kā vairākums no mums sajūt smaržu un siltumu vai redz krāsu. Piemēram, Alstona skatījumā uz Dieva sajūtu pamata ir veidojušies cilvēku priekšstati par to, ka Dievs ir visspējīgs, mīlošs, ka Viņš mums dod spēku un patvērumu, un atbalstu. Tālākā savas koncepcijas izklāstā Alstons apgalvo, ka mistiskajā pieredzē veidotie ticējumi ir *prima facie*⁴³⁷ pamatoti ticējumi un tādējādi vienmēr racionāli, ja vien mūsu rīcībā nav neapstrīdamu iemeslu, kas liktu atzīt, ka šķietami drošie mistiskās pieredzes dotumi tomēr izrādījušies neuzticami.

Alstona atsaukšanās uz atsevišķiem cilvēkiem piemītošo spēju izjust Dievu dažiem viņa kolēģiem filozofiskās teoloģijas aprindās ir izrādījusies pietiekama, lai sāktu apspriest viņa “iespējamās laulības” ar Āvilas Terēzi, jo, lūk, arī viņa

⁴³⁷ No latīņu val.: no pirmā skata, pirms izmeklēšanas (izpētes); acimredzami, pašsaprotami.

ir bijusi pārlicināta, ka ilgu lūgšanu rezultātā ir panākama cilvēka ķermeniskuma, emocionalitātes un garīgo dotumu pārveidošanās spējā atsaukties Dievam.⁴³⁸ Šoreiz neiztirzājot to, vai šo izteikumu pamatā ir kas vairāk par ilūzijām, vien pieminēsim, ka Alstonam tomēr ir pavēstāms pavisam cits stāsts.

Lai pamatotu savu skatījumu, Alstons izmanto epistemoloģijā pazīstamo *epistēmiskā riņķveidīguma* (*epistemic circularity*) principu. Šis princips raksturo mūsu domu gaitas īpatnību, kas parādās, kad mēs sākam pārbaudīt izziņas spēju vai sajūtu avota uzticamību un kad, akceptējot kādu no argumentācijā izvirzītajām premisām, mēs izmantojam tās pašas iepriekš apšaubītās spējas vai avotu. Citiem vārdiem sakot, ja jūs piedāvājat epistēmiski riņķveidīgu argumentu par kādu spēju ticamību, jūs ļaunajties uz tām pašām spējām, ar kuru palīdzību iegūts apšaubītais ticējums. Piemēram, kādas personas X kognitīvo spēju ticamību varētu novērtēt pēc tā, kā šī persona X spēj veikt zinātnisku darbu. Mēs izanalizējam, ko X domā vienā vai otrā jautājumā, un tad mēģinām noskaidrot, vai viņa domātais ir patiess. Šādu pārbaudi droši var saukt par epistēmiski riņķveidīgu jeb cirkulāru, jo mēs izmantojam tās pašas spējas, kuras gribam pārbaudīt personai X.

Līdzīgā veidā Alstons ar dažādu piemēru palīdzību rāda, ka nav iespējams necirkulārā veidā pārbaudīt iepriekš aplūkoto doksatisko prakšu standarta paketes drošumu. Vēl vairāk, viņš ir pārlicināts, ka arī mistiskā prakse atrodas tajā

⁴³⁸ Coakley S. Dark Contemplation and Epistemic Transformation. The Analytic Theologian Re-Meets Teresa of Avila. *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology*. P. 294.

pašā laivā, kur pārējās doksatiskās prakses, jo neviena no tām nav pārbaudāma necirkulāri.⁴³⁹ Pat ticējumu avotiem, kurus mēs normāli uzskatām par visuzticamākajiem, mēs nevaram atrast pieņemamu necirkulāru nosacījumu, lai atzītu šos avotus par drošticamiem.⁴⁴⁰

Alstons pieļauj, ka epistēmisku necirkulāru nosacījumu nepietiekamība nozīmē, ka mums īstenībā nav citas izvēles, kā vien *praktiski racionāli* pieņemt un iesaistīties šādās praksēs, ja vien 1) šie ceļi neved uz masveida šaubām; 2) nav saprātīga iemesla uzskatīt šīs prakses par nedrošām; 3) mēs zinām, ka nav alternatīvas doksatiskas prakses, kuras drošums tiktu nodemonstrēts necirkulārā ceļā; 4) izvēlēties par labu citai praksei nebūtu masveidā sarežģīti un graujoši.

Tā mēs nonākam pie Alstona koncepcijas alfas un omegas: nosaukto doksatisko prakšu standarta paketi ir jāuzskata par *prima facie* racionālu, un tas nozīmē, ka arī mistiskā prakse ir racionāli pieņemama, jo tā ir sabiedrības atzīta doksatiskā prakse, kura nav uzskatāmi nedroša vai kā citādi padarāma par nederīgu racionālai akceptēšanai. Protams, ja mistiskā prakse patiešām ir sociāli atzīta.

Ja pieņemam nosauktās klauzulas, tad, saskaņā ar Alstona versiju, ir *prima facie* racionāli uzskatīt mistisko praksi par uzticamu vai vismaz pietiekami uzticamu, lai tā būtu arī *prima facie* attaisnojuma avots tai piesaistītajiem ticējumiem. Un, tālāk, ja to nevar diskreditēt, parādot, ka tā ir nedroša vai nepilnīga un tā atceļot tās *prima facie* racionalitāti, tad jāsecina, ka ir gana racionāli uzskatīt to

⁴³⁹ Plantinga A. *Warranted Christian Belief*. P. 119.

⁴⁴⁰ Alston W. *Perceiving God*. P. 146.

par pietiekami uzticamu arī jaunu reliģisku ticējumu veidošanai.⁴⁴¹ Tas ir, mēs varam iesaistīties šajā praksē ne jau tāpēc, ka tā visās situācijās ir absolūti uzticama, bet tāpēc, ka mums trūkst pietiekamu iemeslu uzskatīt to par kaut kādā ziņā nedrošu vai nepiemērotu mūsu līdzdalībai tajā.⁴⁴² Pēc vairākiem gadiem, komentējot Alstona piedāvāto variantu, Plantinga secinās: šeit ir runa par *mērķa racionalitāti*, jo, ja man ir racionāls mērķis, kāpēc gan man nerīkoties atbilstoši šim mērķim?⁴⁴³

Te gan būtu jājautā, vai mana rīcība patiešām būs racionāla vai es tikai ticēju, ka tā ir racionāla? Piemēram, ja būšu svešā pilsētā un man gribēsies atpūsties, jādodomā, racionāli būs, ja nedošos tālāk un apjautāšos pēc tuvākās viesnīcas. No otras puses, ja būšu pārliecinājusies, ka šīs pilsētas viesnīcās brīvu vietu nav, bet būšu dzirdējusi, ka kaimiņu pilsētā atrast apmešanās vietu visādā ziņā nebūs sarežģīti, es noticēšu pēdējai varbūtībai un došos tālāk, un vismaz man pašai šī rīcība šķitīs racionāla. Kaut paļaušos nevis uz pierādījumiem, bet uzticēšos vien nepārbaudītai ziņai.

Ja tagad mēs Alstonam apjautātos, cik tad racionāli ir iesaistīties mistiskajā praksē, viņš atbildētu, ka, ja ir nozīmīgs mērķis, respektīvi, mērķis, kas veido pareizas attiecības ar patiesību, mēs droši varam iesaistīties, protams, lūkojot ieturēt līdzsvaru starp kļūdišanos un patiesību, kurai ticam. Tik tiešām, te runa ir vienīgi par mērķiem, kurus mums ir pa spēkam īstenot vai kurus ir pa spēkam vienīgi noraidīt.⁴⁴⁴

⁴⁴¹ Alston W. *Perceiving God*. P. 194.

⁴⁴² Turpat. P. 223.

⁴⁴³ Plantinga A. *Warranted Christian Belief*. P. 121.

⁴⁴⁴ Alston W. *Perceiving God*. P. 168.

Un tomēr, kā vēlāk šai atbildei iebildīs Plantinga, “man var piedāvāt miljons dolāru, lai es noticu, ka esmu ASV prezidents, un es noticēšu, bet es nevarēšu šo naudu saņemt”.⁴⁴⁵ Viņš arī uzsver, ka, izvēloties par labu kādai no sociāli akceptētām praksēm, mums jābūt pārliecinātiem, ka tā patiešām aizvedīs mūs pie patiesības. Taču, ja mēs izvēlamies par labu šīm praksēm vienīgi tāpēc, ka, kā izrādās, mums nav ne jausmas, ka tās tiek masveidā apšaubītas, vai tāpēc, ka nezinām alternatīvas, – vai tādā gadījumā mūsu izvēle vēl aizvien būs racionāla? Vai tomēr mums nevajadzētu vairāk uzticēties prātam nekā sajūtām? Vai varbūt atmiņām?

Lai kādu atbildi mēs gribētu sadzirdēt, nenoliegsim, ka Alstons ir norādījis virzienu visdažādākajiem atbilžu variantiem un tālākām versijām par to, kā iespējama un vai vispār ir iedomājama “tiešas un ciešas Dieva pieredzēšanas” iespēja.

5.

Kopš 1987. gada, kad jau pieminētajās Giforda lekcijās Plantinga meklēja veidu, kā no jauna pierādīt Dieva esamību, viņš, domājot par ticības racionalitāti un tās attaisnojumu vispār, centās ievietot šo tēmu plašākā teorētiskā laukā.

Tagad, pēc divdesmit pieciem intensīvu meklējumu gadiem, Plantinga noliedz visus klasiskos Dieva esamības pierādījumus (no šejienes viņa pozīciju reizēm sauc par negatīvo apoloģētiku), atzīstot tikai vienu argumentu – reliģisku pieredzi, turklāt *individuālu* reliģisku pieredzi. Tiesa,

⁴⁴⁵ Plantinga A. *Warranted Christian Belief*. P. 122.

reizē ar to Plantinga brīdina, ka “tāpat kā visur citur, arī reliģiskajā ticībā mums jāizmanto visas mūsu iespējas, vienlaikus apzinoties, ka mēs varam kļūdīties, briesmīgi kļūdīties. Mums nav nekādu garantiju; reliģiskā dzīve ir avantūra; muļķīga un novājinoša kļūda ir pastāvīga iespējamība.”⁴⁴⁶

Iedvesmojies no Alstona koncepcijas, Plantinga savā versijā par iespējām uztvert Dievu vistuvāk jūtas Noterdamas universitātes īpašajam garam, kur ciešā tīklojumā savienojušās kalvinisma un katolicisma teoloģijas idejas, un izvirza apspriešanai tā saukto *Akvīnas Toma-Kalvina modeli*, pie reizes jau laicīgi uzsverot, ka tiem, kas atzīs šo modeli par pieņemamu, nāksies atzīt arī būtisko atšķirību starp epistēmisko situāciju, kurā atrodas cilvēki, kas ir pieņēmuši kristīgo ticību, un situāciju, kurā atrodas tie, kas to nav pieņēmuši.

Plantinga pats ir pārliecināts, ka viņa piedāvātais modelis būs korekts ar diviem nosacījumiem: 1) ja pieņemsim, ka teistiska ticība satur noteiktus attaisnojumus un 2) ja spēsim vienoties par noteiktu argumentāciju, kas pierādis to, ka kristīgā ticība ir patiesa.⁴⁴⁷ Kā jau noskaidrojām iepriekš, Plantingas skatījumā kristīgā ticība ir specifisks kognitīvs (izzinātājdarbības) process. Respektīvi, ticība, pienācīgi funkcionējot atbilstošā epistēmiskā vidē un saskaņā ar Dieva plānu, spēj veiksmīgi sasniegt patiesību.⁴⁴⁸

⁴⁴⁶ Plantinga A. *Warranted Christian Belief*. P. 63.

⁴⁴⁷ Turpat. P. xii.

⁴⁴⁸ Plantinga atsaucas uz Akvīnieša piesaukto “Svētā Gara iekšējo instigāciju” (izraisīšanu, inspirāciju) un Kalvina aprakstīto “Svētā Gara iekšējās liecības” fenomenu. Par to sk.: Plantinga A. *Warranted Christian Belief*. P. xii.

Šāds izziņas process ietver sevī tiklab mīlestību, kā saprātu (tas ir, kā gribu, tā intelektu). Plantinga uzskata, ka, sekojot Akvīnas Tomam un Kalvinam, mēs ieraudzīsim ticībā kā intelektuālo, tā emocionālo komponentu. Tādējādi, viņaprāt, piedāvātais modelis precīzi atspoguļo ticības pārtapšanu drošticamās zināšanās. Kā vēlāk tiks atzīts vienā no šī modeļa vērtējumiem, tajā prāts un emocijas iziet ārpus savām robežām.⁴⁴⁹

Protams, mēs varam pieņemt arī pretējo, proti, ka Plantingas piedāvātais modelis ir kļūdainš. Plantinga šādu pieļāvumu formulē kategoriska apgalvojuma veidā: “Iebildumu cēlējs pieļauj bez attaisnojuma un pamatojuma, ka ne šis, ne cits modelis, saskaņā ar kuru pastāv drošs kristīgās ticības avots, faktiski nav korekts un ka šāda kristīgās ticības avota nav vispār.”⁴⁵⁰ Tālāk Plantinga secina, ka šādam pieļāvumam nav vajadzīgi komentāri, jo tik patvaļīgs pieņēmums ir pašiznīcinošs.

Tieši tāpat kā kristīgo ticību, Plantinga arī Akvīnas Toma-Kalvina modeli vērtē kā *ja ne patiesu, tad vismaz kā epistēmiski iespējamu*. Proti, tas, ko mēs varam pateikt par to, nepierāda tā maldīgumu. Tātad, ja kristīgā ticība ir patiesa, tad arī šis vai līdzīgs modelis ir patiess.

Plantingas piedāvātā versija par mūsu reliģiskās pieredzes īpašo avotu, aktuālajā filozofiskajā teoloģijā ieguvusi nosaukumu “avotu galējā pamatojuma koncepcija” (*source foundationalism*) un kopā ar Alstona un dažu citu filozofiskās

⁴⁴⁹ Coakley S. Dark Contemplation and Epistemic Transformation. The Analytic Theologian Re-Meets Teresa of Avila. *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology*. P. 290.

⁴⁵⁰ Plantinga A. *Warranted Christian Belief*. P. xii.

teoloģijas pārstāvju pieejām tiek raksturota pat kā “pavērsiens uz apofātisko teoloģiju”⁴⁵¹.

Atzīstot, ka gan Alstona, gan Plantingas variantos mēs patiešām varam saskatīt mistiskās teoloģijas iespaيدا palielināšanos līdz šim tai pretmetā esošajā analītiskajā epistemoģijā, tomēr atturēsimies no tik kategoriskiem apgalvojumiem, vēl jo vairāk tāpēc, ka Plantingas piedāvātais modelis paver ceļu visdažādākajām interpretācijām un patreiz vēl neparedzamiem vingrinājumiem gan pašā filozofiskajā teoloģijā, gan ar to nekādi nesaistītās filozofēšanas tradīcijās.

Kas veido šo modeli? No Kalvina puses, specifiskas spējas vai izziņas mehānisms, ko Kalvins sauc par *sensus divinitatis* jeb dievišķā izjūtu un kas dažādos apstākļos veido mūsos ticību Dievam. Saskaņā ar Kalvina pārliecību, šī izjūta ir ierakstīta visu cilvēku sirdīs. Tieši tāpat kā mēs uzticamies savu maņu orgānu veidotajām sajūtām, mums jāuzticas arī tam, ka noteiktos apstākļos mūsos veidojas dabiska tieksme ticēt Dievam. Savukārt, no Akvīnas Toma puses, tā ir argumentācija par labu ticības zināšanu racionalitātei.

Cilvēkam, kurš noticejis Dievam ar *sensus divinitatis* palīdzību, ir neapšaubāmas epistēmiskas tiesības uz šādu ticību. Vēl vairāk – viņam šāda ticība ir drošticama. Varētu teikt, ka šādam cilvēkam piemīt noteiktas zināšanas par Dievu. Tas ir, saskaņā ar Plantingas uzskatiem, personai, kura ir akceptējusi ticību Dievam kā noētisku jeb pamatticību, ir pilnīgas epistēmiskas tiesības uzskatīt, ka tai piemīt noteiktas ticības zināšanas, un, ja mēs nevaram uzrādīt kādas ne-

⁴⁵¹ Sk., piemēram, *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology*. P. 9, 19, 310–312.

pilnības šīs personas noētiskajā struktūrā, mums jāpieņem, ka šādā situācijā tā patiešām zina, piemēram, to, ka Dievs eksistē. Tieši tāpat Plantinga ir pārliecināts, ka Dievs mūs ir radījis tādā veidā, ka mēs dabiski zinām noteiktas lietas par Dievu un tāpēc varam pilnībā paļauties uz šīm zināšanām.

Jau norādījām, ka Plantinga laiku pa laikam sauc šo Dievu par Absolūtu, saistot šī vārda etimoloģisko nozīmi ar latīņu valodas *absolvere*, kas nozīmē ne tikai *pabeigt*, bet arī *atbrīvot*, *atraisīt*. Dievam atkal jāklūst par Absolūtu ne tikai pilnības nozīmē, bet Viņam, pēc Plantingas domām, jātop atraisītam no visiem kontekstiem, atsaucēm un nozīmēm, kas Viņam pierakstītas dažādās reliģijās un teoloģijās. Dievam jāklūst par sevi pašu, un vienīgajām zināšanām par Viņu ir jābūt ticības zināšanām.

6.

Tikai tad, kad paši esam piedzīvojuši *sensus divinitatis* un tādā veidā pārliecinājušies par savas ticības drošticamību, mēs varam apelēt pie tradicionāliem teistiskiem un arī reliģijas filozofijas vai – kā šajā grāmatā aprakstītajā gadījumā – filozofiskās teoloģijas argumentiem, lai apstiprinātu šo pieredzi un tādā veidā pierādītu arī šīs reliģiskās ticības racionalitāti.

Reiz Kalvins rakstīja: “Kur vien eksistē šī dzīvā ticība, tās nešķiramam pavadonim jābūt cerībai uz mūžīgu dzīvi, vai drīzāk tai pašai šī cerība jābūda un jābūda, kur vien to gaida; taču mums skaidri un gaumīgi ir jārunā par to, un tas nu noteikti ir tas, ko mēs nedarām. Jo ticība (kā tas ir ticis mums teikts) ir stingra pārliecība par Dieva patiesību,

pārlicība, kura nekad nevar būt aplama, nekad neapmānīs, nekad nebūs veltīga. Tiem, kuri jau to ir saņēmuši, tai pašā laikā ir jāsaģaida, ka Dievs piepildīs savus solījumus, kuri pēc viņu pārlicības ir pilnībā patiesi; tāpēc vienā vārdā “cerība” nav nekā vairāk kā visu to lietu gaidīšana, par kurām jau mūsu ticība iepriekš bez pierādījumiem ir noticējusi kā par Dieva patiesi apsolutām. Tādā veidā ticība tic, ka Dievs ir paties; cerība saģaida, ka noliktajā laikā Viņš savu patiesību parādīs.”⁴⁵² Plantinga faktiski ir aizguvis šo Kalvina pārlicību, kaut tai pat reizē uzsverot, ka viņa paša ticības izjūtu pilnībā izsaka “Heidelbergas katehismā” dots “patiesās ticības” skaidrojums, kas, viņaprāt, ir vistuvāk Kalvina skatījumam: “Patiesa ticība ir ne tikai zināšanas un pārlicība, ka viss, ko Dievs atklāj savā vārdā, ir paties; tā ir arī dziļi sakņota pašāvība, kuru caur evaņģēliju manī radījis Svētais Gars un kura vēsta, ka visi mani grēki ir piedoti...”⁴⁵³ Plantinga pieļauj, ka arī Kalvinam bijis skaidrs, ka nekādi īpaši, piemēram, sarežģītā racionālā argumentācijā noslīpēti pierādījumi Svēto Rakstu ticamībai nemaz nav vajadzīgi, jo ticīgu cilvēku pārlicība sakņojas iekšējā Svētā Gara apliecinājumā. Tomēr, kā uz to norāda Kalvina rakstītajā atrodamās rindas: “.. racionāli pierādījumi, protams, var gluži labi noderēt tiem, kas vēl nav sākuši ticēt, jo šādi pierādījumi mudina viņus arī sevī meklēt dievišķā izjūtu”⁴⁵⁴.

⁴⁵² Calvin J. *The Institutes of the Christian Religion*. B. III. Ch. 2. P. 506.

⁴⁵³ Cit. pēc: Plantinga A. *Warranted Christian Belief*. P. 247.

⁴⁵⁴ Calvin J. *The Institutes of the Christian Religion*. B. I. Ch. 4. P. 49–50.

Atceroties savu aizraušanos ar kalniem, Plantinga atzīst, ka viņš pats tieši kalnos izjutis visspēcīgāko *sensus divinitatis*: „..Neskaitāmas citas reizes es kalnos spēcīgi izjutu Dieva klātbūtni – kaut dažos gadījumos tas, ko es vēl izjutu, bija vaina un dievišķs nosodījums. Tāpēc kalni man bija gan svētība, gan lāsts”.⁴⁵⁵ Taču Plantingas dzīvē tās nebūt nav bijušas vienīgās tikšanās ar Dievu.

Jau brieduma gados viņš līdz pēdējam sīkumam atceras savu studiju gadu pārdzīvojumus. Lūk, viena no spilgtākajām atmiņām, kas pavada viņu visu mūžu: “Laiks bija tumšs, vējains, lietais, riebīgs. Taču pēkšņi bija tā, it kā debesis atvērtos. Es dzirdēju, tā man šķita, neizmērojama spēka un majestātiskuma un salduma pilnu mūziku; bija neizmērojamas spozmes un skaistuma piepildīta gaisma; man šķita, ka es varēju ieskatīties pašās debesīs; un es pēkšņi redzēju vai, iespējams, sajutu ar lielu skaidrību, pārlicību, ka tur patiešām bija Dievs, un bija viss, par ko vien biju domājis. Šis pieredzes iespaids saglabājās ilgu laiku. Es vēl noņemos ar Dieva esamības pierādījumiem, taču tie bieži likās man tikai akadēmiski, bez jebkādas eksistenciālas nozīmes; tā, it kā ikvienam būtu pienākums strīdēties par to, vai patiešām pastāv pagātne vai ka patiešām bijuši arī citi cilvēki pretstatā gudri uzbūvētajiem robotiem.”⁴⁵⁶ Viņš atzīst, ka vēlāk Dieva klātbūtni jutis ne reizi vien.

⁴⁵⁵ Plantinga A. *Spiritual Autobiography*. P. 17.

⁴⁵⁶ Turpat. P. 7.

Varētu teikt, ka Dievs viņu pavada vienmēr, jo Dieva tuvumu viņš izjutis arī, piemēram, lūgšanā, baznīcā, lasot Bībeli, klausoties mūziku, vērojot saules gaismas skaistumu, kad tā rotājas uz koka lapas vai rasas pilienā...⁴⁵⁷

Lai kādas nebūtu situācijas, kad mēs sajūtam Dievu savā tuvumā, tās vienmēr saistītas ar neizskaidrojamu pateicību: par dzīvi un arī par nāvi; par tās pasaules grandiozitāti, kurā mēs, cilvēki, uz brīdi esam pietājuši. Bieži tā ir pateicība bez tuvākām norādēm un bez adresāta. Tā rodas šķietami bez iemesla un tiek izjauta pret kaut ko bezgalīgi nenosakāmu. Taču tā ir, un šo izjūtu nevar sajaukt ne ar ko citu.

8.

Mēs varam piedzīvot *sensus divinitatis* jebkur un ikvienā brīdī. Varbūt tieši tāpat kā Plantingu Dieva izjūta var piemeklēt mūs, kad mēs priecājamies par skaistu ainavu un vērojam, kā pļavas ziedos rosās bites, kad vēlīna rudens naktī skatāmies zvaigznēs vai arī – ne priekā vai apcerē, bet – spontāni izlūdzoties Dieva palīdzību smagu pārbaudījumu brīdī.

Tieši apstākļi, kuros mēs nonākam, ir tie, kas izraisa mūsos dziņu veidot kaut kādus konkrētus ticējumus. Tieši apstākļi rada izdevību šādiem ticējumiem rasties, un to iespaidā mēs varam veidot un uzturēt spēkā arī teistiskus ticējumus – vai, precīzāk, – šie ticējumi tiek veidoti mūsos. Tipiskā gadījumā mums pat nav apzinātas iespējas tos izvēlēties. Tie vienkārši ir. Mēs jau atrodam sevi esam kopā ar

⁴⁵⁷ Plantinga A. *Spiritual Autobiography*. P. 7.

tiem, tieši tāpat kā mēs atrodam sevi esam kopā ar savām izjūtām vai atmiņām. Mēs vienkārši nevarat neizšķirties tām par labu, jo citādi mēs vienkārši būsim tikai pa daļai vai pārstāsim būt vispār. Tālab Plantinga citē Akvīnas Tomu, kas teicis, ka mūsos jau no dabas ir iedēstīts zināt par Dievu, kaut vispārīgā un neskaidrā veidā,⁴⁵⁸ un uzsver, ka tas nozīmē, ka Dieva apzināšanās ir dabiska, plaši izplatīta un to nav viegli aizmirst, ignorēt vai iznīcināt.

Viņš atkal norāda uz Kalvinu, kurš bijis pārliecināts, ka zināšanas par Dievu ir iedzimtas, respektīvi, tās mums ir jau no brīža, kad bijām mātes klēpī, jo no dzimšanas brīža Dievs mūs “uzlūkojis un atzinis par saviem bērniem”.⁴⁵⁹ Te gan Plantinga Kalvinu palabo, uzsverot, ka, iespējams, Kalvins drīzāk domājis, ka iedzimtas ir spējas uz šādu zināšanu iegūšanu. Tieši tāpat kā iedzimtas ir spējas uz matemātiskām zināšanām. Taču tas nozīmē, ka šīs spējas var nepiemist visiem vienādā mērā. Tāpat kā absolūtā dzirde vai zīmēšanas talants. Ir vieni, kam kādas no šīm spējām ir dotas kopš dzimšanas brīža un pilnā mērā, un pārējiem atliek vien brīnīties, cik viegli viņiem padodas risināt vissarežģītākos matemātiskas uzdevumus vai dziedāt tā, ka vairs nevienam neliekas dīvaina doma par eņģeļiem, kas dzīvo mūsu vidū. Taču mēs pazīstam arī tos, kam “lācis uz auss uzkāpis” vai kurus vēl gadiem ilgi reizumis mēdz pārņemt nepatīkams aukstums vien no atmiņām par skolas matemātiskas stundām. Un, lai kā mēs gribētu un kā censtos, mēs nespētu paveikt to, kas dažiem izdodas tik bezgala viegli. Vai ar spējām sajūst Dievu

⁴⁵⁸ Cit. pēc: Plantinga A. *Warranted Christian Belief*. P. 167.

⁴⁵⁹ Calvin J. *The Institutes of the Christian Religion*. B. IV. Ch. 16. P. 1076.

nav līdzīgi? Varbūt, lai kā mēs to alktu, *sensus divinitatis* mūs nekad neuzrunās. Varbūt mūs nekad nepārņems divains prieks un mēs nesajūtīsim kaut kur blakus sirdij taureņa spārnu pieskārienu mūžības piepildītajā acumirkli? Varbūt mēs nekad, kā tas, jādomā, notiek, redzot pēkšņu zibens uzplaiksnījumu skaidrā laikā, neiedomāsimies: Dievs ir!

Vai tāpēc mēs esam sliktāki par tiem, kam viss ir dots? Pat ja ne viss, tad lielākais – sajust Dievu. Vai varbūt tas ir tikai dabiski? Iespējams, arī tas piederas Dieva plānam, ka ne visiem ir dots viņā ieklausīties. Bet arī tiem, kas nedzird un arī citādi nejūt, taču varētu būt paredzēts ne mazāk svarīgs uzdevums! Iespējams, ka tikpat vienkārši, kā mēs pieņemam to, ka mums nav spēju uz matemātiku vai zīmēšanu, mums jāpieņem arī tas, ka mūsos nav spēju just Dievu. Ka mēs vienkārši neesam Dieva izvēlēti. Tad arī tie, kurus Dievs ir izvēlējis, savukārt, neuzdotu nevajadzīgus jautājumus, jo, kā rakstīja Kalvins, viņi neļautos šaubām: ja cilvēkā dievišķā sēkla ir iesēta, viņš to justu un vienkārši tiektos uz dievbijību.⁴⁶⁰

Plantingas skatījumā mūsdienās *sensus divinitatis* piemīt tikai retajam un tagadnes cilvēku drīzāk raksturo aktīva pretestība šai sajūtai, tā ievilinot viņu aizvien dziļāk staignājā, no kura izrauties viņam vienam pašam nav pa spēkam. Tāpēc Plantinga atgriežas pie Vorfilda teiktā par īpašās atklāsmes nepieciešamību: tikai caur Dieva žēlastību Kristus upurī un Svētā Gara darbību cilvēkā atdzims iespēja sajust *sensus divinitatis*. Tā ir arī paša Plantingas pārliecība, un to viņš no-

⁴⁶⁰ Calvin J. *The Institutes of the Christian Religion*. B. III. Ch. 24. P. 2249.

sauc arī par veidu, kā aizsargāt kristietību iepretim modernā laika vilinošajiem izaicinājumiem, kuriem, viņaprāt, nespēja pretoties ne Prinstonā, ne Hārvarda.

Taču pat tad, ja mūsos visos vai vismaz tajos, kas saucam sevi par kristiešiem, pamodīsies pazaudētā spēja sajūst Dievu, mēs vienalga vēl nezināsim neko par viņa dabu...

9.

“Zināt Dievu prasa darbu – prasa zināšanas par Dievu, kas izsecinātas no viņa radītā un darbiem. Nepieciešamība pēc pestīšanas neatceļ šo Dieva izzināšanas darbu, bet ir papildus aspekts Dieva zināšanā; ne tikai Dieva radīšanas un providences darbi atklāj Dieva dabu; to pašu atklāj arī pestīšanas darbs.”⁴⁶¹

10.

Tātad, lai Verstminsteres katehisma garā priecātos par Dievu, mums līdzīgi kā Akvīnas Tomam ir bez pārstājas jāpapildina un racionāli jāpārbauda tās zināšanas par Dievu, kuras mēs varam izsecināt, izzinot pasauli un sevi šai pasaulē. Plantinga ir pārliecināts, ka šīs zināšanas ir “augstākas”, tas ir, tās ir svarīgākas par *sensus divinitatis*, jo tās spēj izturēt tos pārbaudījumus, kuros zaudēja Ādams un Ieva. Viņš uzsver, ka, protams, kristietis saglabā savas epistēmiskās tiesības uz ticību, pat ja atsaucas kaut vai vienīgi uz *sensus divinitatis*. Mēs varam iedomāties savas vecmāmiņas, kuras, visticamāk, neko nezināja par Dieva esamības pierādījumiem

⁴⁶¹ Anderson O. *Reason and Worldviews*. P. 74.

un droši vien izvairītos no jebkādas diskusijas par Dievu, bet kuras savā ticībā spēja pārvarēt grūtības, kādas mēs pat nespējam iedomāties. Kuras uz atbildi, kāpēc viņas tic Dievam, paraustītu plecus un atbildētu, vairāk sev nekā mums: “Es ticu... Nu, tāpēc, ka es ticu!” Un mēs varam iedomāties daudzus tagadnības kristiešus un, ko liegties, iespējams, arī sevi, kas atbildētu līdzīgi. Taču kas ar mums notiktu tad, ja mūsu *sensus divinitatis* būtu pagalam vāja un, kā par nelaimi, tieši tādā situācijā mums nāktos oponent interpretācijai, kas būtu pretrunā vai kas būtu pat pilnīgs pretstats mūsu Dieva izjūtai? Jā, varbūt arī tad mēs tikai paraustītu plecus, jo paļautos, ka atbildei pietiek vien ar mūsu reliģiskajā pieredzē apstiprinātajām un tātad – gana ciešajām attiecībām ar Dievu. Bet varbūt ciešās attiecības ar Dievu nozīmē pavisam ko citu – to, ka mēs varam argumentēti paskaidrot, kāpēc viena vai otra interpretācija mums ir nepieņemama.

Pēc Plantingas domām, ciešās attiecības ar Dievu vairāk nozīmētu to, ka mēs spējam aizstāvēt savu pārliecību arī ar savām zināšanām. Iespējams, ka mēs varam iegūt tik “tīras”, tas ir, tik pilnīgas zināšanas par Dievu, ka Dievam vairs nebūs nekādu noslēpumu. Taču, kā raksta cits mūsdienu reliģijas filozofs Merolds Vestfāls, tiesa, hermeneitikas sakarā, tās ir zināšanas, kas balstās vairāk uz interpretāciju nekā intuīciju, un ir konstrukcija un redzēšana – *kā*, nevis vienkārši redzēšana.⁴⁶² Turklāt mūsu argumentācijai nebūt nav jābūt saistītai ar pamatzināšanām par Dievu. Atsaucoties uz Akvīnas Tomu, Plantinga uzsver, ka pat tad, ja mūsu argumentācija

⁴⁶² Westphal M. Hermeneutics and Holiness. *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology*. P. 274.

būs vienkārša un acīmredzama, ticību, kurā tā sakņosies, var nākties grūti atšķirt no pamatticības.⁴⁶³

Tajā pašā laikā Plantinga aizstāv arī pozīciju, kas mudina mūs atzīt *sensus divinitatis* pašpietiekamību, jo varbūt patiešām mūsu vecmāmiņu ticībai, kura bieži ir nesamērojami stiprāka par mūsējo, nemaz nav vajadzīgas jaunas zināšanas par Dievu? Jo, lai vispār veidotos attiecības ar Dievu, ir vajadzīga vismaz interese satikties: ir vajadzīgs kaut kāds attiecību sākums, pirmais skatiens, no kura vēlāk iespējama tālākiešana – dziļāku zināšanu iemantošana un ciešāku attiecību izveidošana.

Kaut arī grēkā krišanas stāsts rāda, ka uz *sensus divinitatis* balstītās intuitīvās zināšanas ir nepietiekamas stabilu cilvēka un Dieva attiecību uzturēšanai, Plantinga saprot, ka pēc grēkā krišanas cilvēces un vispirms jau kristiešu sākuma darbs ir atjaunot savu Dieva izjūtu. Ja Plantinga atgriežas pie šādas kristieša minimālās programmas, vai tomēr taisnība nav tiem, kas viņa pozīcijā saredz pavērsienu uz mistisko teoloģiju?

11.

“Atklājiet savu klātumu
un raidiet savus skatus un skaistumu;
raugiet, kāda milestība,
kas nav dziedināma,
ja vien ne klātums un stāvs...”⁴⁶⁴

⁴⁶³ Plantinga A. *Warranted Christian Belief*. P. 176.

⁴⁶⁴ San Juan de la Cruz. *Cántico*. Lasīts elektroniskā formātā 2012. gada 30. jūlijā tiešaistē: <http://amediavoz.com/delacruz.htm#CÁNTICO>

Patiešām, paviršam skatam varētu šķist, ka *sensus divinitatis* atjaunošanai un nostiprināšanai pietiktu vien ar nodotos mistiskajai praksei, kā to jau darījuši daudzi reliģiozi cilvēki iepriekšējos gadsimtos. Jā, mēs neko nevaram pateikt par Dievu, taču mēs varam pamazām tuvoties Viņam savās kontemplācijās vai kristiešu vidū par modes lietu daudzviet kļuvušajās meditācijās, tā trenējoties Viņu sajūst (saredzēt, saklausīt) un neklūdīgi atpazīt. Taču arī mistiskajā praksē prātam un racionālā ceļā iegūtām zināšanām ir tikusi ierādīta nozīmīga vieta. Kaut pieņemot, ka Dieva nezināšana ir labāka par zināšanu, tajā sava vieta paredzēta arī zināšanām.

Pazīstamais, lai arī varbūt vēl tā pa istam nenovērtētais, 16. gadsimta spāņu mistiķis Jānis no Krusta ieskatīja, ka Dieva sajušana ir instinktīva tikai tajā ziņā, ka Dievs pats ir gatavs dot sevi ikvienam, kas nepretojas pieņemt Viņu. Darba “Uzkāpšana Karmela kalnā” (*Subida del Monte Carmelo*) prologā Jānis no Krusta raksta: “Lai rādītu un saprastu šo tumšo nakti, caur kuru dvēsele dodas, lai sasniegtu pilnīgās Dieva mīlestības savienības dievišķo gaismu, ciktāl tas iespējams šajā dzīvē, bija nepieciešama cita zinātnes un pieredzes gaisma, kas augstāka par manējo, jo bezgala tumša un dziļa ir tumsa un tās darbi (kā garīgie, tā laicīgie), caur kuriem svētlaimīgās dvēseles parasti dodas, lai sasniegtu augsto pilnības stāvokli, kuru nedz cilvēku zinātne zina saprast, nedz pieredze zina izteikt, jo ir tikai Viņš, kas zina, kā šajā stāvoklī jūtas, un nekas vairāk nav sakāms.”⁴⁶⁵

⁴⁶⁵ San Juan de la Cruz. *Subida del Monte Carmelo*. Prológo. P. 4. La-sita elektroniskā formātā 2012. gada 30. jūlijā tiešsaistē: <http://www.caminando-con-jesus.org/CARMELITA/juandelac/SJDLACRUZ-SUBIDA%20AL%20MONTECARMELO.pdf>

Kaut arī prāts mūs nevar tuvināt patiesām zināšanām par Dievu un tas nav arī vajadzīgs, jo šīs zināšanas ir vienkāršas un pilnībā skaidras, kaut prāts nevar mums palīdzēt arī valodiski precīzi aprakstīt mistiskajā praksē piedzīvoto (un šajā ziņā nezināšana patiešām ir labāka par zināšanām), tomēr tas mums palīdz pilnveidoties garīgi. Ik dienas Dievs iedarbojas uz mūsu pasīvo intelektu, tā ļaujot mums ar tā palīdzību pieaugt zināšanās par “ticības noslēpumiem” un sagatavojot mūs patieso Dieva zināšanu uzņemšanai sevī. Jānis no Krusta nosauc šīs pasīvā intelekta zināšanas par “mīlošām” jeb “mīlestības zināšanām”, jo tās radušās no Dieva mīlestības pret cilvēku. Šādu zināšanu atzīšana tuvina Jāni no Krusta Akvīnas Tomam: jebkuras zināšanas, pat visslēptākās, vienmēr slēpj sevī kaut ko, kam var pievērsties prāts.

Priekšvārdā Jāņa no Krusta darba “Uzkāpšana Karmela kalnā” tulkojumam angļu valodā mēs varam izlasīt interesantu spāņu mistiķa atstātā garīgā mantojuma vērtējumu: “Nebūs pārspīlēts, ja Svētā Jāņa no Krusta mistiskajā teoloģijā paveikto pielīdzināsim tam, ko izdarīja Svētais Akvīnas Toms dogmatiskajā teoloģijā; Svētais Toms aptvēra visu to milzīgo materiālu kopumu, kurš bija uzkrāts dogmatiskās teoloģijas jomā un pakļāva to prāta stingrajai disciplīnai. Svētais Jānis no Krusta ir pelnījis mūsu apbrīnu par to, ka to pašu, ko izdarījis Akvīnas Toms, viņš paveica mistiskajā teoloģijā. Caur Svēto Tomu eklesioloģiskā tradīcija gadsimtiem ilgi runāja par reliģiskās ticības jautājumiem; caur Svēto Jāni vienlīdz godājama tradīcija runāja par dievišķo mīlestību. Abi domātāji savienoja svētumu ar ģenialitāti. Abi viņi atvēra plašus ūdensceļus, kur viņiem, izjūtot nepieciešamību, gadsimtiem ilgi seko citi katoļu rakstnieki, līdz brīdim, kad

teoloģija zaudēs sevi tajā bezgala plašajā patiesības un mīlestības okeānā, kas ir Dievs. Abi radīja instrumentārijus, kas atbilda viņu dižajiem uzdevumiem: Svētā Toma skaidrie un noteiktie spriedumi dod ikvienai mūsu sapratnes vajadzībai pieņemamu formulu; Svētais Jānis ietēpa savu mācību maigākā un daudz pievilcīgākā valodā, kā tas piedienas mīlestības zinātnes skaidrojumam. Mēs varētu aprakstīt Svētā Jāņa no Krusta traktātus kā mistiskās teoloģijas *Summa Angelica*.⁴⁶⁶ Šis vērtējums ļauj mums Jāņa no Krusta mistiskajai pieredzei tuvotes no vēl neierastas puses, proti, no analītiskās filozofijas pozīcijām, jo jebkura teoloģija un tās valoda ir atvērta racionālai analīzei. Protams, ir vajadzīgs kāds sākotnējs pamudinājums, aizsākusies interese par iespēju pavingrināties analītiskajā spēlē jaunā, neapgūtā un riskantā teritorijā.

Par to, ka šāda prāta izvingrināšana nav nekas neiedomājams un jebkura, pat šķietami visneiespējamākā satikšanās tomēr var notikt, liecina, piemēram, Viljama Alstona aizvien intensīvākā un ne tikai teorētiskā interese par kontemplatīvajām praksēm. Iespējams, ka jau drīz kāds, kaut pagaidām mums vēl nezināms, filozofiskās teoloģijas piekritējs vingrināsies arī viņa un Jāņa no Krusta mistiskās pieredzes salīdzināšanā. Tas ko mēs varam pieminēt šobrīd, ir Alstona iespaids, kas parādās arī Plantingas intelektuālajā jūtīgumā pret apofātisko tradīciju.

⁴⁶⁶ Peers A. E. General Introduction to the Works of St. John of the Cross. *Saint John of the Cross. Ascent of Mount Carmel*. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1994. P. 29.

13.

“Es esmu pārlicināts, ka kontemplatīvā lūgšana ir saistīta ar noteikta veida garīgu tukšumu, lai tajā būtu telpa Dievam, vai drīzāk, lai tajā būtu telpa mūsu izpratnei par Dievu, jo Dievs jau tur bijis visu laiku. Tas ir ļoti svarīgi, taču šobrīd es tik tiešām nezinu, kā to izskaidrot epistemoloģiski.”⁴⁶⁷

14.

Ja skatāmies uz Jāņa no Krusta rakstīto no reformētās epistemoloģijas pozīcijām, tad varētu būt spēkā pieļāvums, ka arī Jānis no Krusta norāda uz mistiskā stāvokļa *noētisko dimensiju*,⁴⁶⁸ kurā mēs iegūstam savus pamatticējumus par Dievu tieši tāpat kā iegūstam savus ikdienas dzīves ticējumus.

Jau darbā “Uztverot Dievu” Alstonam bija vitāli svarīgi norādīt, ka individuāla un tieša ikdienas objektu jutekliska uztvere ir daudzējādā ziņā analoga kristīgajai mistiskajai pieredzei. Savus secinājumus viņš pamato ar “Parādīšanās teoriju” (*Theory of Appearing*), kuras centrālā formula ir sekojoša: “Iespaidis par objektu X, kas parādās personai S, tik un tā ir pamata un neanalizējams. Un, tā kā šī saistība nav analizējama konceptu, ticējumu, noturīgu interešu un tamlīdzīgā veidā, tam patiešām ir ne- vai pirms- konceptuāls

⁴⁶⁷ Fragments no Viljama Alstona personiskās sarakstes. Cit. pēc: Coakley S. Dark Contemplation and Epistemic Transformation. P. 308.

⁴⁶⁸ Par to vairāk sk.: Payne S. *John of the Cross and the Cognitive Value of Mysticism: An Analysis of Sanjuanist Teaching and its Philosophical Implications for Contemporary Discussions of Mystical Experience*. Springer, 1990. P. 33–37, 65.

raksturs.”⁴⁶⁹ Tādējādi Alstons paredz iespēju, ka ir gluži racionāli pieņemt, ka kaut kas var izpaust sevi arī neanalizējamā veidā – tiešās uztveres aktā, tā izvairoties no, kā to mēs varam atrast vairuma mistiķu atstātajos tekstos, “kaunpilnas” konceptualizācijas, jo jebkurš mistiskās pieredzes skaidrojums nes sev līdzi gan sapratnes, gan valodas ierobežojumus, nepilnības un izkropļojumus. Tāpēc šādas pieredzes tuvumā prātam labāk būt pasīvam, vēl jo vairāk tāpēc, ka, “lai savienotos ar Dieva gudrību, dvēsele iet caur nezināšanu, nevis zināšanu”⁴⁷⁰. Vēlākos darbos kontemplatīvās prakses pasivitātes raksturošanai Alstons reizēm lieto apzīmējumu “kailās” zināšanas.

Trīs Teilora lekcijās⁴⁷¹, kuras viņš nolasīja 2005. gadā un kuru kopējais temats bija “Dieva noslēpums un mūsu zināšanas par Dievu” Alstons izklāstīja savu jauno pozīciju, kas bija veidojusies viņa paša kontemplatīvās lūgšanu prakses iespaidā. 1. lekcijā viņš klausītāju uzmanībai piedāvāja savas “Dievišķā noslēpuma tēzes”:

(1) Savā pilnīgākajā attīstībā kontemplācija ietver savienību ar Dievu.

(2) Šī savienība ietver to, ka Dievs dalās ar mums savā dzīvē un, īpaši, savās zināšanās.

(3) Tas dod mums iespēju iemantot zināšanas par Dievu, jo Viņš Pats ir tas, kas ir ārpus konceptiem un citām pārstāvībām un kā tāds ir daudz pārāks par visām citām zināšanām, kas mums ir.

⁴⁶⁹ Alston W. *Perceiving God*. P. 55.

⁴⁷⁰ San Juan de la Cruz. *Subida del Monte Carmelo*. L. 1. C. 4. P. 16.

⁴⁷¹ Te domātas amerikāņu teologa Nataniēla Viljama Teilora (1786–1858) piemiņai veltītās lekcijas Jeila universitātē.

Jautājums: vai tādējādi mūsu kontemplatīvā pieredze var nodrošināt epistemisku atbalstu Dieva noslēpuma tēžu drošticamībai?⁴⁷²

Par kādu atbalstu Alstons runāja? Droši vien par to, kuru pats, atsaucoties uz reliģijas filozofu Ričardu Svinbērnū, nosaucis par jauno *lētīcības principu* (*credulity principle*) un kurš skan sekojoši: “Nešaubīgi no pieredzes var iegūt to, kā lietas šķiet pašam subjektam. Nav citas alternatīvas, kā vien pieņemt par patiesu to, ko referenti stāsta par pieredzēm, kas viņiem atklājas.”⁴⁷³ Alstons nosauc arī četrus iemeslus, kāpēc šādu pieredzi mums jāpieņem kā drošticamu:

A. Cilvēki, kas mums vēsta par savām, pieņemsim, mistiskajām pieredzēm, atrodas labākā situācijā nekā tie, kas viņus uzklausā, jo vienīgi pirmie zina, kas patiesībā noticis.

B. Iespējams, ka ir vairāki liecinieki, kas stāsta samērā līdzīgu stāstu.

C. Tas, ko viņi stāsta par cilvēka iespēju piepildījumu, saskaņojas ar to, ko par Dievu kā Radītāju liecina kristietība un citas teistiskās reliģijas.

D. Viņu dzīves kvalitāte, kontemplatīvās prakses autoritāšu ietekme un darbs apliecina, ka viņi zina, par ko runā.⁴⁷⁴

Lekciju noslēgumā Alstons secināja, ka, kaut gan klauzulas A–D nodrošina pietiekamus pierādījumus viņa izvirzītajām tēzēm, tomēr tās nevar mums palīdzēt pilnībā atklāt Dieva noslēpumu, jo mūsu “pavadoņi” neaizved mūs

⁴⁷² Šis lekcijas teksta fragments publicēts: Coakley S. Dark Contemplation and Epistemic Transformation. P. 309.

⁴⁷³ Turpat.

⁴⁷⁴ Turpat. P. 309–310.

līdz drošai, tas ir, racionālos secinājumos nostiprinātai, pārejai starp savu pieredzi un Dievu. Tomēr, pēc Alstona domām, tas, ko runājam par Dievu, var būt “tuvu patiesībai”. Viņam nav pieņemams viedoklis, ka Dieva noslēpumainība nosaka to, ka mums ir liegta jebkāda iespēja iegūt patiesas zināšanas par Viņu. Tieši otrādi, viņš pieļauj, ka arī uz mistiskās pieredzes pamata var veidot pilnībā racionālus reliģiskus ticējumus.⁴⁷⁵ Rakstā “Divi “Sveiks!” no noslēpuma!” (*Two Cheers from Mystery!*) Alstons gan uzsver, ka, veidojot šādus ticējumus, ir strikti jānošķir tas, kas ir Dievs pats par sevi, no tā, ko mēs varam pateikt par Viņu, racionāli izsecinot savus spriedumus no priekšstatiem par Viņa radošo darbību, cilvēku pestīšanas plānu, no Viņa apsoliņumiem, kas ierakstīti Svētajos Rakstos.⁴⁷⁶ Vai tā mēs varēsim racionāli izskaidrot, kas ir Trīsvienība? Diez vai... Noteikti nē! Tā piederīga Dieva noslēpumam un to mums vienkārši jāpieņem. Tomēr mums pavērsies gana daudz iespēju ik brīdi būt tuvāk patiesībai. Kaut vai, lai atskārstu, ka Dievs no cilvēka neatvadās pavisam, bet vienmēr saka: “Sveiks!” un “Uz redzēšanos!”

15.

Savu modeli mūsu attieksmei pret tiešu Dieva pieredzējumu piedāvā arī Plantinga. Tiesa, pirmais solis šī modeļa

⁴⁷⁵ Par to vairāk sk.: Chignell A., Dole A. *The Ethics of Religious Belief: A Recent History. God and the Ethics of Belief: New Essays in Philosophy of Religion*, ed. by Dole A., Chignell A. Cambridge University Press, 2005. P. 17–18.

⁴⁷⁶ Alston W. *Two Cheers from Mystery! God and the Ethics of Belief: New Essays in Philosophy of Religion*. P. 113.

izveidē visbiežāk varētu būt gluži racionāls. Ja atceramies, ka, pēc Plantingas domām, tagadnes cilvēka *sensus divinitatis* ir tik vājš, ka viņš pat, visticamāk, neatceras par tā klātumu, viņam vispirms ir jāatgādina par Dieva sajūtas realitāti, un te nu var palīdzēt mūsu rīcībā jau esošās zināšanas, kuras varam smelties Bībelē, katehismos, iegūt no vienkāršiem celsmes literatūras tekstiem un sarežģītiem teoloģiskiem traktātiem. Šai brīdī mēs uzzinām, ka mums varētu būt vēl kādas spējas, kuru varēšanu vajag pārbaudīt, un mēs kļūstam gatavi sajust... Pirmo reizi pirmo dievišķās “transcendences signālu”. Ja cilvēka *sensus divinitatis* jau darbojas, tad, protams, viņam sākuma posms vairs nav nepieciešams. Tādā gadījumā viņam jau ir izveidojies patiešs pamatticējums, kuram nav vajadzīgi nekādi papildus pierādījumi un ar kuru pakāpeniski samērojas visi pārējie viņa noētikās struktūras elementi.

Plantinga modelis paredz, ka pat tad, ja šādi pamatticējumi par Dievu, tas ir ticējumi, kuriem nav nepieciešami pierādījumi, jau pastāv, kristietim jābūt gatavam dzīvot dzīvi, kur viņa ticība tiks nepārtraukti pārbaudīta. Vēl vairāk, atsaucoties uz Svēto Pāvilu un Kalvinu, Plantinga uzsver, ka, ja kristietība ir patiesa, kristietim vajadzētu būt gatavam parādīt, ka neticībai patiesībā nav nekādu attaisnojumu.⁴⁷⁷ Bet, lai veiktu šo pienākumu, mums vispirms ir jābūt pārliecinātiem, ka Dievs patiešām eksistē. Un ja, savukārt, mēs par to esam droši, mums ir jāspēj šo uzskatu racionāli pierādīt arī citiem, jo savu dievišķā sajūtu mēs, kā jau uz to norādīja Alstons, tā vienkārši tālāk nodot nevaram.

⁴⁷⁷ Plantinga A. *Warranted Christian Belief*. P. 171, 198.

Izvērtējot Plantingas piedāvājumu, O. Andersons brīdina, ka šajā variantā svarīgi ir nesajaukt loģiskos pamatticējumus ar intuitīviem / tūlītējiem pamatticējumiem.⁴⁷⁸ Te jāpaskaidro, ka loģiskais pamatticējums ir ticējums, kuru nosaka citi iepriekš pieņemti ticējumi. Ja atgriezāties pie Plantingas *sensus divinitatis* skaidrojuma, tad šajā sajūtā balstās intuitīvie pamatticējumi. Savukārt, jebkura intuitīva akta interpretācija, tātad arī Dieva sajūtas interpretācija, jau veidosies kā loģisks pamatticējums.

Kas ir Dievs? Kas ir *sensus divinitatis* avots? Vai mēs varam līdzināties Dievam, zinot labo un ļauno tādā pat veidā, kā to zina Dievs? Uz šiem jautājumiem mums *sensus divinitatis* atbildēt nepalīdzēs. Taču tā pamudinās mūs turpmākiem saprātīgu atbilžu meklējumiem. Jā, mēs sākam ar intuitīviem pamatticējumiem, taču, izzinot dzīvi un iegūstot dziļāku sapratni par to, ko un kā mēs domājam par dzīvi, mēs virzāmies uz loģiskiem pamatticējumiem. Tā, piemēram, atgriezoties pie stāsta par Ievu Ēdenes dārzā, Plantinga uzsver, ka Ievas ticējumi par Dievu bija intuitīvie pamatticējumi, nevis loģiskie pamatticējumi par to, kā viņa pati atpazīst labo un ļauno, un kārdinājuma brīdī viņas intuīcija izrādījās bezpalīdzīga. Plantinga ir pārliecināts, ka tas, ko viņai vajadzēja darīt vispirms, – ņemt vērā savus loģiskos pamatticējumus. Ieva izvēlas kost aizliegtajā auglī, jo tas viņai šķiet tik tikams skatam, un tai pat laikā viņai nav loģiskas atbildes uz čūska kārdinātājas izvīrīto alternatīvu, proti, ka šis auglis ir gana labs, lai viņa iemantotu gudrību.⁴⁷⁹

⁴⁷⁸ Anderson O. *Reason and Worldviews*. P. 76.

⁴⁷⁹ Par iespējamiem grēkā krišanas stāsta loģiskajiem modeļiem vairāk sk.: Anderson O. *Reason and Worldviews*. P. 72–77.

Mēs uzskatām sevi par ticīgiem cilvēkiem un apgalvojam, ka ticība ir piešķirusi jēgu mūsu dzīvei, jo, piemēram, ar mani ir noticis tas, ka

- A. Es esmu ieraudzījusi pasauli no jauna!
- B. Es vairs nejutos viena tajā.
- C. Dievs sargā mani no visām nelaimēm.
- D. Es ticu, ka ar nāvi mana dzīve nebeigsies...

Tas nozīmē, ka tieši ticība ir piešķirusi nozīmi šiem notikumiem. Taču tajā brīdī, kad mēs sākam runāt par jēgu un nozīmi, mēs ieejam racionālu spriedumu teritorijā, un tur ar vienkāršu *sensus divinitatis* mums vairs nepietiks.

Plantinga ar savu pozīciju uzsver nepieciešamību identificēt kristietības loģiskos pamatticējumus un pārbaudīt tos. Vai tas ir tiesa, ka Dievs ir pasaules Radītājs? Vai patiešām materiālā pasaule ir mūžīga (tai nav sākuma)? Vai varbūt Dievs un pasaule ir vienlīdz mūžīgi? Vai varbūt viss pastāvošais ir tīra apziņa? Filozofijas un arī teoloģijas vēsturē ir pārpārēm šādu jautājumu, kas paredz arī pārpārēm alternatīvu interpretāciju un kas, jādomā, liek apšaubīt *sensus divinitatis* interpretācijas vienkāršību. Arī Plantingas filozofiskās teoloģijas piedāvātajā variantā.

Vai pēc visa iepriekš teiktā Alstona un Plantingas pozīciju par saukt par pavērsienu uz mistisko teoloģiju? Kā jau to atzinu iepriekš, visticamāk, ka nē. Tēlaini sakot, viņu ceļš un Svētā Jāņa no Krusta ceļš ved uz pretējām pusēm. Ja Jānim no Krusta mistiskā pieredze bija dvēseles tuvošanās Dievam un apvienošanās ar dievišķo gudrību, kur nekādas cilvēciskas zināšanas vairs nav nepieciešamas, tad filozofiskās teoloģijas pārstāvji modelē situāciju, kur tieša Dieva sajūta (Varbūt nesauksim to vēl par pilnīgu mistisko pieredzi?), veido

mūsu sākuma reliģisko pamatticējumu un kur vēlāk soli pa solim loģisku spriedumu ceļā mēs veidojam savas sākotnēji spontānās ticības jauno – racionālas ticības – versiju.

Daudz svarīgāks ir kaut kas cits: analītiskās filozofijas pārstāvju pēdējās desmitgadēs aizvien pieaugošās šaubas par intelekta vienvaldību un pārākumu tagadnes cilvēka patībā ir rosinājušas interesi, kas analītiskajai tradīcijai līdz šim bijusi neraksturīga: piemēram, par tā sauktām ķermeniskām praksēm, tai skaitā – reliģiskā pārdzīvojuma pieredzēšanas formām, un par to epistemoloģiskas izpētes iespējām. Un tieši šī uzjundītā interese un ar to saistītā vingrināšanās interpretāciju spēlēs iezīmē visnotaļ daudzsološas filozofiskās vai, varbūt precīzāk, analītiskās teoloģijas attīstības iespējas.

16.

Reformācija sākās ar debatēm par “taisnošanu ticībā”. Gan katoļi, gan protestanti bija vienis prātis, ka kristieša dzīves mērķis meklējams debesīs, taču – kādu ceļu turp iet? Bet varbūt patiesais mūsu mērķis nav debesīs, bet gan zināšanas par Dievu? Jo, kā es varu tiekties uz debesīm, ja es nezinu, vai Dievs ir, vai nav? Un vai Dievu var zināt bez meklēšanas un saprašanas?

Tiesa, Rānera skolnieks Johanns Metcs savā laikā šādu pozīciju būtu nosaucis par “eshatoloģisku atrunu”, jo te nav runa par jaunām vērtībām, bet par attieksmes maiņu pret jau pastāvošajām.⁴⁸⁰ Tas notiek arī mūsdienu filozofiskajā teoloģijā. Tās vingrinājumi, samērojot filozofijas racionāli-

⁴⁸⁰ Metz J. B. *The Emergent Church: The Future of Christianity in a Post-bourgeois World*. New York: Crossroad, 1987.

tāti ar ticības racionalitāti un mēģinot izšķirties par to, vai filozofam ir vajadzīga ticība, patiesībā arī ir atgriešanās pie kristīgajā filozofijā sen pārbaudītām vērtībām: pie reliģiskās realitātes atzišanas filozofijā vai, kā raksta Plantinga, pie intelekta, kuru apdzīvo ticība.

Mēs aizvien skatāmies uz Dievu caur aizmiglotu logu. Bet varbūt tomēr nē? Marienburgas sadragātais altāris savās šķembās glabā vien atmiņas par Kristu, bet pat vienā šķembā mēs viņu atpazīstam. Un, pat ja mēs vēl neesam notraukuši miglu no loga rūts, iespējams, mēs – arī nesaredzot skaidri – no jauna varam sākt domāt par to, vai Dievs vēl vienmēr tomēr netur mūs savā klātumā.

Summary

SENSUS DIVINITATIS

EXERCISES IN PHILOSOPHICAL THEOLOGY

The monograph “*Sensus Divinitatis. Exercises in philosophical theology*” is a study of the current challenges in the modern philosophy of religion, that is, of the possibilities of development of the idea of God today, the place of Christianity in the post-modern era, rationality of religious faith and reliability of our knowledge of God, the problem of evil and related issues. The book offers an insight into the so-called philosophical theology. It focuses mainly on the works of Alvin Plantinga and his Reformed epistemology. Referring to some representatives of the philosophical theology who admitted that what they have done so far is “a mere bunch of disparate and changing interpretations”, the author points out that her view also is only one of the possible subsequent interpretations undertaken by philosophical theology so far, some kind of exercises in the explanation, as yet somehow variable and still not connected together.

The monograph was written in the genre of *belles-lettres* suitable for fostering of the associative receptivity in the

analysis of philosophical and theological conceptions. The author's goal was to provide an opportunity of free flow of impressions concerning the issues considered in this book with the help of separate details and indirect indications. As the Part I of the book under the title "Evil and man's free will" had been published previously, the choice of the genre was determined also by the necessity to create a unified style for the whole text. In 1992, when the first part was published, it seemed the only way to do the analytical philosophy of religion, still almost unknown in Latvia at that time, more understandable to the reader who lived in a completely different cultural milieu. Therefore, this part of the book can also be read as an evidence of the time when in the early 1990s Latvian philosophers began to work openly (without sheltering under the name of "critique of bourgeois philosophy") in the field of religious philosophy and philosophy of religion.

Now it seems incredible that the manuscript of 1992 was written on a typewriter, that even the most fundamental texts of Augustine, Thomas Aquinas and Wittgenstein had not been translated into Latvian, that the analytical philosophy of religion, which already consisted of dozens of published works, was available only in the form of a few books and these same could be read only in Moscow, that, ultimately, the Web was associated in the Latvian language and the Latvian mind almost exclusively with cobwebs and that the tales about the opportunities of the internet seemed taken from science fiction.

Twenty years have passed, but from the perspective of the development of sciences it seems an eternity. However,

it would be wrong to assume that the first part of this book would be obsolete. First, because the problem of evil is still one of the central topics of philosophical and theological discussion and Plantinga with his “free will defence” strategy is still the central figure in this discussion. And after all, evil in the world has not become less, and we are still concerned about the same issues, which the author, following Augustine, Luther and Plantinga, had asked then: What is evil? How does man and evil coexist? Why did God permit the presence of evil in the world?

The **Part I** of the book provides the reader with an initial knowledge about analytical philosophy and its guidelines (**Chapter 1st**), drawing parallels with Wittgenstein’s concept of language games and describing analytical philosophy of religion as a kind of playing about with religious language. Particular attention is paid to the interpretation of *possible worlds semantics*, that is, a specific model for logics of knowledge and belief, according to which a person’s beliefs could be characterized as a set of possible worlds. Some attention is paid to the early history of this semantics and the work of Leibniz.

The **Chapter 2nd** marks a context of religious philosophical ideas in which the analytical philosophy of religion operates. The author explains the logical structure of Christian ideas concerning the problem of evil and describes how some Christian themes can be adapted to the rules of the game played by the analytical philosophy of religion.

The **Chapter 3rd** is also devoted to religious, philosophical and ideological contexts that constitute the fra-

mework for a discussion on the problem of evil in the analytical philosophy of religion. At first it deals with the analysis of the problem of evil in the biblical story of the fall of Adam and Eve, as well as in the book of Job. The author concludes that the Bible talks about the problem of evil in polysemantic way and that this ambiguity often leads up to viewing it as an insurmountable logical contradiction: the contradiction between God's absolute goodness and the suffering that can be seen in the world. According to the author, it is likely that almost the whole Christian tradition, in its strivings to solve the philosophical problem of evil, could be properly described as an attempt to resolve this contradiction: an attempt of disambiguation of meaning.

This chapter also looks at Augustine's concept of connections between God, evil and man. The author shows how in Augustine's doctrine the ontological explanation of nature of evil and the functional explanation of its presence are correlated. The author also investigates the solution of the problem of evil in the teaching of Thomas Aquinas, pointing out that the originality of his position primarily appears in a new approach to the explanation of free will. The chapter is concluded with the author's look at Martin Luther's approach to the problem of evil. Arguing that in Luther's opinion on the nature of free will the impact of Augustine's ideas is clearly discernible, she points out that at the same time we can see from Luther's texts that spontaneously active free will of man is also Other-being of the will of God. Therefore, according to her, Luther's explanation of human free will as Other-being of the will of God places

God in the role of an accessory of evil, and such a position would lead to negative conclusions concerning the existence of God.

The **Chapter 4th** focuses on the analytical philosophy of religion and especially –on the views of Alvin Plantinga. Comparing the starting point of the analytical philosophy of religion with the guiding principle of Kantian moral philosophy, the author points out that the idea of God in the analytical philosophy of religion too, first and foremost serves the needs of morality. For this purpose the analytical philosophy of religion could offer two ways of arguments or, rather, two strategies.

The first strategy is to implement certain *theodicy* detailing and explaining the causes of evil and explaining why God allows the existence of evil, as well as trying to justify God and His presence in the human world overcrowded with arbitrariness and suffering. A similar strategy has been used by Augustine, Thomas Aquinas and Martin Luther. The second strategy can be called *defensive strategy*. Its task is to prove a logical, that is, consistent connectivity of the reality of both Almighty God and evil. The analytical philosophy of religion in its interpretations uses mainly this second one, calling it “Free Will Defence”. The author suggests that we can identify within this strategy some of the key features of a language game. Continuing the chapter, the author analyzes the strategy developed by Plantinga and confronts his approach with philosophical positions of Augustine, K Raudive and O. Ramberan.

In the **Chapter 5th** the author returns to the possible worlds semantics. With reference to Leibniz, she points

out the Leibnizian idea of the possible worlds was, first and foremost, a metaphysical idea and as such it gradually develops also in the analytical philosophy. In her view, it can be inferred, for example, from a short fragment of Plantinga's "The Nature of Necessity" where he writes, that "I do not think it is possible that there be free creatures some of whom go wrong with respect to at least one action in every world in which they are significantly free. What I do think is this: there are many possible worlds God could not have actualized; and it is *possible* (I know of no reason to think it is *true*) that among these worlds are all the worlds in which there are free creatures who always do only what is right. There are plenty of possible worlds where free creatures do no wrong, but it could be that God might not have actualized any of those possible worlds."⁴⁸¹ To explain Plantinga's position concerning possible worlds and God's choice, the author further analyses the concept of God's *middle knowledge* which was developed by F. Suarez and L. Molina and was accepted also by Plantinga.

Finally, in the **Chapter 6th** the author initiates a topic on religious faith and its rationality and in this context she refers to the similarities between the position of Plantinga and some other representatives of the analytical philosophy of religion and the views of German theologian J. Moltmann, concerning, for example, the modern centrality of subjective faith.

⁴⁸¹ Quoted from: Plantinga A. Reply to Basingers on Divine Omnipotence. P. 25.

When almost twenty years had passed since the publication of Alvin Plantinga's book "God, Freedom, and Evil", its author admitted in his "Spiritual Autobiography" that we really do not know why God permits evil; "we do know, however, that he was prepared to suffer on our behalf, to accept suffering of which we can form no conception."⁴⁸² So the question of how to live in a world where there is so much evil and pain is still unanswered. However, now we may put this question in a different manner: Is it *rational* to believe in God in the world where we live and where evil prevails? Why do some people think that God who has permitted so much suffering in the world does not deserve that we believe in him, or that probably God does not exist at all? And why others, who see the same scene around them and who themselves have suffered no small pain, continue to believe, despite everything? Perhaps the key word is "faith"? Or maybe – "knowledge"? Perhaps those who continue to believe have some knowledge, available only to them? Perhaps the rest of us look at something and think that we see, but actually do not see anything?

Therefore, in the **Part II** of this book under the title "Sensus divinitatis" the author returns to the question of the rationality of religious belief, but looks at it from the different viewpoint: from the current situation of postmodernity. Theological significance of this situation is symbolically expressed by the concept of God's death.

In the **Chapter 1st** the author examines several guidelines of the death of God theology and compares them

⁴⁸² Plantinga A. *Spiritual Autobiography*. P. 28.

with the similar ideas, developed in the European cultural space. A special place in this comparison is given to M. Unamuno.

The **Chapter 2nd** begins with the author's opening question, to the effect that perhaps it is exactly in the philosophical approach of Unamuno that we can observe the transition from the death of God time to the time without God, or, more correctly, to the time in which God is silent. From the point of view of the author this time is the time, which gives birth to a new religiousness as a response to the human desire to seek, to find, to hear and to know God again. In this religiosity significant role is envisaged both for God's silence and for the mystery. For this reason the modern Christianity has to start thinking again about apophaticism, and we can find some milestones to the negative or mystical theology. In such a context the author returns to Alvin Plantinga, especially focusing on his book "Warranted Christian Belief". It seems worth noting that Plantinga's position is reviewed from the perspective of the Continental philosophy.

Although Plantinga lived and was active at the same time as the death of God theologians, his works have only a few references to them. The author contends that such a disassociation was a deliberately chosen position, to which indirect indications are to be found in some passages of his autobiographical texts. As Plantinga writes in his "Spiritual Autobiography": "These objections (except for evil) seemed to me not merely specious, but deceptive, deceitful, in a way: they paraded themselves as something like discoveries, something we moderns (or at any rate

the more perceptive among us) had finally seen, after all those centuries of darkness. All but the first, I thought, were totally question begging if taken as arguments against theism.”⁴⁸³

In this regard, the **Chapter 3rd** offers an insight into Plantinga’s Christian position, and his programme for Christian philosophy and philosophers in the existing situation of postmodernity. The author fully accepts Plantinga’s conviction that successfully following these principles, the Christian philosophers can create a unique bridge between knowledge of faith and knowledge of mind thus helping to provide the answers to questions, important for the whole of the contemporary intellectual culture.

In the **Chapter 4th** the author analyzes the main guidelines of Plantinga’s Reformed epistemology by clarifying its place in the framework of Calvinistic theology. In this connection, referring to Anderson, the author finds out similarities between Plantinga and Worfield. The chapter also describes Plantinga’s concepts of the basic belief and the true basic belief. The author maintains that Plantinga’s position could be explained by the approach of the trivalent or quantum logic of John von Neumann.

The **Chapter 5th** in its turn is devoted to the explanation of the essence of *defeaters* for Christian belief, especially, of the *purely epistemic defeaters*. The author also looks at the concept of doxastic experience, and identifies the relationship of this Plantingian concept with the concept of doxastic practices, developed by W. Alston. The chapter ends by

⁴⁸³ Plantinga A. *Spiritual Biography*. P. 18.

opening up the topic of the possibility of a true knowledge of God.

Opposing one-sided rationalism which dominates in the contemporary intellectual life, representatives of philosophical theology are trying to explain and justify the subjective, personal and even mystical dimension of human knowledge. For Alston it means specific perceiving of God, but for Plantinga – returning to Calvin’s *sensus divinitatis*. Referring to this concept, Plantinga has developed a so called Thomas Aquinas/ Calvin model, which is one of the dominant themes in his works of the last decade. It is especially important that, introducing this model, he points out, that “if theistic belief is in fact true, then something like this model is in fact correct”⁴⁸⁴. Therefore, the **Chapter 6th** is devoted to the review of this proposed model. Besides, after the consideration of Alston’s and Plantinga’s approaches the author evaluates their closeness to mystical theology, choosing as an example some writings of John of the Cross.

The author concludes that the paths of the representatives of philosophy and of the mystical theology of John of the Cross are leading in different directions: if for John of the Cross the mystical experience is a soul’s coming to God and its reunification with the Divine wisdom, when any human knowledge is no longer needed, then the representatives of the philosophical theology simulate a situation where a direct sense of God (Maybe they do not speak about fully mystical experience yet!), provides justification for and warrants our first basic religious beliefs.

⁴⁸⁴ Plantinga A. *Warranted Christian Belief*. P. xii

However, the chief importance is elsewhere: in the fact, that philosophy of theology which (mainly representing the analytical kind of philosophy), is deeply interested in the so-called bodily practices, including - religious forms of emotional experience. For this reason new opportunities of relevant epistemological explorations may be predicted and this means also growing interest in new interpretations and new interpretative exercises.

PERSONU RĀDĪTĀJS

Rādītājā nav ietverti atsaucēs un *Summary* minēto personu vārdi

A

- Adamss Roberts** (*Robert Merrihew Adams*, 1937 –) 103
- Akvīnas Toms**, arī Svētais Toms (*Sanctus Thomas Aquinas*, 1225–1274) 33, 37, 55–59, 61, 65, 70, 76, 79, 201, 276–278, 283, 285, 286, 289
- Alstons Viljams** (*William Payne Alston*, 1921–2007) 178, 181–184, 193, 201, 211, 248–250, 267, 269, 271–278, 290–295, 297
- Alticers** Tomass (*Thomas Jonathan Jackson Altizer*, 1927–) 137, 139, 141, 142, 146, 147, 154, 156
- Andersons** Ouvens (*Owen Anderson*) 233, 258, 296
- Aristotelis** (*Ἀριστοτέλης, Aristotelēs*, 384. p.m.ē.–322. p.m.ē.) 22, 56, 69, 111
- Augustīns** Aurēlijs (*Aurelius Augustinus Hipponensis*, 354–430) 9, 10, 37, 47–59, 62, 65, 70, 74–76, 79, 81, 89, 139, 201, 221, 223, 257, 268, 270

Ā

Āvilas Terēze, skat. Terēze no Āvilas

B

- Bahs** Johans Sebastians (*Johann Sebastian Bach*, 1685–1750) 161
- Baltazars** Hanss Urss fon (*Hans Urs von Balthasar*, 1905–1988) 128
- Barts** Karls (*Karl Barth*, 1886–1968) 133, 179, 262
- Batlers** Džozefs (*Joseph Butler*, 1692–1752) 178
- Beikers** Ārmands (*Armand Baker*, 1933 –) 150
- Benedikts** no Nursijas, arī Svētais Benedikts (*San Benedetto da Norcia*, 480–543) 268
- Bergers** Pīters (*Peter Ludwig Berger*, 1929 –) 127, 145, 164, 165, 269
- Bergmans** Ingmars (*Ernst Ingmar Bergman*, 1918–2007) 161
- Bēthovens** Ludvigs van (*Ludwig van Beethoven*, 1770–1827) 161
- Blaumanis** Rūdolfs (1863–1908) 246
- Bodrijārs** Žans (*Jean Baudrillard*, 1929–2007) 169
- Bonhēfers** Dītrihs (*Dietrich Bonhoeffer*, 1906–1945) 142–146, 179
- Breitvaitis** Ričards (*Richard Bevan Braithwaite*, 1900–1990) 113
- Brunners** Emīls (*Heinrich Emil Brunner*, 1899–1966) 262
- Buda** Gautama (*Siddhārtha Gautama Buddha*, 563–473 p. m. ē.?) 204
- Burens** Pols van (*Paul van Buren*, 1924–1998) 113

Č

- Čalmers** Stīvens (*Stephen L. Chalmers*) 160
- Čisholms** Roderiks (*Roderick Chisholm*, 1916–1999) 207, 212

D

- Dāle** Pauls (1889–1968) 88, 92
Deiviss Braiens (*Brian Davies*, 1951–) 75
Dekarts Renē (*René Descartes*, 1596–1650) 199, 200
Derida Žaks (*Jacques Derrida*, 1930–2004) 186, 203
Dionīsijs Areopagīts (5–6. gs.) 128
Diprē Luiss (*Louis Dupré*, 1926–) 267–269
Dirkheims Emīls (*David Émile Durkheim*, 1858–1917) 253
Dostojevskis Fjodors (*Фёдор Михайлович Достоевский*, 1821–1881) 32
Džefers Robinsons (*John Robinson Jeffers*, 1887–1962) 154
Džeimss Viljams (*William James*, 1842–1910) 236, 237

E

- Edvardss** Džonatans (*Jonathan Edwards*, 1703–1758) 262
Epšteins Mihails (*Михаил Эпштейн*, 1950–) 125, 128–131, 133, 158, 167
Evagrijs no Pontijas (*Εὐάγριος ὁ Ποντικός*, *Evagrius Ponticus*, 345–399) 123
Everits Nikolass (*Nicholas Everitt*) 229

F

- Freids** Zigmunds (*Sigmund Freud*, 1856–1939) 188, 203, 253, 254

G

- Gādamers** Hanss Georgs (*Hans-Georg Gadamer*, 1900–2002) 9, 17, 19, 69
Geislars Normans (*Norman Geisler*, 1932 –) 105

Gifords Ādams (*Adam Gifford*, 1820–1887) 176, 275

Grēgorijs I (*Gregorius I*, 540–604) 123

H

Hamiltons Viljams (*William Hamilton*, 1924–2012) 148

Heidegers Martins (*Martin Heidegger*, 1889–1976) 21, 203

Heitinks Herbens (*Gerben Heitink*, 1938 –) 121

Heizinga Johans (*Johan Huizinga*, 1872–1945) 19

Helderlīns Frīdrihs (*Johann Christian Friedrich Hölderlin*, 1770–1843) 171

Hermanis Vilhelms (*Wilhelm Herrmann*, 1846–1922) 111

Hiks Džons (*John Harwood Hick*, 1922–2012) 160, 205

Hills Daniels (*Daniel Hill*) 178

Hintika Jako (*Kaarlo Jaakko Juhani Hintikka*, 1929–) 23

Hjūms Deivids (*David Hume*, 1711–1776) 178

Hobss Tomass (*Thomas Hobbes*, 1588–1679) 177

Horkheimers Makss (*Max Horkheimer*, 1895–1973) 116

Huserls Edmunds (*Edmund Gustav Albrecht Husserl*, 1859–1938)
129

I

Invagens Pīters van (*Peter van Inwagen*, 1942–) 49, 126

J

Jānis Evaņģēlists (*Ἰωάννης*, 6–100) 129

Jānis no Krusta (*San Juan de la Cruz*, 1542–1591) 288–291,
297

Jēzus, arī Jēzus Kristus, arī Kristus (7.–2. p.m.ē.–26.–36) 45, 46,
51, 64, 79, 87, 88, 108, 135, 146, 148, 149, 151–155, 158,
162–164, 169, 188, 204, 211, 232, 262, 284, 299

Jillenstens Larss (*Lars Johan Wiktor Gyllensten*, 1921–) 20

Jungs Karls Gustavs (*Carl Gustav Jung*, 1875–1961) 133

K

Kalvins Žans (*Jean Calvin*, 1509–1564) 5, 6, 123, 184, 201, 202,
221, 224, 257, 263, 264, 266, 276–280, 283, 284, 295

Kants Imanuels (*Immanuel Kant*, 1724–1804) 32, 72, 73, 196

Karnaps Rūdolfs (*Rudolf Carnap*, 1891–1970) 23

Kaufmans Gordons (*Gordon D. Kaufman*, 1925–2011) 160, 172

Kārklīņš Jānis (1891–1975) 29

Kirkegors Sērens (*Søren Aabye Kierkegaard*, 1813–1855) 163,
200

Klifords Viljams Kingdons (*William Kingdon Clifford*, 1845–
1879) 235–237

Koelju Paulu (*Paulo Coelho*, 1947–) 239

Konfūcijs (*Confucius*, Kōng zǐ 551–479 p. m. ē.) 204

Koperniks Nikolajs (*Nicolaus Copernicus*, *Mikolaj Kopernik*,
1473–1543) 79

Kristus, skat. Jēzus

Kušners Harolds Samuēls (*Harold Samuel Kushner*, 1935 –) 66

Kvinns Filips (*Philip L. Quinn*, 1940–2004) 205, 253–255

L

Latuss Endrū (*Andrew Latus*) 184

Leibnics Gotfrīds Vilhelms (*Gottfried Wilhelm Leibniz*, 1646–
1716) 26, 94–97, 101, 186

Levontins Ričards (*Richard Lewontin*, 1929 –) 84

Loks Džons (*John Locke*, 1632–1704) 61, 177

Lošķis Vladimirs (*Владимир Лосский*, 1903–1958) 129

- Luters** Mārtiņš (*Martin Luther*, 1483–1546) 10, 37, 59–65, 70,
74, 76, 79, 115
- Lūiss** Klarens Ērvings (*Clarence Irving Lewis*, 1883–1964) 23

M

- Maimonīds**, arī Rambams (*Mosheh ben Maimon*, 1135–1204)
160
- Makijš** Džons (*John Leslie Mackie*, 1917–1981) 180
- Makintairs** Elisdeirs (*Alasdair Chalmers MacIntyre*, 1929–) 268
- Maklouskijs** Henrijs Džons (*Henry John McCloskey*, 1925–) 66
- Marija Magdalēna** (*Μαρία ἡ Μαγδαληνή, Maria Magdalena*)
164
- Markss** Kārlis (*Karl Heinrich Marx*, 1818–1883) 185, 188, 203,
253
- Meistars Ekharts** (*Eckhart von Hochhelm*, 1260–1327) 132
- Metcs** Johans (*Johann Baptist Metz*, 1928–) 298
- Mevrods** Džordžs (*George Mavrodes*, 1927–) 112, 113
- Milbenks** Džons (*Alasdair John Milbank*, 1952–) 153
- Molina** Luiss (*Luis de Molina*, 1535–1600) 101–103
- Moltmanis** Jirgens (*Jürgen Moltmann*, 1926 –) 108
- Moriss** Tomass (*Thomas V. Moriss*, 1952–) 178
- Muhameds** (*Muhammad, Abū al-Qāsim Muḥammad ibn ‘Abd
Allāh ibn ‘Abd al-Muṭṭalib ibn Hāshim*, 570–632) 204
- Munte** Aksels (*Axel Martin Fredrik Munthe*, 1857–1949) 15
- Mūks** Roberts (1923–2006) 130, 131

N

- Neimanis** Džons fon (*John von Neumann*, 1903–1957) 230
- Nībūrs** Reinholds (*Karl Paul Reinhold Niebuhr*, 1892–1971) 172

Nīče Frīdrihs (*Friedrich Wilhelm Nietzsche*, 1844–1900) 135,
136, 139–141, 162, 185, 188, 203, 268

N

Nūmens Džons Henrijs (*John Henry Newman*, 1801–1890) 209,
210

O

Oto Rūdolfis (*Rudolf Otto*, 1869–1937) 126

Otte Ričards (*Richard Otte*) 103

P

Paskāls Blēzs (*Blaise Pascal*, 1623–1662) 200

Pass Oktavio (*Octavio Paz Lozano*, 1914–1998) 138

Pavels Mirča (*Mircea Pavel*) 134

Pāvils (*Παῦλος, Paulus*, ?–64/65) 36, 56, 154, 161, 171, 215, 224,
295

Peilins Deivids (*David A. Pailin*) 87

Petrovskis Vadims (*Петровский Вадим*, 1950–) 83

Plantinga Alvins (*Alvin Plantinga*, 1932 –) 5, 6, 10, 32, 33, 71, 72,
74–80, 82, 83, 89, 91, 94, 95, 98, 99, 102, 103, 109–112, 115,
122, 123, 175–181, 184–187, 189–196, 198–205, 207–212,
223–230, 232–235, 239, 240, 242–245, 247, 248, 253–258,
260–264, 266, 267, 269–271, 273–287, 290, 294–297, 299

Platons (*Πλάτων, Plátōn*, 427. p.m.ē.–348. p.m.ē.) 56, 69, 128, 221

R

Ramberans Osmonds (*Osmond Ramberan*) 90, 91, 98

Rasels Bērtrands (*Bertrand Arthur William Russell*, 1872–1970)
179, 186

- Rasels** Čārlzs T. (*Charles Taze Russell*, 1852–1916) 204
Raudive Konstantīns (1909–1974) 79, 106
Rāners Karls (*Karl Rahner*, 1904–1984) 268, 298
Remzijs Pols (*Robert Paul Ramsey*, 1913–1988) 139, 141, 162,
 163
Rīds Tomass (*Thomas Reid*, 1710–1786) 249
Rortijs Ričards (*Richard McKay Rorty*, 1931–2007) 186

S

- Sagāns** Karls (*Carl Edward Sagan*, 1934–1996) 186
Santraks Aleksandars (*Aleksandar S. Santrac*) 6
Sartrs Žans Pols (*Jean–Paul Charles Aymard Sartre*, 1905–1980)
 163
Satons Džonatans (*Jonathan Sutton*) 131, 132
Smits Džozefs (*Joseph Smith*, 1805–1844) 204
Suaress Fransisko (*Francisco Suárez*, 1548–1617) 101
Svēdenborgs Emanuēls (*Emanuel Swedenborg*, 1688–1772) 197
Svinbērns Ričards (*Richard G. Swinburne*, 1934–) 293

Š

- Šleiermahers** Frīdrihs (*Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher*,
 1768–1836) 218, 219
Šmits Tāļivaldis 101

T

- Teilors** Nataniēls (*Nathaniel William Taylor*, 1786–1858) 292
Terēze no Āvilas, Āvilas Terēze, arī Svētā Terēze (*Saint Teresa of
 Ávila, Teresa Sánchez de Cepeda y Ahumada*, 1515–1582)
 291

Tillihs Pauls Johanness (*Paul Johannes Tillich*, 1886–1965) 140,
172

Toinbijs Arnolds Džozefs (*Arnold Joseph Toynbee*, 1889–1975)
140

Tomberlins Džeimss (*James E. Tomberlin*) 71

U

Unamuno Migels de (*Miguel de Unamuno y Jugo*, 1863–
1936) 105–110, 112, 214

V

Vahanjans Gabriels (*Gabriel Vahanian*, 1927–) 137, 139, 141,
155, 158–160, 162, 164, 165, 168–172, 203

Velaskess Djego de Silva (*Diego Rodríguez de Silva y Velázquez*,
1599–1660) 148, 149, 152–154

Vestfāls Merolds (*Merold Westphal*) 286

Vidals Haime (*Jaime Vidal*, 1944 –) 150

Vilsons Roberts Antons (*Robert Anton Wilson*, 1932–2007) 230,
231

Vindelbands Vilhelms (*Wilhelm Windelband*, 1848–1915) 53,
56

Vitgenšteins Ludvigs (*Ludwig Josef Johann Wittgenstein*, 1889–
1951) 9, 19, 172

Volterstorfs Nikolass (*Nicholas Wolterstorff*, 1932–) 184, 201,
252, 269

Vorfilds Bendžamins (*Benjamin Breckinridge Warfield*, 1851–
1921) 214–224, 232, 257, 284

Vuds Džeimss (*James Wood*, 19. gs. beigas) 8

ATSLĒGVĀRDU RĀDĪTĀJS

A

- acīmredzamība** (*evidence*) 109, 110, 112
- Akvīnas Toma–Kalvina modelis** 276, 277
- apofātiskā teoloģija** 129, 132, 278, 290
Skat. arī negatīvā teoloģija 128–132
- ateisms** 32, 117, 151, 157, 160, 165, 172
- atklāsme** 5, 20, 61, 133, 140, 143, 178, 182, 209, 214–216,
218–220, 222, 223, 263, arī
vispārējā atklāsme 5, 6, 214, 218, 220, arī
īpašā atklāsme 218, 284
- atspēkotājs** 241–247, 251–254, arī
iracionāls 246, 247, 251, 252
- attaisnojums** 123, 141, 145, 191, 192, 212, 233, 234, 240, 243,
256, 262, 273, 275, 276, 295, arī
attaisnota ticība 193, 239

B

- Bībele** 41, 43–46, 48, 51, 55, 56, 60, 127, 145, 159, 188, 214, 239,
254, 258, 260, 282, 295
- brīvā griba** 9, 28, 45, 46, 51–55, 57–60, 62–64, 70, 71, 73, 81–89,
91, 99, 100, 102–105, 108, 207
- Brīvās gribas aizsardzība** 10, 77, 82, 122

C

ciešanas 40, 42–45, 62, 64–66, 71, 88, 122, 135, 137, 152–154, 188, 231

D

dabiskā teoloģija 176, 233

Dieva eksistence 11, 72, 74, 137, 138, 143, 156, 202, 227–229, 255, 256, 270

Dieva ideja 135, 159, 179, 187

Dieva īpašības 46, 48, 54, 55, 59, 63, 65, 67, 70–80, 99, 100, 180, 187, 188, 250, 271

Dieva esamības pierādījumi 32, 74, 181, 186, 194, 217, 239, 269, 275, 281, 285

Dieva nāve 135, 137–140, 142, 146–148, 158, 160–163, 167, 171, 201

Dieva nāves teoloģija 137, 140, 142, 146–148, 158, 161, 162, 172, 179

Dieva noslēpumainība 57, 128, 129, 150, 151, 170, 171, 173, 286, 292–294

Dieva sajūta, arī dievišķā sajūta, arī Dieva izjūta 5, 6, 266, 271, 278–282, 284–288, 294–297

Skat. arī *sensus divinitatis*

doksatiskā prakse 249, 250, 272, 273, arī
mistiskā prakse 249, 250, 272–274, 288, 289, arī
kontemplatīvā prakse 290, 292, 293

E

epistemoloģija 5, 183, 184, 187, 191, 192, 205, 207, 212, 214, 223, 234, 240, 241, 271, 272, 278, 291, arī

Reformētā epistemoloģija 5, 184, 224, 225, 227–229, 231, 258, 259, arī

Veselā saprāta epistemoloģija 223

epistemoloģisks 182, 191, 205, 212, 234, 291, 298
epistēmisks 184, 186, 195, 200, 208, 210–212, 227, 234, 240–
242, 244, 273, 276–278, 285, 293
epistēmiskais riņķveidīgums (*epistemic circularity*) 272
esamības spēle 22, 28, 80, 81, 93, 94, 108, 117

F

filozofiskā teoloģija 5–7, 10, 108, 178, 179, 191, 252, 258, 263,
270, 271, 277–279, 290, 297, 298
fundamentisms 194, 310
Skat. arī galējā atspēkojuma nojēgums, arī galējā atspēkojuma
princips

G

galējā atspēkojuma nojēgums, arī galējā atspēkojuma princips
110, 194, 195, 199, 266
Skat. arī fundamentisms
grēks 41, 42, 45, 46, 50, 52–55, 60, 61, 64, 88, 89, 123, 188, 215,
216, 220, 221, 259–263, 280, 287, arī
iedzimtais grēks 89, arī
brīvība grēkot 53, 89, arī
grēka noētiskie aspekti 262, arī
grēkā krišana 41, 42, 46, 52, 53, 89, 259–261, 263, 287, arī
pār pasaules grēcīgums (*transworld depravity*) 89

H

Heidelbergas katehisms 187, 220, 280

I

iespējamā pasaule 22–27, 93, 94, 97–105, 107, 108, 117, 118,
123, 169, 186, arī
vislabākā no iespējamām pasaulēm 96, 97, arī

iespējamo pasauļu semantika 22, 23, 26, 27, 94, 102, 103,
105
iespējamība 22–25, 46, 96, 97, 104, 107, 112, 116, 128, 170,
255, 276
inkarnācija 131, 132, 146
inspirācija 276
interpretācija 7, 8, 20, 23, 59, 114, 137, 142, 196, 210, 260, 261,
278, 286, 296–298
izvēle starp labo un ļauno 40, 42, 43, 45, 52–54, 57, 62, 75,
85–90, 95, 99, 100, 104, 105, 107, 117, 118

K

kalvinisms 5, 177, 223, 276
kognitīvās spējas 244, 252, 272, 276
koherence 250
konvertācija 177
kristietības krīze 160, 167, 194, 206

L

lētīcības princips (*credulity principle*) 293
loģika 22, 23, 31, 37, 46, 69, 75–80, 103, 111, 113, 115, 116, 145,
230, 231, arī
modālā loģika 22, 23, 26, 27, 78, 89, 94, 98, 108, arī
varbūtību loģika 22, arī
trīsvērtīgā jeb kvantu loģika 230, 231

Ļ

ļauņums, arī ļaunuma problēma 9–11, 13, 16, 28, 30, 36, 37, 40,
41, 43–55, 57–60, 63–68, 70, 71, 76–80, 87–92, 94, 96, 100,
105, 122, 127, 175, 180, 253
Skat. arī izvēle starp labu un ļaunu, grēks

M

mistiskā teoloģija 278, 287, 289, 290, 297

modalitāte 22, 25, 184

N

negatīvā apoloģētika 185, 275

negatīvā teoloģija 128–132

nevainības prezumpcija 246

noētiskā struktūra 109, 114–116, 199, 243, 244, 250, 251, 254, 279, 295

P

Parādīšanās teorija (*Theory of Appearing*) 291

pamatticējums (*basic belief*) 109, 223–229, 231, 232, 250, 251, 253, 257, 258, 263, 291, 295, 296–298, arī

intuitīvais pamatticējums 296, arī

patiess pamatticējums 225, 257, 263, 295

pestīšana 92, 147, 154, 188, 218, 219, 221, 222, 233, 257, 285, 294

pierādījums 32, 55, 71, 74, 79, 80, 83, 111, 112, 180–182, 186, 188, 190, 191, 193–195, 203, 205, 208, 216, 217, 224, 226–229, 234–237, 239, 241, 245, 247, 249, 257, 262, 269, 274, 275, 280, 281, 285, 293, 295

pieredze 7, 20, 32, 33, 48, 57, 70, 75, 83, 93, 107, 108, 112, 113, 116–118, 126, 127, 133, 137, 144, 160, 161, 170, 175, 182, 183, 185, 193, 200, 211, 212, 228, 236, 243, 247, 248, 250, 251, 254–256, 258, 260, 261, 267–271, 275, 277, 279, 281, 288, 290–294, 297, arī

religiskā pieredze 7, 107, 113, 126, 133, 170, 182, 183, 231, 267, 268, 271, 275, 277, 286, arī

mistiskā pieredze 271, 290–293, 297

prakse 240, 249, 250, 272–275, 288–290, 292, 293, 298
Skat. arī doksatiskā prakse, kontemplatīvā prakse, mistiskā
prakse
prima facie pamatojums 271–273
projektīvās ticības teorija 253–255
postmodernisms 193, 194, 198, 201–204
Prinstona seminārs 214, 223, 224

R

racionalitāte 7, 11, 109, 111–113, 183, 191, 203, 206, 212, 233,
242, 243, 247, 249, 250, 252, 273–275, 278, 279, 299 arī
ticības racionalitāte 7, 11, 109, 112, 113, 184, 233, 275,
279, arī
ārējā racionalitāte 250, 263, arī
iekšējā racionalitāte 247, 250, 252, arī
praktiskā racionalitāte 249, 271, arī
mērķa racionalitāte 274, arī
jaunā racionalitātes teorija 111–113
relativisms 51, 198
relīģijas filozofija 6, 9, 11, 16, 18, 19, 21, 22, 27, 28, 30–32, 36,
37, 66, 70, 71, 74–77, 80–83, 85–87, 90, 93–95, 97–101,
103–105, 108, 109, 111, 114–118, 175–179, 181, 183, 190,
191, 193, 211, 279, arī
analītiskā reliģijas filozofija 9, 16, 18, 19, 21, 22, 27, 28,
30–32, 36, 37, 70, 71, 74–77, 80–83, 85–87, 90, 93–95,
97–101, 103–105, 108, 109, 111, 114–118

S

sensus divinitatis 5, 6, 119, 266, 278, 279, 281, 282, 284–288,
295–297
Svētais Gars 144, 209, 224, 276, 280, 284
Svētie Raksti 37, 41, 58, 280, 294

T

teisms 66, 75, 117, 135, 147, 157, 180, 187, 190, 204, 229, 256,
279, 282, 293

Skat. arī teistiska ticība

teodiceja 43, 76, 94, 95, 97, 101

ticība 6, 7, 11, 19, 31, 33, 37, 43, 47, 53, 55, 58, 61, 63, 65, 71,
73, 74, 79, 80, 87, 107–118, 127, 129, 130, 133, 135, 136,
144, 145, 150, 151, 155–157, 159, 160, 167, 169, 171, 178,
179, 181–194, 196, 197, 199, 201–203, 205, 207–212, 214,
216–219, 223–225, 227, 229, 231–237, 239, 240, 243–247,
253–260, 262, 264, 266, 268–270, 275–280, 285–287, 289,
295, 297–299, arī

ticība Dievam 33, 63, 73, 74, 87, 111, 116–118, 129, 135,
136, 144, 186, 212, 217, 223, 224, 229, 245, 254, 257,
270, arī

attaisnota kristīgā ticība 184, 190, 193, 239, 263, arī

drošticama ticība 188, 205, 223, 232–235, 260, 266, 279

racionāla ticība 109, 112, 298, arī

taisnošana ticībā 298, arī

teistiska ticība 113, 114, 187, 253–256, 276, arī

ticība bez Dieva 133, arī

ticības centrisms 108

ticējums 5, 6, 19, 109, 110, 115, 183, 184, 187, 196, 199, 200,
205, 206, 208, 210, 224–229, 233–237, 241–255, 263, 271,
273, 274, 282, 291, 294–296

Skat. arī pamatticējums

V

valoda 18–23, 26–28, 31, 37, 41, 67, 69, 77, 81, 85, 93, 94, 103,
109, 110, 112, 113, 115, 116, 130, 136, 150, 159, 169, 171,
173, 185, 228, 289, 290, 292, arī

valodas izteikums 18, 19, 21–23, 26–28, 77, 81, 85, 93, 112,
115, 116, arī
valodas spēle 19–22, 26–28, 70, 77, 81, 93, 94, 108, 117,
185, arī
reliģijas valoda 19, 21, 22, 27, 28, 31, 77, 81, 112, 113

verifikācija 110

Vestminsteres katehisms 187, 220, 221, 257

Z

zināšanas 5, 57, 101–103, 115, 122, 123, 186, 187, 189, 190,
195, 199, 205, 211, 212, 214–218, 222, 224, 232, 233, 243,
256–259, 261–263, 277–280, 283, 285–289, 292, 294, 295,
297, 298, arī
brīvās zināšanas (*Scientia libera*) 101, 102, arī
dabīgās zināšanas (*Scientia Dei simplicis intelligentiae*) 101,
102, arī
Dieva zināšanas 101–103, arī
intuitīvas zināšanas 222, 258, 287, arī
prāta zināšanas 101, 189, arī
ticības zināšanas 189, 258, 278, 279, arī
vidējās zināšanas (*Scientia Dei media*) 102, 103
zināšanas par Dievu 5, 123, 214, 215, 218, 222, 224, 232,
233, 257–259, 261–263, 278, 283, 285–287, 292, 294,
298

Izdevējs **LU aģentūra “LU Filozofijas un socioloģijas institūts”**

Akadēmijas laukums 1, Rīga, LV-1940
tāl. — 67229208 e-pasts — *fsi@lza.lv*
fakss — 67210806 *www.fsi.lv*

Izdevējdarbības reģistrācijas apliecība Nr. 2-0521

Iespiests SIA “Latgales druka”, reģ nr. 40003199542
Baznīcas iela 28, Rēzekne, LV-4601, tālr. – 46 22484, 46 23133
www.druka.lv, e-pasts – *druka@druka.lv*