

CEĻŠ

Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātes
teoloģisks, reliģijpētniecisks un kultūrvēsturisks
izdevums
Nr. 69

Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultāte
LU Akadēmiskais apgāds
Rīga, 2018

Redakcijas kolēģija (*Editorial Board*):

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

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

Normunds Titāns, *Dr. phil.*, Latvijas Universitāte

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

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

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

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

Mārtins Pērsijs (*Percy*), *Ph. D.*, Kristus baznīcas koledža
(*Christ Church, Oxford University*), Lielbritānija

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

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

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

Džeims Vudvords (*Woodward*), *Ph. D.*, Sārama koledža
(*Sarum College*), Lielbritānija

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

Latviešu valodas redaktore **Ruta Puriņa**

Angļu valodas redaktore **Alda Vāczemniece**

Maketu veidojusi **Andra Liepiņa**

Vāka dizaina noformējumā izmantota **Daces Balodes** fotogrāfija

“Ceļš” ir recenzēts izdevums ar starptautisku redakcijas kolēģiju.

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

Žurnāla “Ceļš” numuri atrodami arī EBSCO datubāzēs.

Ceļš can be found also in EBSCO databases.

- © Nikita Andrejevs, Līva Fokrote, Laima Geikina,
Ralfs Kokins, Diāna Lozko, Martyn Percy,
Jānis Rudzītis-Neimanis, Rota Stone, Valdis Tēraudkalns,
Normunds Titāns, Madara Vilne, 2018
© Latvijas Universitāte, 2018

ISSN 9771407784008-85

DOI: <http://doi.org/10.22364/cl.69>

SATURS

Spēlējot dievu: dievspēles videospēles žanrs uz spēlētāju balstītas pieejas interpretācijā	5
<i>Nikita Andrejevs</i>	
Dievišķā transcendence un imanence ekofeminismā	23
<i>Līva Fokrote</i>	
Apziņas brīvība un reliģisko organizāciju likums: Latvijas un Krievijas gadījumi	45
<i>Laima Geikina</i>	
Kristus nāves interpretāciju shēmas un to problemātiskie aspekti	61
<i>Ralfs Kokins</i>	
Reliģiskie aspekti videospēlēs, grafiskajās novelēs un komiksos	83
<i>Diāna Lozko</i>	
In Trump We Trust? A Theologian Reflects on Some Contemporary Challenges Facing the Church	91
<i>Martyn Percy</i>	
Vecās Derības antropoloģija 20. un 21. gadsimtā	104
<i>Jānis Rudzītis-Neimanis</i>	
“Rabi Išmaēla Mehilta”: traktāta “Amalēks” 1. nodaļa ar komentāriem un ievadu	117
<i>Rota Stone</i>	
Garīgums kristietībā un P. Tilliha protestantu princips	142
<i>Valdis Tēraudkalns</i>	

Kognitīvā reliģijas zinātne un reliģisko ticību
pamatotības debates 173
Normunds Titāns

Dieviete Kālī Rietumu kultūrā –
nereliģiskie konteksti 198
Madara Vilne

SPĒLĒJOT DIEVU: DIEVSPĒLES VIDEOSPĒLES ŽANRS UZ SPĒLĒTĀJU BALSTĪTAS PIEEJAS INTERPRETĀCIJĀ

Nikita Andrejevs

Mg. theol., LU Teoloģijas fakultātes zinātniskais asistents

Ievads

Šī raksta mērķis ir izpētīt dievspēles (*god-game*) žanra videospēles prezentētās dievišķības koncepciju. Rakstā tiek analizēts reliģisko jēdzienu lietojums aplūkoto videospēļu mehānikas veidošanā uz spēlētāju orientētas pieejas interpretācijā. Uz spēlētāju orientēta pieeja vērsas pie spēlētājam pieejamām interaktīvām darbībām kā pētniecības objekta. Dievspēles žanra kontekstā šī pieeja sniedz ieskatu spēlētāja-dieva funkcijās; šī dieva veiksmes nosacījumos; attiecībās starp spēlētāju-dievu un viņa virtuālajiem sekotājiem. Šīs iezīmes veido gan atsevišķu spēļu, gan žanra kopīgu dievišķības koncepciju. Reliģijpētniecībā šī koncepcija tiek aplūkota kā daļa no postmodernas populāras refleksijas par dievišķību, reliģiju un to nozīmi cilvēces vēsturē.

Pieeja

Videospēle (*video game*) ir “spēle, kas tiek spēlēta ar datora starpniecību neatkarīgi no tā izmēra”. Savukārt, spēle ir “rotaļu darbības veids, kas tiek veikts iedomātās realitātes kontekstā, kurā dalībnieks vai dalībnieki mēģina sasniegt vismaz vienu pieņemto, netriviālo mērķi, rīkojoties saskaņā ar noteikumiem”. Ernests Adamss (*Ernest Adams*) uzskata videospēles par daļu no spēļu veseluma. Viņaprāt, videospēles no parastām spēlēm atšķir to spēja ietvert sevī citiem medijiem raksturīgas

izklaidēšanas tehnikas. Tāpat videospēlē dators kontrolē spēles noteikumu ievērošanu un spēles gaitas ātrumu. Līdz ar iedomātas pasaules grafisku attēlu tas ļauj spēlētājiem dziļāk iegremdēties spēlē un redzēt to nevis kā pagaidu mākslīgu vidi ar pieņemtiem mērķiem, bet kā alternatīvu Visumu.¹

1996. gadā videospēļu žurnāls *Next Generation* definēja dievspēli kā “stratēģijas (*strategy*) žanra atzaru, kurā tiek pārvaldīta civilizācija vai maza cilts”.² 2006. gadā videospēļu žurnāls *The Edge* to definēja kā celtniecības un pārvaldes simulācijas (*construction and management simulation*), reāllaika stratēģijas (*real-time strategy*) un mākslīgas dzīves simulācijas (*artificial life simulation*) žanru apvienojumu. Tajā spēlētājs pieņem kādas cilvēku grupas dievības lomu, tiem palīdzot.³ 2018. gadā dabaszinātņu vasaras izglītības nometņu centra *iD Tech* blogā publicētajā žanru klasifikācijā tā pieder pie dzīves simulācijas žanra. Tajā ietilpst arī spēles, kurām nav reliģiskas tematikas, bet kuras sniedz spēlētājam pārdabisku kontroli pār spēles tēliem un to apkārtni.⁴ Adamss raksta, ka žanru striktais nodalījums radies kopš laikiem, kad datoru jauda bija pārāk maza, lai piedāvātu ko vairāk par vienu spēles režīmu. Jaunākās spēles apvieno vairākus režīmus un izaicinājumu. Viņš definē videospēles žanru kā kategoriju, kas raksturo spēles pēc to izaicinājuma (*challenge*) tipa, neatkarīgi no spēles pasaules satura.⁵

Pats Adamss uzskata dievspēles par atsevišķu žanru, kaut arī tās izmanto elementus, kas ir raksturīgi minētiem spēļu žanriem. Pirmkārt, tās atšķiras principiāli ar dievību kā spēlētāja lomu – iepretī pilsētas cēlējam vai valdniekam.⁶ Otrkārt,

¹ Ernest Adams, *Fundamentals of Game Design* (Berkeley: New Riders, 2010), 3–22.

² “The Next Generation 1996 Lexicon,” *Next Generation* 15 (Mar. 1996): 34.

³ *50 Greatest Game Design Innovations*, <https://web.archive.org/web/20100924064303/http://www.next-gen.biz/features/50-greatest-game-design-innovations?page=0%2C3> (skatīts 12.02.2018.)

⁴ *The Many Different Types of Video Games & Their Subgenres*, <https://www.idtech.com/blog/different-types-of-video-game-genres> (skatīts 12.02.2018.)

⁵ Adams, *Fundamentals*, 70.

⁶ Šajā rakstā tiks aplūkotas arī spēles, kuru galvenie tēli ir dievības, bet kas nepieder pie dievspēles žanra.

tās atšķiras no stratēģijas spēlēm ar netiešo kontroli pār spēlētāja vienībām (*unit*) – visbiežāk dievspēlēs dievība tikai veido apstākļus saviem sekotājiem.⁷

Videospēļu pētniecībā identificē divas pamata pieejas. Formālistu pieeja analizē pašu spēli, koncentrējoties uz spēles analīzi vai ontoloģisku analīzi, pētot pašas spēles vai filozofiskus jautājumus, kas ir saistīti ar spēļu dabu. Situacionistu pieeja pamatā analizē spēlētājus vai plašāku kultūru, pie kuras tie pieder.⁸ Šajā rakstā uzmanība videospēlēs tiek analizēta no formālistu perspektīvas.

Simone Haidbrinka (*Simone Heidbrink*), Tobias Nols (*Tobias Knoll*) un Jans Visockis (*Jan Visocki*) definē divas pamata perspektīvas, pētot reliģiju un videospēles: 1) spēles immanentā pieeja (*game-immanent*), kas nodarbojas ar visu spēles iekšējo saturu un analizē reliģiskās tēmas un atsaucēs spēles kontekstā, pētot spēles ainu (*gamescape*); 2) uz spēlētāju balstīta pieeja (*player-centered*), kas koncentrējas uz spēlētājam pieejamu mijiedarbību spēles ietvaros. Šīs perspektīvas ir nevis izslēdzošas, bet papildinošas, un to izvēle ir atkarīga no pētnieka interesēm.⁹ Raksta mērķis ir izpētīt dievišķības modelēšanas piemērus, kas ir atrodami dievspēles žanra videospēlēs, kuras sniedz spēlētājam iespēju iejusties dievības lomā. Šie dievišķības modeļi ir daļa no spēles mehānikas un tās noteikumiem, līdz ar to pamatā tiks izmantota uz spēlētāju balstīta pieeja.

Spēles aina, kas ir pirmās perspektīvas fokusā, tiek veidota no sižeta un estētikas. Vairākumā spēļu pastāv sižets. Tas var būt pasniegts caur spēles pamata sižetu, ko ir veidojuši autori, caur daļām, kur spēlētājam ir iespējams to ietekmēt ar savu darbību vai izvēlēm, vai caur daļām, kuras nav obligātas spēles galvenajam sižetam. Toties videospēļu pētniecība nevar būt ierobežota ar naratīvo aspektu. Atšķirībā no literatūras, teātra vai kino, spēlētāji ir aktieri un lēmumu pieņēmēji spēlēs

⁷ Ernest W. Adams, *What's Next for God Games?*, http://www.designersnotebook.com/Lectures/God_Games/god_games.htm (skatīts 12.02.2018.)

⁸ Simon Egenfeldt-Nielsen, Jonas Heide Smith, Susana Pajares Tosca, *Understanding Video Games: The Essential Introduction* (New York: Routledge, 2008), 10–11.

⁹ Simone Heidbrink, Tobias Knoll, Jan Visocki, “Researching Religion, Digital Games and Gamers: (E)Merging Methodologies,” in *Digital Methodologies in the Sociology of Religion*, ed. Sariya Chervallil-Contractor & Suha Shakkour (London: Bloomsbury Academic, 2016), 159, 162.

sižeta atklāšanas procesā. Tāpat spēļu autori nestāsta stāstus vien – tie veido pasaules un telpu. Naratīvs saistībā ar vizuālo un skaņas dizainu piedalās telpiskuma un pasaules sajūtas veidošanā spēlētājiem – radot iegremdēšanās un citas pasaules sajūtu.¹⁰

Spēļu estētika daudzos gadījumos arī netiek paplašināti skaidrota. Tā ir fragmentāra un tiek veidota no alūzijām, kas balstās uz kultūras arhīvu vai kolektīvo atmiņu, kura veido dominējošo kultūras diskursīvo pavedienu kopumu. Tās izmanto pazīstamus vēsturiskus tēlus, attēlus, arhitektūru un citas vizuālās references, lai veidotu spēles pasaules estētiķu. To iespējams definēt kā blīvo tekstu: kontekstu, atsauci, konotāciju kopumu, kas sniedzas pāri šī mediju žanra robežām un veido tēlu nozīmi. Tas notiek, pārceļot mediju stāstījumu uz citiem medijiem.¹¹

Piemērs šādam procesam var būt populārajā (ap 12 000 000 spēlētāju 2010. g., ap 5 500 000 spēlētāju 2017. g.)¹² tiešsaistes spēlē *World of Warcraft* pastāvošā reliģija “Svētās Gaismas baznīca” (*Church of the Holy Light*). Tās galva ir arhibīskaps, kuram ir bīskapu padome. Tajā kalpo priesteri, reliģiskie karotāji un laicīgie locekļi – neatkarīgi no dzimuma. Tai pieder klosteri, kas nodarbojas ar lauksaimniecību un peļņu ziedo nabagu vajadzībām. Tās absolūtā realitāte ir Gaisma, kas ir duālistisks pretstats Ēnai. Gaisma ir bezpersoniska dievišķā realitāte, kas dod tās sekotājiem maģiskās spējas dziedināt, stiprināt, aizsargāt un iznīcināt pretējā spēka, Ēnas, sekotāju maģiju. Vēsturiski (spēlē atrodamajos radīšanas mītos) šīs baznīcas locekļi ticēja “Dievam”, bet aktuālajā brīdī vairākums tās piekritēju nav teisti. Pastāv arī vairākās versijas par pasaules izcelsmi. Vizuāli tās estētika līdzinās Rietumu reliģiskajai

¹⁰ Simone Heidbrink, Tobias Knoll, Jan Visocki, “Researching Religion, Digital Games and Gamers: (E)Merging Methodologies,” in *Digital Methodologies in the Sociology of Religion*, ed. Sariya Cheruvallil-Contractor & Suha Shakkour (London: Bloomsbury Academic, 2016), 160.

¹¹ *Ibid.*, 161.

¹² Estimated number of *World of Warcraft* subscribers from 2015 to 2023 (in millions), <https://www.statista.com/statistics/276601/number-of-world-of-warcraft-subscribers-by-quarter/> (skatīts 12.02.2018.)

arhitektūrai.¹³ Šīs reliģijas tēls balstās uz globāli pazīstamu reliģisku motīvu sapludināšanu, un tie ir ierakstīti spēles pasaulē un tai pārkārtoti.

Pētniecības koncentrēšanās uz spēlētāja iesaisti spēles ainās piedāvā citu analīzes veidu. Ir iespējams runāt nevis par spēles ainu, bet spēles pasauli (*gameworld*), kas sastāv no spēles ainas, mehānikas un visas potenciāli iespējamās komunikācijas un mijiedarbības starp spēlētāju un spēli. Šajā pasaulē notiek spēles spēlēšana jeb geimplejs (*gameplay*) – pastāv dažādi mijiedarbības līmeņi spēles procesā. Spēles pasaule un geimplejs veido “ludisko pieredzi”. Piedaloties pasaulē, spēlētājs top par spēles pasaules daļu. Reliģijpētniecībā iespējams aplūkot: a) spēlētājam sastopamās morālās izvēles un to reliģisku interpretāciju vai motivāciju; b) spēles mehāniku (videospēles noteikumi), kas ietver reliģiskās atsauces.¹⁴

Kopumā, lai analizētu spēles elementus, ir iespējams izmantot tās pašas metodes, kas ir pieejamas mākslas, mūzikas vai mediju pētniecībā. Vienīgais, ko šīs metodes nepārklāj, ir pati spēlēšana. Minētie autori piedāvā “spēlējošo pētniecību” (spēlēšanu kā metodi) – vienīgo veidu, kā ir iespējams izpētīt gan spēles saturu, gan mehāniku, gan arī spēlētāja iesaisti. Šāda pieeja balstās uz pārlicību, ka spēles un to veidotās realitātes mēdz būt atšķirīgas. Pastāv spēles, kas balstās uz notikumu attīstību un kas izaug no kāda neliela noteikumu klāsta, kas var dot vietu milzīgam apjomam iespējamo situāciju un iznākumu. Tās ir līdzīgas tradicionālām galda spēlēm. Otra kontinuuma puse ir progresijas spēles, kurās spēlētājam ir nepieciešams izpildīt noteiktu darbību kopumu, lai sasniegtu spēles rezultātu, bieži ir iespējams tikai viens sižeta ceļš. Daudzas spēles mūsdienās ietver abus šos aspektus.¹⁵

¹³ Church of the Holy Light, http://wowwiki.wikia.com/wiki/Church_of_the_Holy_Light (skatīts 12.02.2018.); God, <http://wowwiki.wikia.com/wiki/God> (skatīts 12.02.2018.)

¹⁴ Heidbrink, “Religion,” 162–163.

¹⁵ *Ibid.*, 164.

Reliģija kā spēles mehānikas elements

Gājienu stratēģijā *Civilization VI* spēlētāja mērķis ir vadīt vienu no valstīm (kas attēlo vēsturiskās civilizācijas), sākot no akmens laikmeta līdz tuvai nākotnei, sacenšoties ar citām. Civilizācijām piemīt unikālas īpašības. Katrā gājienā var veikt vairākas darbības līdzīgi tam, kā tas ir galda spēlēs. Tās mehānika ir ārkārtīgi plaša – tā modelē diplomātiskās attiecības, zinātnes un kultūras progresu, pasaules atklāšanu, tirdzniecību, spiegošanu, karu, pilsētu attīstību un arī reliģiju. Spēlētājs kontrolē visas savas civilizācijas resursus,¹⁶ pilsētas un vienības (*unit*), lai sasniegtu uzvaru. Iespējamie uzvaras nosacījumi ir šādi: militāra, zinātniska, kulturāla, pēc punktiem un reliģiskā. Uzvarēt iespējams, gan iekarojot visu civilizāciju galvaspilsētas, gan pirmajam dibinot koloniju uz Marsa, gan ar muzejiem un pasaules brīnumiem piesaistot visvairāk tūristu, gan arī pakļaujot savai reliģijai vairāk nekā 50% katras civilizācijas pilsētu.

Tas notiek, vispirms ceļot savās pilsētas svētvietas, kuras sniedz spēlētājam “Lielo Praviešu punktus”. Tad ir iespējams radīt savu reliģiju (izvēloties vienu no 12 vēsturiskām piedāvātām reliģijām vai izveidojot savu). Tai neatkarīgi no izvēles var izraudzīt četrus ticējumus, kas sniegs noteiktus bonusus reliģiju piekopojošai civilizācijai. Tāpat spēlētājam ir pieejams ticības resurss. To izmanto, lai veidotu reliģiskās vienības, kuras lieto, lai reliģiju izplatītu spēles pasaulē. Spēlētāja reliģijai izplatoties, ticība pieaug. Šīs vienības var: a) pārvērst pilsētas; b) cīnīties pret pretinieku reliģiskajām vienībām, piedaloties “teoloģiskās batālijās”.¹⁷ Atrodoties kara stāvoklī, ienaidnieku misionārus savā teritorijā iespējams sodīt ar nāvi. Savā teritorijā misionāri ir spēcīgāki, kā arī tuvu svētvietām. Tāpat ir iespējams pasludināt reliģisko karu, par kuru valsts nesajņem sodus par militārismu.¹⁸

¹⁶ Tie tiek pasniegti kā konkrētās civilizācijas (kultūra, ticība, zelts, zinātnē, tūrismā) vai pilsētas (ēdiens, ražošana) “statistiskās vērtības”.

¹⁷ *Civilization 6 – Theological Combat Explained*, <https://youtu.be/wC60-vEN6wgg> (skatīts 09.05.2018.)

¹⁸ *Civilization VI In-Depth: Religion*, <https://youtu.be/WNFzIdbGKBU> (skatīts 09.05.2018.)

Civilization VI reliģijai piemīt šādas iezīmes: a) reliģija ir valsts struktūras daļa, tā kalpo tās interesēm; b) reliģijas būtībā ir relatīvas, un arī to saturs veidojas saskaņā ar valsts vajadzībām; c) reliģijas ir savstarpēji izslēdzošas, tikai viena var uzvarēt; d) reliģiska uzvara ir simboliski nolikta vienā līmenī ar pārējām. Spēlētājam tiek piedāvāta nosacītā pāvesta-ķēniņa loma – ietekmēt reliģisku politiku, darīt to agresīvu vai piesardzīgu. Toties “evanģelizēt” visu pasauli nav pienākums – var uzvarēt citādi, izmantojot reliģiju par atbalstu savai ekonomikai. Tāpat spēles brīvā rakstura dēļ, atkārtoti spēlējot, ir atšķirīgi nosacījumi – iespējams vienā brīdī saprast, ka, negribot zaudēt, nāksies izmantot agresīvo taktiku – iekarot pilsētas un izplatīt reliģiju tajās vēlāk. Līdz ar to spēle parāda spēlētājam reliģiju kā kultūras fenomenu, kura veidošanās ir neparedzama un nav esenciāli miermīlīga/agresīva, un ir dziļi saistīta ar valsts struktūru. Tāpat spēle neuzdod jautājumu par transcendentu, bet vērš uzmanību uz reliģijas funkcionālo aspektu.

Left Behind 3: Rise of the Antichrist pieder pie kristīgo spēļu žanra. Tā ir reāllaika stratēģija (atšķirībā no *Civilization VI*, notikumi risinās pasaulē, kur viss notiek nepārtraukti), kuras notikumi risinās Ņujorkā pēc paraušanas, – trimēnieāra dispensionālisma teoloģijas izpratnē, kur starp ticīgo paraušanu debesīs un Kristus otro atnākšanu septiņus gadus notiek lielās bēdas.¹⁹ Tās sižets ir pamatojas uz ASV evaņģelikāļu atbalstīto grāmatu sēriju ar identisku nosaukumu. Spēlētājs kontrolē kristiešu grupu, kas cīnās pret antikristu, kurš ir izveidojis pasaules valdību. Mērķis ir pievērst Ņujorkas iedzīvotājus kristietībai. Ir iespējams arī nogalināt antikrista piekritējus, toties tas pazemina spēlētāja pārvaldīto vienību gara spēku, kuram izbeidzoties spēle tiek zaudēta. Funkcijas “lūgt” un “garīgā vadība” vai “kristīgā mūzika” atgriež zaudēto gara spēku. Tāpat ir iespējams spēlēt antikrista pusē, darot to pašu (lūgšanu vietā ļaunie tēli lamājas, garīgās vadības – zaimo); vai ASV zemessardzes pusē, kas nevar konvertēt, bet tikai nogalināt. Pamata sižets tomēr vērsts uz kristiešu uzvaru. Spēlētājs kontrolē kristiešus vai antikrista sekotājus, kas atšķiras pēc izskata, bet pēc būtības dara to pašu un tiek kontrolēti līdzīgi.

¹⁹ “Dispensationalism,” in Daniel Patte, ed., *The Cambridge Dictionary of Christianity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 328.

No vienas puses, konversija risinās ļoti vienkāršoti – nostādot spēlētājam piederīgu vienību blakus neitrālam iedzīvotājam un pielietojot viņam funkciju “pievērst”. No otras puses, katram iedzīvotājam ir pievienots unikāls dzīves stāsts, kaut arī tas neietekmē spēles procesu. Pēc tam konvertēto var mācīt apgūt kādu profesiju, kas stimulēs Kristus vai antikrista sekotāju veiksmi.²⁰

Šīs spēles mehānika visumā ir līdzīga daudzām dievspēles žanra spēlēm. Gara punkti ir analogiski ticības parametram citās spēlēs. Spēlētājs izmanto tos, lai veiktu reliģiskās darbības spēles pasaulē, atklājot dievības spējas ietekmēt pasauli. Spēlē *Left Behind* šiem punktiem izbeidzoties, spēlētājs zaudē. Tas notiek tādēļ, ka spēlētājs kontrolē sekotājus, nevis pašu Dievu. Izbeidzoties sekotāju Gara punktiem, zūd arī to spējas izplatīt kristietību un spēja uzvarēt.²¹

Keivins Šats (*Kevin Schut*) min šīs spēles par piemēru reliģijas mehanizācijai videospēlēs. Viņš kritizē ticības formulēšanu skaitliskajā izteiksmē, ko nav iespējams veikt ārpus simulācijas, fiziskajā pasaulē. Tās, viņaprāt, arī reprezentē teoloģiju, kurā nav vietas neparedzamai dievības rīcībai. Dievības mistērija un nesaprotamā daba nevar būt izteiktas spēles noteikumos. Šats iestājās par spēlēm, kas demehānizē reliģiju caur sižetu, attēlojot reliģiskās pieredzes sarežģīto raksturu. Toties viņš atzīst, ka spēles noteikumi, kas veido spēles robežas, nevalda pār spēlētāju iztēli un spēju uzspiest spēlei savu naratīvu.²²

Klasiskais dievspēles veids

1989. gadā radītā spēle *Populous* tiek uzskatīta par pirmo spēli dievspēles žanrā.²³ Tajā spēlētājs-dievs (ar brīvi izvēlēto vārdu) vada sekotāju tautu uzvarā pār citām tautām, kuras

²⁰ Left Behind 3 Rise of the Antichrist review – ChristCenteredGamer.com, <https://youtu.be/4nUKtFTM01o> (skatīts 09.05.2018.)

²¹ Antikrista sekotājiem ir jāpazemina šie paši punkti, lai spētu rīkoties, un maksimālā “Gara” punktu skaita sasniegšana liek tiem zaudēt.

²² Kevin Schut, “They Kill Mystery,” in *Playing With Religion in Digital Games*, ed. Heidi A. Campbell & Gregory P. Grieve (Bloomington: Indiana University Press, 2014), 258, 261–264, 272–273.

²³ 50 Greatest Game Design Innovations, <https://web.archive.org/web/20100924064303/http://www.next-gen.biz/features/50-greatest-game-design-innovations?page=0%2C3> (skatīts 11.07.2018.)

tāpat vada viņu dievi. Spēlētājs-dievs var: 1) paaugstināt vai pazemināt ainavas līmeni, lai ļautu sekotājiem izplatīties un uzcelt jaunus mājokļus; 2) uzsūtīt ienaidniekiem maģiskus stihijas spēkus, lai veicinātu savas tautas izplatīšanās ceļu. Dievība nevar kontrolēt sekotājus tiešā veidā, bet var radīt apstākļus to labklājībai. Tāpat tikai sekotāji, kuri ir sasnieguši pietiekami lielu skaitu un ir spēlētāja-dieva pieskatīti, var pievārēt pretinieku tautu. Spēlētājs var noteikt sekotāju uzvedību (karot vai celt pilsētu). Sekotāju daudzums palielina spēlētāja “manas” apjomu – jo vairāk ir “manu”, jo lielāka ir spēlētāja pārdabiskā ietekme uz pasauli.²⁴ *Populous 2*, kas tika izdota 1991. gadā, lielākoties atkārtoja pirmās spēles principus, plašinot dievu ietekmes iespējas.²⁵

Populous sērijas spēlēs spēlētājs-dievs var ietekmēt tikai savu sekotāju darbības virzienu. Tā ir netiešā kontrole. Citādi sekotāji spēj rīkoties un attīstīt savu tautu un tās pilsētu patstāvīgi. Dievības iejaukšanās ir nepieciešama, lai atbrīvotu vietu sekotāju mītnēm un atbalstītu tos karā pret svešo cilti. Veiksmīgs atbalsts ietekmē arī dievības spējas, jo lielākais sekotāju skaits palielina spēlētāja manu. “Mana” *Populous* sērijā līdzinās ticības punktiem vēlākajās diev spēlēs, parādot gan dievības iespējas ietekmēt pasauli, gan viņa sekotāju kvalitāti, *Populous* gadījumā – skaitu.

ActRaiser (1990) ir diev spēle ar platformas spēles elementiem. Spēlētājs-dievs jeb Pavēlnieks (*The Master*) spēles pasaulē cīnās pret Tanzru jeb Ļauno, dēmonu valdnieku, kas ir pārņēmis pasauli. Dievs ceļo pa pasauli “debesu pilī”. Pirms kāda teritorija paliek atvērta sekotāju apdzīvošanai, dievam tā ir jāattīra no briesmoņiem. Viņš sūta atdzīvinātu statuju ar zobenu, kuru kontrolē spēlētājs.²⁶ Ierodoties iedzīvotājiem, spēlētājs-dievs norāda tiem pilsētas celtniecības virzienu un palīdz ar maģiskām darbībām, piemēram, aplaistot ražu ar lietu. Pilsētas pārvaldes režīmā spēlētājs kontrolē eņģeli, kas lido virs pilsētas un īsteno pavēles. Tāpat eņģelis var ar bultām atvairīt mošķus, kas lien ārā no mošķu bedrēm ap to. Sekotāju

²⁴ *Populous* (PC), <https://youtu.be/u6hHkmn3DI0> (skatīts 11.07.2018.)

²⁵ *Populous 2: Trials Of The Olympian Gods* (SNES) – Gameplay, <https://youtu.be/g9HL73MeRMQ> (skatīts 11.07.2018.)

²⁶ Šajā brīdī spēlē pāriet platformas spēles režīmā.

civilizācijai augot un izplatoties visā spēles pasaulē, aug arī spēlētāja-dieva spējas veikt brīnumus vai viņa avatāru (eņģeļa un statujas) dzīvības punktu apjoms.²⁷

Spēlē *ActRaiser* spēlētājs var kontrolēt savus sekotājus stingrāk nekā *Populous* sērijas spēlēs, kur tie automātiski izplatās visur, kur dievs atbrīvo teritoriju. Dievam ir vara pār pilsētas plānošanu, un viņa sekotājiem nav ticības parametra. Toties arī spēlē *ActRaiser* spēlētājs-dievs tiešā veidā kontrolē tikai dievības avatāras. Dieva līmenis, kas nosaka spēlētāja spējas, ir atkarīgs no sekotāju skaita. Sekotāju civilizācijas celšana līdz ar to ir cieši saistīta ar dievības spēka atgriešanu, kas ir nepieciešama soterioloģiskajiem mērķiem.

Spēlē *Afterlife* (1996) spēlētājs-dievs ir demiurģs, kurš pārvalda kādas planētas pēcnāvi (*Afterlife*). Tā ir realitāte, kur atrodas šīs planētas elle un paradīze. Spēlētājam ir jāpārvalda un jāattīsta gan elle, gan paradīze atbilstoši mirušo dvēseļu plūsmai. Ellē dvēselēm tiek iedalītas soda vietas saskaņā ar septiņiem nāves grēkiem, paradīzē – saskaņā ar septiņiem atbilstošiem tikumiem. Mirušo dvēseles pēcnāvē uzvedas atbilstoši savai reliģiozitātei.²⁸ Ja spēlētājs nespēj organizēt pietiekami daudz vietu visām dvēselēm, tās tiek zaudētas un demiurģs zaudē līdzekļus. Ik pa laikam uz nenosauktās planētas notiek katastrofas, kas liek plūsmai strauji pastiprināties. Tāpat dvēseles, kas paliek pēcnāvē, mūžīgi ir iespējams apmācīt par dēmoniem vai eņģeļiem, kas strādās spēlētāja pēcnāvē, pazeminot izmaksas darbinieku algošanai.²⁹

Liela daļa *Afterlife* mehānikas ir raksturīga ekonomiskās stratēģijas spēles žanram, piemēram, restorāna vai pilsētas pārvaldes spēlei. “Diev spēļu” kontekstā *Afterlife* izceļas ar vienlaicīgu kontroli pār eli un paradīzi, kā arī ar mērķi pārvaldīt mirušos, nevis dzīvos. Demiurģam nav varas pār dvēseļu plūsmu un atbildības par dvēseļu nonākšanu ellē vai paradīzē,

²⁷ SNES Longplay [056] ActRaiser, <https://youtu.be/Tmm0R5mJzA> (skatīts 11.07.2018.)

²⁸ Dvēseles “reliģiozitāti” nosaka šīs izvēles: 1) pārliecība par eli vai paradīzi kopumā – vai jāiziet abas vai tikai viena, vai arī pastāv tikai viena no tām; 2) mūžīgais stāvoklis pēcnāvē vai reinkarnācija; 3) sods/atalgojums par visiem grēkiem vai tikai par galveno.

²⁹ Let's Play Afterlife – 1 (Tutorials), <https://youtu.be/FvL2FW2btXg> (skatīts 09.05.2018.)

kā arī par viņu reliģiozitāti. Spēlētājam ir tikai spējas uzturēt pēcnāves realitāti atbilstoši planētas mirušo dvēseļu pieprasījumam.

Spēlē *Dungeon Keeper* (1997) spēlētājam ir jāvada un jāattīsta briesmoņu pazemes midzenis, kuram uzbrūk varoņi. Spēlētājs kontrolē midzeņa celtniecību pilnībā, bet, lai viņa vadītie briesmoņi funkcionētu efektīvi, tiem ir jānodrošina ēdiens, izklaides un alga. Tāpat daži briesmoņi, kurus iespējams iemitināt midzenī, nevar sadzīvot savā starpā un var sacelt nemierus. Spēlētājs nevar pavēlēt briesmoņiem tiešā veidā, bet var tos pārcelt vai sodīt “ar roku”. Lai veiktu maģiskās darbības, tiek izmantots zelts, kuru vāc spēlētāja celtnieki.³⁰

Līdzīgi citām dievspēlēm *Dungeon Keeper* spēlētāja veiksmē ir atkarīga no pareizo apstākļu veidošanas saviem sekotājiem jeb no sadarbības starp (šajā gadījumā – ļauno) dievību un tiem. Tikai sekotāji var sasniegt spēles mērķi, tikai ar spēlētāja palīdzību. Šajā spēlē nepastāv ticības parametrs, bet demonisku sekotāju uzticība ir atkarīga no to vajadzību un īpatnību ievērošanas.

Spēle *Black & White* (2001) (*Black & White 2* izdota 2009. g.) ir reāllaika stratēģija. Grieķu ciltij, kas mīt nenosauktajā pasaulē, uzbrūk acteku cilts un iznīcina viņu pilsētu. Spēlētājs parādās pasaulē kā dievs, kuru grieķu cilts aicina ar tīro lūgšanu no nebūtības. Spēlētājam ir jāizglābj noteikts cilvēku skaits, un tie pārceļas citā realitātē, kur dievs palīdz šai ciltij attīstīties. Spēlētājs kontrolē šī dieva darbības izpausmes ar kursoru ekrānā, kas ir veidots rokas formā, ar kuru var pārcelt cilvēkus, objektus un citādi ietekmēt pasauli. Sekotāji izvēlas sev nodarbes paši, bet dievība var tos ielikt spēlētājam vajadzīgajā vietā (uz lauka, templī utt.). Tāpat dievam ir manifestācija dzīvnieka formā, kas pilda viņa pavēles. Dievs var veikt brīnumus (uguns, vairogs, dziedināšana utt.). Spējas ir ierobežotas ar lūgšanas spēku vai “manu”, kas palielinās sekotāju lūgšanu vai to upurēšanas dēļ. Spēlētājs var būt labais dievs, koncentrējoties uz cilts labklājību, aizsargājot citas pilsētas un miermīlīgi tās pievēršot savai reliģijai. Ļaunais dievs karo, upurē savus iedzīvotājus (jaunieši sniedz lielāku bonusu),

³⁰ *Dungeon Keeper* – Gameplay, <https://youtu.be/wLzBb2BT0ZI> (skatīts 11.08.2018.)

iebidē tos ar agresīviem brīnumiem, svaida tos apkārt utt. Iespējams “dresēt” savu manifestāciju, lai arī tā būtu ļauna vai laba. Tāpat šīs rīcības dēļ mainās templis, kas ir uzcelts spēlētājam-dievam – vai nu balts un gluds, vai tumšs un dzelkšņains, arī attiecīgi naktis paliek garākas un debess pa dienu kļūst tumšāka, un otrādi. Neatkarīgi no labā/ļaunā izvēles spēlētājam ir ienaidnieks-dievs, kuru pievarot spēlētājs kļūst par vienīgo dievu tajā universā (*Black and White*) vai nosargā savu cilti (*Black & White 2*).³¹

Spēlē *Black and White* vienas ētiskās izvēles pieņemšana netiek uzskatīta par uzvaras nosacījumu. Ir iespējams arī būt neitrālam, rīkojoties gan labi, gan ļauni, kaut arī tas vizuāli ietekmēs spēlētāja cilti, pilsētas un spēles principu. Svarīga ir dieva veiksmē – rīkojoties prātīgi, labi vai ļauni, dievs iegūs savu sekotāju maksimālo atbalstu un uzvarēs pretinieku cilti. Zaudējot ticīgo atbalstu, dievs zaudē spēju ietekmēt pasauli un kļūst par visu cilšu dievu.

Spēle *Heaven & Hell* (2003) ir reāllaika stratēģija, kurā spēlētājs izvēlas labo vai ļauno dievu. Mērķis ir uzvarēt dievu-oponentu, pievēršot sev ciematus, kurus apdzīvo viņu sekotāji vai neticīgi. Līdzīgi kā spēlē *Black & White*, saskaņā ar sekotāju pārliecības maiņu mainās arī viņu drēbju un mītņu izskats. Sekotāji nav pakļauti dievības kontrolei, bet spēlētājs var norīkot no viņu vidus praviešus, kas pilda spēlētāja-dieva pavēles: pievērš savai reliģijai iedzīvotājus, māca karavīrus, zog pretiniekam “manu” utt. Sekotājiem piemīt ticības parametrs – tikai sasniedzot noteiktu līmeni, tie pievēršas spēlētāja reliģijai. Ticību palielina spēlētāja praviešu veiktie brīnumi. Pievērstie sekotāji ģenerē “manas” punktus, kurus spēlētājs izmanto, lai veiktu brīnumus un attīstītu pievērstos ciemus. Ļaunā un labā dieva spējas ir identiskas, atšķiras viņu nosaukums un izskats. Ļaunā mērķis ir iznīcināt pasauli, labā mērķis – to izglābt.³²

³¹ Black & White 1 HD ► God Game 2001! – Download & Gameplay on Windows 10 – [Abandonware Adventures!], <https://youtu.be/JuScYpFqiEg> (skatīts 09.05.2018.); Black & White 2 | Let's Play #1 | Meet Buttercup, https://youtu.be/Ue4i44e_7W8 (skatīts 09.05.2018.)

³² Heaven and Hell – Good Campaign – Mission One, <https://youtu.be/mvYVsjSDK8s> (skatīts 25.07.2018.)

Spēlē *Heaven & Hell* spēlētājs-dievs ietekmē pasauli ar savu praviešu palīdzību. Tie nāk no sekotāju vidus un ir kontrolēti tiešā veidā. Pārējie sekotāji ģenerē spēlētāja “manas” punktus un citādi ir autonomi un pasīvi. Kaut arī dievība var veikt brīnumus bez praviešu starpniecības, tikai pravieši var sasniegt spēles uzvaras nosacījumus – pievēršot savai reliģijai iedzīvotāju un pārvarot pretinieka praviešu centienus sasniegt to pašu.

Spēle *From Dust* (2011) līdzīgi vairākumam spēļu žanrā ir reāllaika stratēģija.³³ Arī šeit spēlētājam-dievam tiek uzticēts viņa sekotāju cilts liktenis un to vadīšana. Šīs spēles dievība tiek pasniegta kā “dvaša”, kuru cilts piesauc, izpildot rituālo mūziku. “Dvaša” palīdz cilvēkiem “sarunāties” ar pasauli – savaldīt haotiskus spēkus (ūdeni, vulkānus, uguni) un norāda tiem ceļu. Tā arī piešķir ciltij spēkus, kas palīdz savaldīt dabu. Cilts mērķis ir atrast “Senos”, kas ir devušies caur šo pasauli pirms viņiem. Veicot rituālus, cilts ceļ ciemus pie “Seno” totēmiem un veicina augu izplatīšanos pasaulē.³⁴

Spēles *From Dust* spēlētājs-dievs var kontaktēties ar matēriju un pārcelt to no vietas vietā, pārveidojot pasaules ainu. Tāpat “dvaša” norāda sekotājiem virzienu, bet nevar kontrolēt tos tiešā veidā. Ja tiem kas draud, tā ir spiesta palīdzēt ar matērijas kustināšanu (piem., paberot smilšu kalnu zem sliksstošā sekotāja). Spēlētāja pavēles tiek pildītas bez ierunām, ikviens “dvašas” sekotājs pilda tās pat nāves briesmu priekšā. To neietekmē kāds ticības parametrs. Līdz ar to spēlētājs-dievs kontrolē kādu neskaidras izcelsmes radošo spēku.

Spēlē *Reus* (2013) spēlētājs-dievs pārvalda pasauli un rūpējas par cilvēkiem, kontrolējot dabas procesus. Spēlētājs var kādā planētas daļā mainīt ainavas tipu (tuksnesis, okeāns, mežs, purvs) vai izveidot tajā kādu sekotājiem vajadzīgo resursu (ogas, dzīvniekus, minerālus utt.). Spēlētājs kontrolē milžus, kas reprezentē pirmatnējās stihijas spēkus. Tie veic dažādas darbības, kā arī attīsta jau izvietoto resursu ieguvī. Resursi piesaista sekotājus, un tie dibina pilsētas to apkārtņē.

³³ From Dust, https://store.steampowered.com/app/33460/From_Dust/ (skatīts 11.08.2018.)

³⁴ From Dust Walkthrough – Part 1 XBLA (Gameplay & Impressions), <https://youtu.be/h5B1wHhhK7c> (skatīts 11.08.2018.)

Sekotāju pilsētu attīstība ir atkarīga no šo darbību veiksmes. Kombinējot atšķirīgus resursus un apmierinot sekotāju vajadzības, dievība veicina sekotāju izplatīšanos planētā. Bet, ja attīstība nenotiek vai ir pārāk strauja, sekotāju pilsētām pieaug alkātības parametrs, kas liek tiem uzsākt karu pret citām pilsētām.³⁵

Spēle *Reus* līdzinās citām dievspēlēm netiešās kontroles īstenošanā. Vides (dabas) attīstība vai iznīcināšana ir vienīgais sekotāju atbalsta veids. Šai spēlē nepastāv ticības parametrs un spēlētāja darbības ir ierobežotas nevis ar kādu kvantitatīvu parametru, bet ar planētas robežām un tajā jau izveidoto biosfēru. Toties sekotāju stāvoklis (alkātības parametrs) ietekmē viņus pašus – uzsākot karu, tie pārstāj attīstīt pilsētu un spēj iznīcināt arī citas pilsētas, graujot spēlētāja-dievības veidoto sistēmu.

Spēle *Crest* (2018) ir reāllaika stratēģija.³⁶ Tajā, līdzīgi citām rakstā aplūkotām spēlēm, spēlētājam dieva lomā ir jārūpējas par sekotāju cilti. Tā vāc resursus, dzemdē pēcnācējus, dibina jaunās pilsētas. Šīs spēles mehānikas pamatā, atšķirībā no citām žanra spēlēm, ir netiešā kontrole. Spēlētājs-dievs nevar ietekmēt savas darbības pasauli – ne ainavu, ne vienības. Kontrole tiek īstenota, dodot sekotājiem “baušļus”, piemēram, vārdi “sekotāji, kas dzīvo džungļos” ar vārdiem “vākt” un “ogas” mudina sekotājus vākt ogas. Ar laiku cilts iemācās jaunus vārdus. Baušļiem ir iedarbības ilgums, un sekotāji var tos arī ignorēt tādēļ, ka tie nesakrīt ar viņu pārlicību vai situāciju. Pilsētām piemīt “doktrīna”, kas nosaka viņu intereses un reakciju uz baušļiem; kad reakcija ir negatīva, pilsētas izveido savas interpretācijas baušļiem. Slikto apstākļu dēļ cilts spēj nonākt līdz kanibālismam. Spēlētājam-dievam ir iespēja nolādēt vai svētīt sekotāju radītās interpretācijas. Nolādējot tiek pazemināta pilsētnieku ticība, svētot – paaugstināta. Tāpat pilsētas karo savā starpā atšķirīgu interpretāciju dēļ.³⁷

³⁵ Reus – God Game of Ancient Giants, <https://youtu.be/giDFdSjvMwo> (skatīts 11.08.2018.)

³⁶ Crest – an indirect god sim, https://store.steampowered.com/app/341710/Crest__an_indirect_god_sim/ (skatīts 11.08.2018.)

³⁷ Tribal Survival and Hippo Rampage! – Let’s Play Crest Gameplay, <https://youtu.be/hBRDcWH3xYA> (skatīts 11.08.2018.)

Spēlē *Crest*, iepretī *Black & White* sērijai līdzīgām spēlēm, kur spēlētājs-dievs var kontaktēt ar pasauli burtiski “ar roku”, tiek modelēta dievība, kas spēj tikai vērot notiekošo un mēģina dot pareizās pavēles cilvēkiem. Tāpat tiek modelēta sekotāju brīvā griba, kas padara tos neatkarīgus arī no dievības pavēlēm gadījumos, kad sekotāji tām nepiekrīt. Šajā modelī dievība nekontrolē pasauli, bet uzrunā savus sekotājus, aicinot tos attīstīt savu kultūru, nenodoties vardarbībai un neiznīkt. Šajā spēlē dievības veiksmē tiek mērīta ar tās cilts izdzīvošanu un spēju dot sekotājiem tai nepieciešamos “baušļus”, kā arī apturēt to patvaļīgās interpretācijas, kas draud iznīcināt cilts labklājību. Veiksme ļauj saglabāt sekotāju ticību, kas izsaka viņu gatavību sekot dievības pavēlēm.

Citu žanru “dievi”

Patapon (2007)³⁸ ir ritma spēle, kurā pataponu cilts dievs vada tos viņu leģendārajā ceļojumā uz pasaules malu. Dievs komunicē ar cilti un vada to ar sakrālo kara bungu starpniecību. Spēlētājs spiež pogas, veidojot vienu no iespējamajiem ritmiskiem attēliem, kas atbilst kādai pavēlei. Spēles sākumā cilts atpazīst dievību pēc rituālo bungu skaņas un paklausa tai tikai tad, kad spēlētājs uztur pareizo ritmu. Bez dievišķā ritma cilts nevar uzvarēt savus ienaidniekus.³⁹ Līdzīgi klasiskām dievspēlēm, veiksmē veidojas, dievībai sadarbojoties ar sekotājiem, kaut arī šajā spēlē sekotāji nedarbojas autonomi, bet, radot ritmu, spēlētājs rada nepieciešamos nosacījumus to uzvarai.

Loģiskas spēlē *Doodle God* (2010) spēlētājs dieva lomā kombinē dažādus dabas elementus, lai no tiem izveidotu jaunus. Spēle sākas ar četrus klasisku elementu savienojumiem (uguns, ūdens, zeme, gaiss), no kuriem tiek atklāti jauni. Spēlētājam ir jāturpina kombinēt elementi, kamēr tiks atklāti visi. Elementu starpā mēdz būt arī instrumenti un dzīvnieki. Dievībai atklājot jaunus elementus, tie parādās arī uz dievības pārvaldītās

³⁸ Patapon PSP, <https://www.gamepressure.com/games/patapon/z6201c> (skatīts 19.07.2018.)

³⁹ Let's Play – Patapon (PSP) – Part 1, <https://youtu.be/yHrZKi0wpaQ> (skatīts 19.07.2018.)

planētas attēla.⁴⁰ Šajā spēlē dievībai nav sekotāju, bet ir tikai ietekme uz pasaules radīšanu. Tāpat dievība nav omnipotentā radīšanas procesā. Tā atklāj jaunus elementus atkarībā no jau esošajiem.

Godville (2010) ir pieteikta kā bezspēlētāja spēle (*zero-player game*).⁴¹ Spēles sākumā spēlētājs izveido dievību un varoni, dodot tiem vārdus un izvēloties dzimumu. Spēlētājs kontrolē dievību, bet varonis pats par sevi cīnās ar ienaidniekiem, meklē artefaktus un attīsta savas spējas. Par viņa situāciju spēlētājs-dievs uzzina no teksta loga. Dievība var ietekmēt varoni, izmantojot dažas vienkāršas pavēles, atldzinot par pūlēm vai sodot viņu par nepaklausību. Tāpat tā var aicināt varoni lūgt, tas atjauno punktus, kas nepieciešami, lai pavēlētu. Ja dievība soda varoni pārāk bieži, tas pārstāj lūgt un dievība zaudē varu pār viņu.⁴² Šīs spēles dievība ir gandrīz pilnībā atdalīta no varoņa, tās vienīgā sekotāja. Varonis var dzīvot un attīstīties bez tās palīdzības, pat zaudējot ticību. Sekotājs ir pilnīgi autonomš no dievības.

Spēlē *Pocket God* (2012) dievība pārvalda salu, kur mīt maza pigmeju cilts. Spēlētājs kontrolē laika apstākļus, gravitāciju, priekšmetu parādīšanos salā, dzīvniekus, kā arī pārvieto pašus cilts iedzīvotājus un maģiski ietekmē tos. Spēles mērķis ir dažādos veidos mocīt un iznīcināt cilts iedzīvotājus. Tos ir iespējams atjaunot, nospiežot pogu. Cilts iedzīvotājus nevar kontrolēt tiešā veidā, bet tie reagē uz spēlētāja darbībām.⁴³ Spēlē *Pocket God*, iepretī vairumam dievspēļu, dievības darbība tiek ierobežota destruktīvajā aspektā. Toties tā līdzinās klasiskai dievspēlei netiešas kontroles aspektā.

Secinājumi: dievišķības modelis dievspēlēs

Dievspēlēm piemīt vairākas kopīgas raksturīgas īpašības, kuras veido dievspēļu dievišķības modeli. Pirmkārt, līdzīgi citām spēlēm, kurās reliģijas ir daļa no spēles mehānikas,

⁴⁰ What do I need to make next? – Doodle God #1, <https://youtu.be/m2xZjVsmHdg> (skatīts 19.07.2018.)

⁴¹ Ar to tiek domāta spēles varoņa automatizētā darbība.

⁴² Godville, <https://godvillegame.com> (skatīts 19.07.2018.)

⁴³ [Android] Pocket God, <https://youtu.be/BqDeWbnbVnU> (skatīts 19.07.2018.)

vairākumā dievspēju vienā vai citā veidā dievišķā spēka resurs ir atkarīgs no spēlētāja-dieva sekotāju stāvokļa – viņu labklājības atkarībā no konkrētas spēles noteikumiem. Tas tiek izteikts ar ticības vai tiem analogiskiem “manas” punktiem, kurus ģenerē sekotāji. Vairākumā spēļu tas ir atkarīgs no sekotāju skaita. Otrkārt, vairākumā spēļu attiecības starp dievību un sekotājiem tiek netieši kontrolētas. Virtuālie sekotāji imitē mākslīgo dzīvi, bet spēlētājs-dievs kontrolē to no ārpusēs. Daudzās spēlēs netiešā kontrole ir nomināla un spēlētājam-dievībai ir iespējas precīzi norādīt sekotājiem darbības virzienu. Toties šī atšķirība starp sekotājiem un dievību tiek izteikti pasvītota. Treškārt, praktiski visās dievspēlēs galvenais izaicinājums spēlētājam ir veiksmīgi izmantot dievībai pieejamus spēkus, lai veicinātu sekotāju progresu, kura būtība mainās atkarībā no spēles.

Padarot dievību par atkarīgu no sekotāju ticības apjoma un no veiksmīgas sadarbības ar tiem, dievspēles attēlo dievišķību kā atšķirīgu, bet nedalāmi saistītu ar cilvēku, galvenokārt pozitīvi saistītu. Savukārt ticības parametra lietojumu dievspēlēs var saprast kā refleksiju par reliģisku uzplaukumu un norietu. Piemēram, dievspēju interpretācijā vēsturiskai asīriešu reliģijai vairs nav piekirtēju, tās dievībām nav ticības punktu un līdz ar to spējas ietekmēt mūsu pasauli. Tāpat “baušļu” padarīšana par daļu no spēles mehānikas (kurā sekotāji tos interpretē un pārprot) ir refleksija par sakrālo tekstu interpretāciju un reinterpreterāciju pasaules reliģijās gadsimtu gaitā. Vairākuma dievspēju izaicinājums – izveidot veiksmīgu jeb laimīgu sekotāju civilizāciju – pats par sevi ir apgalvojums par reliģijas nozīmi un vērtību pasaules vēsturē.

Dievspēles iespējams kritizēt par daudzpusīgu reliģisku jēdzienu (ticība, sekošana, baušļi) mehanizāciju spēles noteikumu veidošanas procesā. Toties mehanizācija tiek veikta apzināti, veidojot spēles noteikumus. Tas neliedz dievspēlēm reflektēt par reliģiskām norisēm. Spēles noteikumi izsaka apgalvojumus par tradicionālo reliģisku kategoriju nozīmi, veidojot dievišķības un reliģiozitātes modeļus spēles pasaulē. Toties šīs kategorijas saglabājas refleksijas pamatā, un tas ļauj dievspēles nolikt blakus citu modernu mediju refleksijai par reliģisko, garīgo un dievišķo.

Summary

Playing God: the God-game Videogame Genre according to the Player-centered Approach

The paper analyzes the model of divinity in the god-game videogame genre in the light of the player-centered approach. The player-centered approach focuses on the available interaction between a player and the gameworld. The challenge that god-games offer to a player is to be a god for a certain world or a group of followers. The success of a player-god depends on collaboration with its followers. The model of divinity consists of religious references found in the rules of the game. Traditional religious categories are adapted to the game rules.

DIEVIŠĶĀ TRANSCENDENCE UN IMANENCE EKO FEMINISMĀ

Līva Fokrote

LU Teoloģijas fakultātes doktorante

Cik tuvu vai tālu no šīs pasaules ir Dievs? Cik ieinteresēts, klātesošs un iesaistīts tajā vai, tieši pretēji, vienaldzīgs, distancēts un neiesaistīts tajā? Tas ir viens no kristietības teoloģijas pamatjautājumiem. Atbilde ir nozīmīga ne tikai teorētiski, bet arī praktiski, kā to apliecina daudzveidīgās 20. gadsimta otrās puses un 21. gadsimta sākuma teoloģijas, īpaši tās, kas saistītas ar atbrīvošanas centieniem. Kopumā ekofeminismā, kura centrā ir rūpes par sievietēm un apkārtējo vidi, uzsvars likts uz Dieva ciešo tuvumu, tiešo klātbūtni un aktīvo iesaistīšanos pasaules procesos visas radības labā, tas ir, uz viņa imanenci. Tomēr ekofeministes, kuras raksta kristietības ietvaros, uzskata par svarīgu saglabāt arī Dieva transcendenci.

Šajā rakstā sniegts ieskats ekofeminisma problemātikā un aplūkots jautājums par Dieva transcendences un imanences attiecībām ekofeminisma teoloģijās, kas top no kristietības perspektīvas. Aplūkoto teoloģiju pamats ir panenteisms – uzskats, ka Dievs un pasaule ir saistīti, Dievam esot pasaulē un pasaulei – Dievā. Panenteisms ir alternatīva teismam un panteismam, kas ļauj labāk risināt Dieva transcendences un imanences problēmu.¹ Divi nozīmīgi centieni šajā jomā ir Rozmarijas Redfordes Rūteres (*Rosemary Radford Ruether*) teoloģija, kuras centrā ir Gaja un Dievs, un Sallijas Makfeigas (*Sally McFague*) teoloģija, kuras centrā ir metaforiska izpratne par pasauli kā

¹ John Culp, “Panentheism,” in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2017 Edition, ed. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/panentheism/> (skatīts 18.09.2018.)

Dieva ķermeņi. Īpaša uzmanība pievērsta Gudrībai – Vecās Derības tēlam un centrālajam jēdzienam krievu pareizticības sofioģijā. Gudrība jeb Sofija ir nozīmīgs koncepts, kas palīdz paust Dieva transcendenci un imanenci attiecībās ar pasauli.

Ekofeminisma problemātika

Ekofeminisms pieder pie tā saucamā feminisma “trešā viļņa”.² 1974. gadā franču rakstniece Fransuāza Dubonē (*Françoise d'Eubonne*) aicināja sievietes uzņemties vadību praktiskā ekoloģiskā revolūcijā caur *ecofeminisme*.³ Ekofeminisms šajā izpratnē kļuvis par sieviešu un dabas atbrīvošanas meklējumiem. Tas ir “aicinājums uz kaut ko radikālu: prāta un sirds konversiju”.⁴ Ekofeminisma uzdevums ir mainīt cilvēku apziņu – pamatveidus, kuros cilvēki iztēlojas realitāti un izturas pret to. Tas bieži tiek saistīts ar radikālo/dziļo ekoloģiju, saskatot paralēles starp sieviešu un dabas strukturālu apspiešanu ar modernisma projekta palīdzību.⁵

Ekofeminisma izpratnē ekoloģiskās krīzes cēlonis ir patriarhālā uzskatu un vērtību sistēma. Lai pārvarētu šo krīzi, nepieciešama konversija “no lielā mērā neapšaubīta hierarhiska duālisma un androcentriskā antropocentrisma uz jaunu egalitāru holismu”.⁶ Hierarhiska sistēma ir duālistiska, kad “tā piešķir augstāku vērtību vienam no pāra, balstoties uz patvaļīgiem iemesliem – piemēram, uzsver *Homo sapiens* izdzīvošanas vajadzības tādā mērā, ka šīs vajadzības ignorē visu pārējo sugu vajadzības”. Hierarhiskais duālisms ir pamatā cilvēces centieniem “dominēt pār necilvēcisko dabu “progresā”, kā to definē

² Īsu un globālu ieskatu feminisma, īpaši ar kristietību saistītā feminisma, vēsturē skat.: Rosemary Radford Ruether, “The Emergence of Christian Feminist Theology,” in *The Cambridge Companion to Feminist Theology*, ed. Susan Frank Parsons (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 3–22.

³ Anne M. Clifford, *Introducing Feminist Theology* (New York: Maryknoll, 2001), 222.

⁴ Anne M. Clifford, *Introducing Feminist Theology*, 225.

⁵ Celia Deane-Drummond, “Creation,” in *The Cambridge Companion to Feminist Theology*, ed. Susan Frank Parsons (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 190–191.

⁶ Anne M. Clifford, op. cit., 225.

noteikta cilvēku daļa, vārdā”. Šī cilvēces daļa ir “vīrieši, kuriem ir ekonomiska un politiska vara” un kuri “progresu” “iztēlojas kā politisku un ekonomisku attīstību”.⁷

Sugu hierarhisko izpratni ekofeminisms aicina aizstāt ar holistisku domāšanu. Egalitārais holisms ir “apziņas veids, kas apliecina, ka visa daba ir savstarpēji atkarīga un saistīta, [tā ir] savienots un smalki veidots dažādības tīkls”.⁸ Katras ekosistēmas katram aspektam ir vērtība pašam par sevi, katrs ir unikāls, un katram ir sava loma Zemes “dzīvības tīklā”⁹.

Ekofeminisms kritizē mehānistisko izpratni par dabu, kas 16.–18. gadsimta dabaszinātņu un industriālās attīstības rezultātā aizstāja senāko organisko izpratni par Zemi. Moderno izpratni par dabu raksturo duālisms, kurā cilvēce ir “ārpus” necilvēciskās dabas un “pār” to un daba ir tikai cilvēku kontroles un izpētes objekts. Dabas desakralizācija un organiskā veseluma apziņas zudums bieži tiek saistīts ar Zemes ļaunprātīgu izmantošanu ne tikai dabaszinātnēs, bet arī tādās Rietumu monoteistiskajās reliģijās kā jūdaisms un kristietība. Ekofeministes uzskata, ka cilvēces un dabas nošķiršana, padarot dabu par “citu” ar instrumentālu vērtību, apdraud Zemes biosfēras pastāvēšanu. Savukārt organiskais skatījums uz dabu un tai pašai piemītošās vērtības apzināšanās veicina izpratni par visa dzīvā sakralitāti un ar to saistītu garīgumu.¹⁰

Transcendence un imanence kristietībā un feminismā

Viena no kristietības teoloģijas centrālajām problēmām ir jautājums par Dieva transcendences un imanences attiecībām un to ietekmi uz realitātes izpratni un uztveri. Jūdu-kristiešu rakstos Dievs ir attēlots kā tāds, kas attiecas pret pasauli gan transcendentī, gan imanenti. Viņš ir pašpietiekams un šķirts

⁷ Anne M. Clifford, op. cit., 224–225.

⁸ Ibid., 225.

⁹ Ibid. Kliforda paskaidro: “Lai formulētu organisko holismu, kas ir pamatā ekofeminismam, literatūrā bieži parādās “dzīvības tīkla” (angļu val. *web of life*) tēls. “Dzīvības tīkls” precīzāk un konkrētāk izsaka radniecīgās attiecības starp cilvēku sugu un visu pārējo dabu. Tas noraida cilvēku pašu sev piešķirto paaugstināto stāvokli un aicina cilvēkus paturēt prātā, ka mēs esam samērā jauna parādība Zemes vēsturiskās attīstības stāstā.”

¹⁰ Ibid., 225, 229–233.

no pasaules, viņš ir pāri Visumam un nāk pasaulē no “viņpus”. Jūdu teksti īpaši uzsver, ka Dievs mājo debesīs (Mācītājs 5:2). No otras puses, Dievs ir imanents: klātesošs un aktīvi darbojas Visumā, iesaistījies vēstures procesos. Viņš rada cilvēkus un visus dzīvniekus kā praktisks, ar dzīvi saistīts Radītājs (1Moz 2). Viņš runā ar savu tautu kalnā (2Moz 3). Pāvils uzsver savā runā Atēnās, ka “viņš nav tālu nevienam no mums. Jo viņā mēs dzīvojam un kustamies, un esam” (Apd 17:27–28). Tēma, kas vēsta par Dieva Garu kā radības uzturētāju, atkārtojas Vecajā Derībā, īpaši Gudrības literatūrā (Īj 27:3–4, 33:4, 34:14–15, Ps 104:29–30). Jaunās Derības evaņģēlijos Jēzus piedēvē dabas procesus – saullēktu, lietu, rūpes par putniem un puķu skaistumu – savam Tēvam (Mt 5:45, 6:25–30, 10:29–30). Katoļu feminisma teoloģe Anne Kliforda (*Anne Clifford*), komentējot Veco Derību, uzsver: “Jā, Jahve ir transcendent Dievs, kalnu Dievs, bet Jahve ir arī imanents Dievs .. uzticība bibliiskajai atklāsmei liek apliecināt: Jahve Dievs ir arī imanents radībā.”¹¹

Kristietības teoloģijā abas idejas – Dieva transcendence un imanence – pastāv radošā spriedzē un to mijiedarbība ir viens no faktoriem, kas nosaka teoloģijas attīstību. Tā kā bibliiskā atklāsmē parāda Dievu gan kā transcendentu, gan imanentu, teologi ikvienā kontekstā sastopas ar izaicinājumu – kā formulēt kristietības izpratni par Dievu tā, lai līdzsvarotu, apliecinātu un noturētu radošā spriedzē abas idejas. Ja abas idejas nav sabalansētas, kā apgalvo Stenlijs Grens (*Stanley Grenz*) un Rodžers Olsons (*Roger Olson*), var rasties teoloģiskas problēmas ar praktiskām sekām: “Pārāk liels uzsvars uz transcendenci var novest pie teoloģijas, kas nav aktuāla kultūras kontekstam, kurā tā cenšas runāt. Pārāk liels uzsvars uz imanenci var radīt teoloģiju, kas ir konkrētas kultūras gūstā.”¹²

Aplūkojot Rietumu kristietības teoloģijas attīstību 20. gadsimtā, Grens un Olsons secina, ka no 19. gadsimta mantoto optimistisko, šaipasaulīgo domāšanas veidu, kas uzsver dievišķo imanenci, pēc Pirmā pasaules kara un tā ietekmē nomaiņa atjaunots fokuss uz transcendenci. Transcendences tēmas

¹¹ Anne M. Clifford, op. cit., 236.

¹² Stanley J. Grenz and Roger E. Olson, *20th Century Theology: God and the World in a Transitional Age* (Downers Grove, Illinois: Intervarsity Press, 1992), 10–12.

aktualizēšana ir 20. gadsimta Rietumu teoloģijas nozīmīgākais mantojums.¹³

Tomēr 20. gadsimta beigu un 21. gadsimta sākuma Rietumu teoloģijas attīstības tendences lielā mērā mainās par labu Dieva imanences tēmai, kā tas novērojams arī feminisma teoloģijās, kurās bieži vien transcendence tiek pat pilnīgi noliegta. Filozofe Patrice Heinsa (*Patrice Haynes*) skaidro, kāpēc feminisms pret transcendences jēdzienu izturas ar aizdomām: “.. teorētiska uzticēšanās transcendencei ir politiski bezatbildīga, jo tiek uzskatīts, ka tā [transcendence] galu galā atsakās risināt materiālās imanences realitātes: sieviešu un vīriešu dzīves sociālos un vēsturiskos apstākļus.” Feminisms saprot transcendenci kā “aicinājumu iet prom no šīs pasaules un tās materiālajiem sarežģījumiem”, nevis rosināt konkrētas pārmaiņas sabiedrībā, kuras veicinātu taisnīgas attiecības starp cilvēkiem un vidi. Līdz ar to transcendence šķiet nesavienojama ar feminisma imanentajiem un konkrētajiem centieniem “identificēt un apšaubīt sociālās organizācijas, struktūras un prakses, kas atbalsta sieviešu subordināciju”.¹⁴

Feminisma neuzticēšanās transcendencei ir vērsta arī pret “transcendences visarhetipiskāko figūru” – monoteisma (jūdaisma un kristietības) Dievu, kurš ir pilnīgi “cits”, tas ir, viņš ir pilnīgā pretstatā pasaulei. Dieva attiecības ar pasauli ir “modelis duālistiskai un hierarhiskai realitātes kārtībai: Dievs-pasaule, gars-matērija, transcendence-imanence, vīrietis-sieviete, cilvēks-daba un tā tālāk”.¹⁵ Šāda realitātes sakārtošanas shēma tiek uzskatīta par materiālās pasaules un arī sieviešu noniecināšanu. Vairums feministu arī uzskata, ka monoteisma transcendentais Dievs tiek veidots pēc vīrieša tēla un līdzības: “Dieva transcendence .. var kļūt par vīriešu ego grandiozu izpausmi, projekciju, kas ļauj vīrietim nomierināt savas bailes no ierobežojumiem un ķermeniskuma (*embodiment*).”¹⁶

¹³ Stanley J. Grenz and Roger E. Olson, *20th Century Theology*, 12.

¹⁴ Patrice Haynes, “Transcendence, Materialism, and the Reenchantment of Nature: Towards a Theological Materialism,” in *Women and the Divine: Touching Transcendence*, eds. Gillian Howie and Jannine Jobling (New York: Palgrave Macmillan, 2009), 56.

¹⁵ Patrice Haynes, “Transcendence,” 56.

¹⁶ *Ibid.*, 56–57.

Heinsa uzskata, ka, ņemot vērā šo dievišķās transcendences izpratni un kritiku, nav pārsteidzoši, ka feministes, kuras nav gatavas pilnībā atteikties no dievišķā kā kategorijas, to galvenokārt konstruē ar imanences palīdzību. Reliģiju filozofe Nensija Frankenberija (*Nancy Frankenberry*) secina: “Mūsdienu sieviešu formulējumi par attiecībām starp Dievu un pasauli parāda dievišķo kā cieši iesaistītu pasaulē, nevis kā ontoloģiski vai metafiziski pilnīgi transcendentu.”¹⁷

Ekofeminisms un transcendences-imanences problēmas risinājumi

Ekofeminisma teoloģes, kuras raksta no kristīgās teoloģijas perspektīvas, tomēr cenšas saglabāt kristietībai raksturīgo Dieva imanences un transcendences klātbūtni. Tā nav tik daudz “formāla nodeva” savai reliģiskajai tradīcijai, cik saprātne par abu kategoriju nepieciešamību tādu teoloģiju konstruēšanai, kas spēj piedāvāt ekofeminisma problēmu praktiskai risināšanai nepieciešamo teorētisko skatījumu. Piemēram, ekofeminisma teoloģe Sallija Makfeiga uzskata, ka ir svarīgi atgūt Dieva imanences izpratni, kas zudusi patriarhālās elkdievības dēļ. Ja trūkst apziņas par Dieva tuvumu, “bezgalīgas apziņas par veidu, kādā Dievs caurvij un caurauž mūsu esamību”, kristīgās atklāsmes Dievs cilvēkiem nešķiet būtisks viņu dzīvei un tās rūpēm.¹⁸ Tomēr viņa arī uzsver, ka imanence bez transcendences noved pie dievišķā identificēšanas ar pasauli, padarot pasauli par dievību, bet “Dievu nevar reducēt uz pasauli, tāpat kā cilvēku nevar reducēt uz viņa ķermeni”.¹⁹ Anne Kliforda norāda, ka “ir nepieciešams no jauna atklāt Dieva sievišķo tēlu, nevis lai aizstātu vīrišķos un līdz ar to veidotu jaunu elkdievību, bet lai veicinātu holistiskas kristīgas teoloģijas rekonstrukciju, kas ir vajadzīga pašlaik”.²⁰

Šo teoloģiju pamatā ir panteisms – uzskats, ka visu lietu sākums ir Dievā un nekas nepastāv ārpus Dieva, tomēr Dievs

¹⁷ Nancy Frankenberry, “Philosophy of Religion in Different Voices,” in *Feminist Philosophy of Religion: Critical Readings*, eds. Pamela Sue Anderson and Beverley Clack (London: Routledge, 2004), 11.

¹⁸ Sally McFague, *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language* (Philadelphia: Fortress, 1982), 2, 7–10.

¹⁹ Anne M. Clifford, op. cit., 237.

²⁰ *Ibid.*, 233.

ir vairāk nekā viss viņa radītais kopumā. Panenteisms ļauj radoši un daudzveidīgi risināt jautājumu par radošo spriedzi starp Dieva transcenci un imanenci. Tālāk aplūkosim trīs uz panenteismu balstītus centienus formulēt kristīgas ekofeminisma teoloģijas.

Gaja un Dievs

Rozmarija Redforda Rūtere grāmatā *Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing* formulē kristīgu ekofeminisma teoloģiju. Rūtere piekrīt tam ekofeministēm, kuras kritizē jūdaisma un kristietības Dieva konceptus un to vietā izvēlas reliģijas, kuru centrā ir sieviešu dzimtes dievības. Viņa raksta:

Dažas [ekofeministes] uzskata jūdaisma un kristietības vīrišķo monoteistisko Dievu par naidīgu konceptu, kas racionāli pamato atsvešināšanos no Zemes un tās pamešanu novārtā. Gajai [dieviete] vajadzētu aizstāt Dievu, kļūstot par mūsu pielūgsmes fokusu. Es piekrītu lielai daļai šīs kritikas, tomēr uzskatu, ka vienkārša vīrišķas transcendentas dievības aizstāšana ar imanentu sievišķu dievību ir nepietiekama atbilde uz “dieva problēmu”.²¹

Rūtere arī uzskata, ka dievietes reliģijas ir nepietiekamas ne tikai tāpēc, ka ir sarežģīti senas reliģijas adaptēt mūsdienu dzīves vajadzībām, bet arī tāpēc, ka to emocionāli piesātinātās prakses un rituāli, kas saistīti ar pilnmēnesi un saulgriežiem, var viegli kļūt par “kontrkultūras elites izklaidējošu savu vajadzību apmierināšanu”.²² Rūtere formulē ekofeminisma teoloģiju, kas kristietībā meklē jaunu skatījumu uz Dievu, cenšoties atbildēt uz jautājumu par attiecībām starp Gaju, dzīvo planētu, un Dieva konceptu Rietumu reliģiskajās tradīcijās.²³

Klasiskajā grieķu kultūrā Gaja apzīmē Zemes dievieti. Termins “Gaja” tiek lietots bioloģijā, lai apzīmētu visu planētu kā dzīvu sistēmu un vienotu organismu. Termins arī ir saistīts ar mūsdienīga garīguma meklējumiem, kuros nozīmīga loma ir

²¹ Rosemary Radford Ruether, *Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing* (San Francisco, CA: Harper Collins, 1992), 4.

²² Anne M. Clifford, op. cit., 240.

²³ Rosemary Radford Ruether, *Gaia and God*, 2, 4.

videi un tās sakralitātei. Šajā kontekstā Gaja bieži vien ir personificēta būtne, imanenta dieviete, kura stājas jūdu-kristiešu monoteistiskā Dieva vietā.²⁴

Analizējot senos Radīšanas stāstus, Rūtere parāda, kā cilvēce un daba ir nesaraujami saistītas, turklāt cilvēcei ir dots nevis dominēt pār dabu, bet gan to pārvaldīt. Lai no dominēšanas pārietu uz pārvaldīšanu, ir nepieciešama ekoloģiska dziedināšana – tas ir teoloģisks, psihisks un garīgs process, kurā garīgums un ekotaisnīgums iet roku rokā.²⁵

Rūtere arī izmanto tādus teoloģiskus jēdzienus kā derības un sakramenta tradīcijas. Derības tradīcija ir Dieva derība ar Israēla tautu, kas ietver arī dabu, dzīvniekus, augus un Zemi kopumā.²⁶ Sakraments Rūterei nav rituāls, bet gan sakramentalitāte ir saistīta ar Dieva pastāvīgu klātbūtni radībā. Kristus ir Dieva Dēls, kas ir pirmais sakraments, kurš ir iemiesojies radībā un kurā sastopam Dievu. Dabas sakramentalitāte ir saistīta ar kosmoloģisku Kristus izpratni (balstoties uz Kolosiešiem 1:15–20): Kristus ir gan Radītājs, kurā radītas visas lietas, gan iemiesojies Dievs, kas pilnīgi un aktīvi piedalās radības dzīvē. Kristū arī visas lietas ir samierinātas ar Dievu, tas ir, viņš ir tilts starp radību un Dievu. Saskaņā ar Rūteri Kristus ir ļoti svarīgs ekofeminismam, jo viņš ir Dieva izpausme radībā, Dieva imanentā klātbūtne, kas rada un uztur Visumu, kā arī dievišķais spēks, kas atklāsies laiku beigās, dziedinot naidu, kas sašķēlis kosmosu, un samierinot kosmosu ar Dievu.²⁷ Kristū Dievs (Radītājs) un Gaja (māte Zeme) ir viens. Kaut arī Zemes dievietes tēls skaidri norāda uz saikni ar dabas pasauli un uz “Dieva intimitāti ar radību”, tomēr Rūteres teoloģija tiek kritizēta par panteismu – Gajas tēls un pasaule, šķiet, ir viens un tas pats. Turklāt Gajas tēls ir sakņots antīkās kultūras, nevis jūdu-kristiešu rakstu avotos.²⁸

²⁴ Rosemary Radford Ruether, *Gaia and God*, 2, 4.

²⁵ Anne M. Clifford, op. cit., 239–240.

²⁶ Rosemary Radford Ruether, *Gaia and God*, 202–228.

²⁷ Ibid., 229–253.

²⁸ Anne M. Clifford, op. cit., 244–246; Celia Deane-Drummond, “Sophia: The Feminine Face of God as a Metaphor for an Ecotheology,” *Feminist Theology* 6.16 (1997): 29–31.

Pasaule kā Dieva ķermenis

Sallija Makfeiga raksta par valodu, īpaši metaforisko valodu, kas tiek izmantota, runājot par Dievu, un tās saistību ar ekoloģiju. Metafora ir lingvistisks līdzeklis, ko cilvēki lieto, lai savienotu “zemes, laicīgo un parasto pieredzi ar tās jēgu”.²⁹ Metaforas ir iemiesotas valodas formas, kas balstās uz dzīves pieredzi, un tām ir būtiska loma konceptuālas izpratnes veidošanā par Dieva, cilvēces un pasaules attiecībām.³⁰

Valoda, kas apraksta Dievu, un tās interpretācijas var tikt izmantotas ļaunprātīgi, ja metaforas tiek maldīgi skaidrotas atrauti no bibliskā pasaules uzskata. Šāda veida interpretāciju Makfeiga saista ar fundamentālismam raksturīgo burtisko teksta izpratni, par kuru viņa izsakās ļoti kritiski.³¹ Viņa apgalvo, ka “Dieva-valoda” Bībelē ir metaforiska un pauž attiecības. Tās mērķis nav veidot nemainīgus konceptus, jo tai ir raksturīga mainība.³² Ja tas netiek ņemts vērā, var veidoties maldīga izpratne par jūdu-kristiešu tradīcijas Dievu.

Makfeiga, līdzīgi daudzām feministēm, uzskata, ka Dieva imanences izpratne ir zudusi patriarhālās elkdievības dēļ, līdz ar to kristīgās atklāsmes Dievs cilvēkiem bieži vien liekas nesaistīts ar viņu dzīvi.³³ Makfeiga uzskata, ka iespējams atjaunot izpratni par Dievu kā imanentu, un to dara grāmatā *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age*. Tajā viņa pēta holistisku realitātes izpratni un parāda, kā veids, kurā cilvēki iztēlojas Zemi, ietekmē viņu attiecības ar Zemi, citiem cilvēkiem un Dievu.

Ja vēlamies atbrīvoties no antropocentriska pasaules uzskata un veidot patiesu solidaritāti ar dabu, mums ir jāizstāj metafora, kas raksturo Zemi kā “kosmisku mašīnu”, ar jaunu metaforu. Metafora, kuru Makfeiga ierosina kā eksperimentālu domu, ir “pasaule kā Dieva ķermenis”.³⁴ Tās pamatā ir “evolucionārs, savstarpējs modelis”, kas apraksta attiecības starp

²⁹ Sally McFague, *Speaking in Parables: A Study in Metaphor and Theology* (Minneapolis: Fortress, 1975, 2007), 16.

³⁰ Anne M. Clifford, op. cit., 236.

³¹ Sally McFague, *Metaphorical Theology*, 4–7.

³² Ibid., 1, 19.

³³ Ibid., 2, 7–10.

³⁴ Sally McFague, *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age* (Philadelphia, Fortress, 1987), 68.

visu Visumā. Visas vienības Visumā ir simbiotiski un iekšēji vienotas dažādos savstarpējas atkarības līmeņos, bet reizē arī šķirtas kā rīcības un reakcijas centri.³⁵

“Pasaule kā Dieva ķermenis” ir reliģiska metafora, nevis burtisks apraksts. Ja šī metafora tiktu interpretēta burtiski, tad modelis būtu panteisks un nebūtu saskaņā ar kristietības tradīciju, jo Dievs tiktu reducēts uz pasauli. “Pasaule kā Dieva ķermenis” ir panenteistiska metafora: Dieva un pasaules attiecības ir tādas, kurās “visu lietu sākums ir Dievā un nekas nepastāv ārpus Dieva”.³⁶ Tas nozīmē, ka Dievs ir vairāk nekā pasaules daļu summa. Viņš transcēndē pasauli, bet nekas nepastāv bez Dieva, kas gādā par to un uztur to ar Dieva doto dzīvības dāvanu.³⁷

Makfeiga “pasaules kā Dieva ķermeņa” metaforu tālāk attīsta pētījumā *The Body of God: An Ecological Theology*, kurā runā par to, kā Dievs atklājas (burtiski – *body forth* jeb ķermeniskošanas) attīstībā esošā Visuma procesos. Kritiski vērsoties pret ķermeņa un ķermeniskuma negatīvu uztveri kristietības tradīcijā, Makfeiga veido modeli, kas radību uztver kā nebeidzamu, dinamisku, augošu Dieva ķermeniskošanos (*embodiment*).

Autore kritizē protestantiskās kristietības pārmērīgu usvaru uz Dieva kā monarha suverenitāti, kas mazinājusi Dieva imanences un dabas svētuma nozīmi. Monarhijas terminos formulētas Dieva un pasaules attiecības padarījušas Dievu tik transcendentu, ka Dievam nav attiecību ar pasauli. Taču Dievs nav abstrakta dievība, kas pastāv šķirti no Visuma un pārvalda to attālināti. Uzsvars uz Dieva transcendenci nevajadzīgi attālina Dievu un pasauli. Dievs, kurš kļūst par ķermeni (*embodied*), pārvar šo attālumu, bet reizē pilnībā neiznīcina Dieva transcendenci. “Pasaule kā Dieva ķermenis” ir metafora, kas izsaka Visuma modeli, kura pamatā ir “imanta transcendence jeb transcendentā imanence”.³⁸ Makfeigas organiskais kosmosa modelis liek viņai pārdefinēt dievišķo transcendenci

³⁵ Sally McFague, *Models of God*, 11.

³⁶ *Ibid.*, 72.

³⁷ Anne M. Clifford, *op. cit.*, 237.

³⁸ Sally McFague, *The Body of God: An Ecological Theology* (Minneapolis, Fortress, 1997), 21.

imanentā veidā.³⁹ Šī metafora uzsver Visuma sakrālo dabu, jo akcentē Dieva klātbūtni tajā.

Makfeiga ir pārliecināta, ka veids, kādā viņa savieno transcendenci un imanenci, ir loģiskā saskaņā ar kristietību. Kristietības pamatā ir Jēzus Kristus iemiesošanās – Dieva Vārds kļuva par ķermeni Visuma vēsturē, Dieva Dēls ir iemiesojies un nācis šajā pasaulē, kļūstot par zīmi Dieva saistībai ar visu radību. Kristus ir primārais transcendentās imanences simbols. Savukārt Svētais Gars ir “dzīvības atjaunošanas avots, virziens jeb nodoms visiem pasaules ķermeņiem (*bodīs*) – mērķis, ko raksturo ietveroša mīlestība”.⁴⁰

Rūteres un Makfeigas teoloģijas ir sava veida kristietības apoloģētika – centieni parādīt, ka ekofeminismam nav jāizstāj monoteistiskā Dieva kristietība ar imanentas sievietes dievietes reliģiju.⁴¹ Viņas runā par Dieva un Kristus būtisko lomu ekoteoloģijā un ekofeminismā. Abas teoloģes nepiešķir īpašu nozīmi tam, ka Jēzus kā vēsturiska persona ir vīrietis. Viņas arī neuzskata, ka Dieva vīrišķie tēli ir šķērslis ekofeminismam, jo tie neierobežo un arī pilnībā nedefinē Dievu. Gan Rūtere, gan Makfeiga savieno Kristus iemiesošanās kosmisko nozīmīgumu un Dievu, kuru viņš atklāj, ar Zemes sakramentalitāti. Sakramentāls skatījums uz Zemi dod iespēju katram cilvēkam iepazīt Dievu ne vien caur Kristu un dievbijīgiem cilvēkiem, bet arī no augiem un dzīvniekiem, skaidro Kliforda. Kristus iemiesošanās norāda uz “īpašu Dieva radniecību ar

³⁹ Sally McFague, *The Body of God*, 238.

⁴⁰ *Ibid.*, 149.

⁴¹ Piemēram, Šarlīne Spretnaka (*Charlene Spretnak*), bijusī Kalifornijas Integrālo studiju institūta profesore un viena no ekofeminisma pamatlicējām, lai uzsvērtu dievišķo imanenci, aktualizē no pirmskristīgās Eiropas reliģijām aizgūtu dievietes ideju un ar to saistītu Zemes garīgumu. Spretnakas personīgā pieredze rosinājusi viņu secināt, ka jūdu-kristiešu Dievs atbalsta dominēšanu pār sievietēm un dabu, ka viņš ir pilnīgi transcendentāls un atbalsta ideju par cilvēka autonomiju no pārējās dabas. Dievs ir naidīgs ekofeminismam, un dažu sievišķu īpašību piedevēšana viņam nemaina faktu, ka Jahve ir “tāla, tiesājoša, manipulējoša varas figūra, kas mūs visus tur šausmu stāvoklī”. Kristietība ir pilnībā patriarhāla reliģija, naidīga sieviešu un Zemes labklājībai. Tā iet roku rokā ar attieksmēm, kas raksturo moderno zinātņu un tehnoloģiju attīstību, un ir vismaz daļēji atbildīga par mūsdienu ekoloģisko krīzi. Ekofeminisma, kura centrā ir dievietes tēls, raksturojumu un kritiku skat., piemēram, Anne M. Clifford, *op. cit.*, 233–236; Celia Deane-Drummond, “Creation,” 193–195.

radībām”, un Kristū visam, kas pastāv, piemīt vērtība pašam par sevi. Dievišķā klātbūtnes dabā apzināšanās maina cilvēku attieksmi pret necilvēcisko dabu.⁴²

Gudrība jeb Sofija

Vairākas ekofeminisma teoloģes, kas resursus meklē jūdu-kristiešu tradīcijas kontekstā, ir norādījušas uz vēl vienu avotu – uz gudrību jūdu rakstos. Nozīmīgākie teksti, kas vēsta par gudrību, atrodami Sakāmvārdos (1:1–9:18), Sālamana gudrības grāmatā (6:22–11:1), Siraha gudrības grāmatā (24:1–34) un Ījaba grāmatā (28:1–28). Gudrība ir gan dievišķs spēks, kas aktīvi darbojas pasaulē, gan radības aspekts.⁴³

Anne Kliforda uzskata, ka sieviete Gudrība, kas atrodama Vecās Derības Gudrības tradīcijas tekstos, ir vērā ņemams arguments diskusijās ar ekofeministēm, kas uzskata jūdaisma un kristietības Dievu par tik transcendentu, ka viņam nav nekādas saistības ar Zemi. Vecajā Derībā sieviete Gudrība ir tā, kas “sakārto radību un caurauž katru tās attīstību”.⁴⁴ Sievietes Gudrības, kas aprakstīta Sakāmvārdos, attiecības ar radību rezonē ar ekofeminisma organisko (iepretī patriarhāli mehānistiskajam) skatījumu uz Zemi. Gudrība šeit ir arī tēlota veidos, kas savieno transcendenci ar imanenci. Viņa ir cieši saistīta ar radīšanu un ir dzīvības devēja (4:13). Sieviete Gudrība transcendē radību un reizē it tajā (8:22–31). Kad Dievs radīja debesis, viņa tur bija un darbojās (8:27, 30). Dzejas noslēgumā viņa priecājas par tikko radīto Zemi un cilvēkiem, kas to apdzīvo. Tādējādi sieviete Gudrība ir trīspusējs attiecību centrs starp Dievu, pasauli un cilvēkiem. Viņa ir taisnības pusē un pret ļaunumu, viņai piemīt gudrība un labs padoms, dziļāks ieskats un spēks, viņa darbojas, lai izveidotu taisnīgu valdīšanu uz Zemes, katra viņas pavēle ir taisnīga (8:13–16). Radības kārtību uztur tie, kas viņu mīl (8:32–36). Kliforda secina, ka sievietes Gudrības ciešās attiecības ar radību un viņas nodošanās

⁴² Anne M. Clifford, op. cit., 247.

⁴³ Aidan Nichols, “Wisdom from Above? The Sophiology of Father Sergius Bulgakov,” *New Blackfriars* 85 (Nov. 2004): 605–606.

⁴⁴ Anne M. Clifford, op. cit., 247.

taisnībai padara viņu par “centrālu ekofeminisma teoloģijas bibliisko simbolu”.⁴⁵

Selija Dīna-Dramonda arī uzskata Gudrību par ekoteoloģijai piemērotu metaforu, kas sakņojas jūdaisma tradīcijā. Viņa uzsver Gudrības literatūras potenciālo nozīmi ekoteoloģijā, norādot, ka vairums šīs tradīcijas tēmu vēsta par Dieva radošo darbību un attiecībām ar pasauli. Viena no tēmām, kuru ir svarīgi attīstīt ekofeminisma kontekstā, ir “ideja par Gudrību kā sievišķo dievišķo”.⁴⁶ Jūdu rakstu autori, kā skaidro Dīna-Dramonda, centās parādīt, kā Gudrība var kļūt par monoteistiskas teoloģijas daļu. Gudrības personificēšana “ne tik daudz norāda uz dievieti, cik uz Dieva sievišķo seju”. Dramonda uzskata, ka Trīsvienība ir jāpēta kontekstā ar Gudrību. Rakstos to dara Jāņa evaņģēlija autors, pārinterpretējot Sofiju ar dievišķā Logosa palīdzību. Līdzīgi tas darīts arī kristoloģiskajās himnās vēstulēs kolosiešiem un efesiešiem: kosmiskā kristoloģija, kas parāda, kā Dievs izturas pret pasauli, ietver izpratni par Gudrību kā Dieva partneri sākotnējā radīšanas procesā.⁴⁷ Dīna-Dramonda tēlaini raksta par Dieva un Gudrības nesaraujamo saistību:

No Dieva kā transcendentas Gudrības vairs nav jābaidās, jo Gudrība aicina, klausās un mudina, nevis dominē. Tomēr Gudrība nav antiracionāla; tēlā gan prāts, gan emocijas ir ieauštas veidā, kas nav ne romantisks, ne skarbi objektīvs. Turklāt Gudrība aicina mūs turpināt meklēt. Dieva tēls nekad nav aizzīmogots vai apslēpts, bet tas atklājas ar laiku, reizē nenoliedzot mūsu konkrēto vēsturi. Kaut arī Gudrība neatzīst attālumu starp Dievu un radību, es teiktu, ka šāds attālums ir nepieciešams, lai radībai būtu patiesa cerība. Šāda cerība nav apmierināta ar mūžīgas atgriešanās ciklu, bet skatās uz mūsu nākotni Dieva, dzīvības apsolījumā ne tikai cilvēcei, bet visam Visumam.⁴⁸

⁴⁵ Anne M. Clifford, op. cit., 248.

⁴⁶ Celia Deane-Drummond, “Creation,” 202.

⁴⁷ Ibid., 203.

⁴⁸ Ibid.

Krievu sofioģijas devums ekofeminismam

Gan Klifordas, gan Dīnas-Dramondas formulētās Vecās Derības Gudrības tēla interpretācijas balstās uz jūdu-kristiešu rakstu radošu interpretāciju. Pilnīgāku un daudz sistemātiskāku Gudrības kā teoloģiskas kategorijas formulējumu ekofeminisma teoloģes rod sofioģijā – vienā no krievu pareizticības teoloģijas virzieniem.

Sofioģija ir krievu intelektuālās domas virziens 19. gadsimta 2. pusē un 20. gadsimta sākumā un risina Dieva un radības attieksmju problēmu ar Gudrības jeb Sofijas koncepta palīdzību. Tās vadošie pārstāvji ir Vladimirs Solovjovs, Pāvels Florenskis un Sergejs Bulgakovs.⁴⁹ Sofioģija sakņojas pareizticības teoloģiskajā tradīcijā un veido dialogu ar sava laika Rietumu filozofiju, īpaši vācu ideālisma atziņām, kas ieplūst Krievijā.⁵⁰ Vissistemātiskāk sofioģiju formulējis Sergejs Bulgakovs (1871–1944), kurš no marksisma piekritēja pēc “pēkšņas un dziļas garīgās pieredzes – sastapšanās ar Dievišķo realitāti jeb Sofiju” atgriezās kristietībā.⁵¹ Bulgakovs tika ordinēts par priesteri 1918. gadā un padzīts no Padomju Krievijas 1923. gadā kopā ar daudziem citiem intelektuāļiem. Savas “otrās dzīves” laikā Parīzē Bulgakovs kļuva par “iespējams, izcilāko 20. gadsimta pareizticīgo teologu”.⁵²

Sofioģijas pamatproblēma ir jautājums par Dieva un pasaules attiecībām. Bulgakovs atzīst, ka kristietībā pastāv divas galējības šo attiecību skaidrošanā – akosmisms, kas starp Dievu un pasauli noliek nepārvaramu bezdibeni (citiem vārdiem, transcendence), un panteisms, kas dievišķo (jeb “sekularizē”) pasauli (citiem vārdiem – imanence). Problēmas risinājumu viņš saskata pareizticības mācībā par dievcilvēcību,

⁴⁹ Andrew Louth, *Introducing Eastern Orthodox Theology* (London: SPCK, 2013), 110.

⁵⁰ Staale Johannes Kristiansen and Svein Rise, eds., *Key Theological Thinkers: From Modern to Postmodern* (Farnham & Burlington: Ashgate, 2013), 2.

⁵¹ Nikolai Sakharov, “Essential Bulgakov: His Ideas about Sophia, the Trinity, and Christ,” *St. Vladimir’s Theological Quarterly* 55:2 (2011): 165.

⁵² Catherine Evtuhov, “Introduction,” in *Sergei Bulgakov, Philosophy of Economy: The World as Household*, trans. and ed. Catherine Evtuhov (New Haven and London: Yale University Press, 2000), 2.

kas apliecina, ka saistītas ir ne vien Jēzus Kristus divas dabas, bet arī radītā un dievišķā pasaule. Sofiolōģija ir dievcilvēcības izskaidrojums, kuru Bulgakovs dēvē par kristietības nākotni.⁵³ Bulgakova nozīmīgākais devums sofiolōģijā ir uzskats, ka Sofija ir sava veida starpnieks starp Radītāju un radību, esot gan dievišķa, gan radīta Sofija.

Sofiolōģijas galvenās teolōģiskās tēmas ir saistītas ar Sofijas jeb gudrības konceptu, kas sakņojas bibliskajā atklāsmē un kristietības, īpaši pareizticības, tradīcijās.⁵⁴ Pirmkārt, Sofija ir Trīsvienības būtība (*ousia*), un tā izpaužas visās trīs personās (hipostāzēs). Tā nav tas pats, kas Trīsvienības personas, kaut arī nespēj pastāvēt atrauti no tām un ir mūžīgi hipostāzēta tajās. Sofija ir dzīvs princips, kas vieno visas trīs personas dievišķajā perihorēzē jeb savstarpējās attiecībās. Sofija ir Trīsvienības personu savstarpējā mīlestība, gan viņu savstarpējība, gan viņu atšķirība attiecībās.⁵⁵ Pareizticības teologs Nikolajs Sakharovs secina, ka šāds Trīsvienības un Sofijas attieksmju formulējums Bulgakova sofiolōģijā uztur paradoksālu identitāti un atšķirību starp dievišķajām hipostāzēm, veido to attiecību dinamisko dabu un noved pie sevi aizliedzošas, upurējošas mīlestības Trīsvienībā.⁵⁶

Ortkārt, Sofija ir ne vien Trīsvienības pašatklāsmē radībā, bet arī “līdzeklis”, kas vieno Dievu un radīto pasauli. Runājot par Sofijas saistību ar radību, Bulgakovs sāk tur, kur Baznīcas tēvi apstājas. Baznīcas tēvi formulēja, ka Dievs radīja pasauli *ex nihilo*. Bulgakovs skaidro to, kā Dievs radīja no nekā: Dievs

⁵³ Sergei Bulgakov, *Sophia, the Wisdom of God: An Outline of Sophiology*, trans. by Patrick Thompson, O. Fielding Clarke and Xenia Braikveitc (New York: The Paisley Press, 1937; Hudson, New York: Lindisfarne Press, 1993), 12–17.

⁵⁴ Sergei Bulgakov, *Sophia, the Wisdom of God*, 1–11. Īsu ieskatu pareizticības izpratnē par Sofiju skat. arī: Brenda Meehan, op. cit., 151–153.

⁵⁵ Sergei Bulgakov, op. cit., 33–34. Tieši par šo sofiolōģijas aspektu laikabiedri Bulgakovu kritizē visvairāk, jo, viņuprāt, aprakstot Sofiju kā principu, nav skaidrs, kā viņa iederas Trīsvienībā. Vēlāk Bulgakovs skaidro šo jautājumu dziļāk, nošķirot Dieva trīs hipostāzes un “hipostātisko esamības principu” Sofiju, viņu vairāk pielīdzinot hipostāzes principam nekā pašai hipostāzei. Skat. vairāk: Antoine Arjakovsky, “The Sophiology of Father Sergius Bulgakov and Contemporary Western Theology,” *St. Vladimir's Theological Quarterly* 49:1–2 (2005): 219–235; Nikolai Sakharov, “Essential Bulgakov,” 165–208.

⁵⁶ Nikolai Sakharov, op. cit., 186.

radīja pats no sevis, savas dabas. Šo “dievišķo dabu” Bulgakovs sauc par Sofiju. Radīšanas aktā Dievs pievieno savai dabai Sofijai neko (Dievs + nekas = radība). Dievam radot pasauli, radās dievišķās Sofijas atspulgs – radītā Sofija. “Viss Dievišķajā un radītajā pasaulē, dievišķajā un radītajā Sofijā ir identisks saturā (bet ne esamības veidā). Viena un tā pati Sofija ir atklāta Dievā un radībā.”⁵⁷

Dieva Sofija satur visas lietas vienotībā gan Dievā, gan radībā. Tā ietver visu, un visa vienotība ir Dieva pašatklāsmē. Pasaules sofiāniskais pamats nodrošina pasaules attīstību procesā, ko nosaka Dievs kā Svētais Gars. Sofija ir klātesoša visās radībās, tikai dažādā mērā. Radījums, kurš visvairāk atgādina Dievu, ir cilvēks, tāpēc cilvēcē Sofija rod savu visskaidrāko izpausmi. Cilvēce ir radības avangards dievišķošanas procesā, ko vada un nosaka Sofija.

Sofija ir arī Bulgakova kristoloģijas stūrakmens. Sofijas jēdziens Bulgakovam palīdz labāk izskaidrot Halkedonas kristoloģijas noslēpumu: Sofija, dievišķā *ousia*, tiek “iehipostāzēta” Kristū. Viņš ir Logoss, “Sofijas hipostātiska izpausme”, mūžīgais debesu cilvēks, Dieva Dēls un Cilvēka Dēls.⁵⁸ Bulgakovs reti lieto terminu “kritusi” Sofija, tā vietā runā par debesu jeb dievišķo Sofiju un radības Sofiju, norādot uz paralēli doktrinā par Kristus divām dabām, – pilnībā Dievs un pilnībā cilvēks, kā atzina Halkedonas konsils.⁵⁹

Sofija ir “līdzeklis, kurā radība un Radītājs ir saistīti viens ar otru, viņa ir robeža starp abiem, bet tiek izpausta kā radības gudrība radītajā kārtībā. Radības teoloģija ir cieši saistīta ar gudrības konceptu”.⁶⁰ Bulgakovam Sofija veido “vidū starp” Dievu pasauli jeb, lietojot grieķu valodas vārdu, tā ir “metaksū”⁶¹ starp dievišķo un radīto pasauli.

⁵⁷ Nikolai Sakharov, op. cit., 182.

⁵⁸ Ibid., 177–182.

⁵⁹ Brenda Meehan, op. cit., 159.

⁶⁰ Celia Deane-Drummond, “Sophia, Mary, and the Eternal Feminine in Pierre Teilhard de Chardin and Sergei Bulgakov,” *Ecotheology* 10.2 (2005): 228.

⁶¹ Ideju par Sofiju kā vienu no filozofijas un teoloģijas jēdzieniem, kas pauž ideju par starpnieku starp dievišķo un radīto pasauli, izvērsti skat.: Andrew Louth, “Theology of the ‘In-Between,’” *Communio Viatorum* 55:3 (January 2013): 223–236.

Viens no pirmajiem mēģinājumiem saistīt sofioloģiju ar feminismu ir Ročesteras Universitātes profesores Brendas Mīhanas (*Brenda Meehan*) raksts *Wisdom/Sophia, Russian Identity and Western feminist Theology*. Autore apgalvo, ka sofioloģija ir “jauns konteksts, kurā no jauna iztēloties dievišķo darbību pasaulē”.⁶² Autore analizē sofioloģijas idejas no feminisma perspektīvas, norāda uz kopīgo, kā arī uz to, ko feminisms var aizgūt no sofioloģijas.⁶³ Viens no jaunākajiem centieniem skaidrot Sergeja Bulgakova sofioloģijas un mūsdienu feminisma/ekofeminisma attieksmes ir Madonnas Sofijas Komptones (*Madonna Sophia Compton*), feminisma un sofioloģijas kopsakarību pētnieces, darbs *Sophia-Spirit-Mary: Sergius Bulgakov and the Patristic Roots of a Feminine Spirit*. Komptone apgalvo, ka Sofija ir simbols mūsdienīgai paradigmai, kas piedāvā risinājumus problēmām, kuras saistītas ar feminisma vērtībām un ekoloģijas jautājumiem.⁶⁴

Gan Mīhana, gan Komptone norāda, ka Bulgakovs sofioloģiju nebija iecerējis kā feminisma aizstāvību vai nebija spējis paredzēt, ka viņa teoloģija kļūs par paraugu un avotu mūsdienu feminisma teoloģēm. Tomēr vienlaikus Bulgakova sofioloģijā rodama feminismam tik svarīgo patriarhālo tradīciju veicinātās dominēšanas un kontroles pār dabu un sievietēm kritika. Sofioloģija tā vietā piedāvā modeli, kas atsakās no tradicionālajiem duālistiem un apliecina tādas feminismam būtiskas vērtības kā iekļaušana un savstarpējība.⁶⁵

Piemēram, Mīhana parāda, kā Bulgakovs konstruējis Sofiju patriarhālās kategorijās un reizē – ārpus tām. Sofijas pasivitāte un tas, ka viņa pati nav esamības avots, Bulgakovam liek viņu asociēt ar sievišķo principu. Kā “saņemošā” viņa ir sievišķa, “Mūžīgais sievišķais”.⁶⁶ Bulgakovs konstruē vīrišķo

⁶² Brenda Meehan, op. cit., 149.

⁶³ Ibid., 151.

⁶⁴ Madonna Sophia Compton, *Sophia-Spirit-Mary: Sergius Bulgakov and the Patristic Roots of a Feminine Spirit* (Raphael Group et al., Berkeley & Lawrence, 2015), 241, 247.

⁶⁵ Madonna Sophia Compton, *Sophia-Spirit-Mary*, 242.

⁶⁶ Bulgakovs Sofiju raksturo šādi: “Kā tā, kas savu būtību saņem no Tēva, viņa ir Dieva radījums un meita; kā tā, kura pazīst Dievišķo Logosu un kuru viņš pazīst, viņa ir Dēla līgava (Dziesmu dziesma) un Jēra sieva (evaņģēliji, Apokalipse); kā tā, kas saņem Svētā Gara dāvanu izliešanas, viņa ir Baznīca un vienlaikus Māte Dēlam, kurš Svētajā Garā iemiesojas

principu kā prāta un domas pārākumu pār sievišķo principu – sirdi un jūtām. Taču gan vīrišķais, gan sievišķais princips ir klātesošs cilvēcē un dažādās pakāpēs – katrā individuā, tāpat kā abi principi ir klātesoši dievcilvēcības prototipā – Sofijā. Bulgakovam Sofija kā Dieva pašatklāsme pieņēma savu cilvēcisko dabu gan vīrišķajā formā Logosā, gan sievišķajā formā – Dievmātē un baznīcā.⁶⁷

Abas autores par Bulgakova būtiskāko devumu sofioģijā uzskata izpratni par Sofiju kā Trīsvienības *ousia*. Mīhana pievērš uzmanību valodas lietojumam – Bulgakovs lieto “klasiski patriarhālu valodu”, runājot par Trīsvienības personām, reizē konsekventi apzīmējot Sofiju ar “viņa”. Mīhana vērtē pozitīvi gan uzsvāru uz feminismam svarīgajām attiecībām Trīsvienībā, gan arī to, ka Sofija ir *ousia*, “Dieva būtība, nevis tikai Dieva “sievišķā” dimensija, papildinājums”,⁶⁸ Komptone norāda uz Sofijas nozīmi Trīsvienības interpretācijā, veicinot “dzimumu līdzsvaru” tajā. Sofija ir “ontoloģiska klātbūtne” un Dieva būtība. Tā piedāvā “radikālas iespējas” jaunām feministiskām interpretācijām un padara Sofiju par potenciāli ļoti nozīmīgu feminisma teoloģiju elementu.⁶⁹

Bulgakova sofioģija “atjauno teoloģijas pazudušo atslēgu: Dieva, radības un cilvēces intimitāti”.⁷⁰ Saskaņā ar Mīhanu sofioģijai raksturīgais pananteisms atbilst feminisma uzsvaram uz savstarpējām attiecībām: Dievs ir pasaulē un pasaule Dievā, saglabājot pilnīgu atšķirību starp abiem. No pananteisma izriet sofioģijas kosmoloģija, kurā akcents ir uz radīšanu, nevis uz pestīšanu, kurā “daba, Zeme un Zemes radības ir vērtības” un kurā notiek “cilvēka decentrēšana .. no Dieva darbības centra”.

Marijā, Baznīcas Sirds; un viņa ir arī ideālā radības Dvēsele – Skaištums. Tas viss kopā – Meita un Līgava, Sieva un Māte, labā, patiesā un skaistā trīsvienība, Svētā Trīsvienība pasaulē – ir dievišķā Sofija.” Sergei Bulgakov, op. cit., 123.

⁶⁷ Sergei Bulgakov, op. cit., 99–100. Par Sofijas un Dievmātes/Marijas saistību Bulgakova sofioģijā skat.: Celia Deane-Drummond, “Sophia,” 221–226. Šim jautājumam ir veltīts arī viens no jaunākajiem pētījumiem, skat.: Walter Nunzio Sisto, *The Mother of God in the Theology of Sergius Bulgakov: The Soul of the World* (London and New York: Routledge / Taylor & Francis, 2018).

⁶⁸ Brenda Meehan, op. cit., 160.

⁶⁹ Madonna Sophia Compton, op. cit., 241–242.

⁷⁰ *Ibid.*, 245.

Tā kā Rietumu teoloģijā vismaz kopš reformācijas laika cilvēks ir uzskatīts par Dieva un pasaules satikšanās punktu un cilvēces pestīšana – par galveno Dieva darbību, tad dabai ir bijusi nenozīmīga loma teoloģijā. Savukārt krievu pareizticības teoloģija “vienmēr ir uzsvērusi dabas sakralitāti un Dieva, cilvēces un Visuma attiecības”, kā to parāda arī sofioģija.⁷¹

Perihorēze, nevis hierarhija raksturo ne tikai Trīsvienības esamību, bet arī Dieva un radības attiecības, kurās būtiska loma ir cilvēcei. Šīs attiecības, saskaņā ar Komptoni, raksturo “savstarpējība, kas balstās uz vienlīdzību un augošas draudzības tīkliem”.⁷² Viduslaikos kristīgajā teoloģijā ienestais Dieva kā monarha tēls ir veicinājis izpratni par to, ka cilvēkam (vīrietim) ir jāvalda pār Zemi un citiem (sievietēm). Savukārt ekofeminismam ir svarīgi aizstāt šo dominēšanas modeli ar pārstāvniecības modeli, kurā cilvēks ir Dieva pārstāvis, kam uzticēts rūpēties par Zemi. Tas iespējams, “iztēlojoties Trīsvienību kā sevis atdošanas procesu”, un tas dod iespēju saprast “Dieva pašatklāsmi kā attiecības”. Tieši izpratne par Trīsvienību kā Dievu attiecībās un Dievu kā spējīgu ciest ir nozīmīgs Bulgakovam devums ekofeminismam.⁷³

Tā kā Bulgakovam Sofija ir attiecību tīkls, tad sofioģija ir nozīmīgs radīšanas un radības teoloģijas pamats ekofeminismā. Tā sniedz jaunu skatījumu uz “eksploatēto, zaimoto un apgānīto” pasauli, parādot to kā “ar dievišķo cieņu apveltītu” un “neapprakstāmi dārgu mākslas izpausmi”. Tā nepastāv cilvēces vajadzību apmierināšanai, bet gan ir tās savaldīgas attieksmes (askēzes) cienīga. “Dieva Gudrība ir nesaraujami saistīta ar Dieva Skaistumu, un, ja Dievs vēlas radīt kaut ko “labu”.., tad mūsu kā līdzradītāju atbildība ir sargāt visas dažādās Zemes radības un pašu Zemi,” to sakārtojot un kultivējot.⁷⁴ Līdz ar to nozīmīga ir cilvēces kā radītās Sofijas daļas radošā un brīvā darbība jeb “glābjoši ekoloģiskā funkcija”.⁷⁵

⁷¹ Brenda Meehan, op. cit., 161–162.

⁷² Madonna Sophia Compton, op. cit., 243.

⁷³ Ibid., 245–246.

⁷⁴ Ibid., 248.

⁷⁵ Ibid.

Nobeigums

Ekofeministes, kuras raksta no kristietības perspektīvas, formulē redzējumu par Dieva un pasaules attieksmēm, lai veicinātu atbildīgu teorētisko un praktisko darbību ekoloģijas un vides aizsardzības jautājumos. Radoši izmantojot Rietumu un Austrumu kristietības tradīcijas un avotus, viņas konstruē Dieva un pasaules attieksmes nepatriarhālos veidos, savienojot kristietības atziņas ar ekofeminisma organisko izpratni par Zemi. Vienlaikus viņas saglabā kristietībai raksturīgo Dieva imanences un transcendences klātbūtni mūsdienu feminisma un ekofeminisma jautājumu risināšanā. Rezultāts ir panenteistiskas ekofeminisma teoloģijas, kas uzsvēr visas radības sakralitāti un saikni ar Dievu un atgādina par cilvēces nesaraujamo saistību ar Visumu un unikālo lomu tajā.

Aplūkotās ekofeminisma teoloģijas kopumā ir pozitīvas un cerību pilnas – kā vairums teoloģiju, kas nes atbrīvošanas ideju. Šo teoloģiju panenteisms, tik radoši un daudzveidīgi pausts ar metaforu, tēlu un teoloģisko jēdzienu palīdzību, tiecas līdzsvarot vīrišķo un sievišķo Dievā un radībā, kā arī uzsvēr Dieva tuvumu, klātbūtni un iesaistīšanos – īpaši šīs pasaules nepilnību novēršanā. Bet tieši tas ir arī panenteisma trūkums – tas nespēj adekvāti pamatot nepilnību, grēka, ļaunuma klātbūtni pasaulē. Ja pasaule ir dievišķa *per se*, tad Dievs ir ļaunuma avots.⁷⁶

Krievu pareizticības sofioģija, īpaši tās sistemātiskākais formulējums Sergeja Bulgakova teoloģijā, ir nozīmīgs, vēl vairāk pētāms un pielietojams avots feminisma un ekofeminisma teoloģiju kontekstā. Jāpiekrīt Mīhenai, kas uzsvēr, ka sofioģija ietver divus īpaši noderīgus aspektus. Pirmkārt, tie ir “emancipējošie aspekti”, kuri ir saistīti ar tādām feminisma vērtībām kā savstarpējība attiecībās, iekļaušana, atteikšanās no dominēšanas un pretstatu duālisma. Otrkārt, tie ir teoloģiskie aspekti, kas saistīti ar Sofiju kā Dieva būtību un kā Dieva mīlošo, dzīvo, daudzveidīgo pašatklāsmi pasaulē un pasaulei.⁷⁷ Sofioģijas kā vienotas teoloģiskas sistēmas integrācija ekofeminisma teoloģijās ir viens no nākotnes teoloģiskās pētniecības un konstrukcijas projektiem.

⁷⁶ Nikolai Sakharov, op. cit., 201–202.

⁷⁷ Brenda Meehan, op. cit., 164.

Summary

Divine Transcendence and Immanence In Ecofeminism

How near or how far is God from this world? How interested in, present and involved in it? Or, quite the opposite – how indifferent to it, distanced and uninvolved in it is he? This is one of the key questions in Christian theology. The answer to it is both theoretically and practically significant. Its significance can be well observed in the variety of theologies of the second half of the 20th century and the early 21st century, especially in those related to liberation issues. In ecofeminism, which is focused on the care for women and environment, for the most part the emphasis is laid on the close proximity, direct presence and active involvement of God in the processes of the world on behalf of all creatures. Namely, the divine immanence is far more important than his transcendence. However, ecofeminist thinkers who work within the framework of Christianity find it important to maintain the divine transcendence and attempt to balance it with his immanence.

This article discusses the relations between the divine transcendence and immanence in ecofeminist theologies constructed from the perspective of Christian theology. First, the main issues of ecofeminism are explained. Ecofeminism is focused on the care and justice for women and the non-human world which has to be recovered and freed from the patriarchal system of hierarchical, dualistic thinking patterns and attitudes. Then the divine transcendence-immanence problem is reviewed in both Christian theology and feminism. It is explained how in the contemporary feminist and ecofeminist theologies the immanence of God with its emphasis on God's proximity, presence and involvement in the world has become more important than his transcendence. Third, two ecofeminist theological approaches to the transcendence-immanence problem are discussed. These are the Christian panentheistic theologies of Rosemary Radford Ruether (who uses the concepts of Gaia and God) and Sally McFague (who uses the metaphor "world as God's body"). Then the use of Wisdom/Sophia in ecofeminism is considered by looking at it first as an Old Testament figure and then second as the central concept in the sophiology of Russian theologian Sergei Bulgakov.

Christian ecofeminist theologians (Ruether, McFague and others) formulate the vision of the relations between God and world with the goal of fostering a responsible theoretical and practical activity in the areas of ecology and environmental protection. They creatively use the traditions and sources of both Western and Eastern

Christianity to construct God-world relations in non-patriarchal ways and bring together the ideas of Christianity and ecofeminist organic understanding of the Earth. In discussing the issues of contemporary feminism and ecofeminism, they maintain the presence of both the immanence and transcendence of God which is characteristic of Christianity. It all results in panentheistic ecofeminist theologies which emphasize the sacramentality of all creation and its connection to God and remind concerning the inextricable link between humanity and the universe, as well as of humanity's unique role within it.

The foundation of Christian ecofeminist theologies, discussed in this article, is panentheism, which states that God and world are interrelated by God being in the world and the world being in God. Panentheism is a valid alternative to both theism and pantheism and allows a better solution to the divine transcendence-immanence problem. The ecofeminist theologies which are reviewed here are rather positive and full of hope, as are a majority of theologies which claim to carry the idea of liberation. Their panentheistic outlook is expressed creatively and diversely with the help of metaphors, figures and theological concepts. These theologies aim to balance the feminine and the masculine in both God and creation as well as to emphasize the proximity, presence and involvement of God in it, especially in the area of removing its imperfections. But this is the problem with panentheism – it cannot adequately account for the presence of faults, sin and evil in the world. If the world is divine per se, God becomes the source of evil.

Wisdom or Sophia is a significant concept which helps to express the transcendence and immanence of God in his relation to the world. Sophiology, one of the theological schools of Russian Orthodox theology, finds a particularly systematic account in the theology of Sergei Bulgakov. His theology is a significant source for feminist and ecofeminist theologies and it needs to be explored and applied even more. Particular attention should be given to two aspects. First, more attention should be paid to its “emancipating aspects” which are related to such values of feminism as mutuality in relationships, inclusiveness, and renouncing of domination and contradictory dualisms. Second, its theological aspects should be explored. They express Sophia as the essence of God and as God's loving, living and multifaceted self-revelation in the world and to it. Integration of sophiology as a single theological system into the theologies of ecofeminism is one of the future projects of theological research and construction.

APZIŅAS BRĪVĪBA UN RELIĢISKO ORGANIZĀCIJU LIKUMS: LATVIJAS UN KRIEVIJAS GADĪJUMI¹

Laima Geikina

Dr. theol., LU Teoloģijas fakultātes profesore

2018. gada pavasarī Latvijā skaļi izskanēja diskusija par divu luterisko baznīcu mantojuma tiesībām uz Latvijas Republikas laika Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas garīgo un materiālo mantojumu. Jau pirms tam Latvijas Republikas Satversmes tiesa bija saņēmusi iesniegumu no Augstākās tiesas Senāta Administratīvo lietu departamenta, kurā turpināja izskatīt Latvijas Pareizticīgās autonomās baznīcas iesniegumu par atteikumu reģistrēt minēto baznīcu.² Vienkāršam vērotājam no malas šādas aktivitātes varētu likties maznozīmīgas, ja vien šie gadījumi kopumā neatklātu Latvijas atsevišķu likumu nevēlēšanos pildīt saistības cilvēktiesību un brīvību nodrošinājumam.

Pateicoties ERAF aktivitātes 1.1.1.2. pasākuma “Pēcdoktorantūras pētniecības atbalsts” pētnieciskajam projektam “Teoloģijas un prakses mijattiecības ilgtspējīgā starpkultūru un starpreliģiju dialogā” (1.1.1.2/VIAA/1/16/076),³ 2018. gada

¹ Publikācija tapusi, pateicoties ERAF aktivitātes 1.1.1.2. pasākuma “Pēcdoktorantūras pētniecības atbalsts” pētnieciskā projekta “Teoloģijas un prakses mijattiecības ilgtspējīgā starpkultūru un starpreliģiju dialogā” (1.1.1.2/VIAA/1/16/076) finansiālam atbalstam.

² Lidija Dārziņa, “Ierobežojumi draudzēm izveidot baznīcu neatbilst Satversei”, <https://lvportals.lv/tiesas/295198-ierobezojumi-draudzem-izveidot-baznīcu-neatbilst-satversei-2018> (skatīts 14.08.2018.)

³ “Teoloģijas un prakses mijattiecības ilgtspējīgā starpkultūru un starpreliģiju dialogā”, <https://www.lu.lv/index.php?id=51533> (skatīts 14.08.2018.)

pavasārī viesojos pie sadarbības partneriem Sanktpēterburgā – Krievijas Ev. luteriskās baznīcas Teoloģijas seminārā. Pateicoties semināra atbalstam, bija iespēja nedēļu veltīt apziņas brīvības un likumu savstarpējo attiecību pētījumiem Sanktpēterburgas Reliģiju vēstures muzejā. Tieši šie pētījumi mudināja salīdzināt, kāda ir bijusi divu kaimiņu valstu pieredze apziņas brīvības principu nodrošināšanā pēc PSRS sabrukuma. Ar saviem pētījuma rezultātiem vēlos dalīties šajā publikācijā.

Tēze: gan Latvijas, gan Krievijas gadījumā likumi, kas attiecas uz apziņas brīvības nodrošināšanu, ir diskriminējoši pret minoritārām reliģijām.

Metodoloģija: divu likumdošanas gadījumu – Latvijas un Krievijas – salīdzinoša analīze.

Jēdzieni. Minētā pētījuma kontekstā vēlos definēt dažus būtiskus jēdzienus.

Apziņas brīvība. Apziņas brīvība attiecībā pret ticības brīvību ir kā vispārīgais un konkrētais. Ticības brīvība nozīmē brīvību izvēlēties reliģiju, bet apziņas brīvība – katra indivīda tiesības izvēlēties pasaules uzskatu, attieksmi pret reliģiju, ietverot tiesības būt ticīgam, mainīt ticību, izpaust ticību un neticību visiem vienlīdzīgi, bez priekšrocībām, nepārkāpjot citu pilsoniskās tiesības.⁴

Jaunās reliģiskās kustības – reliģija, sekta vai alternatīvais garīgums, kas radies vai *pieaudzis līdz atpazīstamībai* 20. gs. laikā.⁵

Tradicionālās reliģijas. “Šo klasifikāciju ir izveidojuši likumdevēji ciešā sadarbībā ar izpildvaru un tiesu varu, un tā pamatojas uz sabiedrības aktuālo pieredzi reliģijas izpausmju jomā.”⁶

⁴ Михаил Станиславович Стецкевич, “Права человека, свобода совести и ведущие Российские конфессии” // *Наука. Религия. Общество* (Спб: Санкт-Петербургское Философское общество, 2005), 152.

⁵ *New Religions: A Guide: New Religious movements, Sects and Alternative Spiritualities*, ed. Christopher Partridge (New York: Oxford University Press, 2004), 20.

⁶ Ringolds Balodis “Par reliģisko organizāciju klasifikāciju”, http://home.lu.lv/~rbalodis/Publikācijas/Baznicu%20ties%20gramata/Balodis%20R_rel_org_klasifikacija.pdf (skatīts 15.08.2018.)

Tradicionālās vs netradicionālās reliģijas

Apziņas brīvība vēsturiski ir viena no pirmajām nozīmīgajām cilvēka tiesībām, tāpēc konkrētās sabiedrības demokrātiskumu atklāj tas, kādā līmenī gan likumdošanā, gan praksē šīs tiesības ir iestrādātas. No otras puses, ja tiesības uz apziņas brīvību tiek ierobežotas, tad arī ar visām pārējām cilvēka tiesībām parasti ir problēmas.

Lai izprastu, kāpēc Latvijas Republikas (LR) Reliģisko organizāciju likums (ROL) ir trīspakāpju, ar īpašām privilēģijām “tradicionālajām” konfesijām, ir nepieciešams izsekot, kā veidojās šāda trīspakāpju sistēma.

Līdz ar neatkarības atjaunošanu 90. gadu sākumā iesākās process, kas mēģināja risināt reliģiskās pluralitātes izaicinājumus jaunajai demokrātijai. PSRS sabrukumam bija ekonomiski (stagnācija un ekonomikas novājināšana militārās sāncensības dēļ) un ģeopolitiski iemesli, kā arī tas izrasīja dziļu sociālistiskās un ateistiskās ideoloģijas krīzi. No vienas puses, komunistiskā nomenklatūra iekšēji diskreditēja sociālistisko ideālu, bet visas ideoloģiskās mašīnērijas sludinātais materiālisms padarīja bezjēdzīgu upurēšanās (*žertvennostj*) nozīmi komunistiskās paradīzes celtniecībā zemes virsū. Varētu teikt, ka aukstā kara rezultātā liberālā ideoloģija uzvarēja sociālistisko. Savukārt reliģija dialektiskā materiālisma iespaidā nebija mirusi. Līdzīgi kā Krievijā, arī Latvijā bijām mantojuši multietniskumu un multikonfesionalitāti. Tāpēc vērts uzklaust Krievijas reliģijpētnieku vērtējumu par noteiktu reliģiju tradīcionalitātes pamatojuma veidošanos.⁷

Līdz kristietības ienākšanai Krievzemes civilizācija bija pagāniska, pēc tam ilgu laiku kristīgi-pareizticīga (ar puspagānisku divticību masu apziņā, bet valsts politikas līmenī – impēriskajā periodā ar citu ticību pielaidi tikai kā otrās vai trešās šķiras fenomenu). Padomju

⁷ Дмитрий Кирилович Богатырёв и Марина Ивановна Шишова, “Постсекулярная гипотеза и особенности Российской постсекулярности” // *Вестник Русской Христианской Гуманитарной Академии*. Том 16, №. 3 (Санкт-Петербург, 2015), 95.

laikos visas reliģijas, un īpaši pareizticība, piedzīvoja nicinošu attieksmi, valsts saglabāja monoideoloģiskumu. Pēcpadomju Krievijā nav oficiālas (valsts vai nacionālās) ideoloģijas, visas reliģijas un konfesijas tiek formāli atzītas par vienlīdzīgām likuma priekšā, bet tanī pašā laikā tiek nodalītas “tradicionālās”: pareizticība (lai gan tā nav reliģija, bet konfesija), islāms, jūdaisms un budisms. Pēc būtības pie tradicionālām tiek pieskaitītas pasaules reliģijas un abrahamiskās, turklāt pareizticīgā kristietība tiek pasniegta titulētas (*титульная*) reliģijas formā. Mūsdienu ideoloģisko situāciju Krievijā jāvērtē kā pēcimpērisku jeb neoimpērisku.

Attiecinot aprakstītos procesus uz Latvijas pieredzi, jāatgādina, ka kopš 18. gs. mūsdienu Latvijas teritorija tika inkorporēta Krievijas impērijā, un tāpat šeit darbojās tie paši likumi, kas visā impērijas teritorijā.

Tas, ka atrodamies tādā pašā neoimpēriskā situācijā attiecībā uz valsts attieksmi pret reliģijām, precīzāk konfesijām, liecina joprojām spēkā esošais ROL. 90. gados, kad tapa ROL, izstrādātāji sekoja tālaika LU Teoloģijas fakultātes profesora L. G. Taivana piedāvātai reliģisko organizāciju klasifikācijas sistēmai, kuru turpina attaisnot un uzturēt LU Juridiskās fakultātes profesors Ringolds Balodis. Minētā sistēma turpina neoimpēriskās tradīcijas pieeju, klasificējot reliģijas trīs līmeņos jeb pakāpēs:

- Latvijai tradicionālās reliģijas un konfesijas;
- no tradicionālajām konfesijām atšķēlušās neatkarīgas grupas ar ekstrēmām nosliecēm vai potencēm;
- valstij un latviešu nacionālajai identitātei naidīgas reliģiskas grupas.

Otrajā grupā L. G. Taivāns ierindo tādas reliģijas, kuras neatzīst centralizēto konfesiju hierarhiju vai vēlēto vadību. Trešo grupu viņš sadala sektās, kas ir atvasinātas no kristietības (Jehovas liecinieki, mormoņi un “Kristīgā zinātne”), kultos, kas ir tapuši, izmantojot Austrumu reliģijas un pielāgojot tās Rietumiem, un kvazireliģiskās kustībās, kas it kā darbojas uz reliģijas un zinātnes robežas (pie pēdējiem esot pieskaitāmas “Kristīgā zinātne”, sientoloģija [scientoloģija – L. G.], astroloģija

un mesmerisms). Zinātnieks atzīst, ka ir arī labdabīgas netradicionālas reliģiskas grupas, tādas kā “Pestīšanas armija”.⁸

Citāts atklāj sistēmas radītāju morālo vērtējumu attiecībā uz reliģiskā plurālisma situāciju – visi, kas nepieder pie pirmā līmeņa reliģiskās grupas, tiek raksturoti kā grupas “ar ekstrēmām nosliecēm vai potenciēm” un “valstij un latviešu nacionālai identitātei naidīgas”. Šādi lietota diskursa sekas jūtamas vēl pašlaik, piemēram, sabiedriskajā domā attiecībā uz imigrācijas pieaugumu bēgļu krīzes iespaidā un politiķu lēmumos, rosinot Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas (LELB) likuma grozījumus un preambulas iekļaušanu (2018). Minētajā sistēmā Latvijas Evaņģēliski luteriskā baznīca ārpus Latvijas (LELBĀL) klasificējas kā reliģija, “kas neatzīst centralizēto konfesiju hierarhiju vai vēlēto vadību”. Šāda vērtējuma pamatjums atrodams R. Baloža skaidrojumā:

Zināmu reliģisko konfesiju tradicionalitātes statusu noteikšana pati par sevi nozīmētu valsts morālu apliecinājumu un atbalstu šo konfesiju vai organizāciju pozitīvajam ieguldījumam valsts sabiedrības veidošanā. Līdz ar to tiktu stimulēta baznīcas pašapziņa. Darbotos tas pats princips, kas izstrādāts, piešķirot valsts goda zīmes. Uzslavas saņēmējs cenšas atpelnīt sabiedrības sniegto uzticību, lai pierādītu, ka ir tās cienīgs. Varbūt tas arī ir iemesls, kāpēc, neesot šādai morālai uzslavas baznīcai, katoļu arhibīskaps Pujats un ev. luterāņu mācītājs Feldmanis atteicās pieņemt Triju Zvaigžņu ordeni no valsts. Neredzot savu konfesiju valstisko atzīšanu, tie savus darbus novērtē par pieticīgākiem. Baznīca sabiedrībai piedāvā konkrētas un universālas gadu simtos un gadu tūkstošos pārbaudītas pamatvērtības. Tās neatzīdama, neuzslavēdama konfesijas, valsts tās atgrūž. Tiešām žēl, jo nebija taču strīda par to, ka pārējās konfesijas tiktu nonievātas. Latvijas valsts tradicionāli ir

⁸ Ringolds Balodis, “Par tradicionālajām reliģiskajām konfesijām un esošajām reliģiskajām organizācijām”, *Latvijas Vēstnesis*, 28. maijs 1999, Nr. 174/176 (1634/1636), <https://www.vestnesis.lv/ta/id/24767> (skatīts 14.08.2018.)

daudzkonfesionāla. Runa ir par tradicionālo vērtību stimulešanu un kultivēšanu valsts mērogā.⁹

Šāda notikumu interpretācija ļauj pieņemt, ka divu sabiedrībā ievērojamu reliģisku darbinieku atteikšanās no valsts apbalvojuma ir mēģinājums panākt priekšrocības šo personu pārstāvētajām reliģiskajām organizācijām. Vairāk par to, kā šāds dalījums atspoguļojies ROL, turpmāk tekstā.

Līdzīgi procesi un attieksme paralēli notika arī Krievijā. 90. gadu otrajā pusē arvien skaidrāk iezīmējās Krievijas Pareizticīgās baznīcas (KPB) vēlme kļūt par “vienlīdzīgāku” nekā citas Krievijas konfesijas un reliģijas. Tas izpaudās pastāvīgos aicinājumos valstij veidot attiecības ar reliģiskām organizācijām atbilstoši to “sabiedriskajam nozīmīgumam”. Nebūdamas mierā ar “KPB īpašo vēsturisko lomu Krievijā”, kas tika ietverta likuma “Par apziņas brīvību un reliģiskajām apvienībām” preambulā 1997. gadā, Belgorodas un Starooskoļskas arhibīskaps Joāns (*Иоанн*), Misionāru (*Миссионерского*) nodaļas priekšsēdētājs, uzskata par vēlamu pareizticības statusu definēt “ne tikai kā tradicionālu, bet arī kā valsti veidojošu un kultūru noteicošu reliģiju”.¹⁰ Otrkārt, KPB izvērsa kampaņu cīņā ar daudzveidīgām jaunajām reliģiskajām kustībām, kas vienlaicīgi tika sauktas par sektām, viltus reliģijām un destruktīviem kultiem. Raksturīgi, ka baznīcas vadība aicināja valsti izlēmīgi ierobežot to darbību.

Līdzīgi kā L. G. Taivans piedāvā salīdzināt reliģijas Latvijā, Krievijas 2004. gada likums “Par apziņas brīvību un reliģiskajām organizācijām” ietver 4 līmeņu valsts un reliģisko attiecību regulējumu:

1. līmenis – prioritārais līmenis, attiecības ar Krievijas Pareizticīgo baznīcu kā vislielāko reliģisko organizāciju, kas apvieno vislielāko ticīgo skaitu, un atsevišķos reģionos arī ar islāma reliģiskajām organizācijām;
2. līmenis – attiecības ar reliģijām un konfesijām, dziļi iesakņotām Krievijas sabiedrībā (vēticībnieki) un

⁹ Ringolds Balodis, *Latvijas Vēstnesis*, 1999.

¹⁰ Михаил Станиславович Стецкевич, “Права человека, свобода совести и ведущие Российские конфессии” // *Наука. Религия. Общество* (СПб: Санкт-Петербургское Философское общество, 2005), 153–154.

saistītām ar Krievijas tautu nacionālu pašidentifikāciju (tradicionālie budisti, jūdaisti, luterāņi u. c.);

3. līmenis – attiecības ar protestantu baznīcām, kurām Krievijā vēsture ir ilgāka par 100 gadiem: evaņģēliskie kristieši-baptisti, Vasarsvētku draudzes vai grupas, kas integrē Vasarsvētku draudžu idejas un prakses, septītās dienas adventisti un daži citi;
4. līmenis – attiecības ar reliģiskajām kustībām (kā vietējām, tā ārzemju), kas izvērsušas aktīvu darbību Krievijā kopš 90. gadu sākuma, pārsvarā maz pazīstamas un vēl pilnībā nav adaptējušās Krievijas apstākļos. Dažos gadījumos tās attīstās pozitīvā virzienā un ir potenciāli ierindojamās augstākā līmenī, citos gadījumos rodas konflikti un lietas var nonākt tiesā par šo organizāciju likvidāciju.¹¹

Kā iespējams secināt no iepriekš minētā vēsturiskā likumu tapšanas pamatojuma, gan Latvijā, gan Krievijā jau pagājušā gadsimta 90. gadu sākumā tiek sekmēts vairāku līmeņu jeb pakāpju dalījums attiecībās starp valsti un reliģiskajām organizācijām. Izpratne par šāda veida attiecībām ir līdzīga gan Latvijā, gan Krievijā, to noteica kopīgi vēsturiskie apstākļi un politiskie procesi abās valstīs.

Apziņas brīvība un likumi, kas garantē šo brīvību

Katra cilvēka tiesības uz domu, apziņas un reliģijas brīvību ir daļa no Vispārējās cilvēktiesību deklarācijas un Eiropas Cilvēktiesību un pamatbrīvību aizsardzības konvencijas. Šo principu konkrētāks izklāsts ietverts Starptautiskā pakta par pilsoniskajām un politiskajām tiesībām 18. pantā.¹²

2006. gadā Latvijas Universitātes Juridiskās fakultātes studente Jekaterina Macuka sava diplomdarba kopsavilkuma 7. punktā norāda, ka ROL ietver īpašu attieksmi pret atsevišķām reliģiskajām organizācijām, tādā veidā ierobežoti interpretējot apziņas brīvības principu:

¹¹ Сергей Игоревич Иваненко, “Основные религиозные центры современной России” (М: Философская книга, 2004), 7–8.

¹² Jekaterina Macuka, “Valsts un reliģisko organizāciju attiecību modelis un tā īstenošana Latvijas Republikā”. Diplomdarbs (Rīga: LU JF, 2006), 5.

Ņemot vērā Latvijas Republikas vēsturisko attīstību, iesakņojušās tradīcijas un paražas, valstij nevar būt pilnīgi vienāda attieksme pret visām reliģiskajām organizācijām, kas šajā valstī ir, sevišķi atzīmējama atsevišķu reliģisko organizāciju īpaša nozīme sabiedrības dzīvē, valsts sociālajā un kultūras sfērā, kā arī pastāvēšanas ilgums Latvijas Republikas teritorijā. Pašlaik ir acīmredzama tendence normatīvi noregulēt valsts un minēto konfesiju attiecības. Ir skaidra valsts nostāja īpaši izdalīt atsevišķas reliģiskās organizācijas no citu organizāciju vidus un dibināt ar tām īpašas attiecības.¹³

Līdz pat 2018. gada 26. aprīļa Satversmes tiesas spriedumam spēkā bija ROL 7. panta 3. daļas¹⁴ un 8. panta 4. daļas¹⁵ normas, kas ierobežoja apziņas brīvību atsevišķu reliģisko grupu piederīgajiem.

Krievijas 2004. gada likuma "Par apziņas brīvību un reliģiskajām organizācijām" preambula paredzēja: 1) vienlīdzīgu attieksmi pret visām konfesijām; 2) prioritāri valsts attiecībās ar reliģiskajām organizācijām tiek atzīta īpašā pareizticības loma valsts vēsturē un tās garīguma un kultūras attīstībā, kā arī īpaša cieņa pret reliģijām un konfesijām, kas ir neatņemama Krievijas tautu mantojuma sastāvdaļa.¹⁶

Krievijā, līdzīgi kā Latvijā, līdz 90. gadu vidum apziņas brīvība tika uzskatīta par pozitīvu vērtību. 1992. gadā publikajā

¹³ Jekaterina Macuka, "Valsts un reliģisko organizāciju attiecību modelis un tā īstenošana Latvijas Republikā". Diplomdarbs (Rīga: LU JF, 2006), 45.

¹⁴ Reliģisko organizāciju likuma 7. panta trešā daļa noteic, ka vienas konfesijas draudzes var izveidot valstī tikai vienu reliģisko savienību (baznīcu). *Latvijas Vēstnesis*, 27. apr. 2018, Nr. 85 (6171). Oficiālas publikācijas Nr. 2018/85.27.

¹⁵ Reliģisko organizāciju likuma 8. panta ceturtā daļa noteic, ka draudzēm, kuras pirmo reizi uzsāk darbību Latvijas Republikā un nepieder pie valstī jau reģistrētajām reliģiskajām savienībām (baznīcām) (turpmāk arī – jaunizveidotas draudzes), pirmo desmit gadu laikā katru gadu jāpārreģistrējas reģistra iestādē un ka, pārreģistrējot reliģisko organizāciju, reģistra iestāde pamatojas uz Tieslietu ministrijas sniegto atzinumu par reliģiskās organizācijas iepriekšējā perioda darbības atbilstību normatīvo aktu prasībām. *Latvijas Vēstnesis*, 27. apr. 2018, Nr. 85 (6171). Oficiālas publikācijas Nr. 2018/85.27.

¹⁶ Сергей Игоревич Иваненко, *Основные религиозные центры современной России*, 6.

diskursā tika lietoti šādi formulējumi: “Mēs pārliecināti iestājamies par tiesībām katrai personībai reliģiski pašnoteikties, visu reliģiju vienlīdzību likuma priekšā un neierobežotu ticības izvēli.” Lai gan uz to brīdi jau eksistēja citas tendences, 1996. gadā Krievijas Pareizticīgās baznīcas patriarhs Aleksijs II un Svētā sinode nosauca apziņas brīvību Krievijā par reālu, nevis tikai deklaratīvu.

Krievijas likumam “Par apziņas brīvību” (aktuāls 2005. gadā) piemita diskriminējošs raksturs attiecībā uz salīdzinoši nesen Krievijā ienākušām konfesijām, kuras drīkstēja iegūt juridiskās personas statusu tikai pēc 15 gadu pārbaudes termiņa beigām.¹⁷ Tieši KPB uzstāja, lai likuma tekstā tiktu svītrotas frāzes, kas aizliegtu kādas reliģiskās organizācijas priekšrocības vai ierobežojumus.¹⁸ Šādas frāzes ietvēra 1990. gada likuma “Likums par ticības brīvību” 10. pants. Jaunajā likumā tika runāts par “priekšrocību, ierobežojumu vai cita veida diskrimināciju atkarībā no attieksmes pret reliģiju” nepieļaušanu (3. pants, 3. punkts) pilsoņu vidū, bet ne pret reliģiskajām organizācijām. Acīmredzami priekšroku dodot *kolektīvām tiesībām* iepretim *cilvēka tiesībām*, KPB vadība deklarēja vēlmi nostiprināt “vēsturisko saiti starp etnosu un reliģiju, kultūru, dzīvesveidu”. KPB netīkoja, vismaz oficiāli, pēc tām tautām, kuras neatrodas tās tradicionālajā ietekmes laukā (islāms – tatāri un kaukāzieši, budisms – burjati, luterāņi – vācieši un somi utt.), bet arī netiecās uzskatīt par normālu parādību kaut kādu nepareizticīgu propagandu krievu vidū. Piemēram, līdz ar 1997. gada likumu par reliģiskām organizācijām tika ierobežota ārvalstu misioņāru darbība.¹⁹ Patriarhs prozelītisku darbību strikti apzīmēja kā “destruktīvu” ne tikai attiecībā uz cilvēkiem, kas kristīti pareizticībā (tai skaitā arī uz nomināli pareizticīgiem), bet arī attiecībā uz tiem, kas saistīti ar KPB “vēsturiskām saitēm”, t. i., neticīgajiem un nekristītajiem, bet krieviem.²⁰

¹⁷ Līdzīgi ierobežojumi (10 gadi) vēl pirms Satversmes tiesas labojumiem attiecās uz draudzēm, kas tika no jauna reģistrētas Latvijas Republikā.

¹⁸ Абдул Нуруллаев, “Ислам и национализм в современной России” // *Религия и национализм* (М: 2000), 95.

¹⁹ Valdis Tēraudkalns, “Krievu pareizticīgā baznīca Krievijas publiskajā diplomātijā” // *Krievijas publiskā diplomātija Latvijā: mediji un nevalstiskais sektors* (Rīga: APPC, LU Akadēmiskais apgāds, 2014), 192. lpp.

²⁰ Михаил Станиславович Стецкевич, “Права человека, свобода совести и ведущие Российские конфессии,” 155.

Līdzīgu vērtējumu Latvijā 2007. gada publikācijā “Delfos” izsaka Valdis Ziemelis:

Latvijā ilgstoši līdzās ir pastāvējušas dažādas reliģijas, to savstarpējās attiecības un attiecības ar valsti pārsvarā bijušas labas. Diskusijas par šo tēmu saasinājās, kad izsludināja Reliģisko organizāciju likumu. Pēc tā, kad Saeima ratificēja Latvijas Republikas un Svētā Krēsla līgumu, atkal diskutē par to, vai Latvijā pret visām reliģijām nodrošināta vienlīdzīga attieksme, kas ir neatņemama reliģijas brīvības sastāvdaļa.²¹

No Latvijas un Krievijas gadījumu analīzes varam secināt, ka, pirmkārt, kā jau tas vairākkārt ir noticis Eiropas vēsturē, par apziņas brīvību iestājas reliģiskās minoritātes. Krievijas gadījumā tie ir gan Romas katoļi, gan protestanti. Atsevišķi Pareizticīgās baznīcas pārstāvji diezgan slimīgi uztver Romas katoļu baznīcas atjaunotni Krievijā un uzskata to par Pareizticīgās baznīcas kanonisko tiesību aizskārumu Krievijā. Katoļi savukārt uzskata, ka runāt par Krieviju kā Pareizticīgās baznīcas kanonisko teritoriju ir apšaubāmi.²² Tā kā Evaņģēliski luteriskā baznīca pārāk nenodarbojās ar misionēšanu, bet akcentēja starpkonfesionālo dialogu, tai vēsturiski bija izveidojušas labas attiecības ar Pareizticīgo baznīcu. Lai gan Ingrijas baznīca mēģināja gūt ietekmi citu somugru tautu vidū Krievijā. Tas izraisīja vietējo (Mordovijas) pareizticīgo neapmierinātību, viņi uzskatīja Mordoviju par savu kanonisko teritoriju.²³ KPB kopumā negatīvi attiecas pret Krievijas vēsturē nosacīti liberāliem periodiem – pret sabiedrības demokratizācijas procesu 20. gs. sākumā, kas ietekmēja reformas baznīcas vidē; Hruščova laika atkusni, kas iezīmējas ar pastiprinātu ticīgo vajāšanu; Gorbačova pārbūves laika radīto atvērtību jaunām reliģiskām kustībām.²⁴ Zīmīgi, ka Latvijā

²¹ “Valdis Ziemelis: ‘Baznīca un valsts – šķirti vai kopā?’”, *Delfi*, 16.02.2007., <http://www.delfi.lv/news/comment/comment/valdis-ziemelis-baznica-un-valsts-skirti-vai-kopa.d?id=16907653> (skatīts 08.09.2018.)

²² *Религиозная жизнь и культурное наследие России. Католицизм, Протестантизм, Армянская Апостольская церковь в России* (М: Институт Наследия, 1995), 35.

²³ *Ibid.*, 57.

²⁴ Valdis Tēraudkalns, “Krievu pareizticīgā baznīca Krievijas publiskajā diplomātijā,” 195 lpp.

minētās konfesijas, atrodoties vairākuma situācijā, rīkojas līdzīgi kā KPB Krievijā. Šeit jāpiemin reliģiskā vairākuma īpašā pozīcija, ka eksistē kādas “kanoniskās tiesības uz teritoriju”. Latvijas gadījumā “kanonisko tiesību uz teritoriju” koncepts tiek aizstāts ar “tradicionālo baznīcu jeb konfesiju” konceptu, kas pēc būtības atspoguļo to pašu saturu kā “kanoniskās tiesības uz teritoriju”.

Lielākā Krievijas reliģiskā struktūra – KPB – pamazām tuvojas tai robežai, aiz kuras atrodas principiāls apziņas brīvības, kā arī citu cilvēka tiesību un brīvību noliegums. 2000. gadā pieņemtajos “KPB sociālās koncepcijas pamatos” apziņas brīvības princips ieguvis pārsvarā negatīvu vērtējumu. Tās parādīšanās un apstiprināšana tiek uzskatīta par sabiedrības “reliģisko mērķu un vērtību” zaudējumu un “masu apostāzi un faktisku indifferenci pret Baznīcas lietām un uzvaru pār grēkiem”²⁵. Minētā principa jēgu dokumenta autori saskata vienīgi apstākļi, ka tas piešķir baznīcai “legālu statusu sekulārā valstī un brīvību no citādi ticīgajiem un neticīgajiem sabiedrībā”²⁶. Raksturīgi, ka KPB tiecas pēc apziņas brīvības ierobežojumiem – likumdošanā tika nostiprināta reliģiskā hierarhija. “KPB sociālās koncepcijas pamatu” kopīgais vēstījums un virzība saskan ar V. Putina administrācijas rīcību, iekļaujot nacionālās drošības stratēģijā reliģiju kā nozīmīgu faktoru. Apziņas brīvības koncepts tiek aizstāts ar garīgās drošības ideju.²⁷ Šeit iespējams salīdzināt publisko retoriku gan Latvijā, gan Krievijā laika posmā no 2000. gada līdz mūsdienām. Sabiedrības tikumības jautājums jeb “grēkā kritušo Rietumu” kritika regulāri parādās “tradicionālo” baznīcu retorikā Latvijā.

Krievijas vara arvien vairāk nonāk izvēles priekšā: attīstīties demokrātijas virzienā, ievērot cilvēktiesības vai šīs tiesības ierobežot, iznīcināt. Otrajā gadījumā tas perspektīvā novedīs pie Konstitūcijas pārrakstīšanas vai pie daudzu tās pantu pārvēršanās “mirušā burtā” (līdzīgi kā “garīgās drošības” jautājumā). Autoritārisma tendenču pastiprināšanās V.

²⁵ *Основы социальной концепции Русской Православной Церкви*, https://azbyka.ru/otechnik/oficialnye-dokumenty/osnovy-sotsialnoj-kontseptsii-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi/#0_1 (skatīts 09.09.2018.)

²⁶ Ibid.

²⁷ Valdis Tēraudkalns, op. cit., 195.–196. lpp.

Putina valdīšanas laikā neizslēdz šādu scenāriju. Šīs tendences pastiprināšanās ir vērojama, it īpaši, kopš Krimas okupācijas un Ukrainas kara sākuma 2014. gadā. Šāda saplūšana (vai ciešā sadarbība) ar valsti, par kuru visu laiku iestājas KPB, var izrādīties tik auglīga, ka viss cilvēka tiesību komplekss, t. s. apziņas brīvība, labākajā gadījumā būs apgrauzītā veidā aprakstīta vien uz papīra.²⁸ Latvijas gadījumā mēģinājumi nostiprināt saplūšanu ar valsti atklājas Izglītības likuma “tikumības grozījumu”, Stambulas konvencijas neratificēšanas un LELB likuma preambulas izstrādes rosināšanā un atbalstā. 2018. gada Satversmes tiesas spriedums liecina par demokrātijas nostiprināšanos un apziņas brīvības principa iedzīvināšanu. Tas ir sākums, lai mazinātu tās sekas reliģiskās brīvības nodrošinājumā, kuras ir radušās “tradicionālajām” baznīcām, aizsargājot savas “kanoniskās tiesības uz Latvijas teritoriju”.

Apziņas brīvība postsekularitātes apstākļos un starpreliģiju konfliktu prevencija

Eiropas kultūras valstīm pārejot no konfesionalām uz *de facto* laicīgām valstīm, lielākās kristīgās apvienības pārgājušas no asi noliedzošas (Romā katoli) vai piesardzīgas attieksmes pret apziņas brīvību (protestanti) 19. gs. beigās uz tās pilnīgu atzīšanu. Pretstatā vadošām Krievijas konfesijām šāda iespēja formulēt savu attieksmi tika dota tikai 20. gs. 90. gadu beigās. Līdz tam tās tikai drīkstēja atkārtot oficiālo versiju par pilnīgu apziņas brīvību PSRS.²⁹ Latvijas Republikas gadījumā 1922. gada Satversmē netika deklarētas cilvēka un pilsoņa tiesības un brīvības. 1991. gadā tika pieņemts konstitucionālais likums “Par cilvēka un pilsoņa tiesībām un pienākumiem”, kas tika aizstāts ar Satversmes 8. nodaļu “Pamattiesības” 1998. gadā.³⁰ Līdz ar to iespējams pieņemt, ka mūsdienā Latvijas praksē apziņas brīvības jautājumos ir līdzīga ar procesiem, kādus tos atspoguļo Krievijas reliģijpētnieki.

Krievijas impērijā (un Latvijas teritorija ietilpa impērijā) sekularizācija sākas Pētera I un Katrīnas II laikā, kad reliģija

²⁸ Михаил Станиславович Стецкевич, op. cit., 155, 161–162.

²⁹ Ibid., 153.

³⁰ Jekaterina Macuka, “Valsts un reliģisko organizāciju attiecību modelis un tā īstenošana Latvijas Republikā,” 34 lpp.

zaudē savu ietekmi sociokultūras jomā un radikālā veidā tiek izspiesta no sabiedriskās dzīves. Pretējs šādi tulkotai sekularizācijai ir sakralizācijas process, kurā fenomeniem vai attiecībām tiek piešķirta transcendentāla, noslēpumaina jēga, notiek to pārveide par reliģiskiem objektiem. Šāda procesa rezultātā notika reliģiskās dzīves formu un satura atjaunotne, tradīciju maiņa un reliģiskās ietekmes zonu pārdale, bet ne reliģijas kā tādas marginalizācija. Sabiedrībā notiek kultūras matricas pārkodēšana: no teocentriska personālisma uz antropocentrisku individuālismu. Kristietībā un Jaunajā Derībā, atšķirībā no islāma un vēl mazākā mērā no jūdaisma, teokrātijas uzbūves imperatīvs nepastāv. Modernā laika zinātniskums piešķir sekularizācijai veselumu (holismu), tādā veidā piešķirot tai nozīmju ideoloģiskā ceļveža lomu jēgas pasaulē. Otrā pasaules kara garīgi morālās sekas bija tik šokējošas, ka radās termins, kas atklāja īstenības milzīgo atšķirību no līdz šim valdošā kristīgā ideāla, – pēckristīgais laikmets. 21. gs. sākumā kļuva skaidrs, ka ir kvalitatīvi mainījušās attiecības starp reliģiju, sabiedrību un valsti. Tā pēckristīgais modificējas jeb pārvēršas par pēcsekulāro/postsekulāro.³¹

Postsekularitāte nozīmē nevis sekularizācijas galu, bet drīzāk tās transformāciju. Reliģija cenšas atkarot savas pozīcijas, tomēr atgriešanās pie klerikālām attiecībām starp reliģiju, sabiedrību un valsti nenotiek. Sekulārisms ir pārkodējis sociokultūras matricu. Globalizācija rada vēsturē nebijušu daudzveidīgu reliģisko tradīciju mijiedarbi vienā kultūrā un vienā tiesību laukā. Runa ir nevis par vairāk attīstītu reliģiju dominanci pār mazāk attīstītām (islāms un kristietība pret pagānismu), bet gan par reliģisko tradīciju, kam ir augsti attīstītas intelektuālas un misionāras potences, mijiedarbi. Lai gan starpreliģiskie kari (gan aukstie, gan karstie) pastāv arī šobrīd, tomēr jārūnā drīzāk par konkurenci reliģiju tirgū. Arī pašas reliģijas ir mainījušās ilgstošas sekularizācijas ietekmē. Reliģiskās organizācijas rīkojas līdzīgi kā politiskās partijas, kas cīnās par elektorātu, vai arī tiek lietoti tādi ekonomiski apzīmējumi kā reliģiskais tirgus, konfesiju tēls u. c. Masu informācijas

³¹ Дмитрий Кирилович Богатырёв и Шишова, “Постсекулярная гипотеза и особенности Российской постсекулярности,” 98–100.

līdzekļi tradicionālos svētnumus pārvērs zīmolos, un reliģisko līderu veiksmē ir tieši saistīta ar viņu publisko tēlu medijos.³²

Būtiska postsekularitātes pazīme ir intensīva reliģisko strāvojumu hibridizācija. Tiek runāts nevis par jaunām reliģiskajām kustībām (kas bija raksturīgi 20. gs. otrajā pusē), bet gan par esošo kustību pārtapšanu, piemēram, par harismātiskiem katoļiem, Amerikas pareizticīgajiem, kas integrē Vasarsvētku draudžu idejas un prakses, u. c. Šādi veidojumi ir interesanti reliģijpētniekiem, bet teoloģiski nebija iedomājami vēl pirms pusgadsimta.³³

Krievijas gadījumā starpreliģiju attiecību saasināšanās un asas valsts politikas kritikas iemesls ir fundamentālistisku noskaņojumu pieaugums daļā ticīgo, t. s. pareizticīgo vidū, kā reakcija uz sarežģītajiem sociālajiem apstākļiem un mēģinājums šo neapmierinātību vērst pret citādi ticīgajiem.³⁴ Latvijā šādu starpreliģiju konflikta saasināšanos piedzīvojām sabiedrības attieksmē pret bēgļiem, likumā par sejas aizsegšanas aizliegumu³⁵, kā arī jautājumā par kapelas ierīkošanu Saeimas namā³⁶.

Krievijā pret citādi ticīgajiem jeb “sektantiem” uzstājas tās partijas, kustības, kuru ideoloģijā tiek likts uzsvars uz tradicionālajām garīgajām un kultūras vērtībām. Pareizticībai šādos uzbrukumos ir sekundāra nozīme. Šāda retorika uzņem apgriezienus pēc 2009. gada, kad KPVB iegūst lielāku politisko varu pēc Kirila nonākšanas baznīcas vadībā un baznīcas vadība regulāri konsultējas ar vadošo partiju valstī. Ar tām konfesijām, kuras grūti nosaukt par sektām, cīņa notiek par tiesībām uz

³² Дмитрий Кирилович Богатырёв и Шишова, “Постсекулярная гипотеза и особенности Российской постсекулярности,” 102.

³³ Ibid., 102.

³⁴ Сергей Игоревич Иваненко, “Основные религиозные центры современной России,” 11.

³⁵ Minētā likumprojekta diskriminējošā rakstura pret vienu reliģiju – islāmu – analīzi iespējams lasīt portāla *Delfi* publikācijā “Reliģijas brīvība vai musulmaņu invāzija – ko gaidīt no nikābu lieguma Latvijā” (11.10.2016.), <http://www.delfi.lv/news/national/politics/religijas-briviba-vai-musulmanu-invazija-ko-gaidit-no-nikabu-lieguma-latvija.d?id=47996299> (skatīts 08.09.2018.)

³⁶ “Par strīdus objektu kļuvusi Saeimas lūgšanu kapela,” *Tvnet*, 12.01.2013., <https://www.tvnet.lv/5518551/par-stridus-objektu-kluvusi-saeimas-lugšanu-kapela> (skatīts 08.09.2018.)

“kanonisko teritoriju”.³⁷ Līdzīga retorika, politikās un garīgās varas mērķu vienotība un cīņa par tradicionālām garīgām un kultūras vērtībām atklājas arī Latvijā, it īpaši Satversmes preambulas tapšanas un pieņemšanas gaitā (2012–2014).

Nobeigumā vērā ņemamas ir reliģijpētnieku D. Bogatirjova un M. Šišovas visai skarbās prognozes:

Diemžēl sasteigtas un nepārdomātas kustības reliģiski ideoloģiskajā jomā ietver šādas bīstamības: totāls multikulturālisms, kas turpina liberālisma tendenci, un neoklerikālisms, vēl jo vairāk, ja tas tiks iejaukts nacionālistiskos lozungos. Pirmajā gadījumā paātrināsies sociuma atomizācija, bet mūsu civilizācija (Krievija – L. G.) dzisis involucionāri. Otrajā gadījumā, kuru iespējams uzskatīt par neveiklu atbildes meklējumu globalizācijas izaicinājumiem, iespējama starpnacionālu un starpreliģisku konfliktu ģenerēšana un sabrukums notiktu nevis involucionāri, bet revolucionāri.³⁸

Kāda būs Latvijas atbilde uz reliģiskā plurālisma attīstību un apziņas brīvības nodrošinājumu globalizācijas apstākļos? Involucionāra, revolucionāra vai kāda trešā alternatīva? Satversmes tiesas spriedums rada zināmu cerību, ka arī apziņas un reliģijas brīvības jomā tuvosimies vairāk Rietumu standartiem, nevis sekosim Austrumu kaimiņa iezīmētajai tendencei. Atliek atcelt reliģiju trīspakāpju dalījumu ROL, tādā veidā nodrošinot apziņas un reliģisko brīvību, kā tas ir paredzēts Latvijas Republikas Satversmes 99. pantā.

³⁷ Сергей Борисович Филатов и Роман Николаевич Лункин, “Возрождение религиозной нетерпимости в современной России: комплексы ксенофобии и сектоборчества” // *Религия и Российское многообразие*. Ред. Сергей Филатов (М. - ЦПБ.: Летний сад, 2011), 59–60.

³⁸ Дмитрий Кирилович Богатырёв и Марина Ивановна Шишова, “Постсекулярная гипотеза и особенности Российской постсекулярности,” 97.

Summary

Freedom of Conscience and the Law on Religious Organisations: Cases of Latvia and Russia

The current article is trying to answer the research question: what are the similarities and differences between Latvia's and Russia's laws; what does define freedom of conscience, religions and beliefs? This is a comparative study which discovered that at the beginning of the 90s similar three level regulations on relationship between a state and religion were established in both countries. There is a trend to put some denominations in the foreground traditional vs non-traditional. Non-traditional denominations and religions are somehow discriminated according to the state law. According to an action in the Constitutional court in Latvia the Law on Religious Organisations are currently being changed. On the other hand, there is no trend to liberate regulations to religious organisations in Russia. The most important conclusions drawn by the study show that although since the early days of both countries they have had the same framework and understanding of provisions of conscience and religious freedom, currently we can see different development in these countries.

KRISTUS NĀVES INTERPRETĀCIJU SHĒMAS UN TO PROBLEMĀTISKIE ASPEKTI

Ralfs Kokins

Dr. theol., LU Teoloģijas fakultātes profesors

Kristus vietnieciskās nāves koncepts ir bibliskās Jaunās Derības teoloģijas un Evaņģēlija vēsts centrālais elements, kura izpratnei nepieciešama ne tikai ticība, bet arī labas biblisko tekstu zināšanas, to kontekstuāla izpratne un kritiska domāšana. Tas skaidri atpazīstams Kristus krusta notikuma teoloģisko interpretāciju shēmās visā Baznīcas vēsturē un, par spīti skeptiķu iebildumiem, arī mūsdienu pasaulē nav zaudējis savu aktualitāti, un noteikti nav atmetams kā novecojis. Jāatrod tikai valoda un veids, kā to darīt saprotamu un interesantu mūsdienu cilvēkam. Psiholoģiskās un līdzību kategorijas nebūs palīdzošas, jo ātri sevi izsmēļ un neatbild uz cilvēku būtiskākiem jautājumiem. Labākais veids, kā mūsdienās pavēstīt par Kristus nāvi, ir runāt par tās nozīmi un konsekvencēm garīgās izaugsmes, attiecību un ētikas kontekstā atbilstoši pašas Jaunās Derības tekstu saturam.

Jaunā Derība nenoliedzami apgalvo, ka **Jēzus Kristus ir miris par mums**¹. Faktiski – mūsu vietā,

¹ MtEv 20,28: “Cilvēka Dēls nav nācis, lai Viņam kalpotu, bet, ka Viņš kalpotu un atdotu Savu dzīvību kā atpirkšanas maksu par daudziem”; 1Tīm 2,6: “kas Sevi pašu ir nodevis par atpirkuma maksu par visiem”; 1Kor 15,3: “Jo es jums vispirms esmu mācījis, ko es pats saņēmu, ka Kristus ir miris par mūsu grēkiem pēc Rakstiem”; Rom 5,6.8.: “Jo Kristus par mums bezdievīgajiem ir miris [..]. Bet Dievs Savu mīlestību uz mums pierāda ar to, ka Kristus par mums miris, kad vēl bijām grēcinieki”; 1Pt 1, 18–19: “Jūs zināt, ka esat ne ar iznicīgām lietām, sudrabu

vietnieciski² izciezdams mūsu sodu par mūsu grēkiem un izpirkdams mūs no pazušanas³. Tas ir Viņa darbs (*Opus Christi*) katra cilvēka glābšanas labad. Par to runā gan klasiskā Baznīcas dogmatika, gan virkne mūsdienu teologu⁴. Kristus nāvi atbilstoši Vecās Derības psalmu vārdiem ticīgie visos laikos saskatījuši arī kā *taisnā ciešanas*, tajā rod mierinājumu un stiprinājumu cietēji un mirstošie⁵.

Pēc 19. gadsimta liberālās hiperkritikas laikiem modernā cilvēka nespēju saprast *Kristus vietnieciskās* nāves mācību viskaidrāk un asāk formulē redzamākais dialektiskās teoloģijas pārstāvis Rūdolfs Bultmans (*Rudolph Bultmann*), nosaucot to par visprimitīvāko mitoloģiju, kas sakņojas senās pasaules maģiski rituālajos priekšstatos⁶. Arī daudzi mūsdienu prāti nespēj pieņemt mācību, ka kāds ir bez grēka un nomiris par citiem, atrisinot citu glābšanas jautājumus⁷.

Jēzus nāve atklāj šausminošu ļaunumu un vardarbību pat reliģijas ietvaros. Franču etnologs un literatūras vēsturnieks Renē Žirārs (*René Girard*) ir viens no autoriem, kas ievirza moderno teoloģisko diskursu reliģijas un vardarbības dziļās sasaistes izpētes virzienā. Savā pasauleslavenajā darbā

vai zeltu, atpirkti no savas aplamās, no tēviem mantotās dzīves, bet ar Kristus, šī bezvainīgā un nevainojamā Jēra, dārgajām asinīm” u. c.

² Jēzus *vietnieciskās* nāves koncepts sakņojas Jaunās Derības tekstos, par to atrodami daudzi nozīmīgi pētījumi, viens no sistemātiskākajiem un teoloģiski izcilākajiem – Hengel, Martin, *Der stellvertretende Sühnentod Jesu*, IKZ 9, 1980, 1.–25. un 135.–147. lpp.

³ Jaunās Derības mācība par Kristus upuri balstās uz jūdaisma ieskatiem (Jes 53,10 “... viņš nodos savu dvēseli par salīdzinājuma upuri”).

⁴ Menke, Karl-Heinz, *Das Kreuz als Mitte der Geschichte, oder: Was Christus für alle Menschen aller Zeiten getan hat*, Ms. Vortrag Ratzinger-Schülkreis, Rome, 2014, 4s. lpp.

⁵ Kristus nāve kā mierinājums cilvēka ciešanās ir ļoti izplatīts motīvs pasaules literatūrā – kaut vai Heinriha Heines *Die Stadt Lucca* (Heine, Heinrich, *Sämtliche Werke*, Darmstadt 1968–1972, Bd. II, 493. lpp.): “Kurš savu Dievu redz ciešam, panes vieglāk arī savas ciešanas.”

⁶ Bultmann, Rudolph, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung* (1941), Hg. von E. Jüngel, München, 1988, 19ss. lpp.

⁷ Zimmermann, B. Acklin / Annen, F. (Hg.), *Versöhnt durch den Opfer- tot Christi? Die christliche Sühnopfertheologie auf der Anklagebank*, Zürich, 2009, vai arī – Schnädelbach, H., *Der Fluch des Christentums. Die sieben Geburtsfehler einer alt gewordenen Weltreligion. Eine Kulturelle Bilanz*, in: *Religion in der modernen Welt. Vorträge – Abhandlungen – Streitschriften*, Frankfurt a. M., 2009, 153.–173. lpp.

“Grēkāzis”⁸ viņš apgalvo, ka katrai kultūrai ir raksturīga *mi-mētiskā vardarbība*, – mums vajag nevis to, kas mums pašiem patīk, bet gan to, ko citiem vajag, tāpēc mēs dzīvojam mūžīgā neapmierinātībā un konfliktos. Ja šī neapmierinātība un konflikti sabiedrībā sasniedz noteiktu robežu, tie eskalējas vardarbībā uz āru, un vienkāršākais (dabiskais) mehānisms ir kāda vainīgā (grēkāja) atrašana ārpusē (arī mūsdienu sabiedrībā tas spilgti saskatāms). Grēkāzis uzņem uz sevi šo sabiedrībai destruktīvo vardarbību (tā pati funkcija ir karnevāliem – kad caur seksuālu visatļautību, vispārpieņemtu tabu atcelšanu uz laiku tiek izlādēta sabiedrībā akumulētā agresivitātes un vardarbības enerģija). Žirāra konceptu “vājais punkts” ir teoloģiskās loģikas un konteksta ignorance. Tomēr daudzi teologi, sekodami Žirāra konceptam, uzskata, ka klasiskā grēkāja paradigma atklājas Vecās Derības upurkultā un Jaunās Derības ieskatos par Jēzus nāvi, kur grēkāzis kļūst par pestītāju, tādējādi salaužot šo vardarbības sakralizāciju⁹.

Jēzus vietnieciskās nāves izpratne fiksēta senbaznīcas Ticības apliecībās (*Apustuļu, Nīkajas*)¹⁰ un pieder arī pie būtiskajiem *luteriskās reformācijas* uzsvariem¹¹, bet milzīgas problēmas ar to starpreliģiozā pluralisma un politikorektuma pašcenzūras dēļ izraisās mūsdienu protestantismā, kurā sāk dominēt nožēlojama nespēja atzīt cilvēciskās dabas ļaunumu, kā arī nevēlēšanās apšaubīt sabiedrībā dominējošos reliģiski eklektiskos

⁸ Man pieejama šī darba vāciskā versija: Gerard, René, *Der Sündenbock*, Zürich, 1988 (oriģināls: Gerard, René, *Le Bouc émissaire*, 1982).

⁹ Piemēram, Schwager, R., *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, München, 1978.

¹⁰ Apustuļu ticības apliecība (*Credo Apostolorum*, ap 150. gadu) satur apliecību Kristum, kurš “cietis zem Poncija Pilāta, krustā sists, nomiris, aprakts, nokāpis ellē”. Nīkajas ticības apliecība (*Nicaeno-Konstantinopolitanum*, 325. gads) par Kristus darbu ir izvērstāka: “**par mums** krustā sists zem Poncija Pilāta”.

¹¹ *Confessio Augustana* (CA, Augsburgas apliecība) III pasvīturo, ka Dieva Dēls (Kristus) upurē sevi par iedzimto grēku un par visiem cilvēku izdarītajiem grēkiem. Kristus vietnieciskais upuris sevišķi spilgti izcelts CA Apoloģijā, noraidot nebiblisko Romas baznīcas viedokli, ka mise (priesterisks upurrituāls) varot būt salīdzinošs upuris. Saskaņā ar Luteriskajām ticības apliecībām vienīgi Kristus ir tas Vecajā Derībā tautai apsolutais upuris un gandarījums par grēkiem (Ap. XXIV, 21 – Kristus nāve saprasta kā gandarīšanas darbs par vainu un sodu, tā samierina mūs ar Dievu, remdē Dieva dusmas) un šo upuri nevar (un to nav arī nekādas vajadzības) atkārtot.

priekšstatus, kā arī runāt par Kristus personas un Viņa darba unikalitāti un ekskluzivitāti¹². Ignorējot bibliskās antropoloģijas pamatus, arī Kristus un Viņa darbs kļūst apšaubāms.

Mūsdienās bieži dzirdami iebildumi, ka *Kristus* vietnieciskās nāves koncepts esot novecojusi, laikmetam vairs neatbilstošā baznīcas dogma, kuru jau sen būtu laiks nomainīt atbilstoši mūsdienu zināšanām, cilvēku pašizpratnei un multireliģiozo meklējumu gaisotnei, arī Jaunās Derības (turpmāk JD) tekstos šis savāda koncepts it kā parādītos tikai kā margināla tēma¹³. Jāsaka gan, ka mūsdienu akadēmiski (tekstuāli, teoloģiski, vēsturiski) nopietnākos pētījumos Jēzus vietnieciskā nāve vēl joprojām ir īpaši izvērsti un rūpīgi pētīta, jo tā neapšaubāmi pieder pie JD būtiskākajiem saturiem¹⁴. JD Evaņģēlija vēsts bez Kristus vietnieciskās nāves tās centrā, bez Viņa

¹² Striet, M. / J. H. Tück, *Erlösung auf Golgatha? Der Opfertod Jesu im Streit der Interpretationen*, Freiburg/Basel/Wien, 2012 (Jan-Heiner Tück, 33.–58. lpp.; un Karl-Heinz Menke, 101.–125. lpp.); vai arī Striet, M., *In der Gottesschleife. Von religiöser Sehnsucht in der Moderne*, Freiburg/Basel/Wien, 2014, 155.–168. lpp.

¹³ Borg, Markus J. / Crossan, John Dominic, *The Last Week. What the Gospels Really Teach About Jesus's Final Days in Jerusalem*, HarperCollins, San Francisco, 2006, 137.–166. lpp. – šobrīd pasaulē ļoti populārs darbs (līdzīgi kā Dena Brauna “DaVinči kods”), kurš tomēr ignorē kanonisko tekstu materiālu tā kontekstā, kā arī vispārpieņemtos ekseģētiskos principus. Darbs veidots kā populārzinātnisks ieskats Jēzus dzīves pēdējās nedēļas notikumos (pa dienām), piedāvājot radikāli atšķirīgu “patiesību” par Jēzu, viņa dzīvi, nolūkiem, nāvi. Tas nav nekas jauns, jau 18. gs. beigās parādījās ievērojami augstāka līmeņa (loģiskāki un akadēmiskāki) šāda virziena pētījumi “Objektīvās krāpšanas teorijas” ietvaros – Reimarus, Hermann Samuel, *Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion*, 1755, 7th ed., 1798, tāpat arī G. E. Lessinga u. c. tālaika luterāņu mācītāju teoloģiski kritiskajos darbos.

¹⁴ Goppelt, Leonhard, *Theologie des Neuen Testaments* (hrsg. von Jürgen Roloff), Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, 1991 (3. Auflage), 241.–247. lpp. (§8: *Jesu Sterben als stellvertretende Sühne*); Heckel, Ulrich / Pokorny, Petr, *Einleitung in das Neue Testament. Seine Literatur und Theologie im Überblick*, J. C. B. Mohr / P. Siebeck, Tübingen, 2007 (UTB 2798), 160.–170., 378.–382. lpp., etc.; Weiser, Alfons, *Theologie des Neuen Testaments II. Die Theologie der Evangelien*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1993, 223s. lpp.; Strecker, Georg, *Theologie des Neuen Testaments* (hrsg. von Wilhelm Horn), Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1996, 112.–117. lpp.; Wolter, Michael, *Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie*, Neukirchener Verlag, Göttingen, 2011, 101.–109. lpp. (*Die Heilswirklichkeit des Todes Jesu* – §13: *Deutung und Deutungsmodelle*) un 116.–128. lpp. (*Die Kreuzestheologie*) u. c.

upura koncepta pilnībā zaudē savu jēgu, kā arī kļūst nesaprotama un absurda.

Viena no pēdējo laiku izvērstākajām, plašākai sabiedrībai (ne tikai teologiem) pieejamām analīzēm par Kristus nāvi un tās nozīmi bijusi Vācijas Evaņģēliskās baznīcas (EKD) 2015. gadā izdota publikācija “Miris par mums”¹⁵. Tas teoloģiski ir ļoti rūpīgs un baznīciski izsvērts materiāls, kas sistematiski un precīzi apkopo svarīgāko no JD teksta, kā arī no senbaznīcas un luteriskajām apliecībām. Tomēr tieši šis teksts raisa asas kritiskas diskusijas, jo daudzas protestantiskās baznīcas sevi grib pozicionēt teoloģiskā plurālisma un modernā visu reliģiju universālisma kontekstā, un tad šī skaidrā, biedējoši tiešā bibliskā valoda kļūst traucējoša. Kritiķi par varītēm pasvītro baznīcas dogmatisko paradigmu atsvešinātību no sava laika konteksta, uzskatot, ka teologi runājot “garām” sava laika cilvēkiem, un šī biblisko tekstu valoda esot reliģiski iesaurojoša¹⁶. Bet tieši tādā veidā baznīcas sāk zaudēt Evaņģēlija būtiskāko saturu. Vispilnīgāko tekstuāli un teoloģiski argumentēto šī materiāla un tā izpratnes kritisko analīzi sniedzis pasaulslavenais jaundarbinieks, senās kristietības sociologs un vēsturiskā Jēzus pētnieks Gerds Taizens (*Gerd Theissen*) savā 2016. gada publikācijā “Miris par mums. Viena baznīcas pamatteksta kritika”¹⁷ (kura vēl tagad raisa tālākas teologu diskusijas). Viņš norāda, ka šaubas par Kristus vietnieciskās nāves konceptu nav pēdējo gadsimtu liberāli kritiskās teoloģijas fenomens, tās atrodamas visā baznīcas vēsturē¹⁸.

¹⁵ *Für uns gestorben. Die Bedeutung von Leiden und Sterben Jesu Christi. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)*, Gütersloh, 2015.

¹⁶ Par šo bijušas asas diskusijas arī baznīcas teoloģiskajā periodikā, vispilgtākais piemērs—*Für uns gestorben*, in: *Zeitzeichen. Evangelische Kommentare zu Religion und Gesellschaft*, 11. Jahrgang, 3-2010, 24.–37. lpp. (teologu apkopoti argumenti “par” un “pret” 6 autoru publikācijās).

¹⁷ Theissen, Gerd, *Gestorben für uns. Kritik eines kirchlichen Grundlagentextes*, in: *Evangelische Theologie. Zweimonatsschrift*, Güterloh, 76. Jahrgang, 2-2016, 85.–101. lpp.

¹⁸ Taizens publikācijā *Gestorben für uns* 86. lpp. min Socini, kurš 1578. gada traktātā *De Jesu Christe Salvatore* pārstāv tēzi, ka Dievs ir brīvs piedot katram cilvēkam bez jebkādiem vietnieciskiem upuriem un vietniecisko upuru mācības ir pretrunā ar Dieva ieskatiem par Dieva žēlastību un piedošanu.

Taizens pareizi aprāda, ka teoloģijā pastāv 2 veidi, kā domāt par Kristus nāvi, – mēs varam balstīties uz vēsturisko Jēzu un mēs varam balstīties uz pēclieldienu interpretācijām, un parasti JD teoloģisko paradigmu pamatā dominē tieši pēclieldienu interpretācijas. Kā piemēru viņš un daudzi citi min “Emmaus mācekļu” stāstu (LkEv 24,25–27), kurā mācekļi neredz un nesaprot, bet *augšāmceltais* Kristus viņiem atklāj notikušā jēgu¹⁹. Tomēr šis ir tikai viens teksta interpretācijas veids. Tradicionālajā eksegēzē vēsturiskais Jēzus un viņa mācība, tāpat arī jūdaisma (Vecās Derības) konteksts nekādā ziņā netiek relativizēts vai uztverts kā alternatīva pēclieldienu interpretācijām. Taizens vairākās savās monogrāfijās (*Der historische Jesus, Soziologie der Jesusbewegung* u. c.) pamatoti norāda, ka kristīgajās aprindās bieži vērojamā koncentrēšanās tikai uz augšāmcelto Kristu (un dziļākas intereses trūkums par vēsturisko Jēzu no Nācaretes) ir pretrunā ar pašiem Rakstiem (tieši tāpat kā otra galējība – runāšana par krusta nāvi, novārtā atstājot Lieldienu notikumu). Ja populārā kristietība mēdz pasvītrot “dzīvā” Jēzus pieredzi, tad vietā būtu atgādinājums, ka pati JD pazīst divas attiecību formas ar Jēzu – *sekošanu* un *ticību* (tāpat kā ticēšanu un domāšanu/saprašanu – R. K.). Sekošana vairāk pasvītrotā sinoptiskajā tradīcijā, tajā svarīgs vēsturiskais Jēzus un Viņa mācība (piemērs), bet ticību saista ar krustā sisto un augšāmcelto Kristu (sevišķi paulīniskajā tradīcijā)²⁰. No JD ievadzinātnes vispārzināms fakts ir, ka tikai Jāņa evaņģēlijs meistarīgi sintezē vēsturisko ar vienmēr tagadnē esošo, sekošanu ar ticību²¹.

Taizena publikācijā tiek diskutēts par pazīstamiem Jaunās Derības faktiem, kas ļoti sarežģī tekstu eksegēzi un interpretāciju. Piemēram, Jēzus dziedina slimniekus ar vārdiem “tavi grēki tev ir piedoti” (MtEv 9,2s u. c.). Izskatās, ka Dievs piedod grēkus neatkarīgi no Jēzus krusta. Līdzība par “pazu-dušo dēlu” (LkEv 15,11–32) runā par Tēva mīlestību un piedošanu bez kādiem *grēku izpirkšanas* vai vietniecisko upuru konceptiem²². Šāds uzskaitījums no JD tekstiem varētu būt

¹⁹ Theissen, *Gestorben für uns*, 88. lpp.

²⁰ Ibid.

²¹ Heckel, Ulrich / Pokorny, Petr, *Einleitung in das Neue Testament. Seine Literatur und Theologie im Überblick*, 535ss. lpp.

²² Theissen, *Gestorben für uns*, 90. lpp.

visnotaļ garš – vēsturiskais Jēzus no Nācaretes jau iepriekš mācekļiem pasludina savas ciešanas, nāvi un augšāmcelšanos (t. s. “Sinoptiskajos pasiju summārijos” – MkEv 8,31; 9,31 un 10,32ss), bet šajos tekstos Viņš savu nāvi nepasvītro kā miršanu par citiem. Jēzus pastāvīgi ir ar mazajiem, izstumtajiem, slimajiem, nelaimīgajiem, nevairās no muitniekiem, ielasmeitām un grēciniekiem (MtEv 11,9; LkEv 7,34 u. c.). Tāpat arī Viņš atkal un atkal pasludina *grēku piedošanu*.

Taizens norāda uz trīs tēmām, kuras ekseģēzēs netiek pietiekami ņemtas vērā, runājot par Jēzus vietniecisko nāvi. Tās ir: (1) *Jēzus pasludinājums par grēku piedošanu* (Jēzus līdzības, Jēzus attieksme pret sabiedrības izstumtajiem, deklaratīvajiem, mazajiem un nelaimīgajiem, tāpat arī “Mūsu Tēvs” lūgšana, kur piedošana ir Tēva atbilde uz lūgšanu); (2) *Jēzus paša skaidrojums savai nāvei* (ekseģētiski nevar pārliecinoši pierādīt, ka Jēzus to interpretētu kā vietniecisku miršanu par citiem); (3) pēdējo gadsimtu kontekstā stipri tabuizētais *jautājums par Jēzus nāves iemesliem* (konflikts ar jūdu reliģiskajām autoritātēm, konflikts ar jūdu likumu, mesiāniskās ambīcijas utt.)²³.

Pēdējās desmitgadēs visvairāk skaļu publikāciju bijis tieši par *Jēzus paša skaidrojumiem savai nāvei*. Par vispārīgu modes tendenci kļuvusi tradicionālo interpretāciju noraidīšana un dažādu sociālu un psiholoģisku skaidrojumu meklēšana²⁴, kas jau 19. gadsimta liberālās hiperkritikas laikā izrādījās nepietiekama.

JD interpretācijās pastāv vesela virkne problēmu. Piemēram, JD pētnieki norāda uz dogmatiski it kā pašsaprotamo pārliecību par Dieva ekskluzīvo klātbūtni Jēzus ciešanās un nāvē. Bet – vai tā ir atvasināma no pašiem JD tekstiem, no to rūpīgas un kontekstuālas ekseģēzes? Vai tā saistāma ar senbaznīcas teoloģiju vai atvasināma no vairākus gadsimtus

²³ Ibid., 88. lpp.

²⁴ Labs piemērs ir daudz diskutētā Lorenz Oberlinner publikācija *Der Weg Jesu zum Leiden* (Shenke, Ludger (Hg.), *Jesus von Nazareth – Spuren und Konturen*, Stuttgart, 2004, 275.–319. lpp.) – sākotnēji Jēzus bijis izteikts atjaunošanās kustības vadītājs jūdu vidē, viņa pasludinājumam Galilejā bija ļoti panākumi, bet pamazām viņš saskārās ar asu kritiku un noraidījumu, pat naidu un agresiju no savas tautas puses. Tieši tas viņu motivēja pieņemt lēmumu vietnieciski mirt par saviem ienaidniekiem.

vēlākām mācībām, piemēram, *Trīsvienības* mācības (ka Dievs pats ir klātesošs Jēzus ciešanās un nāvē)?²⁵

Savulaik pazīstamais teologs R. Bultmans (*Rudolph Bultmann*) pārstāvēja tēzi²⁶, ka mēs nemaz nevaram zināt, kā pats Jēzus saredzēja savu nāvi, kas ir tikai bezjēdzīgs liktenis. Pilnīgi pretēji apgalvo Joahims Jeremiass (*Joachim Jeremias*), ka Jēzus nāve JD ir izteikti vietnieciska (Mk 10,54; 14,24 u. c.) tā iemesla dēļ, ka tajā skaidri saskatāmas Dieva kalpa ciešanas, kas visos punktos atbilst Jesajas 53. nodaļas lielajam pravietojumam par Mesiju. Kristus nāvei ir vietnieciska un izpērkoša nozīme, jo Kristus nāvē nodotā dzīve bija ar Dievu un no Dieva²⁷.

Kristus vietnieciskās nāves izpratne ir cieši saistīta ar izpratni par “grēku”. Bibliiskajā tradīcijā “grēks” ir nevis morāla, bet gan *ontoloģiska* (būtības) kategorija – tas ir nevis nodarījums, bet gan stāvoklis Dieva priekšā, cilvēciskās dabas samaitātība, ļaunums. Kaut gan ekseģētiski ne visos JD tekstos “grēks” skaidri parādās kā ontoloģiska kategorija. Senajiem kristiešiem Kristū (Mesijā) Jēzū pats Dievs nāca pasaulē un pie Golgātas krusta izcietā cilvēciskās vainas un ļaunuma konsekvences, un tas labi pamatots jau Pāvila vēstulēs (Rom 8,3; Gal 4,4; 1Kor 8,6 utt.).

Tomēr bibliiskās teoloģijas aina²⁸ ir sarežģītāka: Tikai JohEv 10,30 Jēzus ir vienā rangā ar Dievu (ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ εἶν ἕσμεν), tāpat arī JohEv 14,28 Jēzus saka: “Tēvs ir *lielāks* nekā es” (ὁ πατήρ μείζων μου ἐστίν), citās vietās tas tā nav. Jēzus JohEv ir *Sūtītāis*, kurš tikai izpilda sava *Sūtītāja* gribu (JohEv 12,44ss; 20,21, utt.). MkEv 10,17 Jēzus iebilst pret to, ka Viņu sauc par “labo Meistaru”, jo tikai Viens ir *labs* – vienīgais

²⁵ Theissen, *Gestorben für uns*, 89. lpp.

²⁶ Bultmann, *Rudolph, Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, in: Bultmann, R., *Exegetica*, hrsg. von E. Dinkler, Tübingen, 1967, 445.–469. lpp.

²⁷ Jeremias, Joachim, *Der Opfertod Jesu Christi*, in: Jeremias, J., *Jesus und seine Botschaft*, 1976, 78.–92. lpp. Jēzus nāves vietniecisko un izpērkošo raksturu skaidri pasvītro daudzi redzami mūsdienu jaundeībnieki – M. Hengel, R. Pesch, O. Betz, L. Goppelt, H. W. Wolff, W. Manson u. citi.

²⁸ Sistemātiska bibliiskā materiāla analīze Jēzus nāves jautājumā – Stuhlmacher, Peter, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Bd. I: *Grundlegung. Von Jesus zu Paulus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1997, 125.–142. lpp. (*Jesu Leidensbereitschaft und Todesverständnis*) un 143.–155. lpp. (*Die Konsequenz der Sendung Jesu: Passion und Kreuzigung*).

Dievs. Arī Rom 8,3 un Gal 4,4 (Dievs sūta savu Dēlu grēcīgas miesas veidā, Dēls dzimis no sievas, nolikts zem likuma) īpaši pasvītro, ka Viņš inkarnācijas laikā nav vienāds ar Dievu. Rom 3,1s sacīts, ka tikai ar augšāmcelšanos Viņš tiek iecelts par Dieva Dēlu. “Kristus himnā” Phil 2,5–11 Jēzus ar savu noliekšanos, iztukšošanos (ἐαυτὸν ἐκένωσεν μορφήν δούλου) un paklausību līdz krusta nāvei (ἐταπεινώσεν ἐαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου θανάτου δὲ σταυροῦ) tiek intronizēts par *Kyrios* (Kungu) pār visām varām (Phil 2,6s).

Problēma ir apstākļi, ka pašos JD tekstos tiešā veidā nav atrodama *Trīsvienības teoloģija*, ir tikai atsevišķas *pirmkristīgās triādiskās formulas*, piemēram, MtEv 18,19 (par kristīšanu Tēva, Dēla un Sv. Gara vārdā) vai arī MtEv 28,19 (βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος).

Tajā pašā laikā tieši *Trīsvienības teoloģija* var kļūdēt klasiski mitoloģiskos priekšstatus par dūsmīgo, tirānisko Dievu, kurš pie krusta bezkaislīgi upurē savu Dēlu²⁹. Tas ir kļuvis tik pašsaprotams – Dievs pats atdod savu dzīvību par cilvēkiem, cieš līdz ar krustā sisto Jēzu kā tēvs par savu mīlo dēlu. Vai un cik lielā mērā tā ir *bilde*, līdzība? *Trīsvienības teoloģijā* nespēj arī pārliecinoši atbildēt, ko Jēzus nāves sakarā iesākt ar Svēto Garu³⁰. Klasiskais skaidrojums ir aptuveni šāds – caur Sv. Garu šis Kristus pestīšanas darbs kļūst prezents, aizkustina cilvēka sirdi.

Tā ir Paulīniskā teoloģija viņa autentiskajās vēstulēs, kurās Jēzus nāve izteikti pasvītrotā kā *vietnieciska*, kā *grēku izpiršana*³¹. Rom 3,25 par Kristu runā kā par **grēku** (ἁμάρτημα) **izpircēju** (ἱλαστήριον; faktiski – izpirkuma vietu

²⁹ Theissen, *Gestorben für uns*, 89. lpp.

³⁰ Sv. Gara teoloģija nav gana izvēsta un konsekventa Rietumu teoloģijā. Skat. P. Tilliha sistematiku, D. F. Šleiermahera konceptu par “Jēzus garu”, R. Bultmana nekonsekvences Jāņa evaņģēlija Jēzus Atvadu runu skaidrojumos u. c.

³¹ Daļa jauderībnieku gan uzskata, ka Jēzus nāves vietniecisko raksturu vispirms un ekskluzīvā saistībā ar Vecās Derības (turpmāk VD) likumu un Targumiskajiem tekstiem (*Exodus 24,8* un *Targum Onkelos* komentāros par šo tekstu) var saskatīt 3 sinoptisko evaņģēliju (Mt, Mk un Lk) tekstos, sevišķi “biķera vārdos” (Mk 1,24 un Mt 26,28 – “šīs ir manas jaunās derības asinis, kas izlietas par daudziem”); izvēsta šī sinoptisko evaņģēliju materiāla analīze – Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, 136.–138. lpp.

un līdzekli). Komentāri šo vietu skaidro VD tempļa upurkulta sakarā – kults kā Paša Dieva dots grēka pārvarēšanas rīks. Kontekstuāli šeit neizbēgami jārunā arī par *Dieva dusmību*, kas zināmu ētisku aplamību dēļ³² uzsvērti minēta arī Rom 1,18. Šīs *Dieva dusmas* (ὄργη θεοῦ) tiek apklusinātas caur Kristus notikumu, un tieši ar šo interpretācijas veidu daudziem mūsdienu teologiem ir lielas problēmas. G. Taizens, līdzīgi kā vairums mūsdienu pētnieku, aprāda, ka šis ir tālaika jūdaismā ļoti atpazīstams motīvs – arī jūdu martīru nāves (4Makk 17,22; 2Makk 7,32s) apklusina Dieva dusmas par visām netaisnībām un aplamībām sabiedrībā³³.

Paulīniskās “krusta teoloģijas” izejas punkts ir Gal 3,13 (atsaucoties uz Dtn 27,26; līdzīga doma arī Rom 10,4 un 12,2ss): “Kristus ir mūs atpircis no bauslības (likuma) lāsta, mūsu labā pats kļūdam par lāstu, jo ir rakstīts: nolādēts ir ikkatrs, kas karājas pie koka.” Pāvils arī uzsver cilvēka un Dieva ceļu milzīgo atšķirību (1Kor 1,17s; Gal 5,11; 6,12; Phil 3,18; Kol 1,20 utt.) – visu cilvēcisko, kas pat pie vislabākās gribas ir pretējs Dievam un Viņa likumam/gribai, Pāvils dēvē par “miesu” (σάρξ). Viņš runā par “miesas gudrību”, “miesas prātu” utt. Glābšana var nākt tikai caur notikumu, kas ir asā kontrastā ar visu cilvēcisko gudrību, pieredzi, spēku, reliģiskajiem (jēgas) meklējumiem, un šis ekskluzīvais notikums ir Kristus un Viņa krusts. Paulīniskajā teoloģijā krusta teoloģijai ir centrāla vieta, jo Jēzus vietnieciskās nāves upuris ir izšķirošs cilvēka pestīšanai. 1Kor 1,17–25 viņš raksta, ka caur Kristus krusta notikumu Dievs visas pasaules gudrību ir padarījis par ģeķību! Tas nozīmē, ka glābšana iegūstama tikai un vienīgi caur Kristus krustu³⁴. Paulīniskās teoloģijas izteikti *juridiskais* raksturs atklājas Gal 3,10–14 pieteikumā – ar likuma darbiem neviens netiek taisnots Dieva priekšā, jo cilvēks likumu nespēj pildīt (te ir atšķirība no jūdaisma). Tāpēc tas, kas dzīvo

³² Paulīniskajā tekstā konkrēti minētas homoseksuālas attiecības, kas bija ierasta prakse romiešu kultūrā, bet aplamība VD likuma kontekstā (Rom 1, 26–27).

³³ Theissen, *Gestorben für uns*, 90. lpp.

³⁴ Wolter, Michael, *Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie*, Neukirchener Verlag, Göttingen, 2011, 97.–128. lpp.

zem likuma, dzīvo zem lāsta³⁵. Dievs nekādā ziņā neatceļ un “nemīkstina” savu likumu. Kristus mūs ir atpircis no likuma bezcerīgā jūga. Tāpēc Pāvils citē VD vārdus “ticībā taisnais dzīvos” – Kristus mūs no likuma jūga atpērk, mūsu labā ciezdams un nomirdams pie krusta staba Golgātā, un, tikai ticot Viņam (šim vietnieciskajam Jēzus darbam), cilvēks spēj likumu izpildīt (beidzot atbilst likumam), tādējādi iegūstot mūžīgo dzīvību. Mūsu pašu cilvēciskās (ļauņas) dabas (būtības) dēļ uz mums gulstas Dieva dusmas (Rom 1,18ss), arī mūsu Dieva izpratne ir izkropļota. Tāpēc nevis caur saviem meklējumiem un pūliņiem, bet gan caur ticību uz Viņu (Viņa darīto mūsu labad) mēs kļūstam brīvi no likuma lāsta (Rom 7,1–6). Tikai ticot Kristum un Viņa darītajam (un pieņemot to), cilvēks tiek attaisnots no likuma taisnīgās apsūdzības uz nāvi un pazušanu (par savu ļaunumu)³⁶.

Bet tā nav visa aina. Vadošie JD pētnieki mēdz izcelt atsevišķas rakstu vietas, kur iespējamās vairākas, pat savā starpā pretrunīgas interpretācijas. No paulīniskās tradīcijas pazīstamākais teksts ir Rom 3,25: “Viņu Dievs tiem, kas tic, ir nolīcis par grēku izpircēju Viņa asinīs, tā parādīdams savu taisnību (ὄν προέθετο ὁ θεὸς ἰλαστήριον διὰ τῆς πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων)”, kurā skaidri atpazīstams Salīdzināšanās dienas jeb *JoomKipur* konteksts (diena, kad augstais priesteris upurē un vissvētākajā vietā lūdz par tautas grēkiem)³⁷. Komentāru aina ir visnotaļ pretrunīga jautājumā, vai un kādā veidā šeit pārstāvēts izpirkuma koncepts.

³⁵ Gal 3,10–14: “Proti, visi, kas dzīvo bauslības darbos, ir zem lāsta; jo ir rakstīts: nolādēts ir ikkatrs, kas netur un nedara visu to, kas ir rakstīts bauslības grāmatā. Bet ir skaidrs, ka ar bauslību neviens netop taisnots Dieva priekšā, jo “ticībā taisnais dzīvos” (paulīniskais citāts no Habakuka 2,4). Bauslībai nav daļas ar ticību, bet, “kas to ir turējis, tam tā dod dzīvību”. Kristus ir mūs atpircis no bauslības lāsta, mūsu labā kļūdams par lāstu, jo ir rakstīts: nolādēts ir ikkatrs, kas karājas pie koka, lai Abrahāma svētība nāktu pār pagāniem Kristū Jēzū, tā ka ticībā mēs saņemam Gara apsolījumu.”

³⁶ Paulīniskās teoloģijas juridisko/legālo īpatnību izklāsts – Becker, Jürgen, *Paulus, der Apostel der Völker*, UTB für Wissenschaft, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 2014 (1998. gada 3. izdevuma atkārtota druka), 395.–401. lpp.; arī Wolter, Michael, *Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie*, 101.–109. lpp.

³⁷ Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, 171. 193s. lpp.

Pāvilam grēku izpirkšana nav vienīgā Kristus nāves interpretācija – kā skaidra alternatīva minama rakstu vieta 1Kor 1,18–30, kurā krusta vēsts parādās kā ģeķība (μωρία) pasaules gudrajiem un stiprajiem, bet kā Dieva spēks izredzētajiem³⁸. Ekseģētiski šeit saistība ar miršanu par mūsu grēkiem nav pierādāma. Arī labi zināmajā Phil 2,5–11 (“Kristus himnā”) Kristus sevi pazemo un kļūst paklausīgs līdz pat krusta nāvei, un 2,8 nav sacīts, ka Viņa nāve ir “par mums” vai par “mūsu grēkiem”, tāpēc vietnieciskās nāves skaidrojumi šeit ir visai patvaļīgi. Krusts parādās drīzāk kā provokācija. Ja “grēks” ir cilvēka un Dieva attiecību pārrāvums, Kristus skandalozais krusts drīzāk uzrāda šo traģēdiju (ļaušanu, vardarbības ārprātu utt.), un atgriešanās caur krustu veido mūsu kulturālās vērtības. Bibliskajā (jūdu – kristiešu) kultūrā, kurā lielākās un dziļākās atziņas tiek nodotas tieši paradoksu un provokāciju veidā, tas ir labi saprotams – piemēram, ka Dievs atklājas zemībā (ne augstībā), ciešanās vai vienkārši ir visu nabago, cietēju un pazemoto pusē³⁹. Tas nozīmē, ka arī paulīniskajā teoloģijā *vietnieciski* koncepti nav vienīgie iespējamie, kā domāt par Kristus nāvi.

Rom 5,1–11 un 2Kor 5,16–21 krusts ir tas, kas samierina Dievu un cilvēku (divas konfliktējošas puses), ko var saprast gan juridiskās, gan attiecību kategorijās. Samierināšanās ir divpusēja, nožēla ir (var būt) vienpusēja. Tieši samierināšanās motīvā ticīgos atbilstoši dzīvot un rīkoties – *kristieši* ir tie, kuriem *vietnieciski* (Dieva vietā) jāmēģina nest samierināšanu pasaulē⁴⁰.

Sinoptiskā līdzība par “ļaujamiem vīna dārza strādniekiem” (MtEv 21, 33–46; MkEv 12,1–12; LkEv 20,9–19). Krusts te varētu nozīmēt drīzāk sacelšanos pret Dievu, nevis izpirkšanu. JD evaņģēliju skatījums uz Jēzus nāvi atbilstoši Psalmu “taisnā ciešanu” motīviem nerunā par izpirkšanu, bet drīzāk kalpo

³⁸ Par šo rakstu vietu tieši Kristus nāves kontekstā īpaši izvērsts ekseģētisks un teoloģiski interpretatīvs pētījums – Theissen, Gerd, *Das Kreuz als Ärgernis. Zwei Deutungen des Todes Jesu bei Paulus*, in: Sānger, D. (Hg.), *Paulus und Johannes*, WUNT 198, Tübingen, 2006, 427.–455. lpp.

³⁹ Theissen, *Das Kreuz als Ärgernis. Zwei Deutungen des Todes Jesu bei Paulus*, 431ss. lpp.

⁴⁰ Tā īpaši pasvītro arī Theissen, *Gestorben für uns*, 91. lpp.

kā mierinājums cietējiem un mirējiem, atpazīstot Jēzū arī savas ciešanas.

Vairākkārt atkārtotā “kontrasta shēma” (cilvēka un Dieva darbības radikālie pretstati) Acta 3,15; 4,10; 5,30 un citviet pasvītro, ka jūs (cilvēki) Jēzu esat nokāvuši, bet Dievs Viņu ir augšāmcēlis. Vēsts domāta ļaunajiem un paštaisnajiem “kāvējiem”, lai tie saprastu un atgrieztos.

Pie līdzīga slēdziena nonāk arī 1Pt 2, 18–25 vergiem (un pēc tam arī draudzei) kā ētisks paraugs tiek rādīts Kristus. Demonstratīva cietēja/upura lomas uzņemšanās (tieši vergi kā paraugs draudzei!) palīdz pasaulei ieraudzīt savu ļaunumu un atgriezties.

Mūsdienu eksegēzē atkal un atkal ieskanas jautājums – kā vispār iespējama un ko nozīmē citu vainas uzņemšanās? Jau VD kultā upurētājs identificējas ar upuri, un tieši tāpēc upurdzīvnieks var mirt upurētāja vietā. VD roku uzlikšana nozīmē turpināšanu un pārstāvniecību, bet, ja konsekventi jautā par to pašu roku uzlikšanu, piemēram, pie ordinācijas – ja tā ir no paša Kristus, vai tad sekotāji ir spējīgi uzņemties citu vainu, nemaz jau nerunājot par Kristus “likteni”? Ja jā, tad kādā veidā?

Pāvils pasvītro, ka grēku izpirkšana notiek *ticībā* (Rom 3,25) – bet *ticība* cilvēku tomēr nedara vienu ar Dievu. *Kristību sakramentā* cilvēks tiek iegremdēts Kristus nāvē (Rom 6,1–11). Mirstot ar Viņu, cilvēks tiek savienots ar Viņu tādā veidā, ka vainas pārņemšana ir domājama – līdz ar to kristības būtībā aizstāj priesterisko roku uzlikšanu.

Cauri visai Baznīcas vēsturei saskatāmi 3 veidi, kā teologiski raudzīties uz Jēzus darīto caur savām ciešanām un nāvi⁴¹:

- 1) Senajā baznīcā dominēja *atpirkšanas/atbrīvošanas ieskats*, kas skaitījās klasisks arī reformācijas laikā, – grēka dēļ cilvēks nonācis ļauno spēku varā (gūstā) un Jēzus ar savu uzvaru pār nāvi viņu atbrīvo no velna varas, kas ir arī M. Lutera skaidrojums “Mazajā katehismā” un “Lielajā katehismā”.

⁴¹ Visizcilākais un plašāk pazīstamais šo 3 veidu (klasisko Baznīcas ieska- tu) apraksts: Aulén, Gustav, *Die drei Typen der christlichen Versöhnungslehre*, in: ZSTh 8, 1930/1 (tulkojums no zviedriskā oriģināldar- ba Aulén, G., *Den christna försoningstanken*, Stockholm, 1930), 501.–538. lpp.

- 2) Otrs veids ir *legālais ieskats*, dēvēts arī par “latīnisko pestīšanas mācību”, kas cilvēka un Dieva attiecības tver *juridiskās* kategorijās. Pamatā ir *Anselm von Centerbury* (miris 1109. g.) mācība par *satisfactio*, ko arī Lutērs redz kā opciju savā *Heidelberger Katechismus* – grēks kā Dieva likuma pārkāpums un Dieva goda aizskārums. Nodarījums ir liels un fatāls, jo Dievs ir mūžīgs, bet mēs laicīgi. Nav mūsu spēkos to vairs vērst par labu (*satisfactio*), mums tas nozīmē tikai mūžīgu pazušanu. Visu vērst par labu var tikai kāds, kas reizē ir cilvēks un Dievs, atdodot savu dzīvību, kas būtu jāatdod mums. Jēzus bija bez grēka, Viņam nebija jāmirst, bet Viņš to darīja labprātīgi mūsu dēļ, vietnieciski paveicot šo *satisfactio*. Un piedot var tikai tas, pret ko nodarījums vērst. Jāatzīst, ka šis ir fenomenāls ieskats teoloģiskā, loģiskā, juridiskā un citos līmeņos.
- 3) Trešais veids ir *morālais* jeb *subjektīvais ieskats*, ko formulē Pēteris Abelards (*Petrus Abelardus*, miris 1142. g.), – Dieva mīlestība, kas tik tieši atklājas Kristus krusta nāvē, tik ļoti aizkustina katru cilvēku, ka viņš atgriežas. Dieva glābjošā mīlestība iedez cilvēkā pretmīlestību, arī daudzi mūsdienu skaidrojumi seko šim ieskatam.

Objektīvi visspēcīgākais ir *legālais ieskats*. *Morālais ieskats* pieļauj diezgan odiozus interpretatīvus izplūdumus, bet tā *mūsdienīgā* atraktivitāte slēpjas apstākļi, ka ar to netiek pārvarētas objektīvās Dieva dusmas par ļaunumu, bet gan koriģēts mūsu aplamais ieskats par dusmīgo Dievu. Caur Kristus nāvi pats Dievs pārlicina cilvēkus, cik aplami ir viņu ieskati, jo Viņš ir Mīlestība.

Jaunākajās diskusijās arvien biežāk tiek diskutēts jaunatājums par šo *tradicionālo ieskatu*⁴² robežām. Šajos 3 ieskatos Kristus pārņem ne tik daudz cilvēku vainu, Viņš faktiski

⁴² Viens no labākajiem pēdējo laiku pētījumiem par Baznīcas tradicionālajiem dogmatiskajiem ieskatiem Kristus vietnieciskās nāves sakarā: Nüssel, Frederike, *Die Sühnenvorstellung in der klassischen Dogmatik und ihre neuzeitliche Problematisierung*, in: Frey, J. / Schröter, J. (Hg.), *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament*, WUNT 181, Tübingen, 2005, 73.–94. lpp., kur pētniece arī īpaši izceļ novārtā atstāto mistiskās pieredzes ceļu, kas varētu palīdzēt izkļūt no daudziem mūsdienu strupeļiem, jo priekšstati par vietnieciskajām ciešanām un nāvi ir ļoti

uzveic to postu, ko *izraisījis* cilvēku nodarījums – proti, ļaunā/velna verdzību, nolemtību nāvei un subjektīvās bailes no neizbēgamajām Dieva dusmām. Cilvēka pestīšanu nosaka likums, un tai pietiek ar nodarījuma/vainas seku pārvarēšanu. Taizens norāda, ka vainas pārņemšana nav iespējama⁴³ un luteriskās reformācijas īpašais uzsvars uz Kristus ciešanām un nāvi, vietnieciski izciešot mūsu sodu (*der stellvertretende Strafleiden*), būtu uzskatāms par ceturto ieskatu blakus 3 klasiskajiem⁴⁴. Es gan šaubos, vai šo ieskatu izvērtēšanā var pamatoties tikai uz mūsdienu formālās loģikas principiem, tas lielā mērā ir ticības jautājums, ko var izprast tikai sirds jeb “hiperloģiskā” līmenī.

Interesantākais Taizena publikācijā ir tieši *mistiskā ceļa pasvītrojums vainas pārņemšanas kontekstā*, kritizējot šī ceļa apzinātu ignorēšanu klasiskajos modeļos un arī jaunākajos baznīcu dokumentos. Tieši *mistikā* atrodamas pieredzes un domāšanas modeļi, kas cilvēka personas centru identificē ar Dievu un Kristu. Esot vienotam ar Kristu, ticīgais līdz ar Viņu piedzīvo nāvi (caur *purificatio*), atbrīvojoties no pasaules un dodoties “tuksnesī”, kur saņemt apgaismību (*illuminatio*), sastopot pašu Dievu. Tāpēc *ciešanu mistika* ir vērā ņemama iespēja. Taizens norāda, ka mistiskais ceļš nav tikai katoļu, bet arī ekskluzīva protestantisma tradīcija, kas atklājas kaut vai Paula Gerharda (miris 1676. g.) Ziemsvētku dziesmās, gan slavenajā 73. korālī “Ak galva asiņaina”, sevišķi oriģinālajā vācu versijā, 9. pantā: *Wenn ich einmal soll scheiden, so scheide nicht von mir. Wenn ich den Tod soll leiden, so tritt Du dann herfür. Wenn mir am allerbängsten wird un das Herze sein, so reiss mich aus den Ängsten kraft Deiner Angst und Pein.* Vēl vairāk – tieši *mistikā* pieredze ir izšķirošs priekšnoteikums luteriskās reformācijas skaidrojumam par Kristus vietnieciskās nāves upuri⁴⁵.

saplūduši ar *satisfactio* priekšstatiem, kas rada nekonsekvences un pārpratumus.

⁴³ Tieši to aprāda arī daudzu nozaru kristietības kritiķi, ka tā ir subjektīvi psiholoģiska kategorija. Vainas un tās pārņemšanas koncepti var būt arī izteikti destruktīvi – tie visbiežāk parādās kā psiholoģiski manipulatīvi varas mehānismi. Tāpat arī pilnīgi aplams ir ieskaits par kādas nācijas vainu utt. – R. K.

⁴⁴ Theissen, *Gestorben für uns*, 94s. lpp.

⁴⁵ Theissen, *Gestorben für uns*, 95. lpp.: “Mystisches Denken ist m.E. die entscheidende sachliche Voraussetzung für die reformatorische Deutung des Todes Jesu.”

Vienīgi “mistiskā pieredze” prasītos pēc saturiska konkretizējuma, jo mūsdienās tas var nozīmēt jebko, ignorējot jebkādas pasaules (atšķirīgu, pat pretrunīgu) reliģiju un uzskatu sistēmas robežas (un pat acīmredzamas pretrunas). Tradicionālā mistiskā pieredze kristietībā radikāli atšķiras no mūsdienu mistiskās pieredzes (tā iet universālisma un brīvas eklektikas virzienā, apzināti sajaucot dažādu reliģiju saturiskos elementus atbilstoši visai seklam laikmeta “modes” pieprasījumam).

Mistisko domāšanu var atpazīt kaut vai Martina Lutera (*Martin Luther*) slavenajā traktātā *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, kurā viņš dvēseli salīdzina ar līgavu, bet Kristu ar līgavaini. Līgava ir milzīgos parādos, un caur laulībām līgavainis uzņemas un samaksā viņas parādus⁴⁶. Luters un citi reformatori *satisfactio* saprata kā vietnieciska soda izciešanu, cilvēku izpērkot no grēka, velna un nāves verdzības (*Lielais katehisms*, 2. artikuls). Jāsaka gan, ka mūsdienu juridiskā prakse vairs nepieļauj vietniecisku sodu izciešanu, tāpēc šī valoda varētu būt kļuvusi grūti saprotama.

Lutera *Krusta teoloģijas* īpatnība ir radikalitāte, kādā Dieva klātbūtne tiek koncentrēta tieši Kristus krusta notikumā, kā arī cilvēciskās vainas izcēlums, bet citādi reformatori turpina Rietumu klasiskos pestīšanas ieskatus, kas modernajā Rietumu sabiedrībā nav vairs viegli saprotami, lai gan visprecīzāk runā par lietu. Senā baznīca uzsvēra pirmo ieskatu par atbrīvošanu no ļaunuma un nāves varas. Viduslaiku latīņu tradīcija runāja par cilvēcisko vainu un tās seku pārvarēšanu, reformācija pasvītroja vainas vietniecisku uzņemšanos, kas izraisa pamatotu jautājumu – kā konkrēti ar to tiek pārvarēts tālums no Dieva (bezdibenis starp Dievu un cilvēku) un fatālā bezjēdzība (no kuras cieš daudzi mūsdienu izglītotie prāti)⁴⁷? Manuprāt, palīdzēt var tikai korekta biblisko terminu izpratne, nemēģinot tos skaidrot psiholoģiskā vai citu zinātņu kontekstā, kas tik norāda uz teologu mazvērtības kompleksiem. Arī klasiskie Kristus nāves koncepti paredz divas iespējas – vai nu pats Dievs vietnieciski izcieš “grēka” (Viņa tāluma, neklātbūtnes) realitāti un ar to saistīto bezjēgu, ļaunuma triumfu un cilvēcisko bezpalīdzību, vai arī taisns cilvēks vietnieciski iestājas

⁴⁶ Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, 128., 137. lpp.

⁴⁷ Theissen, *Gestorben für uns*, 96. lpp.

par Dievu, kurš ir tik tālu, tik svēts un neaizsniedzams. Šādā kontekstā Taizena atgādinājums par mistiku varētu būt ļoti palīdzošs, jo pestīšanas praktiskā “atslēga” (vainas, ļaunuma pārvarēšanā) būtu jāmeklē pašā cilvēkā.

Kristus krusta nāve ir bijusi nozīmīga tēma 20. gadsimta lielo sistemātiķu pētījumos.

Jirgen Moltmanu (*Jürgen Moltmann*) nodarbina tēma par Kristus nāves nozīmi cilvēcei. Tā ir teoloģija pēc holokausta un Otrā pasaules kara šausmām. Grāmata *Der gekreuzigte Gott* (1972, kā papildinājums pamatdarbam *Theologie der Hoffnung*)⁴⁸ ir viena no visapsprietākajām vēl mūsdienu teoloģijā. Tā runā par debesu Tēva ciešanām krusta notikumā, pasvītrojot, ka Dievs nav kāds tāls un apātisks Dievs, bet piedalās cilvēku dzīvē un sevišķi problēmās, katastrofās un ciešanās.

Eberhards Jingels (*Eberhard Jüngel*) savā sistemātikā gan izceļ klasisko vietnieciskās miršanas paradigmu, bet runā jau par to, ka Kristus palīdz pārvarēt šo traģisko Dieva tālumu, uzvar *die vernichtende Kraft des Nichts* un palīdz veidot jaunas attiecības ar Viņu⁴⁹.

Ditrihs Bonhēfers (*Dietrich Bonhoeffer*) uzskatīja⁵⁰, ka kristiešiem šajā pasaulē jāatbalsta Dievs, vietnieciski *jāiestājas* par Viņu. Par Dievu iestājas, iestājoties par līdzcilvēkiem, un tieši tam jāklūst par baznīcas *sociālo principu*.

Kristus krusts šokējoši tiešā veidā atklāj mūsu (cilvēciskā) ļaunuma ārprātu un postu. Varmācība un ļaunums, kas tajā saskatāms, nav un nevar būt pamats pestīšanai, taisni pretēji. Tas atklāj mūsu ļaunumu un senso priekšstatu, ka citiem jāmirst mūsu vietā. Kristus ar savu krustu māca mūs dzīvot citu labā, un Lieldienas māca to nedarīt uz citu rēķina. Viņš to savieno arī ar evolūcijas mācības kontekstu – planētas vēsture skaidri parāda, ka attīstību nosaka ne tikai konkurence un

⁴⁸ Moltmann, Jürgen, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München (Kaiser Verlag), 1972.

⁴⁹ E. Jingela fundamentālais darbs *Gott als Geheimnis der Welt: Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus* (Mohr & Siebeck, Tübingen, 1982) ir viens no teologu-sistemātiķu visvairāk citētajiem darbiem.

⁵⁰ Bonhoeffer, Dietrich, *Widerstand und Ergebung*, in: Bonhoeffer, D., *Werke Nr. 8*, Gütersloh, 1998, 515ss. lpp.

selekcija, bet daudz vairāk intelekts, spēja sadzīvot, tolerance, altruisms u. c.⁵¹ Piemēram, izglītotam, laipnam un smaidīgam cilvēkam ir daudz lielākas izredzes izdzīvot nekā neizglītotam, nelaipnam un agresīvam. Arī tas ir veids, kā mūsdienu pasaulē uzrunāt cilvēkus par Kristus darīto.

Mūsdienu teoloģijā gan glābšanu no nāves un atbrīvošanu no vainas ir nomainījušas idejas par esamības bezjēdzību, Dieva tālumu, “neklātbūtni” (vācu *Abwesenheit*), pat Dieva nāvi. Ir liela problēma, kā šīs lietas var tikt pārvarētas. Piemēram, G. Taizens daudzos savos pētījumos (un arī savulaik Heidelbergas Universitātes lekcijās) norāda uz zināmu hermētisku problēmu – šādā kontekstā pestīšanas ieskatī diverģē uz modeļiem, kuros pats cilvēks absurdā veidā vietnieciski kaut ko cenšas darīt *neklātesošā* (pat *mirušā vai neeksistējošā*) Dieva vietā. Šāda infantila domāšana iespējama tikai apstākļos, kad aizgājušas teologu paaudzes, kuras atceras vājprātīgā pasaules kara šausmas un kurām jautājums par Kristus nāvi bija eksistenciāls, tāpēc arī K. Bārta, E. Jingela, J. Moltmana un D. Bonhēfera teoloģija, kas runā par izteikto cilvēciskās dabas ļaunumu, par vainu, par Dievu, kurš nāk cilvēcisko ciešanu vietā, izciezdams cilvēciskā ļaunuma un vainas sekas, daudziem vairs nav saprotama.

Tagad vairāk dominē visādi reliģiski eklektiski meditatīvi ceļi garīgās labsajūtas sasniegšanai, kas kļūst absurdi, pārāk neasi un nekonsekventi, tie Dieva tāluma un bezjēgas problēmu risina ļoti amatieriski, pārsvarā psiholoģiskā un socioloģiskā ceļā. Vispārēja tendence ir radikāla dogmu noraidīšana, biblisko vēsti uztverot kā poētiskas līdzības par visa bezjēdzīgumu, par Dieva tālumu utt. Vairāki laikmetīgie domātāji, ietekmējušies no Martina Heidegera, uzrakstījuši pat “satriecošus” traktātus par *Neko, Bezjēgu, Ontoloģisko neitralitāti* utt. (T. Baldwin, E. Carlson, Geraldine Coggins, J. Heylen, J. P. Sartre u. c.), kuros Kristus nāve jau tulkota drīzāk kā bezjēgas manifestācija un tikai var būt kā māksliniecisks vai juteklisks veids, kā laiski sākt domāt par sava ārprāta un bezjēgas apcerēšanu.

⁵¹ Atsaucoties uz savām agrākajām monogrāfijām (piemēram, *Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2007), izcēlums arī minētajā publikācijā – Theissen, *Gestorben für uns*, 99. lpp.

Mūsdienās tā klasiskā Jēzus ciešanu un nāves izpratne “no augšas” (ka Dievs atdod sevi un izdara visu cilvēku glābšanas labad) gan tiek vēl pārstāvēta, taču nav vairs modē. Daudz populārāks ir ceļš “no apakšas”, kas vērojams mistiskos, meditātos, sociālo projektu u. c. meklējumos, tomēr neizbēgami pazaudējot JD Evaņģēlija vēsti.

Lai izklātu no pašreizējā teoloģiskā apjukuma un strupceļā, nepieciešama Jaunās Derības **rūpīga un maksimāli godīga eksegēze**, nekritiski neatgremojot autoritāšu metodes un slēdzienus, kā arī akli nesekojošas laikmeta modes un ideoloģiskajām vēsmām. Ir pilnīgi skaidrs, ka mums nepieciešama arī pilnīgi jauna un svaiga **Sv. Gara teoloģija**, kas Rietumu teoloģijā arī mūsdienās nav attīstīta. Mēs arī daudz ko varētu teoloģijā mācīties kaut vai no tām pašām harismātiskajām Vasarsvētku kustībām, kuras vairāk par filozofiju un psiholoģiju ir ieinteresētas biblisko tekstu un kristīgo pirmdraudžu pētniecībā saistībā ar dzīvu garīgo pieredzi. Iespējams, ka Sv. Gara teoloģijas vājumus saistīts ar pašu teologu distancētību, pazaudējot savu personīgo iesaisti. Šādā veidā paši teologi veicina, ka tradicionālā kristietība ir “mirstoša” reliģija un teoloģija ir tikai pavisam šaurā lokā kultivēta laikmeta jaunāko ideju atgremošana mākslīgi sarežģītā aizgājušo laiku terminoloģijā. Veidojot teoloģiskus slēdzienus, obligāti ir nepieciešama teologa ticība un garīgā pieredze. Neeksistē teoloģija “no malas”, distancēti, bez ticības, lūgšanas, bez savas eksistenciālas ieinteresētības.

Vai kāda persona var uzņemties cita vainas? Mēs to nevaram, bet Kristus to var, un tas ir īpašais JD stāsts, Evaņģēlija vēsts. Nedomāju, ka mūsdienu cilvēkam būtu jāmeklē kāda cita vai jātulko tā psiholoģiskās kategorijās⁵². Kāpēc esmu pārliecināts,

⁵² Visekstrēmākais (un populārākais) JD saturu “psiholoģisko” skaidrojumu pārstāvis ir Gerd Lüdeman (*Gerd Lüdemann*) ar savu “Subjektīvo vīziju teoriju”. Viņš vairākos skandalozos pētījumos (*Die Auferweckung Jesu von den Toten. Ursprung und Geschichte einer Selbsttäuschung*, Zu Klampen, Springe, 2002; *Arbeitsübersetzung des Neuen Testaments*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2008; *Jesus nach 2000 Jahren – was Jesus wirklich sagte und tat*, Zu Klampen, Springe, 2012; *“Der große Betrug”*. *Und was Jesus wirklich sagte und tat*, Zu Klampen, Springe, 2002, u. c.) centrālos kristīgās ticības elementus skaidrojis ar psiholoģiskām banalitātēm vai arī politiski. Piemēram, Kristus atklāsme Saulam (Pāvīlam) pie Damaskas vārtiem (Acta 9) kā zemapziņā dusošu

ka mēs nespējam uzņemties cita vainas? Vietnieciski, upura gandarījumā vai kādā citā veidā – tas ir bezjēdzīgi, tas saistīts ar kādiem mitoloģiskiem priekšstatiem, vainas apziņu, bērņības traumām, dīvainu audzināšanu. Tā vietā mēs atbildīgi varam veidot savas attiecības ar citiem cilvēkiem, piedomājot par savu uzvedību un rīcību⁵³. Ja vien mēs gribam (esam motivēti, pieauguši utt.), mēs spējam ierobežot savu egoismu, alkatību. Mēs spējam apzināti atteikties no sava statusa sabiedrībā un pasniegt roku mazākam. Mēs spējam otru uzlūkot augstāk par sevi. Mēs spējam rīkoties tā, lai agresija un ļaunums apstātos pie mums, nelaist to tālāk. Mēs spējam būt arī nevardarbīgi un neveidot autoritāras, nedemokrātiskas, vardarbīgas, represīvas sistēmas. Mēs spējam augt un mainīties tā, lai cīņā ar savām problēmām un apsēstībām neievilkto citus. Ja vien to patiesi gribam, mēs spējam neizmantojot reliģiju kā aizsegu savām problēmām vai savtīgiem mērķiem, kā arī *uzņemties atbildību, nevainojot mūžīgi citus*, ja vien to patiesi gribam.

Vai patiešām Kristus notikumā redzamas Dieva dusmas pār savu mīlo Dēlu, kas nostāda zem jautājuma Viņa mīlestību? Filozofiskā un formālās loģikas kontekstā tā ir liela problēma, kuras izeja ir pieņēmums, ka Dieva dusmas ir tikai mūsu skatījumus uz Viņu un tieši Kristus krusts māca mums radikāli atteikties no vardarbības, ļaunuma, netaisnībām. Ja pazaudējam Jēzus darbības un nāves kontekstu (VD Dieva atklāsmi, likumu, mācību par cilvēciskās dabas ļaunumu), Kristus darbs patiešām kļūst bezjēdzīgs un nesaprotams.

Un, visbeidzot, – ļoti mūsdienīgs daudzu intelektuāļu jautājums: *kā viena cilvēka netaisna, izteikti nežēlīga sodīšana ar nāvi var kļūt par pamatu mūsu pestīšanai?* Kristus nāve atklāj **mūsu postu, vardarbību, perversijas un ļaunumu**⁵⁴, lai arī cik neērti mums tas neizklausītos. Dziļa reliģiozitāte var būt saistīta ar patiesu atklāsmi vai nopietniem eksistenciāliem jautājumiem (ciešanu vai nelaimju pieredzes ietvaros), bet daudzos gadījumos aiz (rituālas, institucionālas u. c.) reliģiozitātes

emociju, pārdomu un pieredžu izlaušanās vai arī Pētera Kristus vīzijas, kas skaidrojamas ar zemapziņā apspiestu sēru procesu kombinācijā ar sakāpinātu vainas apziņu (par kādreizējā drauga un skolotāja nodošanu).

⁵³ Theissen, *Gestorben für uns*, 100. lpp.

⁵⁴ Arī Theissen, *Gestorben für uns*, 100. lpp.

un svētulības veiksmīgi tiek slēpta neapmierinātība, agresivitāte, varaskāre, psihiska labilitāte, kā arī apspiesta, perversa seksualitāte. Reliģijas un seksualitātes saistība (un ietekme uz grupām, sabiedrību)⁵⁵ ir tikpat aktuāls pētniecības lauks kā reliģijas un vardarbības saistības pētniecība. Reliģija ļoti dažādā veidā atraisa personas seksualitāti, kā arī konfrontē cilvēku ar pašā un sabiedrībā dominējošo agresivitāti, vardarbību un varaskāri. Netiekot galā ar konfliktiem un pretrunām sevī, noslēgtās sociālās grupās atsevišķu personu seksuālās, varas u. c. apsēstības pat mēdz “pārnesties” uz ārpusi (uz citiem) un noteikt visas baznīcas centrālos diskursus, vēstījumu sabiedrībai noteiktos laika posmos, un tikai no sabiedrības intelektuālā brieduma (un spējas domāt kritiski) ir atkarīgs, vai šie mehānismi tiek laikus atpazīti un novērsti. Jebkādi “svēto” koncepti, manuprāt, ir arī bīstami un destruktīvi, jo psiholoģiski ir tik viegli nonākt līdzatkarībās, cita cilvēka dīvainības un problēmas (un cīņu ar saviem “dēmoniem”) padarot par savējām un pazaudējot iespēju pašam izdarīt izvēles. Tāpēc veselīga ir skatīšanās tikai uz Kristu, Viņa darīto un mācīto, nevis uz kādiem cilvēkiem un viņu “svētumu” vai “pareizību” (pie reizes pieprasot no citiem cieņu, godu, pazemību un paklausību, kas ir izteikti nebibliski), tas ir arī viens no JD uzsvariem. Posttotalitārās sabiedrībās pat baznīcu aprindās tas skaidri vērojams. Tāpēc pārlieku nevajadzētu aizrauties ar nodarījuma, vainas, soda, izpirkšanas un upura konceptiem, jo tikai mīlestība un piedošana mūsu dzīvi var mainīt un darīt labāku, liek mums mainīties un kļūt atbildīgākiem, pieaugušākiem. JD arī nepazīst kādu speciālu, hierarhisku priesterību (arī upurus, upurēšanas), bet gan pazīst *vispārējo priesterību*, kas aptver visus ticīgos. Kristus mīlestība principā nevar izpausties hierarhiskas pazemības vai paklausības autoritātēm kontekstā, tāpat arī tā nefunkcionē, ja cilvēki draudzēs un baznīcā nav gatavi izaugt no sava infantilisma un atteikties no varas spēlēm un sava sociālā statusa⁵⁶. Visas šīs lietas veicina vardarbību un

⁵⁵ Schmidt, Jochen (Hrsg.), *Religion und Sexualität. Studien des Bonner Zentrum für Religion und Gesellschaft*, Bd. 13, Ergon-Verlag, 2016 (dažādu zinātnisku publikāciju apkopojums, vairums gan teoloģiski vienpusīgas un tendenciozas zināmu tēmu izvēlē).

⁵⁶ Konradt, Matthias, *Die gottesdienstliche Feier und das Gemeinschaftsethos der Christen bei Paulus*, Jahrbuch fuer Biblische Theologie

ļauņumu. Šī cilvēciskā ļaunuma pārvārēšanas ceļā ļoti svarīgs ir Kristus vietnieciskās nāves koncepts kā bibliskās Jaunās Derības teoloģijas un Eviņģēlija vēsts centrālais elements, kas pieprasa ne tikai cilvēka ticību, bet arī izglītību un saprašānu. Šis bibliskais koncepts arī mūsdienā pasaulē nekādā ziņā nav zaudējis savu aktualitāti un noteikti nav atmetams kā novecojis. Tas var darīt mūsu dzīvi ievērojami veselāku, brīvāku, skaistāku un labāku – tādā pašā veidā, kā to ticīgie piedzīvojuši visā Baznīcas vēsturē kopš senbaznīcas laikiem.

Summary

Interpretation Schemes of Christ's Death and its Problematic Aspects

The concept of Christ's redemptive death is the central element of the biblical New Testament Theology and the Gospel; not only faith, but also good knowledge of biblical texts, their contextual understanding and critical thinking is required to understand it. The concept is clearly detectable in the theological interpretations of the Crucifixion event throughout the history of the church, and despite objections of skeptics, it has not lost its relevance in the modern world and by no means should be abandoned as old-fashioned. Nowadays people can find the subject understandable and interesting if offered in an appropriate language and approach. The psychological and symbolic categories will not be helpful because they are soon exhausted and they do not answer the essential questions of humanity. The best way to talk of the death of Christ today is to talk about its importance and consistency in the context of spiritual growth, relationships and ethics, according to the content of the New Testament texts themselves.

(JBTh), Neukirchener Verlag, Band 18 (2003), Das Fest: Jenseits des Alltags, 203.–229. lpp.

RELIGISKIE ASPEKTI VIDEOSPĒLĒS, GRAFISKAJĀS NOVELĒS UN KOMIKSOS

Diāna Lozko

Mg. theol.

Videospēļu, komiksu un grafisko noveļu industrijas izmanto reliģiskos motīvus, tēlus un idejas, kuras nereti savijas arī dažādos eklektiskos veidojumos. Šo industriju motivācija ir dažāda – daļa videospēļu izstrādātāju ir izvēlējušies spēlēs atspoguļot reliģiskos motīvus, koncentrējoties uz atbilstošu mērķauditoriju. Tā, piemēram, kristietība Rietumu pasaulē ir viena no populārākajām reliģijām, tāpēc arī ir iespējams pieprasījums pēc šādas preces. Tieši šī iemesla dēļ varam atrast arī dažādas specifiskas, piemēram, kristiešu, videospēles vai komiksus. Par piemēru varam ņemt videospēļu sēriju *Bible Adventure* (1991), kurā spēles ar nosaukumu “Noasa šķirsts” (*Noah’s Ark*) veidotāji par galveno varoni ir izvēlējušies Noasu, kurš skrāda pa mežu un ķer dzīvniekus, kurus viņš nes uz savu milzīgo šķirstu. Savukārt nesen izstrādātā spēle “Apustuļa Pāvila misija” (*The Mission of Paul the Apostle*) seko līdzī Pāvila ceļam uz Damasku. Šajā spēlē ir ļoti daudz Bībeles citātu. Tiesa, spēle neiztiek arī bez klasiskiem videospēles paņēmieniem – Pāvilam ir jācīnās ar siks pārņiem. Ja viņš tos nevar uzveikt pašā spēlēm, spēlē var piesaukt Dieva izpalīdzīgo roku, kas sakauj visus siks pārņus. Spēles izstrādātājs Levijs Hiltons (*Levi Hilton*) uzsver, ka šī ir izglītojoša spēle, kura māca par Bībeli un kura radīta tādēļ, lai bērni varētu aizraujošā un jautrā veidā apgūt zināšanas par Bībeli.¹

¹ Levi Hilton, “The Mission of Paul the Apostle: A Bible Video Game”, <https://www.kickstarter.com/projects/128714926/the-mission-of-paul-the-apostle-a-bible-video-game> (skatīts 18.01.2018.)

Citi videospēļu, komiksu un grafisko noveļu veidotāji savos darbos sajauc kopā dažādas reliģiskās, filozofiskās un mistiskās idejas, kā arī veido eklektiskus tēlus un pat jaunas reliģijas. Nereti pazīstamas reliģisko tēlu vai ideju konstrukcijas videospēļu un komiksu veidotāji izmanto tādēļ, ka šie tēli un idejas jau ir zināmi, līdz ar to spēlēm, komiksiem vai grafiskajām novelēm tiek nodrošināta lielāka atpazīstamība nekā gadījumā, ja tiktu veidoti pavisam jauni tēli.

Trešā kategorija ir tā, kurā visvairāk tiek apspēlēts garīguma jēdziens, piemēram, 2012. gada spēle “Ceļojums” (*Journey*). Tās radošais direktors Jenova Čens (*Jenova Chen*) uzsver, ka spēles pamatā ir Džozefa Kempbela (*Joseph John Campbell*) grāmata “Varonis ar tūkstoš sejām” (*The Hero with a Thousand Faces*), un ikviens šajā spēlē var atpazīt klasiskos varoņus, kā arī pats sevi varoņa ceļojumā.² Neiztrūkstoša ir arī “satīriskā” videospēļu, komiksu un grafisko noveļu kategorija, kurā pasmejas par dažādām reliģiskajām idejām un ar reliģiju saistītajiem tēliem, kā, piemēram, spēle “Dievu cīņa” (*Fight of Gods*). Spēlē savā starpā divcīņā var cīnīties Jēzus ar Budu vai kādu citu dievību, kā arī ar kādu no mitoloģiskajiem tēliem. Spēle ir bez šķietami padziļināta satura un drīzāk vienkārši jautra, taču tajā, protams, var aizstāvēt kādu no savām pārliecībām.

Reliģija populārajā kultūrā

Itakas koledžas (ASV) Reliģiju un filozofijas departamenta asociētās profesores Reičelas Vāgneres (*Rachel Wagner*) vārdiem, videospēles piedāvā sava veida kārtību šajā haotiskajā mūsdienu pasaulē, un tieši tādēļ tās ir tik populāras.³ Savukārt asociētais profesors Vīts Šislers (*Vít Šisler*, Kārļa Universitātes Jauno mediju institūts, Prāga) uzsver, ka līdz ar 2000. gadu reliģijas pētniecības nozare aizvien vairāk pievērsusies tieši videospēļu pētniecībai.⁴ Videospēles ar reliģisku kontekstu

² Oficiālā videospēles *Journey* mājaslapa, <https://www.playstation.com/en-us/games/journey-ps4/> (skatīts 26.01.2018.)

³ Rachel Wagner, “Video Games and Religion”, <http://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199935420.001.0001/oxfordhb-9780199935420-e-8> (skatīts 23.01.2018.)

⁴ Vít Šisler, Kerstin Radde-Antweiler, Xenia Zeiler, *Methods for Studying Video Games and Religion* (New York: Routledge, 2017), n. p.

parādās tirgū, un tās iespaidojas no dažādām reliģiskajām tradīcijām, kā arī ir gan izglītojošas, gan veicina starpkulturālu dialogu, tāpēc videospēles var gan reflektēt, gan noraidīt, kā arī rekonfigurēt reliģiskās idejas.⁵

Reliģijas katedras doktors un pasniedzējs Konrāds Otsvalts (*Conrad Otswalt*) no Apalaču Valsts universitātes (*Appalachian State University, ASV*) postulē modeli, kādā veidā reliģija mijiedarbojas ar populāro kultūru. Viņaprāt, tās nav divas atdalāmas vienības un katra no tām atrod jēgu attiecībā pret otru. Viņš uzsver, ka reliģija ir kultūras forma, kas ir virzīta uz svēto un garīgo, un ka tā eksistē dialektiskās attiecībās ar citām kultūras formām, kuras dažbrīd skar reliģisko kontekstu. K. Otsvalts apgalvo, ka reliģija ir saistīta ar sekulāro kultūru un to nevar nošķirt no citām kultūras formām, kā arī tā nepastāv pilnībā ārpus kultūras konteksta.⁶ Līdz ar to arī popkultūras elementu – komiksu un videospēļu – pētniecība teoloģijas nozares paspārnē ir nepieciešama un gluži vai neizbēgama.

Supervaroņu teoloģija

Vairākiem komiksu varoņiem ir kāda reliģiska konteksta izcelsme. Ārons Dāvids Lūiss (*Aaron David Lewis*), pats būdams komiksu autors, kā arī reliģiju un literatūras pētnieks, sarakstījis grāmatu “Izgrebtais attēls: reliģija komiksos un grafiskajās novelēs” (*Graven Images: Religion in Comic Books and Graphic Novels*), kurā uzsvēris reliģijas tēmas nozīmi komiksu izveidē. Viņš akcentē, ka populāro kultūru saista dažādu reliģisko tēlu un kontekstu izmantošana. Daži eksperti uzskata, ka šāds reliģiskais konteksts attiecībā uz supervaroņiem nereti vērojams tieši ASV, kur supervaronis ir patriotisma, reliģisku simbolu un ideju savirknējums.⁷ Supervaronim ir jābūt kādas cilvēku grupas varonim, tāpēc viņš nereti aizgūst

⁵ Vīt Šisler, Kerstin Radde-Antweiler, Xenia Zeiler, *Methods for Studying Video Games and Religion* (New York: Routledge, 2017), n. p.

⁶ Conrad Otswalt, “Secular Steeples: Popular Culture and the Religious Imagination,” in *Understanding Religion and Popular Culture*, Terry Ray Clark, Dan W. Clanton Jr. (New York: Routledge, 2012), 8.

⁷ N. a., “Superheroes and spirituality: The religion of the comic book,” <http://www.religionlink.com/source-guides/superheroes-and-spirituality-the-religion-of-the-comic-book/> (skatīts 18.01.2018.)

savas rašanās vides ideoloģiju, atpazīstamo kontekstu un cēlošos ideālus. Labs piemērs tam ir Latvijā izdotā Kao Vieta Ngujena (*CaoViet Nguyen*) grafiskā novele “Lāčplēša hronika” (2012). Pirmajā šīs grafiskās noveles lapaspusē attēlota Dievu sapulce, kurā norit Kārtas un Dēklas saruna par to, ka nav iespējams mainīt Lāčplēša likteni, lai cik tas arī rādās grūts. Turpmāk grafiskā novele attēlo gan Svētā Pērkona vecāko dēlu Zibeni, gan jūras dievu Antripu, kā arī veļu valstību, Ūsiņu, Pērkontēvu, Laimu un pašu Likteņtēvu. Daudziem cilvēkiem Latvijas kontekstā ir saprotami šie tēli, viņu nestās idejas, un to ir svarīgi apzināties, pētot katra attiecīgā komiksa un grafiskās noveles izcelsmes vietu, tur valdošos uzskatus un idejas.

Tēli nereti iegūst sev pazīstamas vides kontekstu, taču notiek arī dažādu reliģisko kontekstu saplūšana un to robežu sajaukšana. Tas uzskatāmi redzams komiksos un grafiskajās novelēs, kurās tēliem ir dažādu reliģisko tradīciju konteksts, tādējādi komiksu tēls kļūst atpazīstamāks aizvien vairākiem reliģiskajiem kontekstiem. Šāds paņēmieni, kā jau minēts iepriekš, var tikt izmantots, lai grafiskā novele gūtu lielāku popularitāti, kā arī lai attiecīgo tēlu padarītu vēl interesantāku, gluzī vai piesātinātu ar reliģiskām idejām, misticismu un filozofiskām atziņām. Protams, ir arī piemēri, kad grafisko noveļu un komiksu autori reliģisko kontekstu izmanto kā satīru un retos gadījumos arī kā kādas reliģiskās tradīcijas aizskarošu paņēmieni.

Komiksi un grafiskās noveles ir platforma, kurā reliģijas kontekstu var gan aplūkot virspusēji, gan arī iedziļināties tajā, tādējādi paverot plašas diskusijas iespējas. Tieši šie piemēri liek apzināties, ka komiksi un grafiskās noveles būtu jāņem vērā daudz nopietnāk, nekā tas sākumā varētu šķist. Nemanot tieši šis medijs var ienest aizvien svarīgākus un vienmēr aktuālus jautājumus sabiedrībā. Tā, piemēram, grāmatas “Karš, politika un supervaroņi: ētika un propaganda komiksos un filmās” (*War, Politics and Superheroes: Ethics and Propaganda in Comics and Film*) autors Marks Dipaolo (*Marc DiPaolo*) uzsver, ka gan kādreizējais ASV prezidents Baraks Obama (*Barack Obama*), gan amerikāņu žurnāliste, feministe un politiskā aktīviste Glorija Steinema (*Gloria Steinem*), kā arī literatūras profesors Edvards Saids (*Edward Said*) ir publiski atzinuši, ka tādi supervaroņi kā Brīnumsievieta (*Wonder Woman*) un

Zirnekļcilvēks (*Spider man*) ir viņus iedvesmojuši.⁸ Komiksu un grafisko noveļu autors Marks Millars (*Mark Millar*) novērojis, ka visaktuālākie komiksu un grafisko noveļu tēli un stāsti kļūst tieši dažādu nemieru un sarežģītu politisko situāciju laikā, tādējādi norādot uz to, ka tie atspoguļo apkārt notiekošo.⁹ Šajā laikmetā publisko domu visvairāk var ietekmēt tieši stāsti par supervaroņiem, kuri ir daudz nopietnāka platforma, nekā tas sākumā varētu šķist.¹⁰ Taisni tādā pašā veidā komiksu un grafisko noveļu platforma ir milzīgs un nozīmīgs lauks, kurā var notikt un notiek reliģiskais dialogs.

Kā min Leks Lutors (*Lex Luthor*) 1978. gada filmā “Supermens: filma” (*Superman: The Movie*), daži cilvēki var izlasīt grāmatu “Karš un miers” un uztvert to kā vienkāršu piedzīvojumu stāstu, bet citi var izlasīt izejvielu sastāvu uz košļājamās gumijas iepakojuma un atminēt visa universa noslēpumus.¹¹

Tā arī teoloģijas laukā nevajadzētu atstāt novārtā populārās kultūras fenomenu pētniecību. Šajā jomā ir nepieciešama padziļinātāka pētniecība un nevajadzētu šos medijus un to pētniekus atstāt bez iespējas diskutēt un radīt aizvien jaunu reliģisko diskursu.

Reliģijas attēlojums videospēlēs

Grāmatas “Dievs mašīnā: videospēles kā tiekšanās pēc garīguma” (*God in the Machine: Video Games as Spiritual Pursuit*) autors Liels Leibovics (*Liel Leibovitz*) uzdod retoriskus jautājumus par to, ko gan Heidegers teiktu par videospēli “Halo” vai ko svētais Augustīns teiktu par spēli *Assasin’s Creed*. Var jau būt, ka lielie filozofi un teologi neskartu tik nenozīmīgu tēmu kā videospēles, taču L. Leibovics uzsver, ka videospēles kļūst par vienu no noteicošajiem mūsdienu aspektiem. Tieši dažādo aizspriedumu dēļ videospēļu lauks vēl aizvien netiek pietiekami pētīts, taču tas ir jādara. Videospēles ir daļa no populārās

⁸ Marc DiPaolo, *War, Politics and Superheroes: Ethics and Propaganda in Comics and Film* (North Carolina: McFarland, 2011), 1.

⁹ Mark Millar “Wanted,” in *War, Politics and Superheroes: Ethics and Propaganda in Comics and Film*, Marc DiPaolo (North Carolina: McFarland, 2011), 1.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Richard Donner, *Superman: The Movie* (Warner Bros. Entertainment Inc., 1978).

kultūras, taču tās cilvēku ietekmē daudz citādāk nekā televīzija, drukāta prese vai interneta vidē pieejamais saturs. Videospēļu spēlēšanā iesaistās cilvēka maņas, un piedāvāto informāciju viņš uztver tādā veidā, kurā viņš var iesaistīties pilnībā.¹² Tā, piemēram, jau darba sākumā minēto spēli *Journey* cilvēki mēdz uztvert dažādi. Kādam tā ir garlaicīga skraidīšana ar varoni pa dīvainu pasauli, bet kādam citam šī spēle nozīmē ļoti daudz un sniedz tādu pašu garīguma izjūtu un pieredzi, kā to darītu kādi svētie raksti vai atrašanās kādā no reliģiskajām svētvietām, dievkalpojumiem vai meditācijā. Tā, piemēram, oficiālajā spēles mājaslapā kāda no spēlētājiem teic, ka tieši šī spēle ir bijusi viņas dziedināšanas pamatnosacījums – iešana kaut kam cauri. Kādam citam spēlētājam šī spēle palīdzējusi atskārst, ka viņam nav jāizdzīvo savas bēdas vai iekšējie ceļojumi vienatnē.¹³ Šis fenomens atklāj ko būtisku – videospēļu spēju vienot cilvēkus, kā arī piedāvāt tiem jebko, kas tiem ir nepieciešams, – ideoloģiju, antiideoloģiju, vienkāršu izklaidi vai arī garīgu pārdzīvojumu.

Kā min R. Vāgnere, videospēles sniedz sava veida kārtību šajā haotiskajā pasaulē un gluži kā Dž. Kempbela varoņa ceļojumā ikvienam cilvēkam reizumis jānokļūst tumšākajā alā. Videospēles palīdz šādu cīņu pārdzīvot uz ekrāna un ar videospēles varoņu palīdzību izspēlēt arī savas dzīves nozīmīgākās cīņas, šajās cīņās ietilpst arī garīgie pārdzīvojumi. Kā savā grāmatā “Ceļi uz svētlaimi: mitoloģija un personīgā transformācija” (*Pathways to Bliss: Mythology and Personal Transformation*) min Dž. Kempbels, cilvēku jaunībā sagaida vilšanās, kad viņš vairs nevar paļauties tikai uz tēvu un māti, bet viņam pašam jāklūst par tēvu vai māti un jāuzņemas rūpes un atbildība. Tikai stājoties pretī dzīves izaicinājumiem, cilvēks var kļūt pieaudzis.¹⁴ Dž. Kempbels uzsver: lai cilvēks kļūtu pieaudzis, viņam ir jāiziet cauri šiem tumšajiem vārtiem, kuriem ir grūti iziet cauri, ja cilvēks uzskata, ka viņa ego ir

¹² Liel Leibovitz, *God in the Machine: Video Games as Spiritual Pursuit* (New York: Templeton Press, 2015), 3.

¹³ *Playstation* oficiālā tīmekļa vietne, <https://www.playstation.com/en-us/games/journey-ps4/> (skatīts 26.01.2018.)

¹⁴ Joseph Campbell, *Pathways to Bliss: Mythology and Personal Transformation* (N. p.: RHYW, 2009), 116.

viņš pats.¹⁵ Līdz ar to arī videospēles palīdz iet cauri šiem vārtiem, kaut uz laiku radot cilvēkā *alter ego*, kurš uz to brīdi tad arī nes viņa ego patību, kamēr cilvēks pats var palikt novērotāja lomā.

Nobeigums

Komiksi, grafiskās noveles un videospēles populārajā kultūrā nereti nes daudz dziļāku vēstījumu, nekā tas sākotnēji varētu šķist. Šie mediji atspoguļo populāro kultūru, un tajos ir vērojamas reliģiskas atsaucis. Tās ne vienmēr tiek izmantotas tikai jaunu skatītāju, spēlētāju un lasītāju piesaistei, bet sniedz arī padziļinātāku iespēju reliģisko tēmu diskursam. Dažādi autori reliģiskos motīvus un idejas savos darbos izmanto dažādu mērķu vadīti, taču nevaram noliegt, ka no tiem var iegūt dažāda spektra informāciju, kā arī pieredzi. Dažreiz kāda grafiskā novele, supervaroņa stāsts vai videospēle cilvēkam ļauj piedzīvot visgarīgāko savas dzīves pieredzi un veikt pašam savu varoņa ceļojumu.

Minētie mediji ir populārās kultūras un attiecīgā laika spogulis, kurā reliģiskie tēli un idejas var ieņemt dažādas vietas. Būtībā aktuāls jautājums ir nevis par to, ka šie mediji ietekmē cilvēku, viņa garīgos meklējumus un reliģiskās atklāsmes, bet par to, kā tieši tas notiek un kādā veidā šis process var cilvēkus aizvest līdz daudz dziļāku jautājumu atklāšanai. Tieši tādēļ ieteicams veikt turpmākus pētījumus par popkultūras un reliģijas simbiozes jautājumiem un piemēriem, kā arī pētīt reliģisko un garīguma konceptu esamību komiksos, grafiskajās novelēs un videospēlēs.

¹⁵ Joseph Campbell, *Pathways to Bliss: Mythology and Personal Transformation* (N. p.: RHYW, 2009), 116.

Summary

Religious aspects in video games, graphic novels and comic strips

Religious aspects in video games, graphic novels and comic strips appear for a variety of reasons, and it cannot be denied that the study of this topic is important in theology. In the context of popular culture, it is necessary to study the aspects of religion as well as the symbiosis of contemporary cultural and religious ideas. If the research of pop culture elements is left aside, the field of theology loses a significant insight into these different phenomena and their impact on religious studies.

IN TRUMP WE TRUST? A THEOLOGIAN REFLECTS ON SOME CONTEMPORARY CHALLENGES FACING THE CHURCH

Martyn Percy

The Very Revd Professor, Dean of Christ Church, Oxford

The inauguration of Donald Trump as the 45th President of the USA took place exactly one year ago on Friday, January 20, 2017. Many watched open-mouthed as Trump, in his maiden speech, repeatedly invoked the new Presidential agenda: “America First!” The mantra-like phrase was a deliberate nod to the twitter-handle he had used in campaigning – #MAGA – “Make America Great Again”.

This, we quickly learnt, would be done by burning any of the remaining bridges left. Adding to “Build the Wall”, there would be a bonfire of trade deals, trashing climate concordats on global warming, continuing use of socially divisive rhetoric, fickle political governance, and reckless temperament in foreign policy. The only surprising feature of Trump’s first year in office is that it’s been entirely predictable.

So when I mention to colleagues that I have been researching Trump’s religious faith, reactions vary from mild scoffing (“I thought *he* was his own religion?”) to bafflement and surprise. But Trump has a faith. And if you want to know how the next few years of his presidency will pan out, understanding Trump’s religion is an important key. Indeed, possibly the major one.

Let us start with the inauguration. Not many people will have heard of Pastor Paula White. But she was one of the main nominated clergy to pray for Trump at his inauguration. Pastor White is a leading exponent of the (so-called) ‘health, wealth

and prosperity' movement. She preaches the 'prosperity-gospel', an approach to Christianity that is, shall we say, unorthodox. Prosperity-gospel preachers teach that God wants people to be rich, and that he makes them wealthy as a sign of his blessing. So the richer you are, the more obvious it is that God loves you, and the stronger your faith is. Conspicuous wealth is a sign of God's favour.

Pastor White teaches that God rewards 'faithful' people who invest in God's promised providence. You invest by making deposits – your faith, prayers and gifts of money to God (Pastor White, naturally, will be the 'steward' of your financial gifts). So if you want to be healthy and wealthy, all you need to do is give, and then believe – *very hard* – and all your heart's desires will happen.

This is a kind of 'Spiritual Ponzi Scheme'. Punters believe the more they invest, the greater their likely rewards. In 2007, Senator Chuck Grassley (Republican, Iowa) launched a congressional probe into the spending habits of Pastor White's ministry. Grassley questioned White's use of church-owned airplanes and luxury homes. The Senate inquiry was eventually dropped, partly because White refused to cooperate with investigators.

White was one of several clergy selected by Trump to pray for him at his inauguration. Others included the Conservative Roman Catholic Cardinal Timothy Dolan – outspoken on pro-life issues; Pastor Paula White; and the Reverend Franklin Graham, son of the evangelist, Billy Graham. It was F. Graham who had told millions of America's evangelicals that they could vote for Trump with a clean conscience, since Trump was comparable to the ancient Persian ruler Cyrus, mentioned in the Old Testament.

How did this Cyrus-Trump comparison work? Cyrus the Great was an all-conquering Persian king. Around 550BC he overthrew the tyrannical Babylonians, who had persecuted the Jews, having driven them into captivity, and stripped them of their freedoms and customs.

But Cyrus, when he conquered the Babylonians, released all the captives. Moreover, Cyrus respected the traditions and religions of the lands he captured. Cyrus' regime offered liberation and devolved government to the former captives of Babylon. Cyrus also ruled with a lean, de-centralized administration.

For American evangelicals and fundamentalists, the government of Cyrus, 2500 years ago, was one that worked to the advantage of all its subjects – and especially God’s chosen people. Cyrus is the only foreign ruler referred to as ‘Messiah’ (literally “His anointed one”) in the Old Testament (see Isaiah 45:1), and is the only non-Jewish figure in the Bible to be given this accolade.

Franklin Graham, in signaling that Donald Trump was a kind of ‘Cyrus’, was simply saying that Evangelicals and fundamentalists could now rid themselves of a once dominant, centralizing liberal hegemony and reclaim their religious freedoms. They could do this even by voting for someone who manifestly doesn’t share their evangelical faith. But Trump, in this equation, emerges as a liberator-messiah-ruler.

In this same vein of reasoning, Washington is portrayed as a centralizing Babylon. And you don’t need to be a genius to work out that Trump is the Cyrus who delivers all God-fearing Americans from that awful prospect of the Whore of Babylon (Book of Revelation, chapters 17 and 18) living in the White House. ‘Drain the swamp’ and ‘lock her up’ are implicit religious rallying calls, not just injudicious hate-speech. These are the chants of the self-proclaimed righteous.

Donald Trump’s use of his political rhetoric can be traced to the specious singularity of his religious roots. Norman Vincent Peale (1898–1993) was the pastor of New York’s Marble Collegiate Church. He presided at the wedding of Donald and Ivana in 1977. Peale had also been Pastor to Donald’s father.

Peale had written the best-selling *The Power of Positive Thinking* (1952),¹ which has so manifestly shaped the world of the Trumps. Peale’s book launched the motivational thinkers’ industry, and their practitioners are businessmen just like Trump. Peale’s own book, and its spin offs, also shaped numerous Christian evangelical and fundamentalist marketing-related ministries, built on the pillars of confidence, pragmatism, expectations of exponential growth and realizing your dream, ambition or vision.

¹ Vincent Peale, *The Power of Positive Thinking* (New York: Fawcett Books, 1952).

So, *The Power of Positive Thinking* shaped the church growth movement, the health, wealth and prosperity movements, and many other expressions of capitalist-friendly evangelicalism and fundamentalism. The hypothesis was simple enough: if you believe it enough, have the faith for it, and keep saying it enough, it will be so. Your mind and your language, if fully positive, will ultimately reify your goal.

In some respects, then, we already know how Donald Trump's mantra – “Make America Great Again” (MAGA) – will pan out. The President believed the vision. It didn't happen. It wasn't his fault. It's yours. Not enough people had faith; too many doubted the vision. So you blame the faithless and the doubters.

To some this might seem perfectly rational. American church-going embraced the free-market long ago. The rejection of any religious establishment opened the way for competition between individual churches and then produced the extraordinary religious organizational and theological span that distinguished the US from all previous Christian societies. The price of this exuberant expansiveness was doctrinal incoherence. If there is a bespoke Christian faith for every customer wanting their own personal tailored religion, then faith will mean almost anything. And therefore almost nothing.

And this has effects that ripple out far beyond believers. It also relates to our emergent post-society era. A religion that is responsive to the pressures of the market becomes profoundly fractured. In the end, a market-driven religion gives rise to a market-driven approach to truth.

Trump's interior religious landscape is a kind of ‘Political-Spiritual Ponzi Scheme’, and his politics flow from this. Opportunism, pragmatism and positivism are the lessons Trump learnt from Peale's pulpit in New York. And as we know, operators of Ponzi grab the attention of investors by offering short-term returns that are either abnormally high or unusually consistent. Ponzi schemes rely on a constant flow of new investors to continue to provide returns. When the flow runs out, the scheme implodes.

The implicit religion of America is branded on every dollar bill: In God We Trust. Godly providence and worldly prosperity are spiritual and material realities for Americans, and politics and pragmatism their agents. Trump is merely the natural

progeny of a nation where the intercourse of God and mammon is seldom questioned.

So what is to be done about Trump's material-centred religion? Here, I take the counsel of Trump's predecessor seriously. It is all about perspective. Seeing this era or term as a blip; "a mere comma". This age will pass. But equally, we cannot afford to be complacent.

Nor can our churches. One of the most pressing challenges faced by public theology and the churches is how to engage with contemporary social, cultural and political situations. The Christian faith – and its reification in the form of congregations and churches – teaches us that ecclesiology itself is a kind of social theory.

Churches are a vision of social policy – how to live together as people, rather than merely setting out rubrics for a declining membership in a neatly ordered sacred club. If the post-institutional and post-truth age is to be addressed, spiritual courage, prescient wisdom and public theology will be needed – if Christianity is to survive as a challenging and prophetic agent for social capital.

Alongside this, we need our politicians to be social visionaries, political realists and exemplars of virtue and integrity. Trump, as we know, lacks in each and every one of these departments.

Meanwhile, we already know how the next few years of Trump's presidency will pan out. Ennui and disenchantment will set in amongst hard-core supporters. They will eventually become the Faithless Followers. Too many of investors will want a return, and when there are no new gullible recruits, even Political-Spiritual Ponzi Schemes unravel.

Reflection:

A religion that is responsive to the pressures of the market becomes profoundly fractured. In the end, a market-driven religion gives rise to a market-driven approach to truth. The consequences of this are serious, as 'economics', as a 'science', can then simply reduce everything to the realm of commodification: labour, services, relationships – and even religion. Michael Sandel thinks the balance may have tipped:

... we believe that civic duties should not be regarded as private property but should be viewed instead as public

responsibilities. To outsource them is to demean them, to value them in the wrong way...without quite realizing it, without ever deciding to do so, we have drifted from *having* a market economy to *being* a market economy.²

Sandel is keen to proscribe the limits of the free market economy. We cannot 'buy' friends, for example, as friendship is constituted by certain norms, virtues and attitudes that are beyond pricing: sympathy, generosity, thoughtfulness and attentiveness cannot be replaced by market values. To attempt to purchase such characteristics as commodities would be to simultaneously destroy them in the very act of procurement.

Money cannot buy love; and it can't buy true friendship either. Yet the marketplace has an uncanny knack of developing and producing simulacrums that replace the slow, patient business of building relationships and developing reticulation with something that is quick and instantly gratifying. Richard Sennett's essay, *Together* (2012) cites the example of Philippa, a token teenager who has 639 friends on Facebook, and claims to know the vast majority of them.

Sennett points out that if all 639 of Philippa's friends sent one message or image each and received a reply, that would amount to 816,642 messages to digest – simply impossible.³ Sennett is alive to the limits of capitalism and market economies. In a world where relationships are increasingly stretched by the demands of economic life, friendship, education, family life and love emerge as forms of social bonding and human flourishing that put the market economy back where it belongs: something that society has, rather than something that 'has' society. Or as Paul says in *Galatians*, let's start with the spiritual; and not look to the material to make us perfect.

That said, there are some signs of hope in the midst of this current phase of human existence. Churches, denominations, theologians and campaigning groups have recently begun to focus on issues such as transparency (in business and government), fair trade and taxation. The realisation is this. Money and markets are not neutral in terms of their values.

² Michael Sandel, *What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets* (London: Allen Lane, 2012), 129.

³ Richard Sennett, *Together: The Rituals, Pleasures and Politics of Cooperation*, (London: Allen Lane, 2012), 146–147.

Christians are increasingly coming to see that the myopia of the market economy rests on a set of values and assumptions that prioritise the individual over the social, and wealth over wider concepts of flourishing. In calling government, business and financial services to account, the twenty-first century may yet see theologians and churches playing a key and prophetic role in enabling society to see that what it might initially desire may not be what people actually need, and that tempting though wealth and individual autonomy may be, we are all connected. No-one is an island. If we let the material subvert the spiritual, we do so at our peril.⁴

Despite some encouraging signs, the prevailing cultural current is perhaps unsurprising. In an emergent era of post-society and post-truth, we are now joined by the epiphany of the post-religious. The twenty-first century has seen the dramatic rise of the ‘Nones’ – the emergent millennial generation who are no longer atheists or agnostics; or Church of England by default; or Jewish because your parents were. People now, when asked what religion they follow, tick ‘none’. ‘Nones’, as they are known, now comprise 50% of the population; and 75% of those under the age of 25. But ‘Nones’ *do* profess to believe in God. However, they also confess to doing little about it. The cultural landscape is therefore this: Moralistic Deism is on the rise. The emerging generation is kind, considerate, tolerant and good. It appears to be against racism, sexism, homophobia or xenophobia. The emerging generation believes in many good things, and in God: but does not join a faith to express this.

The impact of this cultural shift is detectable amongst the emerging generation of evangelicals. Members of College, Campus or University Christian Unions, who only a few decades ago might have thought nothing strange about joining a prayer group to intercede for missionaries in Muslim countries, and would have shunned their gay or lesbian peers, now behave quite differently. It is quite likely that individual members of Christian Unions will have gay and lesbian friends; and other friends who are not of the Christian faith, or belong to another

⁴ See Corwin Smidt, ed. *Religion as Social Capital* (Waco TX: Baylor University Press, 2003).

faith group altogether. In few cases do we see members of the Christian Union attempting to convert such people.

To a large extent, pluralism and globalisation, with increased access to knowledge and information, have relativized the moorings of evangelicals and charismatics. The larger map of the world that individuals in these movements can now see enables them to position themselves more honestly. Few members of a Christian Union would convene a prayer meeting to intercede for the conversion of India, Pakistan or any Gulf State. Those days are gone.

Because churches are inextricably rooted and grounded in distinctive cultures, it is likely environmental factors to play a part in their ongoing development. Recent studies carried out by Gallup in the USA show to what extent the cultural shifts on issues such as sexuality become, in the end, a force for change within the churches. For example, in 1977 it was the case that 56% of Americans thought that homosexual people should have equal rights in the workplace; the figure for 2004 is 89%. Support for gay clergy has moved in the same period from 27% to 56%. Some 60% of Americans in the 18–29 age-bracket now support same-sex ‘marriage’, compared to only 25% of those who are over the age of 65. The statistical surveys of churchgoers repeatedly show that there is growing toleration for same-sex unions in congregations and amongst clergy, across the ecclesial and theological spectra. Much of this support comes from those under the age of 25. Churches and Christian movements that will adapt and evolve in relation to their context.⁵

There are dangers here, however. I am personally not very much worried about the reduction in numbers where Christianity is concerned. I am far more concerned about the qualitative factor: what kind of Christianity are we talking about? There is a risk in being moral-with-no-compass. It is not so much that Christianity is being secularized. Rather, more subtly, Christianity is probably degenerating into a much thinner version of itself. Another way of labelling ‘moralistic deism’

⁵ David G. Myers, Letha D. Scanzoni, *What God Has Joined Together?* (San Francisco, CA: Harper, 2005), 140ff.

is to say we are seeing the rise of what Kenda Creasy Dean terms the ‘almost Christian’.⁶ Religion is replaced by niceness.

We live in uncertain times these days: as Pankaj Mishra terms it, an age of outrage, austerity, anxiety, assertion, and even anger.⁷ It all feels a bit unstable. In the midst of this, institutions such as churches are called to be stable, public bodies that transcend times like this – like great galleries, museums or places of learning – they are here for human and social flourishing, nourishing and learning. They are to be oases of moral agency and social capital; and to help create citizens and cultivate citizenship – even civilization.

According to Creasy Dean, any of today’s teenagers tend to view God as either a butler or a therapist, someone who meets their needs when summoned (‘a cosmic lifeguard,’ as one youth minister put it) or who listens non-judgmentally and helps youth feel good about themselves (‘kind of like my guidance counsellor,’ according to one student). Most young people (even non-religious ones) believe that religion has much to offer, and those who attend church tend to feel positively about their congregations even when they are critical of religion in general. So, ‘niceness’ may be the new faith; and ‘Nones’ are growing in number, across the generations.

That said, ‘Nones’ do value religion as being personally useful: in addition to helping people be nicer and feel better about themselves, religion can provide comfort amid turmoil, and support for decisions that (by and large) teenagers want to make anyway. Otherwise faith stays in the background. Moralistic Therapeutic Deism has little to do with God or a sense of a divine mission in the world. It offers comfort, bolsters self-esteem, helps solve problems, and lubricates interpersonal relationships by encouraging people to do good, feel good, and keep God at arm’s length. A self-emolliating spirituality; its thrust is personal happiness and helping people treat each other well – nicely, indeed.

⁶ Kenda Creasy Dean, *Almost Christian: What the Faith of Our Teenagers is Telling the American Church* (New York: Oxford University Press, 2010).

⁷ Pankaj Mishra, *Age of Anger: A History of the Present* (London: Allen Lane, 2017).

That said, it looks as though contemporary religious culture may struggle to defend itself against atomization and extremism. Where, I ask myself, is the middle ground to be found? One that might resist extremism and individualism? In his recent book, *Faces of Moderation*, Aurelian Craiutu argues that moderation is not an ideology, but rather a disposition.⁸ It is a composite of character and virtues that does not divide the world into light and dark, true and false, good or bad. At the same time, moderation does not accept everything as equal and valid. It does not, for example, split the difference between racism and inclusion. It accepts that some opinions and ideologies are irredeemable, and should be rejected. Rather, moderation works at unity and harmony. And it accepts that on our own, we cannot be entirely right or good. We need each other, and we need to value and cherish our differences – and sometimes our disagreements – if we are to progress.

In an earlier book, Craiutu argued that moderation was a virtue for courageous minds.⁹ Tacitus mourned the lost virtue of moderation – calling moderation ‘the most difficult lesson of wisdom’. Being a moderate, a bit like being ecumenical, is not weak-willed or sloppily liberal: it is about being charitable, generous and tough-minded. In other words, a difficult blend.

That is why I am so committed to the mild, temperate and middle ground so beloved on Anglican polity; and to the virtue of moderation, and the disposition of ‘settlement’ as a goal of public theology, not just clashes of conviction and culture within churches. And if churches can collaborate in creating a milder cultural climate, we may well discover that freedom and respectful debate flourishes in temperate zones.

Our freedoms will not easily survive the burning faith of demagogues, prophets and crowds. The call of our Christian faith is to be a people of unity, maturity and stability; to model stability and moderate, incorporative polity; to be a people of fervent faith and calm temperament; a people of moderation

⁸ Aurelian Craiutu, *Faces of Moderation; The Art of Balance in an Age of Extremes* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2017).

⁹ Aurelian Craiutu, *A Virtue for Courageous Minds: Moderation in French Political Thought, 1748–1830* (Princeton: Princeton University Press, 2012).

and passionate commitment. Of course, moderation and temperateness, with a call for togetherness, will not be enough. The practical-prophetic edge of the church – a tradition largely marginalized by current foci on evangelism and membership – is in urgent need of recovery. The churches need pastors and priests for sure. But its current lack of theological acuity and prescient prophetic voices is alarming, as much as it is demoralizing and damaging.

Conclusion

So what is to be done? One of the most pressing challenges faced by public theology and the churches is how to engage with contemporary social, cultural and political situations. For many, engagement, it seems, is a contested and risky affair. Some theological and ecclesiological traditions feel so threatened by the prospect of being overwhelmed or consumed by the task of engagement that they retreat before they have advanced; standing apart from key issues and debates in culture is seen to be the only way of protecting the integrity and identity of the Christian tradition. It has been my consistent contention – in some twenty-five years of writing on the subject – that theology and the churches do not have the luxury of such a choice.

The Christian faith – and its reification in the form of congregations, denominations and churches – teaches us that ecclesiology itself is a kind of social theory. Churches offer sacred space. But they are also a public space. Moreover, churches are, first and foremost, a vision of social polity – how to live together as people, rather than simply setting out rubrics for the membership of a clearly delineated sacred society. If the post-social, post-truth and post-religious age is to be addressed, spiritual courage, prescient wisdom and public theology will be needed – if the churches are to remain resilient, and Christianity survive as an agent of social capital.

In her prescient book, *The Precarious Organisation: Sociological Explorations of the Church's Mission and Structure* (1976) the Dutch ecclesologist Mady Thung suggests that national churches in northern Europe have come under increasing pressure in the post-war years to become 'organisations' – nervous activity and hectic programmes constantly try(ing) to

engage members in an attempt to reach ‘non-members’.¹⁰ She contrasts the ‘organisational’ model and its frenetic activism with the ‘institutional’ model of the church – the latter offering, instead, contemplative, aesthetic and liturgical frameworks, that take longer to grow, are often latent for significant periods of time but which, she argues, may be more culturally resilient and conducive than those of the activist-organisational model. She suggests that the model being adopted by many national churches – a kind of missional ‘organisation-activist’ approach – is what drives the population away, leading eventually to sectarianism.

If all our churches are now merely for a small, depleting group of activist members, who simply want to go on perpetual recruitment drives, then congregations and Christian faith will further deteriorate into becoming a kind of suburban sectarianism. What we need now – engineered through prescient public theology – is some serious conversation and debate about how our churches can reclaim their identity as proper public forms of social polity. There is another concept of the church to rediscover and re-inhabit here. It is nothing less than the church finding itself as, what Dan Hardy (1930–2007) once described, as ‘the social-transcendent’; and even more daringly, re-imagining churches as the ‘social skin’ of the world.¹¹

But there is another vision. John Robinson, in *The New Reformation*, has this to say: “We have got to relearn that ‘the house of God’ is primarily the world in which God lives, not the contractor’s hut set up in the grounds...”¹² Put another way, the Church was only ever meant to be the Constructor’s Hut on God’s Building Site, which is the World (or if preferred, substitute ‘world’ for ‘Kingdom of God’). The church is not God’s main project. The world is. To put it in contemporary idiom, theologians and church leaders need to get with the programme.

¹⁰ Mady Thung, *The Precarious Organisation: Sociological Explorations of the Mission and Structure* (The Hague: Mouton & Co., 1976).

¹¹ Dan Hardy, ‘Created and Redeemed Sociality’ in Eds. C. Gunton & D. Hardy, *On Being the Church: Essays on Christian Community* (Edinburgh: T & T Clark, 1989).

¹² John Robinson, *The New Reformation* (London: SCM, 1965), 27.

Kopsavilkums

Mēs uzticamies Trampam! Teologa pārdomas par dažiem mūsdienu izaicinājumiem baznīcai

Donalds Trampa inaugurācija ASV četrdesmit piektā prezidenta amatā demonstrē kristietības versiju, kura pazīstama kā veselības, pārticības un labklājības kustība. Tā arī zīme, ka ietekmīgāks kļūst evaņģēliskā novirziens, kas ir raksturā individuālistisks un izpaušmēs konservatīvs. Sabiedrība pretstatā tam visā attīstītajā pasaulē piedzīvo fragmentāciju un atsvešinātību. Kā draudzes reaģē uz šiem izaicinājumiem? Kāda loma diskusiju un kritiskās domāšanas veicināšanā ir teologiem?

Šajā rakstā Oksfordas Universitātes Kristus baznīcas koledžas dekāns piedāvā kritiskas refleksijas par šo situāciju. Viņš apgalvo, ka draudžu uzmanības centrā vajadzētu būt nevis pašsaglabāšanai, bet Dieva valstības veicināšanai. Mūsdienu kritiskajām kultūras teoloģijām neizbēgami jābūt draudžu kritiķēm. Praktiskās teoloģijas uzdevums daļēji ir mijiedarboties ar politiskajiem un profētiskajiem aspektiem.

VECĀS DERĪBAS ANTROPOLOĢIJA 20. UN 21. GADSIMTĀ

Jānis Rudzītis-Neimanis

Dr. theol., LU Teoloģijas fakultātes docents

Jautājums par to, kas ir cilvēks, ir mūžsens – to uzdod katrs cilvēks. Vai uz šo jautājumu vispār var atbildēt? Atbildes uz šo jautājumu ir mainījušās laika gaitā, tāpat kā ir mainījusies Vecās Derības teoloģija un tās interese par cilvēku. Raksta mērķis ir izsekot Vecās Derības teoloģijas interesei aptuveni pēdējo 100 gadu laikā.

Vecās Derības antropoloģija 20. gadsimtā

Lai arī daudzās dogmatikas grāmatās atrodamas nodaļas, kuru nosaukumos ir sastopams vārds “antropoloģija” (“mācība par cilvēku” nozīmē), tomēr specifiski par Vecās Derības (turpmāk VD) antropoloģiju var runāt tikai kopš 19. gs., kad pēc garāka atdalīšanās procesa¹ VD teoloģija izveidojās par atsevišķu teoloģijas apakšnozari. Var piekrist Andreasam Vāgneram (*Andreas Wagner*), ka antropoloģija 20. gs. piedzīvojusi ritmisku attīstību ar vidēji 30 gadu ciklu – dažādi nopietni satricinājumi (kari) vai izaicinājumi (globālās izmaiņas 20./21. gs. mijā) sekmēja pievēršanos vienam vai otram fenomenam.² Katram pārmaiņu periodam ir raksturīgi jauni antropoloģiski

¹ Pēc sākotnējās atdalīšanās no dogmatikas Bībeles teoloģija vēlāk sadalījās divās apakšnozarēs.

² Andreas Wagner, “Anthropologie(n) des Alten Testaments im 21. Jahrhundert,” in: Andreas Wagner (Hg.), *Menschenverständnis und Gottesverständnis im Alten Testament* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016), 3.

meklējumi (dažādi vērtējot cilvēka vietu pasaulē, viņa spējas, uzdevumus u. tml.).

Līdz Otrajam pasaules karam pakāpeniski pieauga to pētījumu skaits, kuros bez tradicionāli dogmatiskā apskatītajiem VD tekstiem (piem., 1Moz 1–3, Ps 8 u. c.) centās aptvert pēc iespējas vairāk VD tekstu, kuros parādās priekšstati par cilvēku. 19. gs. beigu / 20. gs. sākuma darbiem ir novērojama interese par Seno Austrumu kultūrām un to ietekmi uz VD tekstiem. Atklājot citas Seno Austrumu kultūras, jau 19. gs. tika jautāts, vai senajiem izraēliešiem nebija kopīgs pasaules redzējums ar šīm tautām (arī par cilvēku)?

Šveiciešu teologu Alfrēdu Bertolē (*Alfred Bertholet*) var uzskatīt par raksturīgu šī laika pārstāvi, kurš darbojās gan VD teoloģijas, gan reliģijpētniecības jomā. Vienā no saviem zināmākajiem darbiem (*Kulturgeschichte Israels*) Bertolē vairākas nodaļas velta izteikti antropoloģiskiem jautājumiem (seno izraēliešu ģimenes dzīve, nodarbošanās, sociālā, politiskā, garīgā dzīve).³ Kādā citā darbā šveiciešu teologs pēta konkrētus VD sastopamus priekšstatus par nāvi un cilvēka stāvokli pēc nāves⁴. Lai tos saprastu, Bertolē analizē VD atrodamās norādes par apiešanos ar cilvēka ķermeni dzīves laikā un pēc nāves.

Vairāki šajā laikposmā tapuši darbi, kuru autori pievērsās izteikti teoloģiskiem aspektiem, būtiski ietekmē turpmāko pētniecību. Piemēram, jau 19. gs. beigās Gustavs Ēlers (*Gustav F. Oehler*) noraidīja izplatīto priekšstatu par dihotomisko vai trihotomisko cilvēka būtību. Analizējot VD bieži sastopamos antropoloģiskos terminus (*nefeš*, *bāsār* u. c.), Ēlers secināja, ka VD dominē holistisks cilvēka redzējums un ar šiem terminiem visdrīzāk ir domāts cilvēks kopumā.⁵ Johanness Pedersens (*Johannes Pedersen*) apjomīgajā pētījumā *Israel. Its Life and culture*⁶ padziļināti pievērsās *nefeš* nozīmes noskaidrošanai. Par pamatu ņemot 1Moz 2 tekstu, Pedersens secina, ka cilvēks

³ Alfred Bertholet, *Kulturgeschichte Israels* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1919).

⁴ Alfred Bertholet, *Die israelitischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode* (Tübingen: Mohr, 1914).

⁵ Gustav F. Oehler, *Theologie des Alten Testaments* (Stuttgart: J. F. Steinkopf, 1891).

⁶ Johannes Pedersen, *Israel, Its Life and Culture* (London: Oxford University Press, 1926).

pēc elpas iepūšanas “kļuva par dzīvu dvēseli” (t. i., pats cilvēks ir dvēsele), tādā veidā mēģinot atrisināt tās sarežģītās VD vietas, kur *nefeš* mirst vai ir izsalkusi, tiesa, viņš neapskata tos VD tekstus, kas neder viņa teorijai. Psihoanalīzes u. c. psiholoģijas virzienu ietekmē parādījās gan antropoloģiski darbi par kāda konkrēta VD personāža psiholoģisko portretu, gan t. s. ideālā senā izraēlieša biogrāfijas.⁷

Pirmajā dekādē pēc Otrā pasaules kara tapa darbi, kuru mērķis bija pievērsties plašākam lasītāju lokam, lai ar vispārējām antropoloģijas tēmām mainītu kara radītos izkropļojumus priekšstatos par cilvēku. Daudzi (īpaši vāciski rakstošie) teologi par savu uzdevumu uzskatīja nepieciešamību meklēt jaunus veidus, kā uzrunāt cilvēkus, kā saprast cilvēka būtību un sūtību, tāpēc šajā laikā tapušajiem darbiem par VD antropoloģiju pārsvarā ir raksturīgs neliels apjoms un vienkārša, saprotama valoda.⁸ Pamācošs ir Valtera Eihroda (*Walter Eichrodt*) gadījums. Savā darbā, kurā aplūkoti priekšstati par cilvēku VD,⁹ Eihrods kritizē nacionālsociālisma attieksmi pret VD un Bībeli kopumā, taču zīmīgi, ka Eihrods 10 gadus agrāk publicēja nelielu darbu par antisemitismu¹⁰, kurā, lai arī kritizē “jūdu rases” koncepciju kā aplamu, tomēr atzīst, ka antisemitisms pastāv daļēji arī pašu jūdu vainas dēļ (VD par to liecinot Esteres grāmata).¹¹

Ar klasisko Hansa Valtera Volfa (*Hans Walter Wolff*) monogrāfiju par VD antropoloģiju¹² VD teoloģija nopietni sāk pievērsties cilvēka miesiskajiem aspektiem un to teoloģiskai atspoļošanai VD. Lai gan priekšdarbus jau daļēji bija paveikuši Volfa priekšgājēji, tomēr tieši viņa darbs uzskatāmi parādīja, ka termini cilvēka ķermeņa daļu apzīmēšanai uzsver ko vairāk nekā ķermenisko aspektu. Volfa pētījums pasvītvoja, ka VD ir

⁷ Johannes Hempel, *Gott und Mensch im Alten Testament* (Stuttgart: Kohlhammer, 1936).

⁸ Piemēram, Kurt Galling, *Das Bild vom Menschen in biblischer Sicht* (Mainz: Kupferberg, 1947).

⁹ Walter Eichrodt, *Das Menschenverständnis des Alten Testament* (Zürich: Zwingli Verlag, 1947).

¹⁰ Walter Eichrodt, *Antisemitismus in alter und neuer Zeit* (Zürich: Zwingli Verlag, 1937).

¹¹ Eichrodt, *Antisemitismus*, 25–26.

¹² Hans Walter Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1973).

viēnliēdz daudz pārstāvēti cilvēka fizioloģiskie, emocionālie, sociālie un psiholoģiskie aspekti. Vēl viens svarīgs Volfa monogrāfijas secinājums ir cilvēka ķermeņa uztveres¹³ un pieredzes nesaraujamā saikne ar dažādiem materiāliem aspektiem.

Volfs izvērza mērķi noskaidrot, kā VD tiek uzdots jautājums par cilvēka būtību un kā tas tiek atbildēts (kā cilvēks nonāk pie atziņas, kas viņš ir).¹⁴ Tāpēc Volfs analizē tikai tos VD tekstus, kuri skaidri runā par to, turklāt Volfs neaplūko iespējamo antropoloģisko priekšstatu attīstību VD ietvaros.

Volfs uzskata, ka kvalitatīvs darbs par VD antropoloģiju ir iespējams tikai tad, ja tas ir veikts detalizēti un ar daudzu piemēru palīdzību (aplūkojot raksturīgus piemērus, neizlaižot svarīgo, papildinot ar specifiskiem gadījumiem). Volfa monogrāfijā atbalsojas tālaika diskusija VD teoloģijā, ko izraisīja Gerharda fon Rāda (*Gerhard von Rad*) sarakstītā VD teoloģija¹⁵, kur ar t. s. VD centra idejas noraidīšanu tika pasvītrots VD tekstu pārstāvēto tradīciju daudzveidīgums. Volfs to izmanto, lai parādītu, ka VD nav vienotas mācības par cilvēku un nav iespējams rekonstruēt VD antropoloģisko priekšstatu lineāru attīstību.¹⁶ Neskatoties uz Volfa skepsi par vienotas VD antropoloģijas iespējamību, pats darbs satur mēģinājumu to paveikt, tas izpaužas monogrāfijas struktūrā.¹⁷ Volfa

¹³ Volfs darbā plašāk neizvērsē ķermeņa dzimuma aspektu, jo viņš vēl domā universālās kategorijās, par ko izpelnījās vairāku teologu kritiku par netiešo androcentrismu. Erhards Gerstenbergers (*Erhard Gerstenberger*) norāda, ka Volfs ne vienmēr apzinājās patriarhālās sabiedrības sociālās struktūras, tāpēc drīzāk tā būtu jādēvē nevis par VD antropoloģiju, bet gan par VD androloģiju (Erhard Gerstenberger, "Herrschen oder Lieben: Zum Verhältnis der Geschlechter im Alten Testament," in Jörg Jeremias (Hg.), *Die Botschaft und die Boten* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1981), 335–347).

¹⁴ Wolff, op. cit., 5, 17. Jāatzīst, ka šāda interese ir raksturīga arī dažām vēlākām citu teologu publikācijām, piemēram: Werner H. Schmidt, *Einführung in das Alte Testament* (Berlin: de Gruyter, 1995), 394.

¹⁵ Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments, B. 1–2*. (München: Chr. Kaiser Verlag, 1957, 1960).

¹⁶ Wolff, op. cit., 16. Pretējos uzskatos bija Ludvigs Kēlers (*Ludwig Köhler*): Ludwig Köhler, *Der hebräische Mensch* (Tübingen: Mohr, 1953), 2.

¹⁷ Volfa darba 3 daļas ir: 1) cilvēka būtība (antropoloģiskās valodas mācība); 2) cilvēka laiks (biogrāfiskā antropoloģija); 3) cilvēka pasaule (socioloģijas antropoloģija). Volfs, apskatot centrālos antropoloģijas jēdzienus VD, neaizmirst arī citus VD sastopamos antropoloģijas jēdzienus, taču Volfs pasvīturo auss/dzirdes prioritāti (iepretī acij/redzei), kas nekādi neatbilst

klasifikācija antropoloģiskajos pamatterminos un pārējos terminos vēlāk tika kritizēta, tomēr jāatceras, ka to var uztvert arī kā atbildi Torleifam Bomanam (*Thorleif Boman*)¹⁸ un atbildi uz to, ka viņš VD sastopamos priekšstatus salīdzinājis ar priekšstatiem grieķu klasiskajā kultūrā. Atsevišķu tēmu trūkums reizēm ir izskaidrojams ar Volfa kritēriju analizēt tikai tos VD tekstus, kuri paši jautā/runā par cilvēku.¹⁹ Neskatoties uz šiem dažiem trūkumiem, Volfa monogrāfija kopumā saņēma pozitīvas atsauksmes un ilgu laiku bija atskaites punkts dažādiem antropoloģiskiem pētījumiem par VD. Tajos lielā mērā tika padziļinātas Volfa monogrāfijas pamatnostādnes (atbilstoši grāmatas daļām – antropoloģiskā valoda, biogrāfiskā antropoloģija, socioloģiskā antropoloģija), nereti saliekot arī citus akcentus. Piemēram, spēcīga Volfa monogrāfijas ietekme ir vērojama Horsta Dītriha Preisa (*Horst Dietrich Preuß*) darba struktūrā un tēmu izvēlē: 1) cilvēks kā radība (bioloģiskā un biogrāfiskā); 2) cilvēks dažādās tekstu grupu liecībās; 3) dzīve, nāve un augšāmcelšanās; 4) cilvēks Dieva priekšā; 5) grēks un vaina; 6) piedošana un izlīgums.²⁰

Aptuveni šajā laikā notiek arī antropoloģiskais pagrieziens VD teoloģijā, piemēram, 1985. gadā Bernhards Langs (*Bernhard Lang*) mēģina VD teoloģijā adaptēt kultūras antropoloģijas rezultātus (galvenokārt priekšstatus par telpu un laiku).²¹ Aizvien vairāk darbos VD antropoloģijas jomā vēsturiski tiek pētīta cilvēku rīcība, domāšana, emocijas u. c. Ar to šī pieeja atšķiras no filozofiskās antropoloģijas, kas jautā par cilvēka būtību un cilvēka eksistences nosacījumiem. VD antropoloģijas

šo terminu biežumam VD. Cilvēka biogrāfija drīzāk atbilst tālaika vīrieša dzīvei no dzimšanas līdz nāves brīdim. Sociālā dzīve ietver ģimeni, draugus, ienaidniekus, kungus un vergus (trūkst tautas aspekta). Tas pats attiecas arī uz sīkāko dalījumu 25 nodaļās, reprezentējot autora subjektīvo redzējumu, par ko vēlāk tiek kritizēts. Plašāk par Volfa kritiku skat.: Silvia Schroer, Thomas Staubli, *Die Körpersymbolik der Bibel*, 2. Aufl. (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2005), 16.

¹⁸ Thorleif Bomann, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1952).

¹⁹ Wolff, *Anthropologie*, 17.

²⁰ Horst Dietrich Preuß, *Theologie des Alten Testaments* (Stuttgart: Kohlhammer, 1992), 2: 116–121.

²¹ Bernhard Lang, *Anthropological Approaches to the Old Testament* (Philadelphia: Fortress Press), 1985.

gadījumā šie jautājumi arī tiek atbildēti, taču ņemot vērā specifiskos reliģiskos, sociālos un mentalitātes aspektus.

Kopš 20. gs. 80. gadiem strauji pieaug pētījumu skaits par sievietu dzīvi un to atainojumu VD. Piemēram, Silvijas Šroeres (*Silvia Schroer*) un Tomasa Štaubli (*Thomas Staubli*) kopīgi sarakstītā grāmata²² ne tik daudz piedāvā detalizētu filoloģisku antropoloģisko terminu analīzi, cik apskata šos terminus plašākā kontekstā (salīdzina tos ar Seno Austrumu un Jaunās Derības tekstiem, kā arī mūsdienu priekšstatiem), un dažās nodaļās autori atsevišķi aplūko VD tekstus par sievietes ķermeni. Grāmatu tekstu papildina konkrēto ķermeņu daļu attēlojumi no attiecīgā laikposma. Pētniecībā aizvien biežāk sāk apzināties, ka kultūra, kas pieder pagātnei un tieši klātesot nav novērojama, tomēr ir atstājusi liecības par sevi, tāpēc arī simboliski cilvēka attēlojumi ir uzskatāmi par informācijas avotu, kas ļauj atšifrēt Seno Austrumu priekšstatus par cilvēkiem.

Noslēdzot pārskatu par VD antropoloģiju 20. gs., noteikti ir jāpiemin cits Heidelbergas Universitātes profesors Klaus Westermans (*Claus Westermann*). Cilvēku VD Westermans aplūko gan kā radību, gan kā vēsturisku būtni, pieskaroties dažādiem cilvēka eksistences aspektiem (dzīves telpa, cilvēka mūžs, darbs, sabiedrība, pārtika, radība starp radībām, cilvēks Dieva priekšā) un noslēdzot darbu ar refleksiju par valodu un domāšanu.²³ Westermans precīzi raksturo trūkumus 20. gs. VD antropoloģijas pētniecībā – līdzšinējā pētniecība pārāk maz uzmanības ir veltījusi VD cilvēka domāšanas izpētei. Savu priekšstatu projicēšana uz VD tekstiem aizēno VD raksturīgo domāšanu (piem., ētikas jautājumos). Westermans ir kritisks pret antropoloģiskiem pētījumiem par VD, ja tie ir veidoti pēc sistemātiskai teoloģijai raksturīgās darbu uzbūves. Piemēram, lai gan abi iepriekš minētie autori Vofs un Preiss atzīst, ka VD nav vienotas mācības par cilvēku, nav sistemātiskas antropoloģijas, tomēr viņi mēģina rakstīt VD antropoloģiju, lai gan katrā atsevišķā VD tekstā ir konkrēts redzējums par cilvēku.²⁴

²² Silvia Schroer, Thomas Staubli, *Die Körpersymbolik der Bibel*, 2. Aufl. (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2005).

²³ Claus Westermann, *Der Mensch im Alten Testament* (Münster: LIT Verlag, 2000).

²⁴ Westermann, op. cit., 27. Westermans atzīst, ka viņš ir uzrakstījis nevis VD antropoloģiju, bet gan eseju par cilvēku VD.

21. gadsimta tendences Vecās Derības antropoloģijā

20. gs. runāja par antropoloģisko pagriezienu (*anthropological turn*) humanitārajās zinātnēs, bet 21. gs. sākumā jau runā par antropoloģisko atgriešanos (*anthropological return*), kas teoloģijas kontekstā nozīmētu atgriešanos pie antropoloģiskajiem pamatjautājumiem. Strauji mainīgā situācija pasaulē, demogrāfiskie izaicinājumi, medicīnas un bioloģijas progress ir aktuālo izaicinājumu pamatā.

VD teoloģija 21. gs. ir aizsākusi plašākas diskusijas par VD antropoloģiju un tās metodoloģiju, jo 20. gs., pieaugot publikāciju skaitam, metodes pamatā tika aizgūtas no citām humanitārajām nozarēm. Joprojām viens no svarīgākajiem jautājumiem ir VD tekstu antropoloģiskās terminoloģijas pētīšana. Jirgens Oršots (*Oorschot*) norāda, ka vēl arvien tiek izdotas dažādas teoloģiskas vārdnīcas, leksikoni, kuros parasti atrodas vieta arī t. s. antropoloģiskajiem pamatjēdzieniem.²⁵ Lai arī VD teksti nepiedāvā sistemātisku antropoloģiju, tomēr šādu pamatjēdzienu akcentēšana, ko Vāgners pamatoti kritizē un dēvē par redukcionismu, vēl joprojām pastāv.²⁶ Jau 60. gados Džeimss Barrs (*James Barr*) argumentēti parādīja: lai arī valodas ir loģiskas, tomēr tās nefunkcionē pēc matemātiskās loģikas (īpaši tas attiecas uz dažādiem statistiskiem pētījumiem, kuros mēģina noskaidrot populārāko vārda nozīmi, ko pēc tam vēlas uzspiest citu tekstu gadījumā).²⁷ Lai izvairītos no šādas konkrēta termina favorizēšanas, piemēram, Vāgners un Tomass Krīgers (*Thomas Krüger*) lielu daļu antropoloģisko terminu liek pēdīnās, tādējādi norādot, cik grūti ir tos aptvert, jo uzskata, ka VD antropoloģijai nebūtu jānodarbojas ar sarežģītības reducēšanu

²⁵ Jürgen van Oorschot, "Zur Grundlegung alttestamentlicher Anthropologie – Orientierung und Zwischenruf," in Jürgen van Oorschot (Hg.), *Der Mensch als Thema theologischer Anthropologie: Beiträge in interdisziplinärer Perspektive* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag, 2010), 31.

²⁶ Andreas Wagner, "Wider der Reduktion des Lebendigen: Über das Verhältnis der sog. anthropologischen Grundbegriffe und die Unmöglichkeit, mit ihnen die alttestamentliche Menschenvorstellung zu fassen," in Andreas Wagner (Hg.), *Anthropologische Aufbrüche: Anthropologische und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009), 183–199.

²⁷ James Barr, *The Semantics of Biblical Language* (London: Oxford University Press, 1961).

vai definējošu norobežošanu, – tā vietā ir jāpraktizē daudzbal-
sīga terminu lietošana, ņemot vērā senebreju valodas attīstības
pakāpi.²⁸

Atsevišķu pētījumu un ar to saistīto diskusiju rezultātā
ir kļuvis skaidrs, ka pieņēmums par kādai kultūrai specifis-
ko iezīmi būtu jāprecizē kāda konkrēta fenomena gadījumā.
Piemēram, t. s. sintētiskās domāšanas veids ir raksturīgs ne
tikai semītu, bet arī indoģermāņu valodām un kultūrām (heti,
grieķi), un, pēc visa spriežot, tas ir fenomens, kas raksturīgs
daudzām pasaules tautām.²⁹ Tā kā šāds fenomens ir sastopams
daudzās valodās, tad šādus izteikumus par ķermeni nav grū-
ti tulkot. Protams, kādā valodā dominēs konkrēti formulējumi
(piem., VD – prāts un sirds, latviski – gudra galva), tomēr VD
dominē funkcionāli izteikumi, jo senebreju valoda izvairās no
abstraktiem jēdzieniem. Ja nevar lietot abstrakciju, tad daudzi
izteikumi par ķermeni to daudznozīmīguma dēļ paliek attieci-
nāti uz ķermeni.

Apzinoties, ka nav iespējams runāt par vienotu VD antropo-
loģiju, aizvien biežāk parādījās publikācijas par konkrētas VD
grāmatas (tajā skaitā arī deiterokanoniskas) antropoloģiju.³⁰
Viens no zināmākajiem mēģinājumiem ir Bernda Janovska
(*Bernd Janowski*) Psalmu grāmatas antropoloģija.³¹ Būdams

²⁸ Thomas Krüger, “Das “Herz“ in der alttestamentlichen Anthropologie,”
in Andreas Wagner (Hg.), *Anthropologische Aufbrüche: Anthropologische
und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie* (Göttingen:
Vandenhoeck & Ruprecht, 2009), 105. Krīgers atzīmē, ka dažādas
iespējamās nozīmes gan nenozīmē, ka tās visas ir iespējamās konkrētā
tekstā, – parasti konteksts diezgan precīzi ļauj noteikt vārda nozīmi.

²⁹ Pie šāda secinājuma nonāk kāda rakstu krājuma autori Andreass Vā-
gners un Katrīna Millere (*Katrin Müller*): Katrin Müller, Andreas Wagner
“Das Konzept der synthetischen Körperauffassung in der Diskussion,” in
Katrīna Müller, Andreas Wagner (Hg.), *Synthetische Körperauffassung im
Hebräischen und den Sprachen der Nachbarkulturen* (Münster: Ugarit
Verlag, 2014), 233–238.

³⁰ Piemēram, Otto Kaiser, ““Was ist der Mensch und was ist sein Wert?”
Beobachtungen zur Anthropologie des Jesus Sirachs nach Jesus Sirach
16,24–18,14,” in Michaela Bauks (Hg.), “*Was ist der Mensch, dass du
seiner gedenkst?*” (*Psalm 8:5*) *Aspekte einer theologischen Anthropologie*
(Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2008), 215–225.

³¹ Bernd Janowski, *Konfliktgespräche mit Gott: Eine Anthropologie der
Psalmen* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2003). Turpmākajos
gados Janovska psalmu antropoloģija tiek papildināta un atkārtoti izdo-
ta (arī daudzās citās valodās).

Volfa skolnieks, Janovskis lielā mērā turpina viņa iesākto, pildinot ar vēstures antropoloģijas atziņām (vaicājot par cilvēka būtību, ņem vērā vēsturiskos aspektus). Lai izvairītos no senās Israēlas cilvēka nevēsturiskas uztveres, Janovskis no vieniem psalmu žanriem izvēlas analizēt konkrētus individuālos vaimanu un pateicības psalmus, jo tie, viņaprāt, uzskatāmi par tipiskiem antropoloģiskiem tekstiem, kuros skaidri parādās lūdzēju ciešanas. Darba pamatdaļa sastāv no 8 nodaļām, kurās aplūkoti psalmi veido ceļu no dzīvības nāvē un atpakaļceļu no nāves dzīvībā. Līdzīgi kā Volfs, arī Janovskis katrā nodaļā pievēršas viena vai vairāku antropoloģisko terminu analīzei. Atšķirībā no Volfa, Janovskis atbilstoši 21. gs. tendencēm pietiekoši bieži atsauucas uz Seno Austrumu paralēlēm (tajā skaitā ikonogrāfiskajām liecībām). Taču, neskatoties uz Janovska veikumu, var piekrist Manfrēdam Ēmingam (*Manfred Oeming*), ka Janovskim savā darbā nav izdevies atrisināt nevēsturiskuma problēmu, jo grūti iedomāties, ka senajā Israēlā visi lūdza tikai tādā veidā, arī ierobežojums aplūkot tikai vaimanu un pateicības psalmus reprezentē psalmu antropoloģiju kopumā (piem., līdzīgi kā Volfam, trūkst tautas aspekta – ir psalmi, kuros runā par valdnieku, tautas likteni, Toras nozīmi Israēlam u. tml.).³²

Ņemot vērā pieredzi psalmu antropoloģijas raksturošanā, turpmākajos gados Janovskis vairākos rakstos pievēršas personas jēdzienam,³³ sociālai sfērai un pasaules uztverei VD, lai veiktu priekšdarbus monogrāfijai par visas VD antropoloģiju³⁴. Piemēram, atsevišķi piemēri no dažādiem VD tekstiem tiek analizēti to literārajā un vēsturiskajā kontekstā, lai programmatiski parādītu antropoloģisko priekšstatu daudzveidību VD.³⁵ Janovskis pasvītro, ka attieksme pret pasauli un Dievu raksturo cilvēka būtību, – cilvēka attieksme pret pasauli

³² Manfred Oeming, Rezension zu Bernd Janowski, *Konfliktgespräche mit Gott, Theologische Literaturzeitung* 130 (2005): 761.

³³ Šroere un Štaubli uzskata, ka senajā Israēlā bija sveši priekšstati par personu vai individu. Thomas Staubli, Silvia Schroer, *Menschenbilder der Bibel* (Ostfildern: Patmos Verlag, 2014), 11.

³⁴ Bernd Janowski, "Anthropologie des Alten Testaments: Versuch einer Grundlegung," in Andreas Wagner (Hg.), *Anthropologische Aufbrüche*, 21.

³⁵ Bernd Janowski, op. cit., 39–40.

ir taisnīga tikai tad, ja viņš ir atbildīgs par to un apzinās tās radītāju.³⁶

Interese par ķermeni VD teoloģijā ir cieši saistīta ar vispārējo sabiedrības interesi par cilvēka ķermeni. Vēlme autentiski iepazīt ķermeni, interese par vīrieša vai sievietes ķermeņa atšķirībām, sociālā ķermeņa konstrukcijas, kurās tiek ierakstītas kultūras normas par ķermeni, ir tikai dažas no tēmām, kas tiek apskatītas publikācijās. Jau Volfa monogrāfija deva jūtamu ieguldījumu antropoloģiskās ķermeņa valodas raksturojumā (izceļot cilvēka miesisko aspektu). Turpmāk pētniecības pārstāvji diezgan aktīvi iesaistījās diskusijā par atsevišķu antropoloģisko terminu nozīmi³⁷ un cilvēka ķermenisko eksistenci³⁸. Ķermenis, tā ievainojamība un konkrēta vardarbības pieredze VD bieži vien ir izejas punkts dažādiem pētījumiem, piemēram, daudzas pilsētas vai veselas valstis (pazīstamākās – Babilona, Ciāna, Jeruzaleme) attēlotas kā personifikācijas, tāpēc apiešanās ar ķermeni ir šo tekstu eksegēzes neatņemama sastāvdaļa.

Slimībai/veselībai VD ir tikušas veltītas pat atsevišķas konferences. Saskaņā ar pētniecības rezultātiem slimība VD ir vairāk parādīta kā sociāls, nevis medicīnisks fenomens. Slimības iedragā cilvēka kā radības integritāti un, antropoloģiski raugoties, raksturo to, cik lielā mērā cilvēks ir iesaistīts sabiedrībā vai izolēts no tās (no tā galu galā ir atkarīgas attiecības ar Dievu, slimie netiek pielaisti Jahves kultam).

Emocijas un to atspoguļošana VD sen jau vairs nav margināla tēma VD antropoloģijā, salīdzinot ar 20. gs. pirmo pusi, kad diezgan rezervēti izturējās pret emocionalitāti un to maz pētīja.³⁹ Šādi pētījumi palīdz saprast cilvēku individuālo un

³⁶ Bernd Janowski, op. cit., 40–41.

³⁷ Piemēram: Jürgen van Oorschot, “Lost in Translation, regain by exegesis: nřš in alttestamentlicher Verwendung und Funktion,” in Jürgen van Oorschot, Andreas Wagner (Hg.), *Anthropologie(n) des Alten Testaments* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2015), 117–131.

³⁸ Piemēram: Dorothea Erbele-Küster, *Körper und Geschlecht: Studien zur Anthropologie von Leviticus 12 und 15* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2008); Dörte Bester, *Körperbilder in den Psalmen: Studien zu Psalm 22 und verwandten Texten* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006).

³⁹ Piemēram: Paul A. Kruger, “The Face and Emotions in the Hebrew Bible,” *Old Testament Essays* 18 (2005): 651–663; Paul A. Kruger, “On Emotions and the Expressions of Emotions in the Old Testament: A Few Introductory Remarks,” *Biblische Zeitschrift* 48 (2004): 213–228;

sociālo dimensiju (piem., no dažādām VD aprakstītām sarunām var spriest par emociju pragmatisko lomu), parāda, kas tajā laikā tika un kas netika uzskatīts par cilvēku sagaidāmo reakciju.

Monogrāfijā par Dieva ķermeni Vāgners secina, ka priekšstati par Dievu un priekšstati par cilvēku ir daudz ciešāk saistīti, nekā tika uzskatīts līdz šim.⁴⁰ Viena no uzkrītošākajām analogijām ir cilvēka ķermeņa daļu lietošana, runājot par Dievu, tajā pašā laikā jāatzīmē, ka izvēlēto ķermeņa daļu atainošana nav identiska.⁴¹ Vāgners uzskata, ka ir nepieciešams padziļināti pētīt, kāpēc Dieva ķermeņa attēlojums atšķiras no cilvēka ķermeņa, turklāt šīs atšķirības tikai pieaug vēlīnajos VD tekstos.⁴² Vāgners brīdina arī par lamatām, tuvojoties šiem tekstiem no mūsdienu pozīcijām, kas var radīt izkropļotu ainu.⁴³ Par Dievu VD nerunā abstrakti, arī aiz tādiem izteikumiem kā “augstākais Dievs” vai pat “Tu” slēpjas konkrēti priekšstati. VD cilvēkam Dievs ir personisks, ar viņu veido attiecības, tāpēc tie satur priekšstatus par Dieva ārējo (ķermeņa) un iekšējo veidolu (rīcība, emocijas).

Kas attiecas uz t. s. VD minēto personu biogrāfiju rakstīšanu, tad pētniecība ir kļuvusi krietni piesardzīgāka – atsevišķu tēlu gadījumā tā ir literāri konstruēta biogrāfija, lai parādītu kopienas identitāti ar individuāliem vaibstiem (piem., Jahves kalps Jesajas grāmatā).

Pēc tam kad tika publiskoti visās Kumrānas alās atrastie rokraksti, Kumrānas tekstu pētniecība nav izvairījusies no antropoloģisku jautājumu aplūkošanas, lai gan ir arī objektīvi ierobežojumi to pētīšanai (piem., daudzu tekstu fragmentārais raksturs).⁴⁴

Andreas Wagner, *Emotionen, Gefühle und Sprache im Alten Testament: Vier Studien* (Waltrop: Hartmut Spenner, 2006).

⁴⁰ Andreas Wagner, *Gottes Körper: Zur alttestamentlichen Vorstellung der Menschengestaltigkeit Gottes* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2010), 186–188.

⁴¹ Sal. ar: Andreas Vonach, “Gott ähnlich ist nicht Gott gleich: Anmerkungen zu einer angemessenen Anthropologie im Rahmen einer biblischen Theologie,” *Salzburger Theologische Zeitschrift* 13 (2009): 7–19.

⁴² Wagner, *Gottes Körper*, 163–166.

⁴³ Wagner, *Gottes Körper*, 17–19.

⁴⁴ Heinz-Josef Fabry u. a., “Anthropologische Texte aus Qumran und ihre Bedeutung für einen Entwurf qumranitischer Anthropologie,” in

Šo sarakstu varētu vēl turpināt,⁴⁵ taču raksta ierobežotā apjoma dēļ nākas aprobežoties ar populārākajiem virzieniem VD antropoloģijā, kas ir aktuāli šajā gadsimtā.

Nobeigums

21. gs. VD antropoloģija turpina 20. gs. pētnieku iesākto darbu, lai teoloģijā netiktu izcelti tikai noteikti cilvēka aspekti (piem., 1Moz 1:26–28 un *imago Dei*), savukārt citus aspektus neignorētu vai nerelatīvizētu (īpaši tas attiecas uz cilvēka vietu radībā, cilvēka attiecībām ar citām radībām, piem., dzīvniekiem, dzimumu atšķirībām u. c.). Tas nenotiktu, ja analizētu konkrētus tekstus un to antropoloģisko valodu. Šī gadsimta pētījumi vieš cerību, ka tiek respektēts VD tekstu konteksts un izteikumi par cilvēku VD, kas nav tematiski saistīti, netiek salikti kopā.

VD antropoloģija 21. gs. pirmajā brīdī var šķist pārāk sadrumstalota, ja VD nav vienotas mācības par cilvēku, tāpēc, sekojot Janovska ieteikumam, vajadzētu nodalīt reliģiskos, sociālos un mentālos pamatjautājumus par cilvēka esību, eksistenciālos jautājumus no jautājumiem par cilvēka sūtību/uzdevumiem.⁴⁶ Janovski atbalsta Vāgners, jo tas atvieglotu konkrēta VD teksta antropoloģijas raksturošanu, – viņaprāt, daudzi antropoloģijas aspekti, kas skar cilvēka būtību, pārklājas daudzās vai visās pozīcijās – šie aspekti bieži vien ir noturīgi un ļoti lēni piedzīvo izmaiņas.⁴⁷

Tāpat kā citas antropoloģijas, arī VD antropoloģija sadarbojas ar citām nozarēm – 21. gs. pētniecībā iezīmējas tendence

Christian Frevel (Hg.), *Biblische Anthropologie: Neue Einsichten aus dem Alten Testament* (Freiburg im Breisgau: Herder Verlag, 2010), 322–349.

⁴⁵ Piemēram, klonēšana: Manfred Oeming, “Bioethische Probleme des Klonens in alttestamentlicher und jüdischer Perspektive,” *Glauben und Lernen* 19 (2004): 109–117.

⁴⁶ Bernd Janovski, “Anthropologie des Alten Testaments: Versuch einer Grundlegung,” in Andreas Wagner (Hg.), *Anthropologische Aufbrüche*, 39–40.

⁴⁷ Andreas Wagner, “Anthropologie(n) des Alten Testaments im 21. Jahrhundert,” in Andreas Wagner (Hg.), *Menschenverständnis und Gottesverständnis im Alten Testament* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016), 7.

akcentēt antropoloģisko pētījumu starpdisciplināritāti.⁴⁸ Pētniecība aizvien biežāk analizē VD kā nozīmīgu seno izraēliešu kultūras avotu citu Seno Austrumu kultūru gaismā. Daudzi pamatpriekšstati par cilvēku, piemēram, cilvēka ķermeņa daļām piešķirtās/piedēvētās funkcijas (piem., sirdij – racionalitāte), ir raksturīgi ne tikai VD.⁴⁹ Tie parādās arī citos Seno Austrumu tekstos, kuri nereti ir datējami agrāk par VD tekstiem. No otras puses, pētniecība interesējas arī par VD antropoloģisko priekšstatu ietekmi uz vēlākām kultūrām un reliģijām.

Summary

Old Testament Anthropology in the 20th and 21st Centuries

In recent decades the Old Testament anthropology has been flooded with enormous amount of articles on various topics. This article summarizes the research of the Old Testament anthropology in the 20th and 21st centuries and focusses on the main milestones of the research.

Starting from H. W. Wolff's classical book on the Old Testament anthropology, the Old Testament scholarship accepted the complex nature of symbols articulating Israelite understanding and perception of a person. Interdisciplinary and heuristically oriented studies on understanding the individual, constructing identities, body concepts and emotions in the Old Testament lead to reassessment of earlier contributions to the Old Testament anthropology. In the 21st century, a renewed interest in anthropology on the part of the Old Testament scholarship has come as a response to current challenges in science, society, politics etc.

⁴⁸ Piemēram: Christian Frevel (Hg.), *Biblische Anthropologie: Neue Einsichten aus dem Alten Testament* (Freiburg im Breisgau: Herder Verlag, 2010).

⁴⁹ Andreas Wagner, "Anthropologie(n) des Alten Testaments im 21. Jahrhundert," in Andreas Wagner (Hg.), *Menschenverständnis und Gottesverständnis*, 8.

“RABI IŠMAĒLA MEHILTA”: TRAKTĀTA “AMALĒKS” 1. NODAĻA AR KOMENTĀRIEM UN IEVADU

Rota Stone

*Mg. theol. (Latvijas Universitāte), M. Litt. (Oksfordas Universitāte),
LU Teoloģijas fakultātes doktorante*

Ievads

Šajā pavasarī man bija iespēja lasīt kursu “Ievads jūdaismā” Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātē. Gatavojoties lekcijām, es sadūros ar nabadzīgo literatūras klāstu par jūdaisma pamatelementiem latviešu valodā. It sevišķi es to sajutu reizēs, kad plānoju ar studentiem lasīt kādu no klasiskajiem jūdaisma tekstiem. Šis raksts ir tapis cerībā, ka turpmākajiem kursa “Ievads jūdaismā” pasniedzējiem tas var palīdzēt, mācot par klasiskajiem midrāšiem. Tāpat ceru, ka šo tekstu labprāt izlasīs visi interesenti, kas vēlas labāk izprast rabīnisko literatūru vai vienkārši padziļināti studēt 2.Moz.17:8–13.

Terminoloģija latviešu valodā

Iesākumā gribu pievērst uzmanību rabīniskās literatūras terminu pārņemšanai latviešu valodā. Cik man zināms, viens no pilnīgākajiem materiāliem par rabīnisko literatūru latviešu valodā ir 1998. gada izdevums “Ceļš”, Nr. 50. Šis izdevums ir arī pirmais pilnīgākais mēģinājums veidot šīs pētījumu nozares terminoloģiju latviešu valodā. Tas tiek atzīts izdevuma ievadā, kur redaktors raksta: “Šai izdevumā lietoto īpašvārdu, vēsturisko un ģeogrāfisko reāliju, kā arī citu terminu atveide ir [Dr. Jāņa Sīkstuļa] zinātniskais ieguldījums topošajā

Latvijas jūdaikā.”¹ Neskatoties uz šo piezīmi, raksti, kas šajā izdevumā saistās ar rabīniskajiem tekstiem, ir galvenokārt Ivetas Leitānes oriģināldarbi vai tulkojumi: Aleksandrs Ļvovs, “Midrāšs kā notikums”, Daniels Bojarins, “Acs Torā: redzētvēlme midrāša hermeneitikā”, Iveta Leitāne, “Vaimanu dziesmas” rabīniskajā literatūrā”. Zemsvītras piezīmēs ir atzīmēts, ka šie raksti ir “I. Leitānes literārā redakcija”², tāpēc jādomā, ka, sekojot “Ceļa” 1998. gada izdevuma terminoloģijai rabīniskās literatūras sakarā, mēs vairāk sekojam I. Leitānes, nevis J. Sīkstuļa darbam.

“Ceļa” jūdaikas izdevums ir ļoti vērtīgs, runājot par rabīniskās literatūras terminoloģijas latviskošanu. Tomēr tas nav bez problēmām. To parāda kaut vai vārda “rabīniskais” lietojums. Lai gan lielākoties tas ir lietots šādā veidā, dažviet priekšroka ir dota vārdam “rabīnistiskais”. Šeit parādās nekonsekvence terminoloģijā. Piemēram, vienā I. Leitānes rakstā mēs lasām par “rabīnisko hermeneitiku”³, savukārt citā savā rakstā tā pati autore lieto “rabīnistiskā intepretācija”⁴. Minētajā “Ceļa” izdevumā un citos latviešu rakstos par rabīnisko literatūru nospiedošais vairākums tomēr lieto latviskojumu “rabīniskais/-ā”⁵, nevis “rabīnistiskais/-ā”, tāpēc šajā rakstā tam tiek dota priekšroka.

Līdzīga terminoloģijas dažādība iepriekšējos rabīniskās literatūras darbos latviešu valodā sastopama par vairākiem tās centrālajiem terminiem. Piemēram, darbs, kas minēts šī raksta nosaukumā, vienā no I. Leitānes tulkojumiem ir nosaukts

¹ *Ceļš: teoloģisks un kultūrvēsturisks izdevums* 50 (1998): 7. lpp.

² Aleksandrs Ļvovs, “Midrāšs kā notikums,” *Ceļš* 50 (1998): 74. lpp., skat. arī Daniels Bojarins, “Acs Torā: redzētvēlme midrāša hermeneitikā,” *Ceļš* 50 (1998): 85. lpp.; Iveta Leitāne, “Vaimanu dziesmas rabīniskajā literatūrā (Rabi Akivas smieklī kā hermeneitiskā atslēga midrāšā “Ehē rabati,” *Ceļš* 50 (1998): 107. lpp.

³ Leitāne, “Vaimanu dziesmas,” 97., 99. lpp.

⁴ Iveta Leitāne, “Jūdaisma motīvi Šulca modernismā,” *Ceļš* 50 (1998): 179. lpp., “rabīnistiskā interpretācija” lietota arī E. Sinkēvičas tulkojumos – Hermans Branovers un Ruvins Ferbers, “Absolūtā laika izpratne modernajā zinātnē un jūdu tradīcijā,” *Ceļš* 50 (1998): 135. lpp.; Tobijs Gurvičs, “Dvīņu medicīnas ētiskās problēmas Torā,” *Ceļš* 50 (1998): 155. lpp.

⁵ Skat., piemēram, Aleksandra Freigmaņa disertāciju “Rabīniskā literatūra Latvijā līdz 1940. gadam: virzieni un personības”. Latvijas Universitāte (2011).

par “Mehilta” un “Mekilta” divu lapaspusū ietvaros!⁶ Citur izdevumā tiek dota priekšroka nosaukumam “Mehilta”, kas tiek lietots arī šajā tulkojumā. Tāpat atšķiras arī Mehiltas tālākās nosaukuma daļas rakstība latviski – Rabi Išmaēls dažos gadījumos⁷ un Rabi Jišmaēls citos.⁸ Saskaņā ar C. R. Zaičika rakstu grāmatas transliterācija latviski būtu *Mehiltā de rabī bī Išmaēl*, bet latviskoti tā skanētu “Mehiltā de rabi Jišmaēl”.⁹ I. Leitāne dod priekšroku latviskojumam “rabi Išmaēls”,¹⁰ kuru lietoju šajā tulkojumā.

Tāpat minētajā “Ceļa” izdevumā sastopamies ar dažādību vārda “rabi” rakstībā. Pirmkārt, tas ir lietots gan ar lielo,¹¹ gan mazo burtu.¹² Otrkārt, parasti “rabi” ir lietots ar īso i burtu, bet ir gadījumi, kad tas lietots ar garo – “rabī” (“rabī Jehūda Hannāsi”¹³). Uzskaitot abas populārākās mehiltas, Zaičika rakstā abi varianti lietoti vienā teikumā – “Mehiltā de rabi Jišmaēl, Mehiltā de rabī bar Johaja”. Turpat lielākoties “rabi” vietā ir lietots latviskotais “rabīns tāds-un-tāds” (tāpat arī E. Sinkēvičas tulkojumos).

“Ceļa” jūdaikas izdevums 1998. gadā nav tikai liecība par redaktora darbu, kas varēja būt labāks, vienādojot terminoloģiju vienā izdevumā. Līdzīga dažādība, gan ne viena izdevuma ietvaros, sastopama arī daudz jaunākos darbos par rabīnisko literatūru latviešu valodā.¹⁴ Šeit tas ir lietots kā pierādījums iespējamai dažādībai rabīniskās terminoloģijas pārceļšanai

⁶ Bojarins, “Acs Torā,” 89.–90. lpp.

⁷ Piemēram, Bojarins, “Acs Torā,” 89. lpp.

⁸ Calerijs R. Zaičiks, “Jūdaisma svēto grāmatu un kodeksu sistēma,” *Ceļš* 50 (1998): 69. lpp.

⁹ Zaičiks, “Jūdaisma svēto grāmatu un kodeksu sistēma,” 67.–69. lpp.

¹⁰ Bojarins, “Acs Torā,” 89., 101. lpp.

¹¹ Zaičiks, “Jūdaisma svēto grāmatu un kodeksu sistēma,” 68. lpp.; Leitāne, “Jūdaisma motīvi,” 172. lpp.

¹² Lietots biežāk, piemēram, Stefans Šreiners, “Austrumeiropas ebreju mantojums,” *Ceļš* 50 (1998): 26. lpp.; Zaičiks, “Jūdaisma svēto grāmatu un kodeksu sistēma,” 70. lpp.; Bojarins, “Acs Torā,” 89. lpp. u. c.

¹³ Zaičiks, “Jūdaisma svēto grāmatu un kodeksu sistēma,” 69. lpp.; Bojarins, “Acs Torā,” 90. lpp.

¹⁴ Piemēram, Aleksandrs Feigmanis lieto “sabats”, bet Valts Apinis savā tulkojumā “Šabats” (skat. Feigmanis, “Rabīniskā literatūra Latvijā līdz 1940. gadam,” 18. lpp. u. c.; *Ebreju Tradīcija*, Rabīna Menahema Barkahana redakcijā, tulk. Valts Apinis (Rīga: Šamir, 2006), 65. lpp. u. c.)

latviešu valodā un nepieciešamībai pēc autoru vienošanās šajā ziņā.

Terminoloģijas veidošanā bieži vien ir jāizvēlas starp vārda skanējumu, kas ir tuvāks oriģinālvalodai, bet var skanēt sveši citās valodās, un starp skanējumu, kas skan labāk pārnesamajā valodā, bet ir attālināts no oriģinālā skanējuma. Vislabāk, protams, ir tad, ja izdodas atrast vārdu, kas skan labi abās valodās. Veidojot terminoloģiju šim rakstam, es devu priekšroku veidot vārdus, kas, manuprāt, skan latviskāk. Tas darīts cerībā, ka tādējādi latviešu lasītājs varēs vieglāk pieņemt rabīnisko literatūru kā “savu”.

Papildu grūtības rabīnisko terminu latviskošanā sagādā ebreju un aramiešu terminu dažādās izrunas.¹⁵ Sekojot, cik iespējams, izplatītākajiem terminu izrunas veidiem un rabīniskās literatūras terminoloģijas piemēriem latviešu valodā, es piedāvāju lietot ebreju vai aramiešu valodas terminus šādi¹⁶:

Transliterācija	Latviskojums	Nozīme
<i>M̄K̄iLTā', M̄K̄iLāTā</i>	Mehilta, mehiltas	interpretācijas likums; traktāts
<i>RaBBi</i>	Rabi	mans skolotājs, kungs
<i>YiŠMa'eL</i>	Išmaēls	Dievs dzirdēs; Ābrahāma vecākā dēla vārds (skat. 1.Moz.16:11, 2012. g. tulkojumā “Ismaēls”), izplatīts personvārds
<i>MiDRāŠ, MiDRāŠiM</i>	Midrāšs, midrāši	teksta interpretācija; studija
<i>HaGGāDāH vai 'aG-GāDāH, H°GāDōT</i>	Agada, agadas	stāstīšana; homilētika

¹⁵ Jādomā, ka J. Sīkstulis vairāk sekoja arābiskajai jeb sefardu izrunai, bet I. Leitāne – eiropēiskajai jeb aškenāzu izrunai, tomēr šis apgalvojums būtu jāpierāda atsevišķi.

¹⁶ Transliterācijā un tulkojumā sekoju: Marcus Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* (London: Luzac & Co., New York: G. P. Putnam's Sons, 1903).

Transliterācija	Latviskojums	Nozīme
<i>H^oLāKāH, H^oLāKōT</i>	Halaha, halahas	prakse; likums; tradīcija
<i>TaNNā', TaNNā'īm</i>	tanajs, tanaji	atkārtotājs; autoritāte, kas citēts Mišnā un Baraitā
<i>^oMōRā', ^oMōRā'īm</i>	amora, amoraīti	skaidrotājs, lektors; autoritāte, kas citēts Talmūdā
<i>MiCVāH, MiCVōT</i>	micva, micvas	religīzs likums, darbība
<i>BāRaYTā'</i>	baraita	ārējais, nepiederošais; tanaju tradīcijas, kas netika iekļautas Mišnā

Šajā tekstā es lietoju daudz vārdu “Amalēks”, kuru izvēlējos latviskot ar īsajiem a un garo ē, nevis pēc 2012. gada tulkojuma parauga “Amālēks”. Man šķita, ka latviski, uzsverot pirmo zilbi, to ir vieglāk izrunāt šajā formā. Līdzīgi šeit latviskots arī “amalēkieši”.

Sarežģītāks bija jautājums par rabīnu vārdu latviskošanu. Man bija jāizvēlas, piemēram, vai latviskāk skan Rabi Jehošua, Rabi Jošua vai Rabi Jozua, un citur – vai Rabi Eleāzar Hamodī rakstīt šādā veidā vai arī latviskot kā Eleāzars no Modī pilsētas. Es izvēlējos izmantot vienu no iespējamajiem variantiem, bet citi atrodami ievadā pie rabīnu apraksta.

Mehiltas izcelsme

Rabīniskajā literatūrā ir pazīstami vairāki darbi ar nosaukumu “mehilta”. Tomēr no tiem vienīgais, kas ir saglabājies kā atsevišķs, vienots teksts ar manuskriptu liecību, ir “Rabi Išmaēla Mehilta”. Rabi Šimona bar Johaja Mehiltas teksts modernajā periodā ir rekonstruēts uz vairāku avotu bāzes,¹⁷ bet nekad nav bijis tik autoritatīvs kā “Rabi Išmaēla Mehilta”.

¹⁷ Skat. W. David Nelson, *Mehilta de-Rabbi Shimon bar Yohai: Translated into English, with Critical Introduction and Annotation*, Edward E. Elson Classic (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2006).

Klasiskais un vispārpieņemtais “Rabi Išmaēla Mehilts” (turpmāk tekstā Mehilta) ebreju teksts ir J. Lauterbaha (*Jacob Z. Lauterbach*) izdevums, pirmo reizi izdots 1933. gadā.¹⁸ Šim tulkojumam lietoju 2004. gada pārpublicēto darbu: *Jacob Z. Lauterbach, Mekhilta de-Rabbi Ishmael: A Critical Edition, Based on the Manuscripts and Early Traditions, with an English Translation, Introduction, and Notes* (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2004).

Lauterbaha izdevuma pamatā ir pieci avoti, kā pats autors norāda savā ievadā.¹⁹ Visos šajos avotos atrodams pilns Mehilts teksts, bet tie nav pilnīgi identiski, kas nozīmē, ka to pamatā ir dažādu redaktoru oriģinālie avoti:

1. Oksfordas manuskripts no 1291. gada (Ms. Oxford No. 151 (n. 2)).
2. Minhenes manuskripts no 1435. gada (Ms. Munich Codd. hebr. 117(1)).
3. Mehilts pirmais drukātais izdevums no 1515. gada, Konstantinopoles.
4. Mehilts otrais drukātais izdevums no 1545. gada, Venēcijas.
5. Mehilts izdevums ar Rabi Jūda Nagara (Jehūdā Nagar/ Nadžar) komentāru no 1801. gada.

Kā var redzēt no šī saraksta, agrākie avoti ar pilnu Mehilts tekstu nāk no 13. gadsimta. Darbs ar nosaukumu “Rabi Išmaēla Mehilta” gan ir minēts agrāk – 11. gadsimta

¹⁸ Šim tekstam, protams, ir arī nepilnības un kritiķi, piemēram, skat. Daniel Boyarin, “Analogy vs. Anomaly in Midrashic Hermeneutic: Tractates Wayyassa and Amaleq in the Mekilta,” *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 106, No. 4 (1986): 666. n. 29. Skat. arī Louis Finkelstein, “The Mekilta and Its Text,” *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. 5 (1933–1934): 3–54, kur autors salīdzina Lauterbaha izdevumu ar H. S. Horovica izdevumu, secinot, ka Lauterbaha izdevums, lai arī ar nepilnībām, ir pārāks.

¹⁹ *Jacob Z. Lauterbach, Mekhilta de-Rabbi Ishmael: A Critical Edition, Based on the Manuscripts and Early Traditions, with an English Translation, Introduction, and Notes* (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2004), xxxii–xxxix.

autoru darbos.²⁰ Šis ir visvēlākais iespējamais Mehiltas izcelsmes datējums.²¹

Tomēr visi pētnieki atzīst Mehiltu par daudz senāku tekstu. Darba nosaukumā minētais Rabi Išmaēls bija ievērojams tanaju skolotājs 1.–2. gadsimtā. Vispārpieņemtais viedoklis ir, ka darbs nosaukts viņa vārdā nevis tāpēc, ka Rabi Išmaēls ir sarakstījis vai rediģējis Mehiltu, bet gan tāpēc, ka viņš ir pirmā argumentatīvā viedokļa autors.²² Neskatoties uz to, daudzi pētnieki uzskata, ka lielākā daļa materiāla Mehiltā nāk no tanaju paaudzes un ir viens no vecākajiem tekstiem.²³ Viens no argumentiem par labu šim viedoklim ir tas, ka autori, kas minēti vārdā Mehiltas tekstā, ir tanaji.

Lielākā daļa pētnieku ieņem vidusceļu attiecībā uz Mehiltas datēšanu. Fakts, ka Talmūdā nekur nav minēts šāds darbs ar nosaukumu “Mehilta”, liek domāt, ka tas nebija pazīstams tās paaudzes pētniekiem, amoraītiem, vismaz ne ar tādu vārdu.²⁴ Štembergers (*Gunter Stemberger*), kurš neuzskata, ka Mehiltas pamatā ir senas tanaju tradīcijas, tomēr secina, ka darba pēdējā redakcija nāk no 3. gadsimta otrās puses.²⁵ Tas ir viedoklis, kuram seko arī šis raksts.

Mehiltas izcelsmes vieta nav zināma, bet tiek pieņemts, ka tā galvenokārt tika sarakstīta Israēlas Zemē (gan ne Jeruzalemē, kas 3. gadsimtā bija jūdiem aizliegta teritorija). Tomēr ir skaidri uzskatāms tas, ka Mehilta tika sarakstīta lietošanai šauram speciālistu lokam nopietnām teksta studijām.

Lielākā daļa izteicienu Mehiltā ir anonīmi, tie netiek īpaši ievadīti vai arī iesākas ar “citi saka”, “mēs esam mācījušies” u. tml. Tomēr Mehiltā lasām arī daudzus izteicienus, kas doti

²⁰ Skat. Gunter Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, Second Edition (Edinburgh: T & T Clark, 1996), 252.

²¹ B. Z. Wacholders īpaši aizstāv vēlu Mehiltas datējumu – astotajā gadsimtā Ēģiptē vai citur Ziemeļāfrikā, skat. B. Z. Wacholder, “The Date of the Mekilta de-Rabbi Ishmael,” *HUCA* 39 (1968): 117–144.

²² Skat. traktātu Pisha, 2. nodaļu, Lauterbach, *Mekhilta*, 11. Saskaņā ar šo viedokli Pishas 1. nodaļa uzskatāma par darba ievadu (skat. Stemberger, *Introduction*, 252).

²³ Skat. Lauterbach, *Mekhilta*, xxv–xxvi.

²⁴ Jāpiemin, ka pats termins “mehilta” ir atrodams Talmūdā, bet ar nozīmi “cits likumu kodekss nekā *baraita*” (skat. Pes.48a, Tem.33a).

²⁵ Skat. Stemberger, *Introduction*, 255. Tā uzskata arī Daniels Bojarins, kas pētījis Mehiltu padziļināti, skat. Boyarin, “Analogy vs. Anomaly,” 665. n. 31.

kāda zināma skolotāja vārdā. Pats Rabi Išmaēls²⁶ nav tieši citēts traktāta “Amalēks” 1. nodaļā.²⁷ Šeit ir pieminētas šādas autoritātes: Rabi Jehošua (Jozua), Rabi Eleāzars Hisma²⁸, Rabi Eleāzars Hamodī (Eleāzars no Modī), Rabi Eliēzers (Eliezers), Rabi Eleāzars²⁹, Rabi Josi ben Halifta, Rabi Jūda Hanasī (Jehūdā Valdnieks³⁰), Rabi Nātans, Rabi Hananija, Isī ben Jūda (Isī ben Jehūdā). Daži no šiem vārdiem minēti tikai vienu reizi šajā nodaļā, piemēram, Isī ben Jūda un Rabi Eleāzars Hisma (pēdējais minēts tikai vēl vienu reizi visā Mehiltā³¹).

Visvairāk “Amalēka” 1. nodaļā citēts Rabi Jehošua, septiņas reizes. Rabi Jehošua, citur saukts pilnā vārdā Jehošua ben Hananija, ir labi pazīstams vārds rabīniskajā literatūrā. Viņš ir minēts vairākās vietās Talmūdā³² un tiek uzskatīts par vienu no ievērojamākajām rabīniskajām autoritātēm starp otrās paaudzes tanajiem.³³ Rabi Jehošua traktātā “Amalēks” bieži tiek citēts blakus Rabi Eleāzaram Hamodī³⁴. Viņu viedokļu pretnostatīšana raksturīga viscaur Mehiltas tekstā.³⁵ Tā ir viena no Mekhiltas un klasiskās rabīniskās literatūras pazīmēm – dažādu viedokļu pierakstīšana vienu blakus otram.

²⁶ Pilnā vārdā Rabi Išmaēls ben Eliša.

²⁷ Pastāv arī viedoklis, ka lielākā daļa izteikumu Mehiltā, kuri nav piedēvēti kādam citam avotam, nāk no Rabi Išmaēla un viņa skolas, skat. I. Singer, J. Z. Lauterbach, “Mekilta,” *Jewish Encyclopedia*, <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/10594-mekilta> (skatīts 21.08.2018.)

²⁸ Citos avotos saukts arī par Eleāzaru Hasma vai Eleāzaru ben Hisma/Hasma, skat. <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/5536-eleazar-eliezer-b-hisma> (skatīts 22.08.2018.)

²⁹ Iespējams, domāts Rabi Eleāzars ben Šimons. Vienīgā vieta, kur “Amalēka” 1. nodaļā viņš minēts, Rabi Šimeona bar Johaja Mehiltā rakstīts “Eliēzers”, nevis “Eleāzars”.

³⁰ Saukts arī vienkārši Rabi vai Rabi Hakadoš jeb Rabi Svētais.

³¹ Skat. Lauterbach, Index II, *Mekhilta*, 532–539. R. Hananija minēts divas reizes “Amalēka” 1. nodaļā, bet viņa vārds neparādās nekur citur Mehiltā.

³² Piemēram, Gittin 56a, Sanhedrin 32b, Berakhot 28a utt., Jehošua vārds minēts arī citos rabīniskajos avotos, piemēram, Toseftā un *Avot de Rabbi Natan*.

³³ Vairāk par Rabi Jehošua var lasīt: J. Podro, *The Last Pharisee: The Life and Times of R. Joshua ben Hananiah* (New York: Vallentine Mitchell, 1959). William Scott Green, *The Traditions of Joshua ben Hananiah. Studies in Judaism in Late Antiquity* (Leiden: Brill, 1981).

³⁴ Eleāzars Hamodī arī minēts Talmūdā, piemēram, Sanh. 22a un Bava Batra 10b.

³⁵ Vairāk par to var lasīt Boyarin, “Analogy vs. Anomaly,” 659–666.

Katrā klasiskā rabīniskā perioda paaudzē ir pazīstami argumentējošu rabīnu pāri, sākot ar Hilēlu un Šamaju 1. gadsimtā līdz Rabi Išmaēlam un Rabi Akivam vēlākajā tanaju paaudzē. Rabīniskajā literatūrā mēs neatrodam tieksmi pēc ārējas viedokļa vienotības, tās uzsvars ir tieši uz daudzveidību un spēju savu viedokli argumentēt.

Mehiltas struktūra

“Rabi Išmaēla Mehilta” ir skaidrojums par 2. Mozus grāmatu. Tā tiek uzskatīta par halahisku midrāšu jeb Bībeles teksta skaidrojumu, kura uzsvars ir uz likumiem.³⁶ Piemēroti šim uzskatam, Mehilta iesākas nevis ar 2. Mozus grāmatas 1. nodaļas skaidrojumu, bet gan ar diskusiju par pirmajiem likumiem, kas sastopami šajā grāmatā, proti, 2.Moz. 12. nodaļu. Mehiltas skaidrojumi beidzas ar 2.Moz.35:3.

Mehilta seko Bībeles tekstam, komentējot pantu pēc panta, atsevišķas frāzes vai vārdus. Šie skaidrojumi nav sistemātiski – vienam vārdam var tikt veltītas vairākas lapaspuses, bet citur veselas nodaļas nav skaidrotas nemaz. Svarīgs izlaidums ir 2.Moz.23:20–31:11, 35:4–40:38, kur aprakstīta Saiešanas telts būvēšana – te atrodami daudzi likumi, kas plaši izmantoti citur halahā.³⁷ Mehiltas redaktoru izmantotais princips skaidrojumu atlasīšanā nav zināms, bet midrāšu pētnieks Jēkabs Noizners (*Jacob Neusner*) uzskata, ka Mehilta ir “jūdaisma pirmā Rakstu enciklopēdija”,³⁸ proti, autoritatīvs izteikumu krājums bez noteikta pamatprincipa. Edvards Goldmans (*Edward Goldman*) savukārt uzskata, ka Mehiltā ir vienojošais elements, un tas ir “poētisks iztēles plūdums”.³⁹

Mehiltas nosaukums nāk no vārda “traktāts”. Kā raksta Lauterbahs, šis nosaukums tai dots tāpēc, ka, atšķirībā no citiem halahiskajiem midrāšiem, tā no pašiem sākumiem ir

³⁶ Visi tanaju paaudzes midrāši tiek uzskatīti par halahiskiem midrāšiem.

³⁷ Šo nodaļu midrāšs visdrīzāk veidoja kā atsevišķu darbu.

³⁸ Skat. Jacob Neusner, *Mekhilta According to Rabbi Ishmael: An Introduction to Judaism's First Scriptural Encyclopaedia* (Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1988).

³⁹ Edward A. Goldman, Review of “Mekhilta: An Analytical Translation. Vol. 1. Jacob Neusner,” *Journal of American Oriental Society* 111 (1991): 395.

tikusi sadalīta traktātos un nodaļās.⁴⁰ Dažādos manuskriptos un izdevumos Mehiltas teksta sadalījums atšķiras. Pēc rūpīgas traktātu iedalījuma vēstures izpētes⁴¹ Lauterbahs savā izdevumā mēģina atainot oriģinālo sadalījumu deviņos traktātos: “Pasā” (*Pisha*⁴²) (komentē par 2.Moz.12:1–13:16); “Atlaišana” (*Beshallah*) (13:17–14:71); “Dziesma” (*Shirata*) (15:1–21); “Vadija” (*Vayassa*) (15:22–17:7); “Amalēks” (*Amalek*) (17:8–18:27); “Mēnesi” (*Bahodesh*) (19:1–20:23); “Zaudējumi” (*Nezikin*) (21:1–22:23); “Nauda” (*Kaspa*) (22:24–23:19); “Šabats” (*Shabbata*) (31:12–17, 35:1–3).

Traktāts “Amalēks” ne visos izdevumos ir iedalīts tā, kā to dara Lauterbahs savā Mehiltā. Drukātajos izdevumos tāds traktāts vispār neeksistē, tā vietā ir garāks iepriekšējais traktāts (“Vadija”), kuram pievienotas “Amalēka” pirmās divas nodaļas. Nākamās divas nodaļas šajos izdevumos veido atsevišķu īsu traktātu “Jetro”. Lauterbahs, pamatojoties uz manuskriptu liecību, ir atgriezies pie, kā viņš pārliecināts, sākotnējā iedalījuma – traktāta “Amalēks” ar četrām nodaļām.⁴³ Traktāta pirmās divas nodaļas komentē Bībeles stāstu par to, kā Israēls karoja ar Amalēku (2.Moz.17:8–16). Nākamās divas nodaļas pievēršas stāstam par Mozus sievastēva vizīti Israēla nometnē (2.Moz.18:1–27).

“Amalēka” 1. nodaļa sākas ar komentāru par 2.Moz.17:8 “Tad nāca Amalēks”. Nodaļa beidzas ar komentāru par 2.Moz.17:13 “Un Jozua uzvarēja Amalēku un viņa ļaudis ar zobenu”. Nodaļa labi iederas vispārējā komentāru struktūrā, tajā atrodamī daudzi tipiski midrāša interpretācijas paņēmieni.

Piezīmes par tulkojumu un komentāriem

Kā jau minēts, sekojošais tulkojums veikts, balstoties uz Lauterbaha 2004. gada izdevumu. Tulkots no ebreju valodas, konsultējot arī angļu tulkojumu. Diemžēl šim tulkotājam

⁴⁰ Jacob Z. Lauterbach, “The Name of the Mekilta,” *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 11, No. 2 (1920): 191–192.

⁴¹ Skat. Jacob Z. Lauterbach, “The Arrangement and the Division of the Mekilta,” *HUCA* 1 (1924): 427–466.

⁴² Nosaukumi iekavās ir Lauterbaha izdevuma angļiskotie traktātu virsraksti.

⁴³ Vairāk skatīt Lauterbach, “The Arrangement and the Division of the Mekilta,” 427–466, īpaši 454–455.

nebija iespējams konsultēt citus Mehiltas tulkojumus, piemēram, Jēkaba Noiznera izdevumu.⁴⁴ Bībeles citāti ir ņemti no 2012. gada Latvijas Bībeles biedrības izdevuma, tomēr dažās vietās to nācās mazliet pamainīt, jo Mehiltas skaidrojums attiecās uz citu vārdu nozīmi vai vārdu, kas nav ietverts latviešu tulkojumā.⁴⁵ Komentāri ir mani, balstīti uz vairāku gadu midrāšu studiju pieredzi.

Visbeidzot, kāpēc šim tulkojumam izvēlējies tieši traktāta “Amalēks” 1. nodaļu? Pirmkārt, ierobežotā raksta apjoma dēļ nebija iespējams piedāvāt vesela traktāta tulkojumu. Otrkārt, “Amalēks” ir labs piemērs tipiskajam klasiskā midrāša rakstīšanas stilam, turklāt tas ir viens no Mehiltas traktātiem, kurā galvenokārt atrodams stāstījuma jeb agadiskais materiāls, kurš latviešu lasītājam būtu vieglāk saprotams. Treškārt, Amalēka stāstā un traktātā apspriestas tēmas, kas, manuprāt, ir svarīgas arī mūsdienu Latvijas situācijā, piemēram, vai mēs spējam ko mainīt un vai mums ir kas jāmaina, ja cilvēki un grupas, kā mums šķiet, dara mums pāri.

Ļoti ceru, ka šis ir tikai pirmais solis garākā projektā, kas noslēgsies ar visa traktāta “Amalēks” un citu Mehiltas daļu tulkojumu latviski.

⁴⁴ Neusner, *Mekhilta According to Rabbi Ishmael*. Vāciski Mehilta pieejama šādā izdevumā: Gunter Stemberger, *Mekhilta de-Rabbi Jishma'el: Ein fruher Midrasch zum Buch Exodus* (Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2010).

⁴⁵ Sekojošajos pantos parādās izmaiņas: 2.Moz.17:9 (“mums”); 1.Moz.4:7; 1.Moz.49:6, 7; 2.Moz.25:34; 2.Moz.17:13 (“zobena asmens”).

Traktāta “Amalēks” 1. nodaļa (2.Moz.17:8–13)

“**Tad nāca Amalēks**” (17:8) Rabi Jehošua un Rabi Eleāzars Hisma saka: Šī rakstu vieta ir līdzība un ir jāizskaidro līdzīgi kā Ījaba grāmatā, kur teikts: “Vai donis augš, kur dūņu nav? Vai niedre sliesies, kur nav ūdens?” (Īj.8:11) Vai tiešām iespējams donim augt, kur dūņu nav? Vai iespējams niedrei slieties, kur nav ūdens? Tāpat nav arī iespējams Israēlam dzīvot, kā tikai nodarbojoties ar Toras vārdiem. Un tādēļ, ka viņi nošķīrās no Toras vārdiem, nāca pār viņiem ienaidnieks, jo ienaidnieks citādi nenāk, kā tikai grēka dēļ un pārkāpuma dēļ. Tāpēc ir teikts: “Tad nāca Amalēks”.

Komentārs

Rakstu vieta, kas stāsta par Amalēka ierašanos, sākas ļoti pēkšņi, bez kāda ievada. Iepriekšējais stāsts ir par to, kā israēlieši strīdas ar Mozu, kurn slāpēs un tiek padzirdīti (2.Moz.17:1–7). Tad pēkšņi tēma tiek mainīta ar 8. pantu: “Tad nāca Amalēks”. Midrāšs parasti pievērš īpašu uzmanību šādiem negaidītiem stāsta pavērsieniem, šajā gadījumā tas apspriež, ko nozīmē tas, ka Amalēks nāca, un kāpēc tas nāca bez brīdinājuma. “Ienaidnieks citādi nenāk, kā tikai ..” ir izteiciens, kas lietots vairākas reizes Mehiltā.⁴⁶

Rabi Eleāzars Hamodī saka: “**Tad nāca Amalēks**” – tāpēc, ka Amalēks iezagās zem mākoņa spārnēm un laupīja un nogalināja Israēla dvēseles, kā teikts: “kā viņš ceļā tev nāca pretī .. viņš Dieva nebijās!” (5.Moz.25:18). Citi saka: “viņš Dieva nebijās” nav nekas cits kā Israēls, kurš nepildīja micvas.

Rabi Eliēzers saka: “**Tad nāca Amalēks**” – viņš nāca atklāti. Tāds skaidrojums dots tāpēc, ka visas citas reizes, kad viņš nāca, tas nāca slepeni, kā teikts: “kā viņš ceļā tev pēkšņi nāca pretī ..” (5.Moz.25:18). Bet šajā nākšanā tas nenāca citādi kā atklāti. Tāpēc ir teikts “Tad nāca Amalēks” – viņš nāca atklāti.

⁴⁶ Traktāta “Vadija” 7. nodaļā, tālāk “Amalēka” 1. nodaļā.

Komentārs

Israēla kauja ar Amalēku ir aprakstīta divās Rakstu vietās – 2.Moz.17:8–16 un 5.Moz.25:17–19. Pirmajā vietā rakstīts, ka Amalēks “nāca” (ebrejiiski *bā*), otrajā – tas satika jeb pēkšņi uzkrita (ebrejiiski *qārā*). Midrāšs neskatās uz katru Rakstu grāmatu vai tekstu atsevišķi (kā vēsturiski kritiskā Bībeles pētniecība), bet uztver visus Rakstus kā vienu vienotu tekstu. Tāpēc šeit midrāšs meklē atbild uz darbības vārdu nesakritību divos tekstos par vienu un to pašu notikumu.

“Mākoņa spārni” attiecas uz mākonī, ko Dievs nolika, lai tas seko līdzī israēliešiem viņu gājienā no Ēģiptes, 2.Moz.13:21. Tie apzīmē Dieva pasargāšanu un īpašo klātbūtni, kas iet līdzī Israēlam.

Interesanti, kā midrāša autori uz maiņām vaino Israēlu un Amalēku par uzbrukuma iemeslu: reizēm tiek vainots Israēls, jo tas nestudē Toru vai netur baušļus, reizēm tiek vainots Amalēks, jo tas ir slepkava un nekaunīgs. Šis argumentācijas veids – uz maiņām vainojot vienu vai otru kara sāksnā – turpinās arī tālāk traktātā “Amalēks”.

Rabi Josi ben Halifta saka: “**Tad nāca Amalēks**”, jo tas nāca ar plānu. Amalēks savāca kopā visas tautas un sacīja tām: “Nāciet un palīdziet man pret Israēlu!” Tie viņam teica: “Mēs nespēsīm stāties tiem pretī. Faraons nespēja stāties tiem pretī, jo Svētais (Lai Viņš Svētīts)⁴⁷ to noslīcināja Niedru jūrā, kā teikts: “bet faraonu un viņa karapulku iemeta Niedru jūrā”. (Ps.136:15) Kā tad lai mēs spētu stāties tiem pretī!” Viņš tiem sacīja: “Nāciet un sekojiet šim plānam, ko es jums lieku priekšā! Ja viņi mani uzveic, tad bēdziet prom, bet ja ne, tad nāciet un palīdziet man pret Israēlu.” Tāpēc ir teikts “Tad nāca Amalēks”, jo tas nāca ar plānu.

Komentārs

Šajā fragmentā ir norādīts, ka Amalēka uzbrukums nozīmēja vairāk par vienas tautas uzbrukumu Israēlam. Aiz Amalēka uzbrukuma slēpjas daudzu tautu potenciālie uzbrukumi. Ja Amalēks nebūtu sakauts, Israēlam nāktos cīnīties ar citām

⁴⁷ Viens no Dieva vārdiem rabīniskajā literatūrā, parasti apzīmēts ar saīsinājumu *HKBH* (*Hakadoš Barūh Hū*).

tautām. Interesanti atzīmēt, ka Amalēks aicina citas tautas palīdzēt tikai gadījumā, ja viņš uzvarētu, nevis gadījumā, ja viņš zaudētu. Saskaņā ar šo skaidrojumu citas tautas jau bija nobijušās pēc tā, kas notika ar faraonu, un nebija gatavas palīdzēt Amalēkam uzbrukumā. Savā ziņā Israēls vai, precīzāk, Dievs šīs tautas jau bija uzvarējis.

Rabi Jūda Hanasī saka: Cauri piecām tautām gāja Amalēks, lai nāktu vest karu ar Israēlu, kā teikts: “Negeba zemē mīt amalēkieši” (4.Moz.13:29) – viņš no tiem visiem bija vistālāk iekšienē.

Rabi Nātans saka: Amalēks nenāca citādi kā tikai no Seīra kalniem. Četri simts parsangu⁴⁸ gāja Amalēks, lai nāktu vest karu ar Israēlu.

Citi saka: Lai nāk nepateicīgais Amalēks un soda tautu, kas ir nepateicīga. Līdzīgi tam: “Pret viņu savzvērējās šie ļaudis: amonietis Zābāds, Šimāta dēls, un moābietis Jehozābāds, Šimrīta dēls.” (2.Lku.24:26) Lai šie nepateicīgie nāk un soda nepateicīgo Joāšu, kā ir sacīts: “Kēniņš Joāšs nepieminēja laipnību, ko bija parādījis viņa tēvs Jehojāda, – viņš nokāva tā dēlu. Mirstot tas teica: “Kungs redz un atmaksā!”” (2.Lku.24:22) Un kāda bija viņa atmaksa? “Gada beigās aramieši devās karā un nāca...” (2.Lku.24:23) Un ir teikts: “Kungs viņiem nodeva visu lielo jūdu karaspēku.” (2.Lku.24:24) Kāpēc tā? “Jo tie bija pametuši Kungu, savu tēvu Dievu! Tā viņi Joāšam sprieda tiesu.” (2.Lku.24:24) Nelasi “tiesu” (*šefatīm*), bet gan “apsmieklu” (*šiputīm*). Un kādu apsmieklu viņi tam darīja? Tie saka: Viņi nolika pār to nežēlīgus sargus, kuri savā mūžā nav atzinuši sievieti, un viņi to mocīja ar sodomiju, kā ir teikts: “Un klups Israēla lepnība...” (Hoz.5:5) Tā ir rakstīts: “Aramieši aizgāja, pametot Joāšu smagi sasirgušu, un kalpi savzvērējās pret viņu priestera Jehojādas dēlu asiņu dēļ. To nokāva savā gultā. Viņš nomira.” (2.Lku.24:25)

Komentārs

Šis skaidrojums rāda, kā Mehilta var būt radusies no komentāriem, kas nemaz nav sākotnēji bijuši saistīti ar traktāta tiešo tekstu, šajā gadījumā 2.Moz.17:8. Šai skaidrojumā daudz vairāk

⁴⁸ Persiešu jūdze.

ir komentēts par 2. Laiku grāmatas 24. nodaļu un ķēniņa Joāša likteni. Abi teksti ir saistīti tematiski – Israēls ir nepateicīgs, un gadījums ar Joāšu rāda, ka nepateicīgie tiek sodīti ar močībām. Nekur šajā fragmentā nav paskaidrots sīkāk, kādā ziņā Israēls ir nepateicīgs, bet pēc citiem fragmentiem ir zināms, ka Amalēka stāsts tiek cieši saistīts ar iepriekšējo Bībeles stāstu – Israēla kurnēšanu, ka Dievs viņiem nedod ūdeni (2.Moz.17:1–7). Israēls ir nepateicīgs par to, ko Dievs dod, un prasa vēl vairāk, tāpēc Dievs viņus soda ar Amalēka uzsūtīšanu.

Šajā fragmentā redzama skaidrošanas metode, kas bieži tiek pielietota midrašā – Bībeles vārda patskaņu (dažreiz arī līdzskaņu) maiņa, kas palīdz skaidrojuma (*šefatīm* – *šiputīm*⁴⁹). Ebreju valodā tas ir viegli iespējams, jo rakstībā izmanto tikai līdzskaņus.

“Un karoja ar Israēlu Refidīmā” (17:8) Rabi Hananija sacīja: Es prasīju Rabi Eleāzaram⁵⁰, kad viņš sēdēja lielajā sanāksmē⁵¹: “Kas ir Refidīmā?” Viņš man sacīja: “Tieši tā, kā to dzirdi.” Vēl sacīja Rabi Hananija: Es prasīju Rabi Eleāzaram: “Kāpēc Israēls ievēro pirmdzimto ēzeļu izpirkšanu, bet ne pirmdzimto zirgu un kamieļu izpirkšanu?” Viņš man sacīja: “Tā ir ķēniņa pavēle. Un vēl arī tāpēc, ka tajā laikā Israēlam pa rokai bija tikai ēzeļi. Nebija neviena paša israēlieša, kurš bija iznācis [no Ēģiptes] un kuram nebūtu deviņdesmit ēzeļu apkrauti ar sudrabu un zeltu.”

Citi saka: Refidīmā nenozīmē neko citu kā “vārgas rokas”, jo Israēls atrasisīja savas rokas no Toras vārdiem. Tāpēc nāca pār viņiem ienaidnieks, jo ienaidnieks citādi nenāk, kā tikai tad, ja paliek vārgas rokas Toras lietā, kā ir teikts: “Kad Rehabeāma valdīšana bija kļuvusi pamatīga un stipra, viņš atmata Kunga bauslību un viss Israēls kopā ar viņu.” (2.Lku.12:1) Un kas bija sods par to? “Ķēniņa Rehabeāma piektajā gadā Ēģiptes ķēniņš

⁴⁹ Šajos vārdos f un p ir viens un tas pats līdzskanis, kuru var izrunāt divējādi.

⁵⁰ Par Rabi Eleāzara vārdu skatīt piezīmi iepriekš, n. 29.

⁵¹ Par “sanāksmes vietu” jeb skolu, *motva* vai *metivta* vairāk var lasīt grāmatā: David M. Goodblatt, *Rabbinic Instruction in Sasanian Babylonia*, Studies in Judaism in Late antiquity, Vol. 9 (Leiden: E. J. Brill, 1975), 76ff., īpaši n. 22 (76. lpp.), kur pieminēta šī Mehilts vieta.

Šīsaks nāca pret Jeruzālemi. Viņš ņēma Kunga nama dārgumus..." (1.Ķēn.14:25–26) Un šī ir viena no trim lietām, kas atgriezās savā vietā. Israēla trimdinieki atgriezās savā vietā, kā teikts: "jūsu tēvi senlaik dzīvoja viņpus upes" (Joz.24:2), un ir rakstīts: "tas nopostīja šo namu, bet tautu aizveda gūstā uz Bābeli" (Ez.5:12). Debesu raksts atgriezās savā vietā, kā teikts: "Tik acis tai uzmetīsi – tās vairs nav!" (Sakv.23:5) Ēģiptes sudrabs atgriezās savā vietā, kā teikts: "Ķēniņš Šīsaks nāca..." (1.Ķēn.14:25–26)

Komentārs

Šajā fragmentā sastopam ļoti izplatītu midrāša metodi – vārdu spēli. Vārda "Refidīma" izcelsme nav skaidra, un šī fragmenta autori to izskaidro ar diviem vārdiem *rifjōn jādajim* ("vārgas rokas"), kuri kopā izklausās līdzīgi vārdam "Refidīma". Tāpat šajā fragmentā var redzēt, ka reizēm midrāšs pievieno materiālu, kas nav tieši saistīts ar apskatāmo tēmu. Tā mēs lasām par pirmdzimto ēzeļu izpirkšanu nevis tāpēc, ka tas saistās ar vārda "Refidīma" skaidrojumu, bet tāpēc, ka tā ir vēl viena lieta, ko Rabi Hananija ir pārrunājis ar Rabi Eleāzaru.

Kā citur Mehiltā, "citi" (*aherīm*) norāda, ka Israēlam vaina jāmeklē savā sliktajā attieksmē pret Dievu un viņa Toru.

Un Mozus teica Jozuam: "Izraugies mums vīrus" (17:9)

No tā redzams, ka Mozus padarīja viņu [Jozuu] sev līdzīgu. Mācies, visa pasaule, uzvedību no Mozus, kurš neteica Jozuam "izraugies man vīrus", bet gan "izraugies mums vīrus" – viņš to padarīja sev līdzīgu. No tā redzams, ka skolotājam skolēns ir tikpat dārgs, cik viņš pats sev.

Un kā var zināt, ka cilvēkam viņa drauga gods tikpat svarīgs kā viņa skolotāja gods? Ir teikts: "Tad Ārons teica Mozum: "Ak, mans kungs..." (4.Moz.12:11) Vai viņš nebija tā vecākais brālis? Ko tad nozīmē "Ak, mans kungs"? Viņš to padarīja kā savu skolotāju.

Un kā mēs zinām, ka cilvēkam skolotāja gods tikpat mīļš kā debesu bijāšana? Jo ir teikts: "Un Jozua, Nūna dēls, viens no viņa izvēlētajiem kalpiem, teica: "Mans kungs Mozu, aizliedz viņiem!" (4.Moz.11:28) Viņš tam teica: "Mans skolotāj Mozu, kā Dievs viņiem aizliedz, tā tu viņiem aizliedz." Tāpat var

redzēt gadījumā ar Gēhazī tajā stundā, kad Elīša viņam teica: “Apjoz savus gurnus, ņem manu zizli...” (2.Ķēn.4:29) Viņš sāka iet, atspiedies uz tā zižļa, un aizgāja. Kādi viņam sacīja: “Uz kurienu tu ej, Gēhazī?” Viņš tiem atbildēja: “Atdzīvināt mirušo.” Tie viņam sacīja: “Kā tu spēsi atdzīvināt mirušo, vai ne Svētais (Lai Viņš Svētīts) ir tas, kas nokauj un dara dzīvu?” Kā ir teikts: “Kungs nokauj un dara dzīvu.” (1.Sam.2:6) Viņš tiem atbildēja: “Arī mans skolotājs nokauj un dara dzīvu.”

Komentārs

Šis midrāšs norāda uz hierarhiju, kas vairāk vai mazāk parādās arī citur rabiniskajā literatūrā: skolēns–pats–draugs–skolotājs–Dievs. Skaidrojot pasauli caur skolēna–skolotāja attiecībām, midrāšs norāda uz vidi, no kuras tas cēlies, proti, uz skolu jeb studiju vietu.

“Izraugies mums vīrus” Rabi Jehošua saka: Izvēlies mums varonīgus karavīrus [un] vīrus, kas bīstas grēka. Rabi Eleāzars Hamodī saka: Izvēlies mums tādus, kas bīstas grēka [un] varonīgus karavīrus.

Komentārs

Šis ir klasisks gadījums, kur midrāšs saglabājis divus dažādus viedokļus par vienu tēmu. Midrāšs jautā, kas ir svarīgāks – prasmes karadarbībā vai dievbijība. Šeit izvēlēti un viens otram blakus nolikti abi viedokļi. Daniels Bojarins norāda, ka Rabi Jehošua parasti izvēlas sekot burtiskam teksta skaidrojumam, kas senatnē bija daudz neparastāka pieeja tekstam nekā Rabi Eleāzara Hamodī homilētiskais skaidrojums.⁵²

“Un ej karot ar Amalēku!” (17:9) Rabi Jehošua saka: Mozus viņam sacīja: “Jozua, izej no mākoņa apakšas un cīnies ar Amalēku!” Rabi Eleāzars Hamodī saka: Mozus viņam sacīja: “Jozua, kam tu glabā savu galvu – vai ne kronim? Izej no mākoņa apakšas un cīnies ar Amalēku!”

⁵² Boyarin, “Analogy vs. Anomaly,” 664.

Komentārs

Vārds “ej” šajā Bībeles tekstā ir ar nozīmi “izej, ej laukā”. Midrāšs pārspriež, kāpēc ir šāda vārda izvēle, no kurienes Jozuam bija “jāiziet”. Atkal Rabi Jehošuas skaidrojums ir burtiskāks – Jozuam bija jāiziet no “mākoņa apakšas”, proti, Dieva aizsardzības pār Israēlu (skat. iepriekš “mākoņa spārni”). Rabi Eleāzars šeit saskata norādījumu uz Jozuas nākotni – šī cīņa norādīja uz viņa vēlāko valdīšanu Israēlā. Šī ir pirmā reize Torā, kad pieminēts Jozuas vārds, tāpēc arī viņam šeit pievērsta īpaša uzmanība.

“Rīt es nostāšos” (17:9) Rīt mēs būsīm gatavi un stāvēsim **“kalna galā”**. Tieši tā, kā to dzirdi [tā jāsaprot]⁵³, saka Rabi Jehošua. Rabi Eleāzars Hamodī saka: Rīt izsludināsim gavēni un būsīm gatavi tēvu nopelnos – “gals, virsotne” nav nekas cits kā tēvu nopelni, “kalns” nav nekas cits kā nopelni, kas nāk no mātēm.

Komentārs

Senču nopelni ir svarīgs koncepts rabīniskajā domāšanā. Līdzīgi citām reliģiskajām sistēmām, arī šeit mēs sastopamies ar uzskatu, ka iepriekšējo paaudžu dievbijība un labie darbi ir nopelnījuši Dieva īpašo attieksmi pret viņu bērniem.

Rabi Eleāzara sadalījumam “virsotne” kā norādei uz tēviem un “kalns” kā norādei uz mātēm nav acīm redzama valodnieciska vai tekstuāla pamata. Iespējams, tas bija iedibināts tradicionāls skaidrojums (skatīt turpmāk vienu no nākamajiem midrāšiem, kas to skaidro ar 4.Moz.23:9).

“Ar Dieva nūju rokā” (17:9) Mozus sacīja Dieva priekšā: “Pasaules valdniek! Ar šo zizli tu izvedi Israēlu no Ēģiptes, ar šo zizli tu sašķēli viņiem jūru, ar šo zizli tu darīji viņiem brīnumus un varenus darbus! Ar šo zizli dari viņiem brīnumus un varenus darbus šajā stundā!”

⁵³ Ebrejiski *kišmūō* nozīmē “burtiski”. Par Rabi Jehošua *kišmūō* lietojumu traktātā “Amalēks” skat. Boyarin, “Analogy vs. Anomaly,” 664f.

Īsī ben Jehūdā saka: Šie ir pieci vārdi Torā, kuriem nav sintakses skaidrības: “atzīšana”, “nolādēts”, “rīt”, “mandeļveida”, “un celsies”.

“Atzīšana”, kā teikts: “Vai nav tā – ja tu dari labu – seko atzīšana” (1.Moz.4:7) vai var arī būt: “Atzīšana ir tad, ja tu nedarītu labu” [“atzīšana” pievienots tālākajai teikuma daļai].

“Nolādēts” pantā “Nolādētas viņu dusmas, jo tās stipras” (1.Moz.49:7) vai arī var būt: “jo savās dusmās viņi kauj vīru, kā iegrib, tā pārgriež nolādētam vērsim cīpslas” (1.Moz.49:6-7) [“nolādēts” nobeidz iepriekšējo teikumu].

“Rīt”: “Rīt es nostāšos kalna galā” vai “Ej karot ar Amalēku rīt”.

“Mandeļveida”: “mandeļveida tās kausi un tās ziedi” (2.Moz.25:34b) vai arī “Gaismeklī četri mandeļveida kausi” (2.Moz.25:34a).

“Un celsies”: “un tad šī tauta celsies un maukos” (5.Moz.31:16b) vai arī “redzi, tu apgulsies pie saviem tēviem un tad celsies” (5.Moz.31:16a).

Šie pieci vārdi Torā, tiem nav sintakses skaidrības.

Komentārs

Šis midrāšs rāda rakstītāju izcilās zināšanas par Bībeles teksta tehnisko pusi un, visdrīzāk, rūpīgu teksta studiju rezultātu. Bībele, kuru lietoja Mehiltas sarakstītāji, nebija sadalīta pantos, tajā pat nebija punktācijas zīmju. Līdz ar to šīs Bībeles lasītājiem bija vieglāk saskatīt dažādās iespējas, kā tajā var veidot teikumus.

“Jozua darīja, kā Mozus viņam teica” (17:10), tieši tā, kā viņam tika pavēlēts; viņš nepārkāpa Mozus norādījumu.

Komentārs

Kā minēts iepriekš, šis ir pirmais stāsts, kurā pieminēts Jozua, un midrāša rakstītājiem ir svarīgi, ka šis pirmais stāsts par Jozua uzsver viņa paklausību Mozus norādījumiem. Tas viņu raksturo arī vēlākajā Israēla valdīšanas laikā – sekot Mozus iedibinātajai kārtībai.

“Bet Mozus, Ārons un Hūrs uzkāpa kalna galā” (17:10)
Tā iemesla dēļ, ko mēs jau teicām – lai atgādinātu par tēvu nopelniem un nopelniem, kas nāk no mātēm, kā ir teikts: “No klinšu virsotnēm es tos redzu, no kalniem es tos salūkoju.” (4.Moz.23:9)

Komentārs

Midrāša rakstītājiem ir svarīgi vēlreiz uzsvērt, ka šis notikums neskar tikai dažus cilvēkus noteiktā laika posmā. Israēla kaujai ar Amalēku ir daudz dziļākas saknes un iespaids – tajā sanāk kopā dažādas Israēla paaudzes.

“Un bija tā – kad Mozus turēja savu roku paceltu ..” (17:11) Vai Mozus rokas lika Israēlam uzvarēt, vai viņa rokas satrieca Amalēku? [Nē,] bet gan – visu laiku, kamēr Mozus tur savas rokas paceltas uz augšu⁵⁴, Israēls to uzlūko un tic tam, kurš pavēlēja Mozum tā darīt. Tad Dievs dara viņiem brīnumus un varenas lietas.

Šim līdzīgi: “Kungs sacīja Mozum: “Taisi sev ugunīgu čūsku ..”” (4.Moz.21:8) Vai čūska spēj nogalināt vai padarīt dzīvu? [Nē,] bet gan – visu laiku, kamēr Mozus tā dara, Israēls to uzlūko un tic tam, kurš pavēlēja Mozum tā darīt. Tad Dievs viņiem sūta dziedināšanu.

Šim līdzīgi: “Asinis jums būs par zīmi ..” (2.Moz.12:13) Vai šīs asinis kaut ko dod eņģelim vai arī tās ko dod Israēlam? [Nē,] bet gan – visu laiku, kamēr Israēls tā dara un uzsmērē no šīm asinīm uz savām durvīm, Svētais (Lai Viņš Svētīts) par viņiem apžēlojas, kā teikts: “Kungs paies garām ..” (2.Moz.12:23)

Rabi Eliēzers saka: Kāpēc ir teikts **“Israēls uzvarēja”** vai **“uzvarēja Amalēks”**? Bet gan [tāpēc, ka] visu laiku, kamēr Mozus pacēlis savas rokas uz augšu – tas nozīmēja, ka nākotnē Israēls stāvēs stingri Toras vārdos, kuri tiks doti ar viņa roku. Kad viņš nolaiž savas rokas – tas nozīmē, ka nākotnē Israēls nolaidīsies Toras vārdos, kuri tiks doti ar viņa rokām.

Komentārs

Mozus roku pacelšana vai nolaišana kaujas laikā ar Amalēku ir visa šī Bībeles stāsta centrā. Arī Mehilta tam piešķir lielu

⁵⁴ Burtiski “augstienes priekšā”.

uzmanību. Midrāša autori velta lielas pūles, lai paskaidrotu, ka šajā stāstā nav nekādas maģijas Mozus darbībā. Īstos brīnumus dara Dievs un Israēla ticība, Mozus rokas tikai norāda uz tiem abiem.

“Kad Mozus rokas nogura” (17:12) no šī izriet, ka cilvēks nedrīkst novilcināt likuma izpildi. Ja Mozus nebūtu teicis Jozuam: “Izraugies mums vīrus”, viņš nebūtu tā nopūlējis. Citi saka: Mozus rokas tajā stundā bija tik smagas kā cilvēkam, kas izstieptās rokās tur divas ūdens krūkas.

“Viņi paņēma akmeni un palika zem tām” (17:12) Vai viņiem nebija kāds paklājs vai pēlis vai spilvens, ko nolikt Mozum apakšā? Bet gan – Mozus teica, skat. citur.

Komentārs

Midrāšs beidzas ar “skatīt citur”. Tas nozīmē, ka Mehilta jālasa kopā ar citiem tekstiem, tā ir tikai viens no bagātās tradīcijas materiāliem. Lai uzzinātu midrāša nobeigumu, Lauterbahs piedāvā lasīt Talmūdu, Ta'an 11a.⁵⁵ Tajā mēs lasām: “Cilvēkam būtu jācieš grūtības kopā ar kopienu. Līdzīgi mēs atrodam ar Mozu, mūsu skolotāju, ka viņš cieta grūtības ar kopienu, kā ir teikts: “Mozus rokas nogura, viņi paņēma akmeni un palika zem tām.” (2.Moz.17:12) Vai Mozum nebija paklāja vai pēja, uz kura sēdēt? [Bija,] bet Mozus sacīja tā: “Tā kā ebreju tauta ir grūtībās, es arī būšu grūtībās.””⁵⁶

“Ārons un Hūrs turēja viņa rokas” (17:12), lai tās neceļas un nenolaižas, **“un viņa rokas palika izstieptas⁵⁷, kamēr norietēja saule” (17:12)**. Tas nozīmē, ka viņiem bija gavēnis – tie ir Rabi Jehošua vārdi. Rabi Eleāzars Hamodī saka: Tajā stundā grēks bija smags uz Mozus rokām un viņš nespēja to noturēt. Ko viņš darīja? Viņš pievērsās tēvu nopelniem, kā ir teikts: “viņi paņēma akmeni un palika zem tām” – tie ir tēvu nopelni; “viņš sēdēja uz tā” – tie ir nopelni, kas nāk no mātēm. “Bet Ārons un Hūrs...” un kāpēc ir teikts **“no abām**

⁵⁵ Skat. Lauterbach, *Mekhilta*, 260. n. 6.

⁵⁶ Skat. <https://www.sefaria.org/Taanit.11a?lang=bi> (skatīts 23.08.2018.)

⁵⁷ Vārds nozīmē arī “nekustīgas, drošas, uzticīgas”.

pusēm⁵⁸? Bet gan tāpēc, ka Ārons pieminēja Jūdas nopelnu un Hūrs pieminēja Levī nopelnu. Šī iemesla dēļ ir teikts: tāpēc ne mazāk kā trīs cilvēkiem jānāk šķirsta priekšā draudzes gavēņa dienā.

Komentārs

Hūrs nāca no Jūdas cilts un Ārons no Levī cilts, tā viņi katrs pieminēja otra cilts nopelnu.

Gavēņa dienas tradīcijas tiek saistītas ar šo tekstu – trīs Israēla vadītāji kalna galā nozīmē trīs cilvēkus, kas gavēņa dienā draudzes priekšā stājas lasīt tās dienas lasījumus.

“Un viņa rokas palika izstieptas” (17:12) Ar vienu roku [viņš rāda,] ka ar to viņš nekā nav saņēmis no Israēla, un ar otru roku Mozus sacīja Svētā (Lai Viņš Svētīts) priekšā: “Pasaules valdnieki! Ar manu roku tu izvedi Israēlu no Ēģiptes, un ar manu roku tu sašķēli viņiem jūru, un ar manu roku tu darīji viņiem brīnumus un varenus darbus! Tāpat ar manu roku dari viņiem brīnumus un varenus darbus šajā stundā!”

Komentārs

Šī ir otrā reize šajā īsajā nodaļā, kad gandrīz burtiski tiek atkārtota tā pati frāze “tu izvedi Israēlu no Ēģiptes... tu sašķēli viņiem jūru utt.” (skat. iepriekš pie 17:9 “ar Dieva nūju rokā”). Midrāšs nebaidās atkārtot vienu un to pašu, bet ir arī jāievēro atšķirīgās detaļas. Iepriekš frāzes objekts bija Mozus zizlis, bet šajā reizē tā ir viņa roka. Kāda ir šīs atšķirības nozīme, nevienā vietā nav pateikts, tas paliek lasītāja interpretācijai.

“Kamēr norietēja saule” (17:12) Jo mēs esam mācījušies par visām karaļvalstīm, ka tās neved karu, kā tikai līdz sešām stundām, bet šī ļaunā karaļvalsts ved karu no saullēkta līdz vakaram.

Komentārs

Midrāšs atkal atgādina, ka Amalēka uzbrukuma iemesls ir viņa īpašais ļaunums, amalēkieši bija ļaunāki par citām tautām.

⁵⁸ Burtiski: “no tās [puses] viens un no tās [puses] viens”.

“Un Jozua uzvarēja⁵⁹ Amalēku un viņa ļaudis” (17:13)
Rabi Jehošua saka: Viņš [Jozua] nogāja un nocirta galvas va-
roņiem, kas bija ar to [Amalēku], kas stāvēja kaujas pirmajās
rindās. Rabi Eleāzars Hamodī saka, ka šeit lietots *notarikon*
[saīsinājums]: viņš tos padarīja slimus, viņš tiem lika drebēt,
viņš tos sagrāva.

“Amalēku” – tieši tā, kā to dzirdi, proti, viņu pašu
[Amalēku], viņa sievu un viņa bērņus.

“Viņa ļaudis” – tie ir viņa karotāji, kas ar viņu; un kad
saka **“un”** – tie ir karotāji, kas ar viņa dēliem.

Komentārs

Mehilta šeit lieto grieķu vārdu *notarikon*, kas acīmredzot bija
tehnisks midrāšistu lietots termins. *Notarikon* nozīmē saīsinā-
jumu, kad aiz viena vārda var stāvēt vairāki vārdi, dažreiz pat
teikums.⁶⁰ Šajā gadījumā Rabi Eleāzars Hamodī to lieto, lai iz-
skaidrotu Jozuas darbību, jo Bībeles teksts šeit lieto nevis ieras-
to vārdu “sakāva”, bet gan “pavājināja, pazemoja”. Trīs darbības
vārdi “padarīt slimu”, “likt drebēt”, “sagraut” no atsevišķiem to
burtiem izveido vārdu *vajahalōš*, “uzvarēja, pavājināja”.

“Ar zobena asmeni” (17:13) Rabi Jehošua saka: Viņš tos ne-
sakropļoja, bet gan apgājās ar viņiem žēlsirdīgi.

Rabi Eliēzers saka: Kāpēc ir sacīts “ar zobena asmeni
(*pē*)”? Lai mēs mācītos, ka šis karš nebija citāds kā tikai ar
Visspēcīgā pavēli (*pē*).

Citi saka: Ar viņiem tika piepildīti sekojošie raksti: “Kā es
esmu dzīvs! – saka Kungs Dievs, es tevi nodošu asinīm, asinis
tevi vajās! Tādēļ ka tu nenīdi asinsizliešanu, asinis tevi vajās!”
(Ecek.35:6)

Komentārs

Traktāta “Amalēks” 1. nodaļas pēdējais midrāšs komentē iz-
teicienu “ar zobena asmeni”. Midrāšs pārspriež, kāpēc Bībeles
tekstam nepietika ar vārdu “zobens”, bet tam vēl ir pievienots
vārds “asmens”. Tiek piedāvāti trīs skaidrojumi. Vispirms vārds

⁵⁹ Vārds nozīmē “pavājināt, pazemot”.

⁶⁰ Vairāk par *notarikon* var lasīt *Jewish Encyclopedia*, <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/11602-notarikon> (skatīts 23.08.2018.)

pē norāda uz to, ka Jozua neiznīcināja amalēkiešus pilnīgi. Otrais skaidrojums norāda uz to, ka šis ir svētais karš, kurš nāk no Dieva. Bet pēdējā skaidrojumā “citi” atkal nostājas pret Israēlu un savā ziņā atgriežas pie pirmā skaidrojuma: israēlieši bija līdzietīgi pret amalēkiem (“nenīda asinsizliešanu”, Ecek.35:6), un tāpēc viņi paši netiks taupīti (“asinis tevi vajās”, Ecek.35:6).

No otras puses – šis midrāšs ne tik daudz komentē vārdu “asmens”, cik meklē Bībeles tekstā norādījumus uz vēlākajiem notikumiem Bībelē un jūdu dzīvē. Šajā gadījumā – kāpēc Amalēks vēl arvien nav iznīcināts un tā pēcnācēji turpina uzbrukt Israēla pēcnācējiem katrā paudzē.

Summary

Mekhilta de Rabbi Ishmael: Tractate Amalek, Chapter 1, Translated into Latvian with Commentary and Introduction

Mekhilta de Rabbi Ishmael is one of the classical rabbinic texts that has been translated into several languages and studied for centuries. This is the first time one of its chapters has been translated into Latvian. The current translation has been done from the Hebrew text reconstructed in the edition by Jacob Z. Lauterbach, Mekhilta de Rabbi Ishmael: A Critical Edition, Based on the Manuscripts and Early Traditions, with an English Translation, Introduction, and Notes (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2004).

The article starts by discussing scholarly terminology of rabbinic literature in Latvian. The few published scholarly texts on the subject show a considerable diversity in terminology. After a short survey and analysis, the author lists suggested Latvian terms that are also used further in this article.

In the hope that this translation could be used in a classroom or by anybody who would be interested in learning more about classical rabbinic literature, the article gives an introduction to Mekhilta de Rabbi Ishmael discussing its dating, authorship, division, and themes. The introduction particularly focuses on

tractate Amalek, its place in the wider context of Mekhilta, and the rabbis mentioned in the tractate.

The main body of the article is the Latvian translation of chapter 1 of tractate Amalek with commentary by the author. The commentaries are written to explain the Biblical context of the passages as well as to point out the rabbinic way of thinking, writing, and arguing.

The translation of this chapter of Mekhilta de Rabbi Ishmael is done in the hope that a translation of other chapters will follow. Also, the author hopes that the Latvian reader will be able to identify with some of the themes discussed in this piece of classical rabbinic literature, for example, how to explain and react to somebody who one perceives as hostile towards oneself for no apparent reason.

GARĪGUMS KRISTIETĪBĀ UN P. TILLIHA PROTESTANTU PRINCIPS

Valdis Tēraudkalns

Dr. phil., LU Teoloģijas fakultātes profesors

Garīgums mūsdienās ir daudz lietots un bieži pārprasts vārds. Tas ir problemātisks, jo liek domāt, ka eksistē kāda “augstāka”, no ikdienas nepilnībām brīva reliģiska dzīve, kura stāv pāri miesiskajam, materiālajam. Latviešu sarunu valodā nereti sakām “man ir slikts (vai labs) garīgais”, ar to apzīmējot garastāvokli. Tieši tā daudzi cilvēki saprot garīgumu – kā noskaņojumu, kā kaut ko netveramu, bet tās nav šī vārda nozīmes, kas lietotas teoloģiskā vai reliģijpētnieciskā literatūrā. Amerikāņu luterāņu teologs Bredlijs Hansons (*Bradley Hanson*) uzskata, ka garīgums ir veids, kādā cilvēks vai cilvēku grupa atbild uz jautājumu par realitāti un jēgu, kas atrodas aiz ikdienas dzīves, un “izdzīvo atbildi uz šo jautājumu dažādās praksēs”.¹ Mūsdienu jezuītu teologa Džeimsa Mārtina (*James Martin*) skatījumā “garīgums [...] ir veids, kā dzīvot atiecībās ar Dievu”.² Britu anglikāņu evaņģēliskā “spārna” teologs Alisters Makgrāts (*Alister McGrath*) raksta, ka “garīgums ir nodarbināts ar autentiskas un piepildītas reliģiskās dzīves meklējumiem, kas sevī ietver konkrētas reliģijas pamatideju un dzīves pieredzes savietošānu šīs reliģijas ietvarā”.³ Šajā definīcijā lietots neskaids jēdziens “autentiska un piepildīta dzīve”, kas saistīts ar apšaubāmu apgaismības ideju par autonomu

¹ Bradley Hanson, *A Graceful Life: Lutheran Spirituality for Today* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 2000), 10.

² Džeimss Mārtins, *Jezuītu ceļvedis (gandrīz) visā. Garīgums reālajai dzīvei* (Rīga: KALA Raksti, 2013), 14. lpp.

³ Alister E. McGrath, *Christian Spirituality: an Introduction* (Oxford, Blackwell, 1999), 2.

personību. Makgrāta definīcija pārāk piesaista garīgumu kādai konkrētai reliģijai un ignorē to, ka mūsdienās sabiedrībā runā arī par sekulāro un postsekulāro garīgumu. Reliģijpētniecībā garīgumu nereti saista ar individuālām praksēm (jogu, meditāciju). Cilvēki, kuri tās īsteno, uzskata, ka šīs prakses veicina viņu labbūtību (angļu val. *well-being*) un harmoniju un nebūt netiek vienmēr saistītas ar pārdabisko.⁴ Par garīgumu raksta arī daļa jaunā ateisma pārstāvju, tādējādi izaicinot daudzu cilvēku apziņā pastāvošo pretnostatījumu “ticīgais/neticīgais”, “ateists/reliģiozais”. Sems Heriss (*Sam Harris*) uzskata, ka meditācija ir pozitīva prakse, jo palīdz pārvarēt plaisu starp subjektu un objektu. Par garīgām viņš uzskata retas, bet negaidītas pieredzes, kas pārveido dzīvi. Līdzīgi Viktors Stendžers (*Victor J. Stenger*) – amerikāņu zinātnieks, kas pazīstams kā reliģijas kritiķis, vērtē meditāciju kā pozitīvu praksi, iesakot iesācējiem transcendentālo meditāciju. Viņš gan brīdina no misticisma “bagāžas” garīgajās praksēs.⁵ Iekļaujot arī šādu izpratni par garīgumu, atbilstošāk būtu teikt, ka garīgums ir “eksistenciālas situācijas risināšanas process” (*Pawel Socha* (Pāvels Soča)).⁶ Minētais autors apzinās šī procesa kultūrnosa-cītību.

Mūsdienās garīgumu nereti pretstata institucionālai reliģijai, tomēr tas ir pārāk vienkāršoti, jo cilvēki, kuri teic, ka praktizē garīgumu, bet nav reliģiozi, bieži ir saistīti ar kādu domubiedru kopienu (kaut virtuālu) un seko autoritātēm.⁷ Savukārt

⁴ Anna S. King, Paul Hedges, “What is Religion? Or, What Is It We Are Talking About?”, *Contraversies in Contemporary Religion: Education, Law, Politics, Society, and Spirituality*, ed. Paul Hedges (Santa Barbara: Praeger, 2014), 24.

⁵ Teemu Taira, “Atheist Spirituality. A Follow in from New Atheism?”, *Post-secular Religious Practices: Based on Papers Read at Symposium on Post-secular Religious Practices Held at Åbo/Turku, Finland, on 15–17 June 2011*, ed. Tore Ahlbäck (Åbo: Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, 2012), 390–391.

⁶ Pawel M. Socha, “Dimensions of Spirituality: A Value Perspective,” 2, https://www.researchgate.net/profile/Pawel_Socha2/publication/308097715_Dimensions_of_Spirituality_A_Value_Perspective/links/57d9cac208ae0c0081efbd44/Dimensions-of-Spirituality-A-Value-Perspective.pdf (skatīts 29.06.2018.)

⁷ ASV 2017. g. veikts pētījums rāda, ka vairums respondentu, kas identificējas ar garīgumu un nevis reliģiju, saista sevi ar kādu tradīciju (lielākoties liberālo protestantismu vai katolicismu). Tara Isabella Burton, ““Spiritual but not religious”: inside America’s rapidly growing

ar institucionālu reliģiju saistīti cilvēki nereti mūsdienās savai reliģijai pieiet selektīvi. Un arī draudzes, kas pieder pie konfesijām, kuras uzskata par tradicionālām, pielāgojas garīgo prakšu “tirgum” un izmanto prakses, kuras populāras mūsdieņu garīgumā (joga, staigāšana pa labirintu utt.)

Garīgums ir nevis abstrakts, bet vēsturisks, ar varas attiecībām saistīts fenomens, tāpēc svarīgi jautāt, no kurienes nāk viedokļu veidotāju piedāvātās idejas un garīgās prakses, kas un kāpēc tās piedāvā vai pretēji – noliedz tās. Luterāņu mācītājs Alfrēds Skodelis, kas starpkaru Latvijā publicējis grāmatas un rakstus par garīgo aprūpi, raksta: “Dvēseļu kopējs nedrīkst iespaidoties no sava laika, dzīves, teoloģiskiem un zinātniskiem ieskatiem, viņam pastāvīgi jāpatur lielā bībeles patiesība acu priekšā: “Kas nav izglābts, tas ir pazudināts!””⁸ No mūsdieņu viedokļa šāds apgalvojums ir naivs, jo nav neitrāla skata punkta un Skrodeļa izteikums ir tapis konkrētas tradīcijas ietvarā.

Šajā rakstā izmantotais teologa un filozofa Paula Tiliha (*Paul Tillich*) postulētais protestantu princips ir protests pret jebkuru mēģinājumu pasludināt relatīvo par absolūto.⁹ Lai arī šis princips, kā parādīts tālāk šajā rakstā, ir saistīts ar reformācijas idejām, tas nav identisks protestantismam, jo nepastāv nedz vienota protestantu teoloģija, nedz viens veids, kā protestanti praktizē savu ticību. Tiliha skatījumā ne tikai katoļi, bet arī protestanti bieži ir pārkāpuši viņa postulēto principu. Ortodoksālais protestantisms pamatā ir vienots ar katolicismu dogmatiskā pieejā kristietībai.¹⁰ Saskaņā ar Tiliha izvirzīto tēzi kritizējama ne tikai Romas katoļu un protestantu augstbaziķiskā spārņa izpratne par baznīcas īpašo lomu, bet arī pārdzīvojuma nekritiska izcelšana evaņģelikālismā¹¹ un

faith group.” <https://www.vox.com/identities/2017/11/10/16630178/study-spiritual-but-not-religious> (skatīts 07.06.2018.)

⁸ A. Skrodelis, *Dvēseļu kopšana* (Valmiera: Valmieras iecirkņa mācītāju konference, 1930), 10. lpp.

⁹ Paul Tillich, *The Protestant Era* (Chicago: The University of Chicago Press, 1966), 163.

¹⁰ Paul Tillich, *Systematic Theology*, Vol. III (Chicago: The University of Chicago Press, 1963), 238–239.

¹¹ Pārdzīvojuma loma evaņģelikālismā ir neviennozīmīgāka nekā Vasarsvētku kustībā. Pastāv spriedze starp tiem evaņģelikāļiem, kuri reformātu tradicionālās teoloģijas un neoortodoksijas izpratnē uzskata, ka Dievs runā tikai caur rakstīto Vārdu, un tiem, kuru ticības praksē liela

Vasarsvētku kustībā un prāta lomas pārvērtēšana liberālajā protestantismā.

Pēdējā laikā grāmatas par protestantu, konkrēti, luterāņu, garīgumu parādās arī latviešu valodā. Vienā no tām teikts, ka tas ir Vārda garīgums – “Dieva Gars sasaista sevi ar savu Vārdu, lai atrastu Garu, mēs nemeklējam aiz vai pāri Svētajiem Rakstiem.”¹² Interesanti, ka katras šīs grāmatas nodaļas beigās ir sadaļa “Garīgie vingrinājumi” (šī leksika atgādina Lojolas pazīstamo, tālāk šajā rakstā citēto darbu), kurā ir uzdevumi lasītājiem – baznīcas dziesmu tekstu apcerēšana, dažu Lutera skaidrojumu iemācīšanās no galvas, lūgšanas, konkrēta rīcība. Kā luteriskā garīguma avoti minēti Bībele, Lutera katehisms, luterāņu dziesmu grāmata.¹³ Nav minēta nedz māksla, nedz teātris, lai gan jau 16. gs. šīs kultūras izpausmes tika izmantotas protestantisko ideju tālāknešanā,¹⁴ nedz 20. gs. teologi (piem., Dītrihs Bonhēfers (*Dietrich Bonhoeffer*), kuru nereti kā iedvesmas avotu citē daudzi citi autori). Tāpat par protestantu garīguma īpašu atšķirības zīmi mūsdienās diez vai būtu uzskatāma Bībeles loma – Bībeles interpretācijas un Bībeles praktiskais lietojums protestantisma konfesijās un katolicismā atšķiras (regulāras Bībeles studijas vēl aizvien vairāk raksturīgas protestantiem), taču gan pareizticīgo, gan Romas katoļu liturģijas ir papildītas ar tiešiem vai pārveidotiem Bībeles citātiem. Pēc Vatikāna II koncila katolicisms akcentē regulāras Bībeles lasīšanas svarīgumu. *Lectio Divina* – Bībeles lasīšanas prakse, kas mūsdienās populāra dažādās konfesijās, ir cēlusies benediktīniešu mūku ordenī. Vienlaikus jāņem vērā, ka pievērstība Bībelei var būt arī problemātiska, ja šo kristiešu sakrālo tekstu kopumu uztver nekritiski kā nepastarpinātu Dieva vēstījumu cilvēkiem un absolūtīzē tā vietu dogmatisku un ētisku priekšstatu veidošanā.

nozīme ir reliģiskā entuziasma izpausmēm un pārliecībai par Dieva personisku, nepastarpinātu atklāšanos cilvēka dzīvē.

¹² *Luteriskais garīgums* (Rīga: Luterisma mantojuma fonds, 2014), 1. lpp.

¹³ Roberts Beikers, “Priekšvārds”, *Ibid.*, V.

¹⁴ 16. gs. daudzi reformācijas sekotāji, lai gan norobežojās no viduslaiku mistēriju izrāžu žanra, kura emocionālisms viņiem likās pārāk tuvs mīsei, tomēr izmantoja teātra mākslu savu ideju tālāknešanai. Gan Lutera, gan Melanhtona rosināja drāmu iekļaut skolu mācību programmās (Andrew Pettegree, *Reformation and the Culture of Persuasion* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 81–82).

Rakstu skaidrošana, kas “atceļ” kritisko domāšanu, sagroza Bībeles kā teksta pamatideju, jo Bībeles personāžu dzīves situācijas nevar nedomājot pārcelt uz mūsdienām. Kā raksta šveiciešu teologs Ulrihs Lucs (*Ulrich Luz*), “teksti rāda virzienu, kādā jāiet. Tie nenosaka, kāda ir to nozīme mūsdienās”.¹⁵ Tilliha skatījumā šis virziens ir mīlestība. Tas ir kritērijs, kuru viņš pats lielākoties aplūkoja kristietības kontekstā, taču dzīves beigās, kad viņš ceļojumu laikā saskārās ar citām reliģijām, it īpaši budismu, viņš vēl vairāk nekā agrāk bija pārliecināts, ka “nevar dalīt cilvēces reliģijas patiesās un maldīgās. Drīzāk mums visas reliģijas, ieskaitot kristietību, jāpakļauj galējam mīlestības kritērijam, kas bez nosacījumiem apstiprina, vērtē un pieņem citu cilvēku”.¹⁶

Manuprāt P. Tilliha protestantu principa kontekstā ir svarīgi šādi garīguma aspekti:

Vietējās draudzes pirmšķirīgā nozīme

Kristiešu izaugsme primāri notiek vietējā draudzē – tā bija un ir protestantu pārliecība, kuru pēc Vatikāna II koncila vairāk apzinās arī Romas katoļi. Karls Rāners (*Rahner*) atzīst: pagātnē “baznīca bija gandrīz fanātiskas mīlestības objekts”, bet tagad tā ir atteikusies no triumfālisma un atzinusi, ka ir “nabadzīga grēcinieku baznīca, Dieva svētceļnieku telts, kas uzstādīta tuksnesī un pakļauta visiem vēstures vējiem”.¹⁷ Vatikāna II koncilu gan ir kritizējuši ne tikai protestantu, bet arī katoļu teologi (piem., Pjērs Hegī (*Hegy*)) par to, ka koncila dokumentos par lajiem un laju garīgumu ir runāts maz un vispārīgos jēdzienos un ka laji nereti tiek uztverti tikai kā priesteru palīgi (īpaši ņemot vērā priesteru trūkumu).¹⁸ Hierarhijai daudzu katoļticīgo apziņā piemīt liels simboliskais kapitāls un

¹⁵ Ульрих Луц, *Нагорная проповедь (Мф 5–7): богословско-эзегетический комментарий* (Москва: ББИ, 2014), X.

¹⁶ Citēs pēc: Wilhelm & Marion Pauck, *Paul Tillich: His Life & Thought*, Vol. 1: Life (New York: Hagerstown, etc.: Harper & Row Publishers, 1976), 261.

¹⁷ Karl Rahner, *The Practice of Faith: A Handbook of Contemporary Spirituality* (New York: Crossroad, 1983), 25.

¹⁸ Pierre Hegy, *Lay Spirituality: From Traditional to Postmodern* (Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2017), 17–18.

reāla vara draudzēs. Katoļu baznīcas oficiālie pārstāvji nereti nostājas koncila dokumentu “pareizo” interpretētāju pusē.¹⁹ Tas ir piemērs tam, kā vara institucionalizē to, ko tā grib uzskatīt par patiesību. Baznīcas pārstāvji iesaka līdzsvara saglabāšanai starp tradīciju un novatorismu balstīties uz pēckoncila pāvestu izdotiem tekstiem, taču šis ieteikums ir pārāk vispārīgs un neņem vērā pāvestu uzskatu atšķirības, kuras, lai arī diplomātiski notušētas, tomēr parādās.

Draudzes kā Dieva ļaužu, kā sadraudzības eklesiolais modelis ir tuvs Lutera pārlicībai par kristieti kā Kristu savam kaimiņam, par baznīcu kā slimnīcu nedziedināmi slimiem, kopienu, kuras locekļi reālistiski apzinās, ka ir vienlaikus taisnoti un vienlaikus grēcinieki. Šo modeli, kas saistīts ar ideju par draudzes locekļu savstarpēju rūpēšanos, Lutera teoloģijā simbolizē Svētais Vakarēdiens. Tāpat kā Kristus sniedz sevi maizē un vīnā, tā kristieši simboliski veido vienu veselumu. Viņi ir vienlaikus brīvi un saistīti kalpošanā. Luters arī izmanto mātes metaforu attiecībā uz baznīcu, pasvītrotot, ka tās uzdevums ir ne tikai mācīt, bet arī gādāt un iedrošināt.²⁰ Līdzīgās idejas paustas arī citās tradīcijās – pareizticīgo teologs, pazīstamais “Parīzes skolas” pārstāvis Nikolajs Afanasjevs (*Николай Афанасьев*) raksta par baznīcu kā kopienu, kurā būtu jāizpaužas mīlestības varai, un jebkura cita vara un tiesības ir tikai tās surogāts.²¹ D. Bonhēfers runā par baznīcu kā starppersonu kopību, kuru “veido pilnīga sevi aizmirstoša mīlestība. Attiecības starp “es” un “tu” pamatā vairs nav pieprasošas, bet gan dodošas”.²²

¹⁹ Prāvests Pauls Kļaviņš tekstā, kas ievada Vatikāna II koncila dokumentu izdevumu latviešu valodā, atsaucoties uz pēckoncila pāvestu teikto, brīdina: “Koncila dokumenti nav lasāmi un skaidrojami, izmantojot modernu vēsturisku pētniecības pieeju, kas vēsturē nepieņem nekādu galīgu patiesību, nedz kādu specifisku interpretāciju. Tajā gadījumā tā būtu postmodernisma metode, kurā noteicošais būtu plurālisms un relatīvisms” (Pauls Kļaviņš, “Vatikāna II koncils – ievērojams 20. gadsimta notikums”, *Vatikāna II koncils: konstitūcijas, dekrēti, deklarācijas* (Rīga: Vox Ecclesiae, 2016), 24. lpp.).

²⁰ *Ibid.*, 48. lpp.

²¹ Николай Афанасьев, *Церковь Духа Святого* (Рига: Балто-Славянское общество культурного развития и сотрудничества, 1994), 302.

²² Dietrich Bonhoeffer, *The Communion of Saints* (New York: Harper & Row, 1963), 123.

Anglikāņu teologs Stīvs Sammers (*Steve Summers*) raksta par draudzi kā draugu kopienu. Viņaprāt, tas simboliski atklājas euharistijā kā draugu mielastā.²³ Šī pieeja liek uzdot kritiskus jautājumus gan par vakarēdiena pieejamību visiem, kuri vēlas piedalīties, gan par tā klerikalizāciju, jo nereti pārliecīgs akcents tiek likts uz garīdzniecības lomu tajā. Mūsdienų liturģijas gan cenšas akcentēt visu ticīgo lomu šajā mielastā, tomēr paliek atvērts jautājums par to, vai liturģijas reformai seko arī pārmaiņas teoloģiskajā domā.

Mūsdienās par draudzību kā universālu konceptu rakstījis arī vācu teologs Jirgens Moltmans (*Jürgen Moltmann*). Savā teoloģiskajā domāšanā viņš iekļauj ideju par dievišķo draudzību, cilvēku draudzību, kas balstīta uz savstarpējo patīku, draudzību Jaunās Derības izpratnē kā atšķirīgu cilvēku atvērtu draudzību.²⁴ Pēdējais minētais aspekts ir pamatā tādām kristīgās kopienas modelim, kas respektē indivīda citādību un saglabā telpu viņa/viņas iespējām veidot savu uzskatu sistēmu un dzīves modeli, vienlaikus vienojoties par kopīgu vērtību sistēmu, kas mūsdienās ir cieši saistīta ar kritisko solidaritāti – iestāšanos par apspiestajiem, pat taisnīgumu un visu radīto. Vienošanās process nav noslēgts, bet ir mainīgs un kontekstuāls.

Tam, ka kristīgās sadraudzības ideāli nereti ir pretrunā ar to, ko cilvēki baznīcā piedzīvo, iemesli meklējami ne tikai vispārīgos apgalvojumos par cilvēka nepilnību vai realitātē, ka kopienas ideja nav viegli realizējama steidzīgā un fragmentētā mūsdienų pasaulē, bet arī šajā rakstā iepriekš kritizētā teoloģijā, kas baznīcu no instrumenta padara par pašmērķi. P. Tillihs, apzinoties baznīcas nepilnības, nāk klajā ar viņam raksturīgu jaunu jēdzienu piedāvājumu, lietojot jēdzienu “garīgā kopiena” kā “Kristus miesas”, visu draudžu “garīgās būtības” apzīmējumu, nošķirot to no vietējām draudzēm. Taču viņš arī apzinās, ka šis jēdziens nenonāks liturģiskā aprītē un ka paliek risks to skaidrot kā ideālu pretstatā esošām draudzēm vai kā

²³ Steve Summers, *Friendship: Exploring its Implications for the Church in Postmodernity; Ecclesiological Investigations* (London, New York: T & T Clark, 2009), 156–185.

²⁴ Jürgen Moltmann, *The Spirit of Life: A Universal Affirmation* (Minneapolis: Fortress Press, 1992), 255–259.

platoniskas mitoloģijas tēlu (uz zemes esošā baznīca kā debesu hierarhijas atspulgs).²⁵

Šeitpasaulīgs garīgums

Kā raksta amerikāņu luterāņu teologs Gerhards Forde (*Gerhard Forde*), mēs bieži iedomājamies garīgo dzīvi kā virzīšanos pretī debesīm, bet īstenībā jābūt pretēji – “mūsu svēttapšana ir ceļojums atpakaļ uz zemes, tā ir veids, kā kļūt cilvēciskākiem, tādiem, kādus Dievs mūs ir radījis. Mūsu problēma ir, ka mēs esam pakļāvušies čūskas kārdinājumam – “Mirt jūs nemirsiet [...] Jūs būsiat kā Dievs”. (1Moz 3:4–5) Radītā pasaule nav gana laba priekš mums, mēs vienmēr esam ceļā pēc kā cita”.²⁶ Forde svēttapšanu saista ar spontanitāti (no aprēķina brīva, nepiespiesta rīcība, gluži kā māte itin dabiski steidzas palīdzēt bērnam), palīdzēšanu (tas nav veids, kā nopelnīt pestīšanu, bet ticības sekas), sava aicinājuma īstenošanu (plašākā nozīmē kā savu ikdienas pienākumu pildīšanu), lielākas skaidrības iegūšanu pašam par sevi.²⁷ Viņš uzskata, ka jautājums par progresu šajā procesā ir smieklīgs, jo tas nav izmērāms. Tas gan nenozīmē, ka cilvēka personība nepiedzīvo izaugsmi, jo dzīves laikā mēs saskaramies ar jauniem jautājumiem, izaicinājumiem un iespējām īstenot savu pārliecību praksē. Tas nemaina Dieva skatījumu uz mums – mēs neesam Dievam tāpēc tuvāki vai tālāki, bet maina mūs pašus, sniedz jaunus impulsus mūsu iesaistei pasaulē. Atbrīvošanās teologi Pedro Kasalddliga (*Pedro Casaldliga*) un Džosē Marija Vidžils (*Jose Maria Vigil*) raksta par garīgumu kā alkām pēc realitātes. Šāda pieeja izvairās “no sterilām abstrakcijām un nāk saskarsmē ar īstenību, [...] atstājot jebkādu spirituālismu un ideālismu”.²⁸ Līdzīgi J. Moltmans raksta, ka “mums jātop nevis

²⁵ Paul Tillich, *Systematic Theology*, Vol. III (Chicago: The University of Chicago Press, 1963), 162–164.

²⁶ Gerhard O. Forde, “The Lutheran View,” *Christian Spirituality: Five Views of Sanctification*, ed. Donald L. Alexander (Downers Grove: IVP, 1988), 30.

²⁷ *Ibid.*, 30–32.

²⁸ Pedro Casaldliga and Jose Maria Vigil, *The Spirituality of Liberation* (Tunbridge Wells: Burnes & Oates, 1994), 18.

atpirktiem no šīs zemes, lai no tās atrīvotos, bet mums jābūt atpirktiem līdz ar šo pasauli”.²⁹

Šāds redzējums ir pretstats duālistiskai askētiskai teoloģijai, kuru var atrast daudzos pirmo gadsimtu kristiešu saceļumos, kas vēl aizvien tiek popularizēti. Pie tādiem pieder, piemēram, 7. gs. mūka svētā Jāņa Pakāpnieka teksti, kuri tulkti arī latviski. Tajos slavināta mūku dzīve, uzskatot, ka ticības “kalngali” sasniedzami tikai askētiem – “pasaulīgi cilvēki to nespēj izdarīt”.³⁰ Ticības dzīve šajos tekstos tiek uztverta kā cīņa un sacensība, kurā vajadzīga stingra askēze – “ēstgribas nonāvēšana, stāvēšana visas nakts garumā, dzeramā ūdens ierobežošana, skopums pie maizes, rūgtais bezgoda kauss – tas viss tev parādīs šauro ceļu”.³¹

Misticisma sekularizācija, viduslaiku garīgās prakses pielāgojot laju vajadzībām un atsakoties no iepriekš aprakstītā “kristīgā mazohisma”, kā arī reformācijas nestās pārmaiņas izpratnē par dievbijību palēnām mazināja šādu priekšstatu izplatību, lai gan protestantisms nav bijis imūns pret galējībām. Garīgās celsmes, īpaši evaņģelikāļu, literatūrā bieži pasvītrots, ka vienmēr jājautā, ko Jēzus darītu mūsu vietā konkrētā situācijā, bet šāda pieeja nav ieraugāma Jaunās Derības tekstos. Kā raksta britu anglikāņu teologs Marks Gibards (*Mark Gibbard*), “Jēzus nesaka “atdariniet mani”, bet gan “kā es esmu mīlējis jūs, tā arī jūs mīliet cits citu” (Jņ 13:34)”.³² Bībele tiešā veidā nerunā par attiecībām ar Jēzu. Leksika, kas pasvītro intimitāti attiecībās ar Kristu, ir raksturīga piētismam, evaņģelikālismam un Vasarsvētku kustībai. Padomju laikā krievu baptismam bija raksturīgs perfekcionisms, kas bija veidojies Rietumu svētuma kustības (*Holiness movement*) un Austrumu pareizticības askētiskās tradīcijas ietekmē, – arhaiska leksika, kas bija pilna ar Bībeles jēdzieniem, biežas lūgšanas (dažkārt arī naktīs) un gavēņi, televīzijas skatīšanās aizlie-

²⁹ Jūrgen Moltmann, *The Source of Life: The Holy Spirit and the Theology of Life* (Minneapolis: Fortress Press, 1997), 74.

³⁰ Sv. Jānis Pakāpnieks, *Pakāpieni uz debesīm* (Jūrmala: Latvijas Kristīgā akadēmija, 2013), 36. lpp.

³¹ *Ibid.*, 35. lpp.

³² Mark Gibbard, “The Adaption of Historical Spirituality for Today,” *The Study of Spirituality*, ed. Cheslyn Jones, Geoffrey Wainwright, Edward Yarnold (London: SPCK, 1994), 576.

gums (labvēlīga attieksme bija pret radio, jo varēja klausīties Rietumu kristīgos raidījumus), vēršanās pret kino un teātri. Garo aizliegumu rindu dažkārt papildināja arī noliegums sēdēt sakrustotām kājām un turēt rokas kabatās. Formālās baptistiem raksturīgās draudžu demokrātijas (kongregacionālisma) vietā praksē pastāvēja draudžu vadītāju vara, kas ietekmes ziņā neatpalika no hierarhijas lomas pareizticībā.³³

Nereti duālistisks garīgums ir izpaudies negatīvā attieksmē pret seksualitāti. Mūsdienās šīs pozīcijas pārskatīšana un 20. gs. otrās puses “seksuālās revolūcijas” rezultātu vērtējums ir kaismīgu strīdu objekts. Kā raksta cits anglikāņu autors – Kenets Līčs (*Kenneth Leech*) –, “relīģija var tikt izkropļota tā, ka tā kļūst par seksuālas patoloģijas paveidu. Relīģija un sekss ir nedalāmi saistīti, un garīgumam ir svarīga godīga rēķināšanās ar seksualitāti”.³⁴ Sacītais attiecas ne tikai uz katoļiem, bet arī uz protestantiem, kuri, vēršoties pret celibātu, ir pārspīlētu akcentu likuši uz patriarhālo ģimeni, ignorējot, ka tā ir nevis pāri laikam stāvoša, bet vēsturiska kopdzīves forma, kura mūsdienās piedzīvo krīzi, un šis fakts pats par sevi nav uzskatāms par draudu kristietībai. Bībele nepazīst jēdzienu “ģimenes vērtības”, kurš tiek plaši lietots daudzu kristiešu retorikā. Rūpes, atbildību un mīlestību var parādīt daudzos un dažādos veidos. Draudzes ir ieinteresētas misionārisma un jaunu cilvēku piesaistē, bet ne vienmēr ir gatavas atzīt, ka no konvertītiem iespējams mācīties par to, kā baznīcai mainīties. Amerikāņu teologs Hārvijs Kokss (*Harvey Cox*) jau 20. gs. 60. gados aicināja baznīcu sludināt atbildības uzņemšanos par seksuālām attiecībām un nevis nereālistiski noliegt pirmslaulību seksu. “Tradicionālās kristiešu seksuālās normas nav izņēmums, tās nestāv pāri vēsturei. Tās ir veidojušās, kristiešiem cenšoties dzīvot ticības dzīvi nemitīgi mainīgās sociālās sistēmās.”³⁵ Viņš

³³ Константин Прохоров, *Русский баптизм и православие* (Москва: Издательство ББИ, 2017), 304–307. Svētuma kustība – starpkonfesionāls strāvojums protestantismā, kas izveidojās 19. gs. metodismā un sludināja pilnīgu svēttapšanu. No svētuma kustības vēlāk attīstījās Vasarsvētku kustība.

³⁴ Kenneth Leech, *Soul Friend* (Harrisburg: Morehouse Publishing, 2001), 109.

³⁵ Harvey Cox, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective* (New York, Macmillan Publishing Company, 1990), 187.

arī ieteica demitoloģizēt romantiskās mīlestības konceptu, kas, viņaprāt, mūsdienu kultūrā ved pie priekšstata, kas ar mīlestību saprot neskaidru un tāpēc nenoturīgu jūtu plūsmu. Viņš uzskatīja: pieņēmums, ka vienīgais legitīmais pamats seksam ir mīlestība, veicina pretēju tendenci morāles “sargu” cerētajai – daudzu partneru maiņu un aizvien lielāku vilšanos attiecībā uz mīlestības iespējamību.³⁶ Anglikāņu teoloģe Mega Vornere (*Meg Warner*) norāda uz to, ka Vecajā Derībā pirmslaulību/ārpuslaulību seksa noliegums tiek primāri attiecināts uz sievieti un ir saistīts ar izpratni par sievieti kā īpašumu, kas jāsauglabā neskarts, jo tikai tad līgavas tēvs varēs saņemt no līgavaiņa izpirkuma maksu. Mūsdienās būtu godīgi atzīt, ka visi kristieši ir revizionisti attieksmē pret Bībeles tekstu, jo tieši vai netieši atzīst, ka šādas un līdzīgas idejas nav pārņemamas.³⁷ Daudzas draudzes vēl aizvien lielu enerģiju ieliek cīņā pret pornogrāfiju, un kategoriskums, kas pavada šo polemiku, izslēdz gan dialoga iespēju, gan atklātību, radot “porno paniku”, kas pārspīlē pornogrāfijas negatīvās puses.³⁸ Par spīti dominējošam noliegtumam, aptaujas rāda, ka 21. gs. sākumā gados jauni evaņģeliskāļi par aptuveni 70% biežāk nekā vecākās paaudzes evaņģeliskāļi nepiekrīt viedoklim, ka ir morāli nepieņemami skatīties pornogrāfiju. Viedokļu maiņa saistīta gan ar pornogrāfijas vispārpieejamību internetā, gan ar pārliecību, ka indivīda paša sirdsapziņa ir morālu lēmumu pamatā.³⁹

Katolicismā ideja par askētismu ir saglabājusies – “garīgā izaugsme sevī ietver askēzi un mortifikāciju (“mērdēšanu”), kas pakāpeniski ved uz dzīvi mierā un priekā Kalna svētību garā”.⁴⁰ Dažādas katoļu garīguma skolas to lieto atšķirīgi, lielākoties pasvītrotot, ka tas nozīmē kaislību pakļaušanu ticībai

³⁶ Ibid., 181–182.

³⁷ Meg Warner, “Sex & Single Girl,” <https://viamedia.news/2018/06/07/sex-the-single-girl/> (skatīts 20.06.2018.)

³⁸ Analītisku rakstu par attieksmi pret pornogrāfiju saistībā ar likumdošanas iniciatīvām Lielbritānijā skat. Feona Attwood and Clarissa Smith, “Regulating Sex/Work: From Crime Control to Neo-liberalism?,” *Journal of Law and Society* 37:1 (2010), 171–188.

³⁹ Justin Farrell, “The Young and the Restless? The Liberalization of Young Evangelicals,” *Journal for the Scientific Study of Religion* 50:3 (2011), 525–526.

⁴⁰ *Katoliskās baznīcas katehisms* (Rīga: Rīgas metropolijas kūrīja, 2000), 502. lpp.

un prātam. Tautas dievbijībā gan nereti ir populāras duālistiskas pieejas, kas radušās pirms Vatikāna II koncila.⁴¹ P. Tillihs kritizē askētismu un uzskata, ka tam pamatā ir “metafiziski-mistisks koncepts par matērijas pretošanos formai – pretošanos, no kuras atvasināmas visas dzīves nedrošības un eksistences negatīvās puses”.⁴² Vēl viena katoļu garīgās izaugsmes iezīme ir vienība ar Kristu kā “līdzdalība Kristus noslēpumā caur sakramentiem”.⁴³ Tas var likties visus ticīgos iekļaujoši, tomēr katolicismā sakramentālisms ir represīvs, jo euharistiņā nedrīkst piedalīties cilvēki, kuru dzīvesveids neatbilst katolicisma dogmām, piemēram, cilvēki, kuru laulība ir šķirta (Romās katoļu baznīcā iespējams laulību nevis šķirt, bet atzīt par spēkā neesošu), bet kuriem ir jaunas attiecības (ieskaitot seksuālas). Baznīca izmanto vainas apziņu, kas rodas no tā, ka cilvēki nevar piedalīties viņiem ļoti svarīgā rituālā, lai disciplinētu “pārkāpējus”. Katoļu tradicionālistu reakcija uz vismazākām izmaiņām šajā jautājumā rāda, ka represīvais sakramentālisms ir dziļi iesakņojies katolicismā.⁴⁴

⁴¹ Klostermāsa Marija Stefana, ar kuru daļā Latvijas katoļu ir saistītas kanonizācijas cerības, 20. gs. 50. gados, piedzīvojot smagu slimību, pēc operācijas rakstīja: “Mana sirds bija pilna prieka, ka arī es reiz drīkstēju to pārciest. [...] Šis notikums piederēs pie manas dzīves skaistākajām atmiņām.” (Lilija Berzinska, *Māsa Marija Stefana kā Terēzes no Lizjē tēla pārņemēja: reliģiski pētnieciskā kritiskā analīze*. Promocijas darbs (Rīga: Latvijas Universitāte, 2011), 193. lpp.) Mūsdienās M. Stefana vēl aizvien katoļu vidē tiek raksturota kā atdarināšanas cienīgs paraugs. Skat., piemēram, prāvesta Sergeja Dominika Ivanova rakstu “Personības audzināšana. Māsa Marija Stefana (1919. 20. VIII – 1954. 15. VIII) no Nabadzīgā bērna Jēzus – personība, personību audzinātāja,” http://www.rarzi.lv/ejietunmaciet/em_38_S.Ivanovs.htm (skatīts 28.11.2017.)

⁴² Paul Tillich, *Systematic Theology*, Vol. III (Chicago: The University of Chicago Press, 1963), 210.

⁴³ *Katoliskās baznīcas katehisms* (Rīga: Rīgas metropolijas kūrīja, 2000), 501. lpp.

⁴⁴ Nesen kontraversiju izraisīja pāvesta Franciska apustuliskā pamudinājuma *Amoris laetitia* 8. nodaļa, lai gan tajā ir paredzētas nevis radikālas izmaiņas, bet tikai iespēja, ka šķirtie cilvēki var tikt pielaisti pie dievgalda. Tas atkarīgs no diecēžu izstrādātām vadlīnijām, un tekstā lietotās frāzes formulētas tā, lai līdzšinējā baznīcas mācība būtu saglabāta, – “Baznīca nekādā veidā nedrīkst atteikties no pilnīgā laulības ideāla” (*Mīlestības līksme: Svētā tēva Franciska pēcsinodes Apustuliskais pamudinājums Amoris laetitia bīskapiem, priesteriem un diakoniem, konsekrētajām personām, kristīgajiem laulātajiem draugiem un visiem ticīgajiem lajiem par mīlestību ģimenē*, tulk. Ēvalds Ikaunieks (Rīga: KALA Raksti, 2018), 198. lpp.). Dokuments arī vēl aizvien runā

Ticības misticisms

Misticisms nav pats par sevi kas negatīvs vai atrauts no apkārtējās pasaules, mūsdienīgās interpretācijās tas saistīts ar radošumu, ar tiekšanos pārvarēt savas šī brīža robežas, atklāt ko jaunu visās dzīves jomās un attiecībās ar citiem cilvēkiem un nevis noslēgties kalkulējošā pašapmierinātībā, bet būt gatavam negaidītajam. P. Tillihs daudz raksta par misticismu, ar to saprotot “bezgalīgā klātbūtnes galīgajā pieredzi” un uzskatot, ka protestantisms ir pārāk akcentējis Dieva transcendenci.⁴⁵ Pēc M. Foksa domām, “mistiķis ir bērns, kas spēlējas, – mistiķis ir bērns mūsos”.⁴⁶ Šis jēdziens nav noliedzams, bet atbrīvojams no kristīgā platonismā balstītiem uzslāņojumiem un elitārisma. Mūsdienu katoļu teologs K. Rāners kritizē misticisma teoloģiju par to, ka tā runā par žēlastību kā īpašu Dieva atklāšanos, bet nav skaidrs, kā šāda žēlastība ir saistīta ar to žēlastību, kura kristietības izpratnē tiek pasludināta visiem cilvēkiem.⁴⁷

Vācu luterāņu teologs Volfharts Panenbergs (*Wolfgang Pannenberg*) Lutera izpratni par garīgumu definē kā pāreju no “grēknožēlas dievbijības pie dievišķās klātbūtnes”.⁴⁸ Luters kritizēja tās viduslaiku dievbijības izpratnes un prakses, kas, viņaprāt, klasificējamās kā mēģinājums ar labiem darbiem nopelnīt pestīšanu. Panenberga skatījumā tas nozīmē nevis misticisma noliegumu, bet gan “ticības misticismu”. Cilvēka

par šķirto cilvēku vainu (lai gan pieļauj vainu mīkstinātus apstākļus), tādējādi šķiršanās sākums turpinot pievienot vēl papildu smagumu. Francisks ir pārņēmis no Jāņa Pāvila II pakāpeniskuma likuma jēdzienu (*Ibid.*, 188. lpp.). Saskaņā ar to cilvēks pamazām tiek virzīts pretī tiem pašiem “pareizajiem” baznīcas noteiktajiem ideāliem, tos neapšaubot.

⁴⁵ Paul Tillich, *Systematic Theology*, Vol. III (Chicago: The University of Chicago Press, 1963), 242.

⁴⁶ Matthew Fox, *The Coming of the Cosmic Christ* (New York: HarperCollins Publishers, 1988), 61.

⁴⁷ Karl Rahner, *The Practice of Faith: A Handbook of Contemporary Spirituality* (New York: Crossroad, 1983), 72; K. Rānera izpratne par garīgumu aplūkojama kopsakarā ar viņa “anonīmās kristietības” konceptu. Viņš ir pārliecināts, ka ikviens cilvēks netieši piedzīvo Dievu ikdienā, ja arī pats par to nedomā. Pārskatu par K. Rānera uzskatiem par garīgumu skat. Harvey D. Egan, “The Mystical Theology of Karl Rahner,” *The Way* 52:2 (2013), 43–62.

⁴⁸ Wolfgang Pannenberg, “Luther’s Contribution to Christian Spirituality,” *Dialog: a Journal of Theology* 40:4 (2001), 285.

taisnošana notiek ārpus viņa paša. Pateicoties ticībai, mēs tiekam savienoti ar Dievu.⁴⁹ M. Luters akcentēja personiskas ticības lomu un noliedza taisnošanu kā ceļu caur darbiem un tālāku žēlastību, lai sasniegtu pilnību/vienību ar Dievu.

V. Panenberga skatījumā Lutera postulētā vienība ar Dievu nav ontoloģiska. Dievs ir no mums apslēpts, un viņu mēs varam iepazīt tikai netieši caur Kristu, kas atklājas Rakstos. Tā ir atšķirība no viduslaiku “augstā” misticisma, kas runāja par nepastarpinātu kontaktu ar Dievu. Līdzīgi Kalvins, lai gan rakstīja par vienību ar Kristu un lietoja jēdzienu “mistiska vienotība”, izslēdza varbūtību, ka ir iespējama ontoloģiska cilvēka dabas transformācija. Cilvēks vienmēr paliek ārpus Dieva.⁵⁰ Viduslaiku misticisma saknes ir neoplatonismā – Plotīns mācīja, ka ceļš uz saplūšanu ar Vienoto ir ilgš, dvēselei attīroties no visa ķermeniskā. Saplūšana ar Vienoto Plotīna koncepcijā ir īss, bet ekstātisks piedzīvojums, kas ved atkal ikdienā, bet ar izmainītu skatu. Cilvēka mērķis ir būt Dievam.⁵¹ 2. gs. dominēja platonisma versija, kurā uzmanība tika pievērsta nevis Platona ētikai un politiskajai filozofijai, bet teoloģijai. Pats slavenais filozofs tika uzskatīts par hierofantu, kas dzimis no jaunavas Perikiones.⁵² Kā raksta P. Tillihs, viduslaiku misticisms iztēlojās ceļu pie Dieva kā daudzpakāpju ceļu no meditācijas uz kontemplāciju. Dievs tiek iztēlots “kā aplenkts cietoksnis, kas jāieņem”.⁵³ Protestantisma izpratnē šajā ceļā, tēlaini sakot, cietoksnis jau ir padevis, Dievs pats pēc savas izvēles “pārvar atsvēšinātību starp sevi un cilvēku vienā beznosacījumu pabeigtā piedodošās žēlastības aktā”.⁵⁴

⁴⁹ Wolfhart Pannenberg, “Luther’s Contribution to Christian Spirituality,” *Dialog: a Journal of Theology* 40:4 (2001), 286.

⁵⁰ Edward Howells, “Early Modern Reformations,” *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, ed. Amy Hollywood, Patricia Z. Beckman (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 124–127.

⁵¹ Tatjana Semane, *Staigājot kopā ar Plotīnu patiesības laukā* (Rīga: Latvijas Universitāte, 1999), 54. lpp.

⁵² Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 2007), xii.

⁵³ Paul Tillich, *Systematic Theology*, Vol. III (Chicago: The University of Chicago Press, 1963), 192.

⁵⁴ Paul Tillich, *Systematic Theology*, Vol. III (Chicago: The University of Chicago Press, 1963), 192.

Iepriekš minētai Lutera uzskatu interpretācijai gan ir alternatīvas. Somu teologs Tuomo Mannermā (*Tuomo Mannermaa*) izraisīja kontraversiju ar apgalvojumu, ka, viņaprāt, “saskaņā ar Luteru taisnošana nav tikai ētiskas vai juridiskas attiecības starp Dievu un cilvēku. Kad cilvēks tic Kristum, Kristus ir klātesošs šajā ticībā visā savā dievišķās un cilvēciskās dabas pilnībā”.⁵⁵ Viņš savus argumentus pamatoja ar Lutera sniegto vēstules galatiešiem skaidrojumu: “Viņš (Kristus, V. T.) ir mans apveids (*forma*), kas rotā manu ticību gluži tāpat kā krāsa vai gaisma rotā sienu [...] Viņš paliek manī, dzīvo šo dzīvi, kuru dzīvoju es; dzīvība, ar kuru es šādi dzīvoju, ir pats Kristus.”⁵⁶ Mannermā uzskatīja, ka, atšķirībā no vēlāku laiku luterisma, Lutera vēstules galatiešiem skaidrojumā nenodala taisnošanu no Kristus klātbūtnes ticīgajā.⁵⁷ Tomēr arī T. Mannermā nedomāja, ka Lutera uzskati ir identiski pareizticīgo uzskatiem par deifikāciju.⁵⁸ T. Mannermā kopš 1973. gada piedalījās Somijas luterāņu baznīcas un Maskavas patriarhāta teoloģiskajā dialogā. Lai saprastu viņa nostāju, svarīgs ir konteksts: viņš pārstāvēja augstbaznīcas novirzienu luterānismā – kritizēja Eiropā paralēli notiekošās sarunas starp luterāņiem un reformātiem, kuras rezultējās Leienbergas līgumā. Viņa ietekmē Somijas baznīca nepieņēma šo līgumu, kad tas tika prezentēts tās sinodē 1976. un 1977. gadā. Mannermā noraidīja funkcionālu pieeju garīgajam amatam, kā arī kritizēja daudzu protestantu uzskatu par dogmu izcelsmi kā sākotnējās kristietības deģenerāciju. Tas viņu tuvināja pareizticībai.⁵⁹ Luterāņu teologs Aimo Nikolainens (*Nikolainen*) noraidīja ideju par ontoloģisku vienību ar Kristu, norādot uz sadraudzības ar Kristu eshatoloģisko raksturu. Viņš arī teica, ka Mannermā proponē viedokli, kāds līdz šim luterānismā nav pastāvējis.⁶⁰ Atšķirības

⁵⁵ Tuomo Mannermaa, *Christ Present in Faith: Luther's View of Justification* (Minneapolis: Fortress Press, 2005), 87.

⁵⁶ Mārtiņš Lutera, *Pāvila vēstules galatiešiem skaidrojums* (Rīga: Luterisma mantojuma fonds, 2010), 127. lpp.

⁵⁷ Tuomo Mannermaa, *Christ Present in Faith: Luther's View of Justification* (Minneapolis: Fortress Press, 2005), 87.

⁵⁸ *Ibid.*, 88.

⁵⁹ Risto Saarinen, *Faith and Holiness: Lutheran-Orthodox dialogue, 1959–1994* (Vandenhoeck & Ruprecht, 1997), 30–31.

⁶⁰ Risto Saarinen, *Faith and Holiness: Lutheran-Orthodox dialogue, 1959–1994* (Vandenhoeck & Ruprecht, 1997), 50.

starp pareizticīgo un luterāņu viedokļiem šajā jautājumā parādās arī Pasaules luterāņu federācijas un pareizticīgo teoloģiskajā diskusijā – dokumentā, kurā runāts par deifikāciju, diplomātiski teikts, ka “luterāņu tradīcijā šī terminoloģija nav bijusi centrāla. Luterāņi labprātāk runā par sanktifikāciju Kristus miesā, kas pats ir klātesošs ticīgo ticībā”.⁶¹ Pats Luters primāri ir bijis ieinteresēts mācības reformā, nevis sabiedrības vai indivīda pārveidē – “ja mācība netiek reformēta, ir veltīgi reformēt dzīvi un ceremonijas”.⁶² Kā norādīts iepriekš, tas nenozīmē, ka viņam neinteresēja, kā indivīds un sabiedrība dzīvo. Drīzāk viņš skatīja šos jautājumus eshatoloģiski – mūsu ierastie pieņēmumi par progresu tiek apvērsti. “Valstība nāk pie mums, nevis mēs nākam tai tuvāk vai paši to ceļam,” raksta G. Forde.⁶³

Garīgās prakses

Garīgo prakšu (metodes, kuras cilvēks izvēlas savu priekšstatu par garīgumu īstenošanai) izvēlē mūs ietekmē personiskie faktori, konfesionālā piederība, attieksme pret kultūru, vēsturi, pasauli kopumā.⁶⁴ Izvēles procesā ir svarīgi šādi personiskie faktori: estētiskie (mūzikas, arhitektūras un dizaina loma), psiholoģiskie (piem., ir cilvēki, kuriem par Dievu vieglāk domāt konceptos, citiem palīdz mentāli tēli) un sociālie faktori (dzimte, sociālā piederība).⁶⁵ Cilvēka garīgās pilnveides procesā nav vienas “lielmetodes”, kas palīdzēs visiem, lai gan tieši to cilvēki nereti meklē. Katram jāveido sava pieeja, un princips “atver acis un dzīvo” ir tikpat leģitīms kā metodes, kas balstītas uz agrīnās baznīcas tradīciju vai mūsdienu garīgumu.

⁶¹ “Authority in and of the church in the light of the ecumenical councils. 9th Plenary of the Lutheran-Orthodox Joint Commission 31 July – 8 August 1998, Sigtuna/Sweden.” https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/1998-Lutheran_Orthodox_Dialogue-EN.pdf (skatīts 13.11.2017.)

⁶² Mārtiņš Luters, *Galda runas* (Rīga: Luterisma mantojuma fonds, 2011), 15. lpp.

⁶³ Gerhard O. Forde, “The Lutheran View,” *Christian Spirituality: Five Views of Sanctification*, ed. Donald L. Alexander (Downers Grove: IVP, 1988), 29.

⁶⁴ Alistair E. McGrath, *Christian Spirituality: an Introduction* (Oxford, Blackwell, 1999), 8–9.

⁶⁵ *Ibid.*, 11–12.

Viduslaikos garīgās prakses saistījās ar sakrālām vietām un laiku – svētceļojumiem, liturģiskajā kalendārā bija īpaši izceltas dienas, par sakrāliem tika uzskatīti objekti. Reformācija neatcēla, bet relativizēja šādu sakralitātes izpratni. Mūsdienu protestantismā tā atklājas jaunā veidā līdz ar ekumenisku kopienas popularitātes pieaugumu (piem., Tezē) un reliģijas “materialitātes” izpausmēm Vasarsvētku kustībā (pentakostismā), tai pielāgojoties mūsdienu informācijas tehnoloģijām.⁶⁶ Liberālā protestantisma tradīcijas ietvarā teologs Marks Borgs (*Marcus Borg*) raksta par piepildītām vietām (*thin places*), kurās sastopas divi realitātes līmeņi – ikdienas dzīve un dievišķais. Tās var būt gluži parastas, bet kādā brīdī ļoti uzrunājošas vietas, arī cilvēki, māksla, liturģija, Bībele utt.⁶⁷

Tālāk tekstā par divām garīgām praksēm, kuras ienākušas arī Latvijas draudzēs, – **retrītiem** (rekolekcijām) un **garīgo līdzgaitniecību**. Retrītu tradīcija aizsākās katoļu reformācijas laikā, it īpaši Ignācija Lojolas “Garīgo vingrinājumu” iespaidā. Jezuīti bija pirmais ordenis, kas tos regulāri rīkoja un aicināja arī lajus piedalīties. 17. gs. tika atvērti retrītu nami. Romas katoļu baznīcā retrītu tradīcija plašāk izplatījās 19. gs. Anglikānismā 19. gs. 50. gados to ieviesa anglokatoliskā Oksfordas kustība. 20. gs. retrīti plašāk izplatījās arī citās konfesijās.⁶⁸ Taču tas nenozīmē, ka tie uzskatāmi par Trojas zirgu katolicisma propagandai, kā dažkārt ir domājuši

⁶⁶ Tendences pentakostismā ilustratīvi raksturo šāds citāts no kādas Vasarsvētku kustības ietekmē esošas baptistu draudžu locekles ieteikuma – “.. tur, kur ir Jēzus, tur visa tumsa uzreiz atkāpjas, tāpēc lai Kristīgais radio skan visu dienu”. Maigas sūtīta īsziņa Elvirai, pārsūtīta V. Teraudkalnam 11.03.2018. (vārdi pārveidoti konfidencialitātes saglabāšanas dēļ). Minētais piemērs gan nav raksturīgs visiem šīs kustības piekritējiem.

⁶⁷ Marcus J. Borg, *The Heart of Christianity: Rediscovering a Life of Faith* (New York, London etc.: HarperCollins Publishers, 2003), 155–161.

⁶⁸ John Townroe, “Retreat,” *The Study of Spirituality*, ed. Cheslyn Jones, Geoffrey Wainwright, Edward Yarnold (London: SPCK, 1994), 580. Lai atspēkotu Anglijas protestantiskā spārna kritiku, Oksfordas kustības pārstāvji pasvītvoja, ka viņu retrīti pielāgoti Anglijas tradīcijām – tajos tādā mērā kā katolicismā netiek akcentēta askēze, tajos ir vairāk brīva laika un galvenā ir tematiska uzruna, ap kuru sargrupētas citas aktivitātes (tāpēc angļu val. tolaik saukti par *preached retreats*). Tuvāk par angļiķu retrītu sākumu skat. John Tyers, “Not a Papal Conspiracy but a Spiritual Principle: Three Early Apologists for the Practice of Retreat,” *Journal of Anglican Studies* 8:2 (2009), 165–183.

protestantiskās ortodoksijas pārstāvji, jo svarīgi ir motīvi, kāpēc kādas citas konfesijas vai reliģijas tradīcija tiek pārņemta, – lai bagātinātos (saprotama izvēle starpreliģiju un ekumenisko dialogu laikmetā) vai nekritiski pārņemtu kādu praksi tāpēc, ka tā liekas “garīgāka”, vai tāpēc, ka pašiem protestantiem nekā nav, ko šajā jomā piedāvāt. Retrītu aizsācēju – jezuītu – pieeja pielāgojama izmantošanai dažādos veidos. Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas (LELB) Rekolekciju centra vadītājs mācītājs Kārlis Irbe par Lojolas metodes lietojumu raksta: “Ja rekolekcijās tiek lietots kāds tiešs citāts no Ignācija teksta, kurš satur luteriskajai teoloģijai svešus vai pat pretrunīgus terminus vai izteikumus, tad mēs sniedzam skaidrojumu, kā tas būtu saprotams mūsu baznīcas mācības kontekstā.”⁶⁹ Latviski tulkotajā garīgo vingrinājumu krājumā ar Ignācija Lojolas ieteikumiem, kuru izdevusi Lietuvas–Latvijas jezuītu province,⁷⁰ lielākoties ir materiāli, kas izmantojami arī protestantu draudzēs. Grāmatas autori iestājas par sociālo aktīvismu, kura viens no mērķiem ir solidarizēties ar citiem, reaģējot uz pastāvošo nevienlīdzību.⁷¹ Jesuītu piedāvātie līmeņi kontemplācijai par tekstu/notikumu ir racionāli un izmantojami dažādos konfesionālos kontekstos – novērotājs (ar iztēles palīdzību atceras tekstu), aktieris (cilvēks it kā ieiet notikuma telpā, sarunājas ar kontemplējamā notikuma personām), galvenais darbonis (personificēšanās ar notikuma personāžiem).⁷² Bībeles tekstu vizualizācijas metode gan protestantiem un katoļiem ir pieņemamāka nekā pareizticīgajiem. Pēc pareizticīgo teologa Sergija Bulgakova (*Сергий Булгаков*) domām, pareizticībai ir sveša iztēle kā garīgā prakse – “lai garīgi iejustos pārdomātajos notikumos, pietiek ar tiem tēliem, kurus sniedz baznīcas lūgšana un ikona”.⁷³

Vienlaikus jāņem vērā, ka daļai Lojolas izteikumu mūsdienās nepiekrīstu nedz protestanti, nedz daudzi katoļi. Problemātiska ir pārliecīgā “pašrakāšanās” pagātnē, ko Lojola iesaka, – “atsaukt atmiņā visus savus grēkus, pārcilājot prātā

⁶⁹ Kārļa Irbes e-vēstule V. Tēraudkalnam, 15.11.2017.

⁷⁰ *Aicinājums* (Viļņa: Lietuvas–Latvijas jezuītu province, b. g.).

⁷¹ *Ibid.*, 377.

⁷² *Ibid.*, 148–149.

⁷³ Сергей Булгаков, *Православие. Очерки учения православной церкви* (Paris YMCA Press, 1985), 311.

mūža gadus, vienu pēc otra vai katru dzīves posmu”.⁷⁴ Līdzīgi nepieņemams ir apgalvojums: “ja man kaut kas izskatās balts, bet hierarhiskā Baznīca izlemj, ka tas ir melns, [tam ir] jātic”.⁷⁵ Taču tas pats attiecas uz jebkuru citu tekstu, arī uz Bībeles tekstiem, kuri sludina patriarhālismu, vai uz Lutera asajiem izteikumiem, kas vērsti pret jūdiem.

Retrīti mūsdienās ir ļoti daudzveidīgi. Kāds amerikāņu katoļu periodiskais izdevums 21. gs. sākumā rakstīja par pārmaiņām katoļu retrītu namu programmās – agrāk tie pamatā pulcēja garīdzniekus un mūkus, bet tagad – lajus. Ar retrītu namiem aizvien vairāk konkurē vietējās draudzes, kas pašas piedāvā dažādas programmas, kuras ir neformālākas nekā retrītu namos rīkotās, un vairāk akcentē ideju par cilvēku kopīgu pilnveidošanos vietējā draudzē. Mainījušās arī retrītu tēmas, jo mūsdienās pieprasījums ir pēc garīgām praksēm, kas balstītas uz feminismu, ekogarīgumu un indiāņu tradīcijām.⁷⁶ Protams, tas atkarīgs no valsts – Latvijas katoļu retrītu saturs lielākoties ir tradicionāls.⁷⁷ Pret liberālisma idejām katoļu baznīca Latvijā izturas noraidoši, toties ir atvērta Vasarsvētku kustības praksēm, dažkārt pat ekstrēmā veidā, kā tas vērojams dzimtas dziedināšanas rekolekcijās pēc Ugandā dzimušā priestera Jozefu Semakulas (*Yozefu Ssemakula*) mācības, ko Latvijā popularizē kustība “Dzīvības straumes”.⁷⁸ Pasaulē daļa katoļu Semakulas uzskatus atzīst par neatbilstošiem nedz Bībeles, nedz katoļu baznīcas dogmatikai. Viena no Floridas štata diecēzēm (*Diocese of Pensacola-Tallahassee*, ASV), kurā viņš šobrīd darbojas, 2014. gadā paziņoja, ka viņa grāmatai *The Healing of Families* nav *Imprimatur* vai *Nihil Obstat*.⁷⁹

⁷⁴ Ignācijs Lojola, *Garīgie vingrinājumi*, tulk. Jānis Priede (Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 2018), 55. lpp.

⁷⁵ *Ibid.*, 174. Lielais sākuma burts vārdā “baznīca” šajā gadījumā ir teksta tulkotāja lietots.

⁷⁶ Rich Heffern, “Changing times for Catholic retreat centers,” *National Catholic Reporter* (27 April 2007), 7.

⁷⁷ <http://katonis.lv/notikumu-kalendars/browse/1/category/rekolekcijas.html> (skatīts 04.03.2018.)

⁷⁸ <http://www.plavinudraudze.lv/2018/03/28/draudze-piedalijas-dzimtas-dziedinasanas-rekolekcijas-gulbene/> (skatīts 14.05.2018.)

⁷⁹ “Official Statement of the Diocese of Pensacola-Tallahassee regarding Rev. Yozefu B. Ssemakula,” <https://ptdiocese.org/documents/Bishop/Official%20statement%20of%20the%20diocese%20regarding%20Father%20Yozefu%20Ssemakula.pdf> (skatīts 14.05.2018.)

Inta Blūma, kura darbojas ārpus konvencionālās reliģijas ietvara, savukārt piedāvā Jaunā laikmeta (*New Age*) idejas, Austrumu meditācijas, paškonstruētu “balto garīgumu” u. tml.⁸⁰ Par dzimti I. Blūma raksta no esenciālisma pozīcijām, uzskatot, ka katrai dzimtei ir savas īpašības, – “galvenā sievišķās būtības izpausme ir pieņemšana, turpretī vīriešu – dāvināšana”.⁸¹ Plašu uzskatu un prakšu spektru piedāvā teologa un meditācijas skolotāja Jura Rubeņa vadītais “Elijas nams” un Integrālās izglītības institūts,⁸² kas cita starpā popularizē amerikāņu filozofa Kena Wilbera (*Ken Wilber*) teoriju. Kā jebkura ideju sistēma, šo centru pieeja nav ārpus kritikas un neder ikvienam, taču Latvijā konstruktīvas kritikas par to ir bijis ļoti maz, lielākoties aprobežojoties ar dogmatiskiem pārmetumiem mūsdienu psiholoģijas un citu reliģiju pieredzes pārņemšanā. K. Vilbera teorija ir visievainojamākā tieši tajā punktā, kas var likties pozitīvs, – mēģinājums veidot universālu teoriju. Tā ir pārāk abstrakta. Vilbers atsaucas uz pēcapgaismības atziņu par to, ka viss ir kontekstuāls un situēts (“nekas nav iepriekš dots; pasaule ir ne tikai iztvērums, bet arī interpretējums”),⁸³ taču pēcapgaismībā neiekļaujas pats mēģinājums piedāvāt visaptverošu teoriju. Problemātiska ir arī Vilbera neoplatonisma ietekmē veidotā daudzpakāpju cilvēka pilnveides shēma,⁸⁴ kas ir tik sarežģīta, ka gribot negribot spiež tās praktizētājus izmantot “garīguma industrijas” komercializētos produktus – grāmatas, mācību kursus utt. Vilbers no Junga atvasina arhetipu teoriju un raksta par dziļām struktūrām cilvēkos, taču nekādi pierādījumi šādu struktūru eksistencei netiek sniegti.⁸⁵

Garīgā līdzgaitniecība (latviešu valodā tā nereti tiek tulkota angļu valodas jēdziens *spiritual direction*) tās tradicionālā variantā ir pieeja, kurā cilvēks ticības dzīves jautājumos ir

⁸⁰ <https://sirdscels.blogspot.com/p/vidzemes-centrs.html> (skatīts 08.04.2018.)

⁸¹ Inta Blūma, *Latvietes karma. Sievišķā enerģija tuvplānā* (b. v.: autorizdevums, 2014), 33. lpp.

⁸² <http://www.iii3.lv> (skatīts 04.04.2018.)

⁸³ Kens Vilbers, *Īsa visaptverošā vēsture*, tulk. Normunds Pukjans (Rīga: Jumava, 2011), 385. lpp.

⁸⁴ “.. ir vismaz septiņi pagrieziena punkti, septiņas nopietnas paradigmas izmaiņas, kas tiek iesaistītas, lai aizvestu jūs līdz šīs Pasaules dvēseles paradigmai” (Ibid., 251.–252. lpp.).

⁸⁵ Kens Vilbers, *Īsa visaptverošā vēsture*, tulk. Normunds Pukjans (Rīga: Jumava, 2011), 260. lpp.

regulārā kontaktā ar garīgo vadītāju. To mūsdienās praktizē ne tikai katoļi, bet arī daļa protestantu, līdz ar to šī prakse var izpausties ļoti atšķirīgi – sākot ar formalizētām attiecībām līdz neformālai pieejai, saskaņā ar to garīgais vadītājs ir vienkārši “uzticības persona garīgos jautājumos”.⁸⁶ Amerikāņu teologs Džozefs Driskills (*Joseph D. Driskill*), kas ir mācītājs Kristus mācekļu (*Disciples of Christ*) denominācijā,⁸⁷ grāmatā par garīgumu protestantismā raksta, ka liberālie (angļu val. *mainline*) protestanti,⁸⁸ atšķirībā no katolicisma, retāk izvēlēsies personisku garīgo vadītāju, jo šajā tradīcijā, viņaprāt, garīgā līdzgaitniecība lielākoties notiek mazās grupās – tās var būt grupas, kuras izveidotas savstarpējam garīgam atbalstam, vai draugi un kolēģi.⁸⁹ Tā ir vide, kurā pastāv garīgai līdzgaitniecībai vajadzīgā uzticēšanās pakāpe. Evaņģelikāļi, pielāgojot garīgo līdzgaitniecību savai tradīcijai, lieto jēdzienu “mentoring”, kas pazīstams biznesa vidē un izglītības sistēmā (piem., vecāko kursu studenti kā pirmkursnieku mentori). Katoļi un protestantu augstbazuāniskā spārna pārstāvji ir tendēti akcentēt garīgajā līdzgaitniecībā mistiscismu, hierarhijas un sakramentālisma lomu, bet evaņģelikāļi brīžiem to padara par menedžmenta projektu. Lūk, frāze no kāda mentora vēstules mentorējamajiem – “es vēlētos, lai jūs katrs izstrādātu personiskās izaugsmes projektu, kas veicinātu jūsu spēju atbilstību kādā konkrētā jomā. Tā var būt Dieva Vārda izpratne, lūgšana, prasmju apgūšana vai jebkura cita jūsu interesējoša joma. Es prasītu no jums atbildību un dotu padomu, kā īstenot projektu”.⁹⁰ Šāda racionalizēta pieeja cilvēka attiecībām ar

⁸⁶ Aleksandra e-pasts V. Tēraudkalnam 2018. gada 10. februārī (vārds pārveidots konfidencialitātes dēļ. E-pasta autors ir mācītājs Anglijas baznīcas Eiropas diecēzē).

⁸⁷ Kristus mācekļi – mūsdienās liberāls protestantisma novirziens, kas izveidojās 19. gs. sākumā ASV.

⁸⁸ *Mainline Protestantism* ir jēdziens, ar ko parasti apzīmē denominācijas, kuras savulaik bija skaitliskā vairākumā vai/un bija privileģētas. Mūsdienās tās lielākoties ir teoloģiski liberālas, tāpēc šāds tulkojums Latvijas kontekstā ir saprotamāks.

⁸⁹ Joseph D. Driskill, *Protestant Spiritual Exercises: Theology, History and Practice* (New York, Harrisburg, Denver: Morehouse Publishing, 1999), 44.

⁹⁰ Pols D. Stenlijs, Dž. Roberts Klintoni, *Mentoring: attiecības, kas veicina izaugsmi*, tulk. Vēsma Sandberga (Rīga: Baltijas Pastorālais institūts, 2017), 176. lpp.

neizzināmo un neizsakāmo ir problemātiska. Tā antropomorfi-
zē dievišķo un var vest pie vilšanās, kad cilvēks secina, ka šā-
dās iedomātās attiecībās sarunājas pats ar sevi un ar kopienas
veidotu Dieva tēlu. Kā raksta P. Tilihs, “Dievs neatrodas pri-
vātās attiecībās ar cilvēku, vienalga, vai tās būtu ģimeniskas
vai audzinošas”.⁹¹

Anglikāņu anglokatoliskā novirziena priesteris Kenets Līčs
(*Kenneth Leech*), kura grāmata “Dvēseles draugs” ir kļuvu-
si par klasiku garīgās līdzgaitniecības žanrā, neuzskata, ka
garīgā līdzgaitniecība vajadzīga visiem cilvēkiem. Viņaprāt,
daži protestanti, kuri līdz šim vairījušies no jebkā, kas pildītu
starpnieka lomu starp Dievu un cilvēku, kriet pretējā galējībā.
Viņš arī kritizē tendenci profesionalizēt garīgo vadītāju insti-
tūciju, koncentrējot to sertificētu “ekspertu” rokās.⁹²

Cilvēkiem, kuri tomēr vēlas izmantot garīgo vadītāju palī-
dzību (vai nu lai izvairītos no profesionālas “izdegšanas”, vai
citu iemeslu dēļ), jāapzinās, ka vadītāji pārstāv konkrētu tradī-
ciju, nevis kādu abstraktu garīgumu. Pat tad, ja teorētiski tiek
atzīts, ka “abi – garīgais vadītājs un cilvēks, kuru viņš vada,
ir meklētāji”,⁹³ vadītājs, tāpat kā jebkurš cits, nevar citādi, kā
skaidrot pasauli no noteikta skatpunkta. Iepriekš citētajā grā-
matā par mentoringu ir minēts nepārprotams mentora teolo-
ģiskais viedoklis, kas nebūt nav vispārpieņemts, – “es vēlētos,
lai [...] jūs veidotu to, ko es saucu par “integrētu perspektīvu”,
t. i., izpratni par Bībeli kā veselumu, katru tās grāmatu kā
veselumu”.⁹⁴ Daudzi protestantu augstbaznīciskā spārna teolo-
ģi (piem., anglokatolis Martins Torntons (*Thornton*)) uzskata,
ka ar garīgo līdzgaitniecību ir cieši saistīta regulāra privātā
grēksūdze un euharistija.⁹⁵ Tas savukārt ir nepieņemami ci-
tiem protestantiem, jo, viņaprāt, izjauc līdzsvaru starp Vārda

⁹¹ Paul Tillich, *Systematic Theology*, Vol. 1 (Chicago: The University of Chi-
cago Press, 1951), 288.

⁹² Kenneth Leech, *Soul Friend* (Harrisburg: Morehouse Publishing, 2001),
XVI.

⁹³ *Ibid.*, 30.

⁹⁴ Pols D. Stenlijs, Dž. Roberts Klinton, *Mentorings: attiecības, kas veicina
izaugsmi*, 176.–177. lpp.

⁹⁵ Kenneth Leech, *Soul Friend* (Harrisburg: Morehouse Publishing, 2001),
79.

pasludināšanu un vakarēdienu un piešķir privātai grēksūdzei lomu, kāda Jaunās Derības tekstos nav atrodamā.

Kristietība nav guru reliģija, tāpēc ir ierobežojoši pašauties tikai uz viena vai dažu cilvēku redzējumu. Kā raksta amerikāņu benediktīniešu mūķene un kristīgā garīguma tradīciju vēstures pētniece Donaldā Korkorana (*Donald Corcoran*), “kristīgā tradīcija vienmēr ir akcentējusi, ka Kristus vai Svētais Gars ir īstie dvēseļu vadītāji. Mēs redzam tajā būtisku atšķirību no dažām citām garīgajām tradīcijām, kurās garīgā skolotāja loma ir centrāla, pat neaizstājama”.⁹⁶

Baznīcas tēvu laikā un agrīnajos viduslaikos garīgā līdzgaitniecība pamatā bija saistīta ar mūku dzīvi. Taču Rietumu monasticisms, kas pēc sākotnējās harismātiskās fāzes institucionalizējās, lielākoties nekultivēja ļoti personiskas skolotāja-mācekļa attiecības. Viens no izņēmumiem bija tuksneša tēvi – mūki, kuri apmēram 4.–6. gs. dzīvoja Ēģiptē, Palestīnā un Sīrijā un kuri praktizēja personiskās reliģiskās pieredzes tālāknodošanu mācekļiem.⁹⁷ Vēlākos gadsimtos šī tuksneša tēvu tradīcija turpinājās *starcu* un *staricu* (krievu val. *старцы, старицы*)⁹⁸ darbībā krievu pareizticībā. Oficiālajai baznīcai pret viņiem bija un ir saglabājusies pretrunīga attieksme – no vienas puses, daudzi no viņiem ir ļoti ietekmīgi un cienīti, no otras, viņi tiek kritizēti par autoritārismu, par praksēm (pravietojumiem), ko baznīca uztver ar piesardzību, patriarhālo hierarhisko normu pārkāpšanu (*staricām* veicot darbības, kuras pareizticībā drīkst veikt tikai priesteri).⁹⁹ Līdzīga prakse sniegt pravietojumus un personiskus “gudrības vārdus” indivīdam ir sastopama tradīcijā, kura pirmajā mirklī liekas ļoti tālu no pareizticības, – pentakostismā. Mūsdienu

⁹⁶ Donald Corcoran, “Spiritual guidance,” *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*, ed. Jean Lederq, Bernard McGinn, John Meyendorff (New York: Crossroad, 1985), 444.

⁹⁷ *Ibid.*, 445–446.

⁹⁸ Старцы un старицы – grūti tulkojami vārdi, kuri apzīmē cilvēkus (gan lajus, gan garīdzniekus), kuru viena no funkcijām ir garīgā līdzgaitniecība. *Starcu* un *staricu* kalpošana Krievijā atdzima 18. gs. beigās un ir saistīta ar hesihasma renesansi Grieķijā.

⁹⁹ Николай Митрохин, *Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы* (Москва: Новое литературное обозрение, 2006), 92–94.

pentakostu teologi (piem., Saimons Čans (*Simon Chan*)) norāda uz šo paralēli.¹⁰⁰

Tādā veidā, kā to praktizēja agrīnajā vai viduslaiku baznīcā, garīgā līdzgaitniecība, manuprāt, nav mūsdienās izmantojama, jo konteksts tolaik bija pilnīgi cits: (1) tālaika garīgās līdzgaitniecības teksti domāti galvenokārt mūkiem, daudzi no tiem bija lasītnepratēji, un vadītāja-mācekļa attiecības bija veids, kā nodot tālāk zināšanas un pieredzi; (2) garīgums neredzēti tika saprasts kā elitāra daudzpakāpju sistēma, kuras apgūvei vajadzīgi īpaši cilvēki;¹⁰¹ (3) apzināti tika veicināta cilvēka iekļaušana hierarhiskā sistēmā; (4) uzticības pakāpe, kādu šī pieeja prasa no tā praktizētājiem, “darbojas” katoļu grēknožēlas kultūrā, kurā cilvēki raduši uzticēt priesteriem savas personiskās dzīves detaļas. Mūsdienu psihoterapeitiskā kultūra nodrošina šīs pieejas dzīvotspēju. Šajā ziņā garīgā līdzgaitniecība, lai gan atsaucas uz agrīnās baznīcas tradīciju, ir mūsdienu padomdošanas “industrijas” piemērs. Tomēr jāņem vērā atšķirības – reliģiskās prakses ir veids, kādā tiek tālāk nodotas reliģiskās kopienas normas un vērtības, kas ne vienmēr ir saskaņā ar mūsdienu zinātnes atzinumiem. Spriedze starp individu un kopienu nav nekas neparasts, tā pastāv jebkurā kolektīvā, jautājums ir par to, kā attiecības starp individu un kopienu tiek risinātas un cik plaša rīcības un brīvas domāšanas telpa individam tiek atstāta. Mūsdienās garīgā līdzgaitniecība akcentē cilvēka paša izvēli un kā garīgā vadītāja darbības iezīmes min ieteikumus, kādas grāmatas izlasīt vai kādas jaunas garīgās prakses pamēģināt, kā arī norāda uz tipiskākām kļūdām ticības dzīvē.¹⁰² Šāda versija gan padara garīgās līdzgaitniecības tradicionālo modeli kā atsevišķi pastāvošu praksi vēl

¹⁰⁰ Simon Chan, *Pentecostal Theology and the Christian Spiritual Tradition* (London, New York: Sheffield Academic Press, 2003), 63.

¹⁰¹ Jānis Kasiāns – 4./5. gs. mūks – ir sarakstījis vēlāk plaši izmantotu garīgās līdzgaitniecības tekstu “Konferences”, kura sākumā apraksta, kā kopā ar vēl vienu mūku centās pierunāt slavenu abatu Mozu mācīt viņus. Tas nebija viegli, jo abats bija apņēmies “atvērt pilnības vārtus tikai tiem, kuri vēlējas pa tiem ieņākt ar vislielāko uzticēšanos un sirds skumjām”. John Cassian, “Conferences,” *Conference 1. Chapter 1*, <http://www.newadvent.org/fathers/350801.htm> (skatīts 30.11.2017.)

¹⁰² Woodeene Koenig-Bricker, “What is a spiritual director?,” *The Catholic Answer* (March/April 2011), 19.

mazāk vajadzīgu, jo tās iezīmes var atrast citos veidos, piemēram, draudzībā vai vietējās draudzes dzīvē.

Draudzību kā garīgo praksi 19. gs. definēja viens no anglikāņu Oksfordas kustības vadītājiem Džons Ņūmens (*John Newman*). Pielāgošanās draugu vēlmēm, kuras ir pretējas mūsējām, viņu trūkumu pieciešana, labo īpašību pārņemšana – tas viss, viņaprāt, mūs trenē.¹⁰³ Oksfordas kustība pārņēma draudzības ideālus no klasiskās grieķu-romiešu kultūras un agrīnās baznīcas tēviem. Tās pirmie sekotāji centās tos iemiesot Oksfordas Universitātes akadēmiskajā vidē. Ietekmi atstāja arī tolaik izplatītais romantisms Eiropas kultūrā. Fridrihs Šleiermahers (*Schleiermacher*) par draudzības pamatelementu uzskatīja sarunu, kurā draugi mācās saprast viens otra attieksmes, uzskatus, problēmas, un tādējādi katrs no viņiem bagātinās un paplašina savu pasauli. Vācu teologs kritizēja patriarhālo kultūru, kura akcentēja spriestspējas dominanci pār intuīciju un jūtām. Tāpēc viņš uzskatīja, ka sievietēm jābūt tiesībām uz izglītību un ka ir atbalstāma draudzība abu dzimumu starpā.¹⁰⁴

Latvijas luterānismā piemērs pārspīlētai garīgās līdzgaitniecības izcelšanai ir Roberts Feldmanis, kuru daudzi LELB mācītāji sauc par savu garīgo tēvu. Viņš bija harismātiska personība, kurai ir paliekoša vieta 20. gs. luterānisma vēsturē. Tomēr praksē veidot ciešas attiecības ar saviem “garīgajiem dēliem”, kā nereti tika saukti viņa tuvākie sekotāji, parādās šādas pieejas ēnas puses – nekritiska sajūsmināšanās un “tēva” uzskatu akla pārņemšana, dažiem viņa sekotājiem centieni atdarināt viņu esot daudz radikālāki par viņu pašu.¹⁰⁵ Viņa vadītie dievkalpojumi Mežaparkā daudziem palikuši atmiņā ar

¹⁰³ Nils S. Konstantinovs, “Oksfordas kustība: vīriešu draudzība kā reliģiska prakse”, *Dzimtes konstruēšana III*, sast. Deniss Hanovs, Ilze Jansone, Kārlis Vērdiņš (Rīga: Avens un partneri, 2015), 245. lpp.

¹⁰⁴ *Women and Religion: The Original Sourcebook of Women in Christian Thought*, ed. Elizabeth A. Clark, Herbert Richardson (New York: HarperCollins Publishers, 1996), 187.

¹⁰⁵ Uz to atmiņās norāda Māris Sants (tolaik Rīgas Kristus ev. lut. draudzes mācītājs) – “savu reizi mēs, dēli, atdarinādami viņu, esam paķēruši un ar savu līdzināšanos kariķējuši gan viņa neiecietību pret kādu notikumu, gan iznīcinošo kritiku” (Māris Sants, “Dēli par tēvu”, *Svētdienas Rīts*, 5. aug. (2000), Nr. 29, 5. lpp., http://www.robertsfeldmanis.lv/lv/?ct=publikacija_par_rf&&fu=a&id=1282568583 (skatīts 04.12.2017.)

tajos valdošo sirsnīgo atmosfēru un viņu pašu kā labu sprediķotāju, taču viņu atceras arī kā autoritāru cilvēku, kas nepieļāva diskusijas. Aizputes autonomās evaņģēliski luteriskās draudzes mācītājs Varis Bitenieks atceras: “Viņš ļoti labprāt runāja par mazo Kristus ganāmo pulciņu. Viņš tādā ziņā atkal izveidoja dalījumu “pasaules luterāņi un īpašie Latvijas luterāņi”. Doma, ka Latvijā ir īstās luteriskās baznīcas saknes (paliekas) no M. Lutera laikiem, kas gaida savu augšāmcelšanos.”¹⁰⁶

Nobeigums

Vairums rakstā minēto garīguma tradīciju un prakšu ir izmantojamas dažādi – tās var būt atbrīvojošas, bet var arī veicināt heteronomiju (jēdziens, ar kuru P. Tillihs apzīmē apspiedošu reliģiju). “Heteronoma autoritāte parasti sevi izsaka mīta un kulta valodā.”¹⁰⁷ Vairākas garīgās prakses – grēksūdze, garīgā līdzgaitniecība – ir saistītas ar filozofa Mišela Fuko (*Michel Foucault*) analizēto Rietumu pasaulē gadu simtiem pastāvošo koncentrēšanos uz atzīšanos, dažādam metodēm mudinot cilvēku nosaukt vārdā nodarījumus, kurus kopiena uzskata par nepieņemamiem, vai runāt par līdz galam nepasakāmo (Dievu, ticības pieredzi). “Cilvēks Rietumos ir kļuvis par atzīstošos dzīvnieku.”¹⁰⁸ Mūsdienās tas turpinās jurisprudences un medicīnas praksēs, transformējies dzeltenajā presē populāros slavenību atzīšanās stāstos. Ja uztverti nekritiski, problemātiski ir arī iepriekš aprakstītie reliģisko autoritāšu it kā Dieva vārdā konkrētiem cilvēkiem vai kopienai pausti “pravietiski” vārdi vai kategoriski apgalvojumi (“Dievs man teica”, “Bībele tā saka” ir pazīstamākie šādas pozīcijas retoriskie elementi).

Garīgums ir saistīts ar pašsaprotamu cilvēka vēlmi līdzdalīt citiem savu pārliecību, taču tā var izpausties kā nekritiska

¹⁰⁶ Vara Bitenieka e-vēstule V. Tēraudkalnam 2018. gada 10. augustā.

¹⁰⁷ Paul Tillich, *Systematic Theology*, Vol. I (Chicago: The University of Chicago Press, 1951), 84.

¹⁰⁸ Mišels Fuko, *Seksualitātes vēsture*. I sēj. Zinātgriba, tulk. Irēna Auziņa (Rīga: Zvaigzne ABC, 2000), 42. lpp. Savas personiskās dzīves, arī seksualitātes, atklāšana citiem ir katoļu kustības “Dzīvības straumes” ieteikta prakse – kustības rokasgrāmatas sadaļā, kurā runāts par katoļu baznīcas noliegtām seksuālām praksēm (piem., masturbācija), ieteikts: “par progresu un grūtājiem brīžiem regulāri atskaitieties vismaz vienam cilvēkam” (*Programma “Dzīvības straumes”* (Rīga: Dzīvības straumes, 2011, 179. lpp.)).

sava redzējuma izcelšana. Tas nav raksturīgi tikai reliģiskajai videi, jo kategoriskus viedokļus par garīgumu pauž arī sekularizētu pieeju pārstāvji. Piemēram, nesen latviski izdotā grāmatā par eneagrammām apgalvots: “Uz veselumu jeb nobrieduša cilvēka personību ir tikai viens ceļš neatkarīgi no tā, kā to nosaucam vai kādu uztveres pārmaiņu un izaugsmes sistēmu organizējam.”¹⁰⁹ Grāmatā runāts par patiesā “es” atrašanu. Ārpus tās lappusēm paliek jautājums par to, vai patiesais “es” vispār eksistē vai drīzāk cilvēka personība ir plūstoša, mūžam mainīga un tāpēc viņa dzīvesstāsts būs nevis viengabalains, bet vienmēr konstruēts, izceļot vai noklusējot dažādos apstākļos atšķirīgus aspektus, un cilvēks nebūs savas bērnības “gūsteknis”. Gordons Olports (*Gordon Allport*) jau 1960. gadā izšķīra kontinuitātes un diskontinuitātes teoriju. Daļa personības attīstības teoriju akcentē kontinuitāti un uztver personību kā slēgtu sistēmu. Tās uzskata, ka prasmes, ieradumi un citas iezīmes akumulējas cilvēkā un tā personības attīstībā rada galvenokārt kvantitatīvas izmaiņas. Citas teorijas akcentē, ka attīstības gaitā cilvēks piedzīvo būtiskas pārmaiņas, un cilvēka personību uzskata par atvērtu un aktīvu dzīves pieredzes integrēšanas procesu.¹¹⁰

Izpratne par garīgumu bieži tiek “miksēta” ar vienkāršotām, masām pielāgotām psiholoģijas pieejām. Tikpat problemātisks ir garīgums, kas primāri kalpo indivīda pašrealizācijas vajadzībām, pārvēršoties par tehnoloģiju manipulēšanai ar Dievu. Patēriņa kultūras apstākļos, kad identitātes bieži tiek veidotas un nostiprinātas ar patēriņa starpniecību, risku iespējamība tiek veicināta. Teoloģijas uzdevums ir šādu izpratni dekonstruēt, uzdodot kritiskus jautājumus. Tas var nozīmēt jaunu jēdzienu izmantošanu, jo vārds “garīgums” ir pārāk no-vazāts, vai izvairīšanos no šī vārda lietošanas.

Šajā rakstā vairākkārt citētā Lutera darbus, kuros teoloģiskas atziņas mijas ar sadzīviskām detaļām un reformatoram raksturīgu piparotu valodu, iespējams izmantot kā modeli līdzsvarotai pieejai (gan apzinoties reformatora impulsīvo raksturu un viņa tekstu nesistēmiskumu). Lutera izvairās no

¹⁰⁹ Sūzena Cīrhere, *Eneagrammas garīgums: ceļš uz kontemplatīvu dzīvi* (Rīga: Zvaigzne ABC, 2015), 158. lpp.

¹¹⁰ Barbara Engler, *Personality Theories: An Introduction* (Wadsworth, Cengage Learning, 2014), 239–240.

religiiski filozofiskām spekulācijām, jo, viņaprāt, “kristīga dzīve pastāv un ir ietverta lietās – ticībā, mīlestībā un krustā”.¹¹¹ Lutera “Galda runās” teikts: “Sargieties no pārmērīgas garīguma uzsvēršanas! Ir skaidrs, ko Dievs dod, to Viņš dod redzamā un dzirdamā veidā, un mums tas jāuzņem kā garīga lieta.”¹¹² Luters arī reālistiski noraidīja pieņēmumu, ka dzīve iedomātā “garīgotā” realitātē tālu prom no ikdienas baudām būtu mazāk pakļauta izaicinājumiem – “bieži vien notiek tā, ka cilvēki, kuri vienmēr ir skaidrā prātā, visspēcīgāk izjūt kārdinājumus”.¹¹³

Noslēdzot jāatzīst, ka jautājums par garīgumu ir jautājums par to, kas ir kristietība. Uz to nav un nebūs vienas atbildes, jo tradicionālistu radītās kristietības versijas atšķirsies no postmetafiziskiem modeļiem, kuri stabili dogmatisku kategoriju vietā meklē radošus veidus, kā Bībeles stāsti var pārveidot cilvēku dzīvi.¹¹⁴ Kristietības vēsturē atrodami gan mēģinājumi izmantot tehnoloģijas, lai manipulētu ar Dievu, gan apzināšanās, ka Dievs nav ietverams cilvēku sajūtu un priekšstatu telpā. Saskarsmi ar Dievu labi raksturo Vecās Derības stāsts par Jēkabu (1Moz 32: 23–33), kas naktī cīnījās ar svešinieku, tā arī neuzzinot, ar ko viņš sastapies. Iespējams, ka tas bija Dievs, bet varbūt eņģelis, vīzija, sapnis vai kas cits – jūdaistu, kristiešu un musulmaņu komentatori piedāvā dažādus skaidrojuma. “Nedrošības elementu nav iespējams izslēgt no ticības, tas jāpieņem,”¹¹⁵ atgādina P. Tillihs. Šajā ziņā protestantismā pazīstamā Fanijas Krosbijas (*Fanny Crosby*) sacerētā dziesma “Apziņa droša, Jēzus ir mans!”¹¹⁶ lai arī izsaka daudzu cilvēku emocijas, tomēr sludina problemātisku teoloģiju, jo agri vai

¹¹¹ Mārtiņš Luters, *Galda runas* (Rīga: Luterisma mantojuma fonds, 2011), 95. lpp. Jāņem gan vērā, ka “Galda runas” ir Lutera līdzgaitnieku sastādīts tekstu kopums. To autorība ne vienmēr ir skaidra.

¹¹² *Ibid.*, 57. lpp.

¹¹³ Mārtiņš Luters, *Pāvila vēstules galatiešiem skaidrojums* (Rīga: Luterisma mantojuma fonds, 2010), 437. lpp.

¹¹⁴ Par postmetafizisko pieeju skat.: Lisa Isherwood, “Jesus Past the Posts: An Enquiry into Post-metaphysical Christology,” *Post-Christian Feminisms: A Critical Approach*, ed. Lisa Isherwood, Kathleen McPhillips (Aldershot, Burlington: Ashgate Publishing, 2008), 201–210.

¹¹⁵ Paul Tillich, *Dynamics of Faith* (New York: Harper & Brothers, 1958), 16.

¹¹⁶ Dziesmas tekstu latviešu valodā skat. metodistu dziesmu grāmatā (*Dziesmu grāmata* (Rīga: Latvijas Apvienotā metodistu baznīca, 2015)), 56. dziesma.

vēlu cilvēks saskaras ar Dieva prombūtnes pieredzi.¹¹⁷ Cilvēks, kas nav gatavs dzīvot spriedzē starp zināmo/nezināmo, šaubām/paļāvību, emociju pārpilnību / emocionālu “sausumu”, riskē palikt ticībā kā viltus patvērumā. Populārā retorika par Dieva gribu indivīda dzīvē (neuzdrošinoties vaicāt, vai šāds “lielplāns” vispār Dieva prātā eksistē), sentimentālām attiecībām ar Jēzu un vainas apziņa, ja šādas sajūtas nav, ir veids, kā vismaz uz kādu laiku uzturēt šādu “garīgu burbuli” ap cilvēku. Šai ticības pieredzei ir alternatīva, ko labi formulējis mūsdienu filozofs Ričards Kērnijs (*Richard Kearney*), – “svešinieks manā priekšā gan ir Dievs (transcendentais Viesis), gan nav Dievs (manu projekciju un pieņēmumu ekrāns). Ticība “izlec” no šīs spriedzes”.¹¹⁸

Šādai pieejai ir praktiskas konsekvences, jo tā maina attieksmi pret lielu daļu ierasto garīgo prakšu, piemēram, lūgšanu, kura vairs nav lūdzējam vēlamā rezultāta izlūgšanās no visvarena un nemainīga, seno laiku monarham līdzīga Dieva. Tas atceļ arī ierasto reliģisko retoriku, jo, kā raksta D. Bonhēfers, “attiecības ar Dievu nav “reliģiskas” attiecības ar augstāko, visvarenāko un vislabāko būtņi, ko vien varam iedomāties. [...] Mūsu attiecības ar Dievu ir jauna dzīve un eksistence priekš citiem”.¹¹⁹ “Priekš citiem” gan skan pārāk patronizējoši, tāpēc precīzāk būtu teikt “ar citiem”. K. Rāners, lai arī ne tik radikālā veidā kā D. Bonhēfers, pauž līdzīgu domu, sakot, ka “nākotnes garīgums būs Kalna svētrunas garīgums”.¹²⁰ Mēs varam līdz ar sinoptiskajiem evaņģēlijiem akcentu likt uz praktisku

¹¹⁷ Jautājums par pestīšanas drošību evaņģelikāļu aprindās vēl aizvien tiek diskutēts. Džeims Pākērs (*James Innell Packer*) – pazīstams mūsdienu anglikāņu konservatīvā spārna teologs – raksta, ka evaņģelikālisma idejiskie priekšteči puritāņi 17. gs. uzskatīja pestīšanas drošību par ko īpašu, kas nošķirams no ticības un nav būtisks. Pretēji tam metodisma dibinātājs Džons Veslijs (*John Wesley*) nošķīra kalpa ticību no dēla ticības, kurai ir šāda pārliecība (taču tā nav garantija, ka cilvēks paliks ticībā līdz galam). James I. Packer, *Knowing God* (London, Sydney etc.: Hodder and Stoughton, 1973), 251.

¹¹⁸ Richard Kearney, *Anatheism: Returning to God after God* (New York: Columbia University Press, 2010), 15.

¹¹⁹ Dietrich Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison* (New York: Collier Books, 1972), 181.

¹²⁰ Karl Rahner, *The Practice of Faith: A Handbook of Contemporary Spirituality* (New York: Crossroad, 1983), 19.

kalpošanu, kurā Kristu ieraugām citos cilvēkos. Cita iespēja ir johanniskajā tradīcijā vai ar Pāvila vārdu saistītos tekstos saskatīt vienību ar Kristu kā saplūšanas piedzīvojumu, kā progresējošu sadraudzību ar Dievu, lai gan ne visi pētnieki Jāņa evaņģēlijā saskata misticismu.¹²¹ Un, protams, varam pēc iespējas mēģināt savietot šos teksta lasījumus. Bet, lai kādu variantu izvēlamies, ir būtiski atzīt savu neziņu un robežas.

Summary

Christian spirituality and P. Tillich's Protestant Principle

The aim of this article is to analyse how various types of Christian spirituality and practices related to them correspond with the Protestant Principle elaborated by Paul Tillich. He does not use the word 'Protestant' in its traditional historical-denominational sense. According to him all truth-claims should include self-negation. The Protestant Principle is violated in all cases when relative (ideologies, structures, practices) is made absolute. It equally applies to cases when Roman Catholicism, especially its pre-Vatican II ecclesiology that places authority of the church and its hierarchy above everything else and also to uncritical exultation of experience (Pentecostal movement), written text (Protestant orthodoxy) and reason (Protestant liberalism). The author writes about importance of a local Christian community, 'worldly' spirituality and faith mysticism as ways of practising faith that can serve as an antidote to violations of the Protestant Principle. For example, a believer can think that he talks to God (favourite Evangelical slogan of personal relationships with Jesus) but at one moment he painfully may realise that he is talking to himself and to the image of God constructed by the community he belongs to. The author also pays attention to two spiritual practices – retreats and spiritual direction. Both of them are filled with diverse content that can be liberating

¹²¹ Fakti, ka Jāņa ev. nav ekstātiskas pieredzes aprakstu un Jņ 3:3 minētā atdzimšana skaidrojama kā process, kas sākas kristībās un turpinās ticībā, var kalpot par pamatu, lai noliegtu mistisko dimensiju šajā tekstā. Jāņa ev. gan runā par dievišķo imanenci, savstarpēju iemājošanu (Jņ 17:21). Alan C. Mitchell, "Mysticism in the New Testament," *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*, ed. Julia A. Lamm (Oxford, Malden: Blackwell Publishing, 2013), 113.

and healing for individuals. Contemporary consumer culture intensifies diversification of offers coming from various Christian groups and traditions branded as products to be consumed. But we should be aware of the reality that practices just mentioned as well as others (like private confession) can be used also to turn people into “confessing animals” (M. Foucault), technologies of imposing dualistic understanding of self and sustaining culture of guilt (especially in the field of sexuality).

KOGNITĪVĀ RELIĢIJAS ZINĀTNE UN RELIĢISKO TICĪBU PAMATOTĪBAS DEBATES

Normunds Titāns

Dr. phil., LU Teoloģijas fakultātes profesors

Ievads: kognitīvā reliģijas zinātne, tās ambīcijas un loma reliģijas diskreditēšanā

Reliģijas¹ un reliģisku fenomenu rašanās un pastāvēšanas izskaidrošanai ar “dabiskiem” (piem., psiholoģiskiem, sociāliem, funkcionāliem u. c.) faktoriem ir iespaidīga teorētiskā vēsture 19. gadsimta otrajā pusē un 20. gadsimta pirmajā pusē, it īpaši pēc bioloģiskās evolūcijas teorijas ieviešanās un tās tālākas piemērošanas arī sabiedrību attīstības interpretācijā.² Pēc tam seko kādu pusgadsimtu ilgs salīdzinoši klusāks periods, kad šajā jomā nenotiek vismaz nekādi sensacionāli jaunatklājumi, bet tad pēc kāda laika, 20. gadsimta otrajā pusē, un it īpaši beigās, reliģijas zinātniskā izpēte un interpretācija atdzimst ar jaunu un vēl nebijušu sparpu, kas nav norimis vēl tagad. Šī jaunā elpa reliģijas zinātniskajā pētniecībā saistās ar jaunas zinātnes – **kognitīvās zinātnes** – uzplaukumu 20. gadsimta otrajā pusē.

¹ Varētu diskutēt, vai pastāv reliģija vienskaitlī, vai arī ir tikai konkrētas reliģijas. Šo diskusiju šeit neizvērsīšu, bet šeit un turpmāk izmantošu vārdu “reliģija” modernajā laikā jau ierastā lietojumā – kā sugas vārdu, kas aptver dažādo konkrēto reliģiju klases.

² Ietekmīgas un vēl joprojām interesanti lasāmas reliģijas izskaidrojuma teorijas šajā laika posmā izstrādājuši tādi domātāji kā Ludvigs Feierbahs (1804–1872), Kārlis Markss (1818–1883) un Frīdrihs Engelsons (1820–1895), Eduards Tailors (*Edward Tylor*, 1832–1917), Emīls Dirkems (*Emile Durkheim*, 1858–1917), Džeimss Freizers (*James Frazer*, 1854–1941), Zigmunds Freids (1856–1939) u. c.

Kā jau *prima facie* norāda pats jēdziens “kognitīvs”³ vārdkopā “kognitīvā zinātne”, tā ir zinātne, kas pēta to, kā notiek pati zināšana, pateicoties cilvēka kognitīvajām jeb prāta funkcijām. Kognitīvās zinātnes pētniecības tematikā ietilpst tādi kognitīvie procesi kā valoda, domāšana, saprašana, spriešana, uztvere, uzmanība, atmiņa, konceptualizēšana, komunikācija, mācīšanās, izlemšana, iztēle, emocijas utt., kuri savstarpēji mijiedarbojas. Turklāt nav vienas kognitīvās zinātnes. Tā ir multidisciplināra zinātne, kurā gan atsevišķi darbojas, gan konverģē vairākas zinātņu jomas, piemēram, psiholoģija (ieskaitot tādas psiholoģijas apakšnozares kā kognitīvā psiholoģija, neiropsiholoģija, evolucionārā psiholoģija u. c.), smadzeņu zinātne (*brain science*), neirozinātne, antropoloģija (ieskaitot kultūras antropoloģiju un sociālo antropoloģiju, kā arī arheoloģiju), filozofija (ieskaitot epistemoloģiju un prāta filozofiju [*philosophy of mind*]), datorzinātne (ieskaitot mākslīgā intelekta izveides pētniecību), matemātika (ieskaitot tās pielietojumu skaitļošanas prāta teorijā [*computational theory of mind*]), lingvistika (ieskaitot neirolingvistiku un psiholingvistiku) u. c.

Tāpat kā jebkurās citās cilvēka kulturālās un sabiedriskās izpausmēs, arī reliģijās, to tapšanā un praktizēšanā dažādos veidos darbojušies un darbojas visi kognitīvie procesi, ieskaitot iepriekš uzskaitītos. Iespējams, ka tieši reliģisko izpausmju daudzveidīguma dēļ tās kļūst par izdevīgu izmēģinājuma lauku kognitīvo zinātņu teoriju testēšanai. Attiecīgi 20. gadsimta beigās radās kognitīvās zinātnes apakšnozare – **kognitīvā reliģijas zinātne** (turpmāk tekstā KRZ, angliiski CSR – *Cognitive Science of Religion*). Tā ir zinātne, kurā dažādu kognitīvās zinātnes empīrisko un teorētisko disciplīnu pārstāvji skaidro reliģiskās ticības un prakses ar cilvēkiem universāli piemītošu kognitīvo struktūru funkcionēšanu. KRZ perspektīvā reliģiskie priekšstati, pārliecības, institūcijas, sistēmas, prakses, uzvedības, pieredzes un citi reliģiski fenomeni ir radušies, darbojas, tiek uzturēti un nodoti tālāk, pateicoties neapzinātu kognitīvu mehānismu darbībai. Šie mehānismi darbojas dabiski un pastāvīgi, jo tie ir ģenētiski ieprogrammēti mūsu smadzenēs evolūcijas atlasēs adaptīvajā procesā. Reliģija

³ Jēdziens nāk no latīņu valodas vārda *cognoscere* – uzzināt (sakne radniecīga arī grieķu vārdam *gnōsis* – zināšana).

pat nav šo mehānismu ekskluzīvā īstenošanās sfēra. Tie darbojas arī citos cilvēku ikdienas dzīves un saskarsmes kontekstos. Reliģiskie fenomenī KRZ drīzāk tiek saredzēti kā šo mehānismu funkcionēšanas “blakusprodukti”.

Metodoloģiski KRZ lielā mērā balstās vismaz uz diviem pieņēmumiem ar nozīmīgām sekām attieksmē pret reliģiju. Pirmkārt, pretēji pašu reliģiozo cilvēku domām, reliģijai kultūras izteiksmju vidū nav unikāla *sui generis* statusa, tāpēc tā jāpēta un jāizskaidro tāpat kā jebkura cita kultūras izteiksme. Otrkārt, šajā pētniecībā jāpieņem metodoloģisks naturālisms, neatzīstot, ka reliģijas skaidrojumiem “no iekšienes” var būt kāda vērtība un ticama izskaidrojuma vērtība.⁴

Mūsdienās KRZ gūst īpašu ievēriību un ieņem autoritatīvu statusu reliģijpētnieku vidū varbūt daļēji tāpēc, ka pats daudzu zinātņu nozaru starpdisciplinārās iesaistīšanās fakts piešķir ticamības auru jaunās KRZ atziņām, atradumiem, koncepcijām un teorijām. KRZ pieeju un teorijas jau kumulatīvi apzīmē kā jaundibinātu reliģijas saprašanas “**paradigmū**”, uz to plaši atsaucas kā uz tagadējo reliģijas izskaidrošanas “**standarta modeli**”.⁵

KRZ piesaistījusi arī lielu sabiedrisku uzmanību populārziņnātniskā līmenī, jo tās atziņas skaļi izmanto mūslaiku t. s. jaunā ateisma runasvīri, kompromitējot reliģisko ticību racionalitāti, pamatotību, ticamību.⁶ Reliģijas kognitīvie izskaidrojumi tiek izmantoti reliģijas apkarošanā. No šiem izskaidrojumiem bieži vien tiek izdarīti pārlieku vienkāršoti secinājumi par reliģijas maldību, neiesaistoties komplicētā, daudzpusīgā argumentācijā un uzklāusot dažādas puses.⁷

Nemot vērtā KRZ stabili iekaroto statusu akadēmiskā vidē, tās teorijas nevar paslīdēt garām arī reliģijas filozofu un

⁴ Dimitris Xygalatas, “Cognitive Science of Religion,” in *Encyclopedia of Psychology and Religion*, ed. D. A. Leeming (Berlin, Heidelberg: Springer-Verlag, 2016), 1.

⁵ Tā dara daudzi. Piemēram, skat. Aaron C. T. Smith, *Thinking about Religion: Extending the Cognitive Science of Religion* (New York: Palgrave Macmillan, 2014), 17ff.

⁶ Var minēt kaut vai t. s. jaunā ateisma četras “lokomotīves” Ričarda Dokinsa (*Richard Dawkins*), Kristofera Hičensa (*Christopher Hitchens*), Daniela Deneta (*Daniel Dennett*) un Sema Herisa (*Sam Harris*) personā.

⁷ Kaut arī tas tā nav vienmēr. Ir arī skrupulozi izstrādāti ateistiskas argumentācijas gadījumi, izmantojot KRZ.

teologu ievērībai un analīzei, jo šīs teorijas ienes radikāli jaunu perspektīvu šo divu pēdējo jomu pārstāvju izziņas priekšmeta – reliģijas – saprašanā. Vēl jo vairāk, vismaz teologi un teistiski orientēti reliģijas filozofi nespēj neko nedarīt un palikt vienaldīgi iepriekš minēto, ar KRZ saistīto skaļo ateistisko mudinājumu un reliģijas izskaušanas ambīciju kontekstā. 21. gadsimtā publicēts ievērojams daudzums rakstu un grāmatu teisma filozofiskai un teoloģiskai aizstāvībai pret KRZ veikto reliģijas “atmaskošanu” (angliski *debunking*). Debates joprojām turpinās. Šajā rakstā attiecīgi tiks ieskicēti galveno KRZ koncepciju raksturīgi piemēri, no KRZ teorijām atvasinātu antiteistisku argumentu piemēri un teistiski ievirzītu vai vismaz teismu noliecēju atbildes argumentu piemēri.

Šis raksts būs analītisks, bez patiesības apgalvojumiem par to, kurai argumentētāju pusei ir taisnība – naturālistiem vai teistiem. Tas lai paliek katra/-s lasītāja/-s ticības jautājums.

Īss ieskats KRZ koncepcijās

Kognitīvie mehānismi

Starp KRZ celmlaužiem, pirmkārt, minams franču antropologs Dans Sperbērs (*Dan Sperber*), kurš pagājušā gadsimta 70. gados sāk interpretēt kultūras fenomenus ar kognitīvās pieejas palīdzību. Šajā perspektīvā viņš analizē simbolismu, ieskaitot reliģisko simbolismu. Sperbērs iezīmē KRZ ar vairākiem savas pētniecības aspektiem. Vispirms Sperbērs atsaкас no kultūras apstākļu semiotiski nosacītām simbolu interpretācijām par labu universāliem skaidrojumiem, kas balstās uz prāta arhitektūru (“simboliskiem mehānismiem”).⁸ Vēl svarīgāk, kā tas ir raksturīgi kognitīvajai zinātnei, Sperbērs uzskata, ka cilvēka prāts sastāv no evolūcijas procesā veidotām neironu struktūrām jeb “**moduļiem**”, kas saistīti ar specifiskām pielietojuma jomām jeb “domēniem”.⁹ Šo teoriju Sperbērs izvērs, apgalvojot, ka kultūra visās tās dažādajās izpausmēs radusies

⁸ Dan Sperber, *Rethinking Symbolism*, trans. Alice L. Morton (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).

⁹ Dan Sperber, “The Modularity of Thought and the Epidemiology of Representations,” in *Mapping the Mind: Domain-Specificity in Culture and Cognition*, ed. L. A. Hirschfeld and S. Gelman (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 39–67; Dan Sperber, “In Defense of Massive Modularity,” in *Language, Brain and Cognitive Development: Essays*

šo kognitīvo moduļu darbības rezultātā.¹⁰ Vēl svarīgi pieminēt, ka arī Sperbērs, mēģinot izskaidrot, kāpēc dažas idejas kultūrā izplatās veiksmīgāk nekā citas, iekļaujas to autoru pulkā, kas aizstāv t. s. **ideju epidemioloģijas** tēzi, kas nozīmē, ka līdzīgi lipīgām slimībām ir arī “lipīgas idejas”, ar ko smadzenes “inficējas” cita no citas.¹¹

Reliģisko ideju tālāk nodošanas teoriju paralēli aizsāk Oksfordas ģenētiķis un jaunā ateisma kustības trubadūrs Ričards Dokinss (*Richard Dawkins*). Tikai viņš teoriju skaidro ar metaforu, kas ņemta nevis no epidemioloģijas, bet gan no ģenētikas. Dokinsam reliģisko pārlicību izplatība sabiedrībā izskaidrojama ar replikāciju, kas līdzīga ģenētiskajai replikācijai un ko realizē vienības, kuras viņš nosauc par **mēmiem** (*memes*). Nodoms šāda termina lietošanai ir norādīt uz analogiju ar gēniem, bet etimoloģiski tas ir saīsinājums no grieķu vārda *mimēma* (μιμημα), kas saistās ir imitāciju. Mēms ir kāda ideja vai uzvedības modelis, kas pāriet no personas uz personu kādā kultūrā. Mēms ir elements, ar kura starpniecību kādas kultūras idejas, simboli un prakses tiek nodotas no personas personai ar rakstiem, runu, žestiem, rituāliem u. c. imitējamām izteiksmēm. Līdzīgi gēniem, arī mēmi replicējas, konkurē dabiskās atlases procesā, piedzīvo variācijas un mutācijas, adaptējas utt. Mēmi izplatās ar uzvedības modeļiem, ko tie izraisa savos nesējos. Dokinss tipiski raksta: “Tāpat kā gēni pavairo sevi genofondā, pārlecot no ķermeņa uz ķermeni ar spermatozīdiem vai olšūnām, tāpat arī mēmi pavairo sevi memofondā, pārlecot no smadzenēm uz smadzenēm ar tā procesa palīdzību, ko plašā šī jēdziena izpratnē var saukt par imitāciju.”¹²

Pēc Dokinsa domām, ticība Dievam ir plaši izplatīta ne jau tāpēc, ka tāda būtne kā Dievs faktiski pastāv, un ne jau tāpēc,

in Honor of Jacques Mehler, ed. E. Dupoux (Cambridge, MA: The MIT Press, 2001), 47–57.

¹⁰ Dan Sperber, *Explaining Culture: A Naturalistic Approach* (Oxford: Basil Blackwell, 1996).

¹¹ Dan Sperber, “The Modularity of Thought and the Epidemiology of Representations,” in *Mapping the Mind: Domain-Specificity in Culture and Cognition*, ed. L. A. Hirschfeld and S. Gelman (Cambridge: Cambridge University Press, 1994); Dan Sperber, *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*.

¹² Richard Dawkins, *The Selfish Gene* (New York: Oxford University Press, 1989), 192.

ka būtu pietiekami iemesli ticēt, ka tāda būtne pastāv. Cilvēki tic tāpēc, ka cilvēkos un kultūrās līdzīgi vīrusam ir savairojies “Dieva mēms”. Reliģija (tas pats attiecas uz visām saistītajām reliģiskajām pārliecībām) radusies kā kļūmīgs, nejausš **“blakusprodukts”** psiholoģiskiem faktoriem, kas reiz evolūcijas procesā bija noderīgi. Dokinss pats min piemēru/hipotēzi par bērniem.¹³ Biežāk nekā jebkura cita suga mēs izdzīvojam, pateicoties iepriekšējo paaudžu uzkrātajai pieredzei. Šī pieredze jānodod tālāk bērniem, lai viņi būtu pasargāti. Teorētiski bērni paši varētu no savas pieredzes iemācīties neiet pārāk tuvu pie klints malas, neēst nezināmas sarkanās ogas, nepeldēt krokodilu pilnā ūdenskrātuvē. Taču dabiskās izlases kontekstā priekšrocība būs bērna smadzenēm, kas tendētas šīs lietas iemācīties no pieaugušajiem, bez ierunām ticot, ko tie viņiem norāda. Kopumā tā ir noderīga iezīme, ja vien nenotiek kļūme kā gadījumā, kad tādā veidā notiek inficēšanās ar reliģijas vīrusiem.

Interesants, bet augstākā mērā kontrintuitīvs tālāks secinājums mēmu teorijā – līdzīgi kā Dokinsa “savtīgie gēni” vai arī vīrusi, kas neatkarīgi no mums realizē savas programmas mūsos kā saimniekorganismos, tā arī mēmu teorijā patiesie “labuma guvēji” ir nevis cilvēki, bet gan paši reliģiskie mēmi, kas izplatās caur saimnieksmadzenēm. Šo atziņu kodolīgi izsaka cits prominents KRZ pārstāvis – antropologs Skots Atrāns (*Scott Atran*): “Kultūras un reliģijas ir mēmu koalīcijas, kas tiecas maksimizēt savu pašu dzīvotspēju neatkarīgi no tā, ko tas dzīvotspējas izteiksmē izmaksā saimniekorganismiem – cilvēkiem.”¹⁴

Nākamais KRZ celmlauzis, ko nevar apiet, ir Stjuarts Gatrijs (*Stewart Guthrie*) – prominents reliģijas kā antropomorfas projekcijas teorijas proponētājs mūsdienās. Gatrijs 1980. gadā formulē svarīgu KRZ postulātu, proti, ka cilvēka prāts tendēts saredzēt no vides saņemtu neskaidru informāciju **antropomorfi** (t. i., attiecināt cilvēciskas iezīmes uz

¹³ Richard Dawkins, *The God Delusion* (New York: Houghton Mifflin, 2006), 174 et passim.

¹⁴ Scott Atran, *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 17.

fenomeniem, kas nav cilvēciski un personiski).¹⁵ Gatrijs tipiski raksta:

Es apgalvoju, ka mēs antropomorfizējam, jo minējums, ka pasaule ir cilvēkveidīga, ir labs minējums. Tas ir minējums, jo pasaule ir neskaidra, nenoteikta un prasa interpretāciju. Tas ir labs minējums, jo visvērtīgākās interpretācijas parasti ir tās, kas atklāj kā klātesošu to, kas mums ir vissvarīgākais. Parasti tie ir citi cilvēki.¹⁶

Antropomorfisms universāli darbojas gan ikdienas izziņā, gan reliģijā. Šai antropomorfizēšanas tieksmei ir izšķiroša nozīme, izskaidrojot cilvēkos izplatīto tendenci ticēt pārdabisku būtņu esamībai.

Teorija pati par sevi nav jauna.¹⁷ Jauns 20. gadsimtā bija tieši kognitīvais antropomorfisma izskaidrojums ar sava veida mentālu refleksu – secināšanas mehānismu, kas attīstījās mūsu senčos, palīdzot tiem izdzīvot nedrošā pasaulē. Kā jau minēts ievadā, šis mehānisms sākotnēji neattīstījās tieši reliģiskiem mērķiem. KRZ terminoloģijā tas drūzāk ir universālās antropomorfizēšanas tendences “**blakusprodukts**”. Vēl svarīgi atzīmēt, ka Gatrija postulāts arī paredz ticību pārdabiskām, bet taņī pašā laikā antropomorfām jeb cilvēkveidīgām, ar nodomiem jeb intencionalitāti apveltītām būtnēm jeb **pārdabiskiem aģentiem** kā reliģijas raksturīgāko iezīmi. Šeit svarīgs arī saistīts pieņēmums par personisku aģentu zināšanu, proti – gan dabiskas, gan pārdabiskas, gan reālas, gan iedomātas personas ne vienmēr ir tieši novērojamas kā ar nodomiem apveltīti aģenti, un tāpēc viņu klātbūtne ir jāizsecina no pieejamās informācijas. Taču šī informācija bieži vien ir nepietiekama, lai aģenta klātbūtni varētu droši zināt. Tātad aģenta darbība bieži vien netiek uzverta tieši, bet gan tiek neapzināti izsecināta no kādas iedarbības (piem., skaņas, kustības vai tml.). Galvenais

¹⁵ Stewart Guthrie, “A Cognitive Theory of Religion,” *Current Anthropology* 21:2 (1980), 181–203.

¹⁶ Stewart Guthrie, *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion* (Oxford: Oxford University Press, 1993), 3.

¹⁷ Filozofijas vēsturē rudimentārā formā šāda teorija bija pazīstama jau sengrieķu sofistiem, to proponējuši arī Deivids Hjūms, Benedikts Spinoza u. c. filozofi. 19. gadsimtā to vispilnīgāk izstrādājis vācu reliģijas filozofs Ludvigs Feierbahs darbā “Kristietības būtība”.

slēdziens reliģijas rašanās sakarā ir tāds, ka cilvēka prāts ir attīstījies tā, ka viegli izsecina personisku, ar nodomiem apveltītu aģentu klātbūtni un darbību arī situācijās, kurās šādu aģentu nav.

Lai arī Gatrija teorija pati par sevi nav pietiekama, lai pilnībā izskaidrotu reliģiju kā ticību pārdabiskiem aģentiem, tomēr tā vismaz izskaidro, kāpēc ticība pārdabiskiem aģentiem rodas tik viegli un ir tik izplatīta. Tādējādi Gatrija antropomorfisma postulāts jau savā laikā iezīmē un ilustrē KRZ svarīgo reliģijas kognitīvā “**dabiskuma**” pieņēmumu jeb t. s. reliģijas dabiskuma tēzi.¹⁸

Ar KRZ sākumiem asociē arī Tomasa Lousona (*Lawson*) un Roberta Makaulija (*McCauley*) 1990. gadā iznākušo grāmatu.¹⁹ Šie autori piemēro kognitīvo pieeju reliģisko rituālu pētniecībā, definējot universālus formālus principus, kas ierobežo un nosaka rituālu izgudrošanu un dalību tajos. Tā kā reliģiskie rituāli ir vērsti uz pārdabisku aģentu darbībām vai imitē šādas darbības, tos ierobežo universāla kognitīvo mehānismu sistēma, kas darbojas jebkādu darbību reprezentācijai. Visām darbībām ir kopīgi formāli elementi (piem., darbības “aģents” un “pacients”). Šos formālos kognitīvos elementus var izmantot reliģisko rituālu tipoloģijas izveidei (piem., speciālie aģentu rituāli un speciālie pacientu rituāli), kā arī dažādu tipu rituālu sastopamības noteikšanai dažādās reliģiskās tradīcijās.

Pati aģentu konstatēšanas mehānisma koncepcija vēlāk tiek pilnveidota. Tiek formulēts KRZ izdaudzīnātais kognitīvais modulis, saukts **pārjūtīgais/hiperaktīvais aģentu saredzēšanas mehānisms**, kas ieviesies plašā aprītē ar akronīmu HADD (*hypersensitive / hyperactive agency detection device*). Tā autors ir Džastins Barets (*Justin Barrett*).²⁰

¹⁸ Reliģijas “dabiskuma” pieņēmumu ilustrē daudzi KRZ jomā publicētu grāmatu nosaukumi, kā “Reliģisko ideju dabiskums” (Pascal Boyer, *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*), “Kāpēc reliģija ir dabiska, bet zinātne nav” (Robert McCauley, *Why Religion is Natural and Science is Not*), “Reliģija kā dabisks fenomens” (Daniel Dennett, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*) u. tml.

¹⁹ Thomas E. Lawson and Robert N. McCauley, *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

²⁰ Justin L. Barrett, *Why Would Anyone Believe in God?* (Walnut Creek, CA: AltaMira, 2004), 32ff.

Nereti tiek stāstīts tamlīdzīgs stāsts. Mūsu aizvēsturiskais sencis – hominīds – izdzird, ka krūmos iečaukstas lapas. Vai tur ir lauva, vai arī tas ir tikai vējš? Bēgt vai ne? Tāda ir dilemma. Iespējams kļūdīties divējādi. Var bēgt, bet izrādās, ka tas bija vējš. Tas ir “**viltus pozitīvs**”. Zaudējums ir necīgs – bēgšanai patērētā enerģija un laiks. Bet var arī nodomāt, ka lapas čaukstina vējš, un nebēgt, un tad... nonākt lauvas nagos. Tas ir “viltus negatīvs”, kas var izrādīties letāls. Tāpēc dabiskās atlasēšanas procesā uzvarēja piesardzīgais minējums (*better safe than sorry*) – pieņemt, ka aģents ir klātesošs. Evolūcijas kontekstā HADD ir sava loma izdzīvošanā, un tas palīdz hominīdu sugai ātri identificēt vajadzīgos reālos aģentus vai arī izvairīties no nevēlamajiem reālajiem aģentiem. Bet “viltus pozitīvu” (kognitīvo mehānismu kļūdainas funkcionēšanas dēļ saskatot aģentu darbību tur, kur aģentu nav) blakne ir tāda, ka daudzi cilvēki rezultātā tic pārdabisku aģentu (dievu, garu, spoku, raganu, troļļu u. c.) eksistencei.

Izplatītākie pārdabisko aģentu veidi senajā pasaulē saistās ar tādām dabisko aģentu kategorijām, ko senajiem cilvēkiem bija vissvarīgāk saredzēt: **plēsoņa vs. medījums, aizsargātājs vai partneris vs. sāncensis**. Hiperjūtīga tādu aģentu (dzīvnieku vai citu cilvēku) saredzēšana, kas gribētu tevi nogalināt vai ko tev vajadzētu nogalināt (pārtikai), dod izdzīvošanas priekšrocības. Tāpat izdzīvošanai svarīgi ir aizsargātāji un partneri. Piemēram, bērni automātiski meklē aizsargātāju tuvumu, viņos aktivizējas uzvedības mehānismi, kas identificē aprūpētāju un veido ar viņu pieķeršanās saiti. Tas ir svarīgi izdzīvošanai līdz patstāvīgam vecumam. Liela nozīme izdzīvošanā ir arī partneru (prokreācijas) un palīgu identificēšanai. Tiek secināts, ka pastāvīgā modrība esošo un potenciālo aģentu identificēšanā tālāk veicināja arī tādu neredzamu aģentu kā dievi/Dievs darbības saskatīšanu aiz visiem dabas fenomeniem.

HADD darbojas reizē ar citiem KRZ identificētiem kognitīviem mehānismiem, kas cilvēka prātā galu galā rada noslieci uz reliģiozitāti. Viens no tādiem ir t. s. **prāta teorijas mehānisms** (ToMM – *theory of mind mechanism/module*).²¹ Kaut arī

²¹ “Prāta teorija” (*Theory of Mind, ToM*) ir plaši lietota koncepcija psiholoģijā. Pirmo reizi šādā nozīmē apzīmējumu ievieš amerikāņu psihologs Deivids Premaks (*David Premack*) 1978. gadā rakstā par eksperimentiem ar šimpanzi. David Premack and Guy Woodruff, “Does the

HADD identificētais aģents neeksistē realitātē, ToMM tik un tā darbojas, piedēvējot iedomātajam aģentam tālākas iezīmes, īpaši tādas, kas saistās ar nolūkiem (“hiperaktīva nodomu saredzēšana”). Tiklīdz senais cilvēks iedomājas, ka ir samānījis aģentu, tā tūlīt automātiski piedēvē tam savējiem līdzīgus mentālos un emocionālos stāvokļus, it kā “nolasa” citu prātu (*mind reading*), pieņem, ka iedomātais “cits prāts”, kas piemīt neredzamajam aģentam, darbojas teleoloģiski jeb mērķtiecīgi, un cilvēks viegli piedēvē šim aģentam tādas iezīmes kā interese būt saskarsmē ar cilvēku, spēja dusmoties uz cilvēku, izrādīt labvēlību u. tml. Psihologijā šo tendenci pazīst kā **mentalizāciju** jeb “**domāšanu par domāšanu**” – spēju saprast mentālus jeb apziņas stāvokļus, kas nosaka uzvedības. Tā ir iztēles darbība, kas ļauj uztvert un interpretēt uzvedību kā izrietošu no apzinātiem mentāliem stāvokļiem, kā vajadzības, vēlmes, sajūtas, pārliecības, mērķi, iemesli u. c. Šiem mehānismiem ir svarīga nozīme komunikācijā ar līdzcilvēkiem, taču tiem ir “blakne” – tie mudina saredzēt mentālus un emocionālus stāvokļus arī tur, kur nav aģentu un līdz ar to arī nav šādu stāvokļu, t. i., piedēvēt šos stāvokļus neitrāliem, bezpersoniskiem fenomeniem.

Līdzīgi darbojas arī “**ikdienas duālisma**” (*common-sense dualism*) kognitīvais mehānisms.²² Kognitīvā zinātne cilvēka prātā atklāj dažādus kognitīvos modulūsus, kas darbojas atšķirīgi fizikālu ķermeņu un mentālu fenomenu gadījumos. Tiek secināts, ka tāpēc cilvēkam arī rodas tendence saskatīt ķermeni un dvēseli kā atšķirīgas entitātes. Šis apstāklis arī veicina tendenci saredzēt aģentu darbību tur, kur nav fizikālu pierādījumu par to klātbūtni, kā arī piedēvēt mentālus stāvokļus iedomātām būtnēm bez fiziska ķermeņa. Galu galā šo hiperaktīvo kognitīvo “noklusējuma iestatījumu” rezultātā senajos cilvēkos rodas ticība dieviem un Dievam.

Kognitīvā reliģijas zinātne pieņem, ka kognitīvie uzdevumi, kas ir būtiski reproduktīvai ilgtspējai, tiks iedzīvināti ar īpašiem kognitīviem mehānismiem, lai nodrošinātu to īstenošanas vienkāršību, ātrumu un drošumu. Jo sarežģītāks uzdevums, jo

Chimpanzee Have a Theory of Mind?,” in *Behavioral and Brain Sciences* 1:4 (1978), 515–526.

²² Paul Bloom, “Religion is Natural,” in *Developmental Science* 10:1 (2007), 147–151.

nepietiekamāka ir vidē pieejamā informācija, un tāpēc veiksmīga istenošana ir atkarīga no pašā kognitīvajā sistēmā esošās informācijas (shēmas, noteikumi, scenāriji utt.). No šīs “iebūvētās” informācijas maz kam ir tiešs sakars ar reliģiju. Tomēr šī informācija visa pārējā starpā ierobežo un nosaka arī reliģiskās idejas, ticības un uzvedību. Mēs vispār nespējam domāt un rīkoties citādi nekā saskaņā ar shēmām, ko mums nodrošina mūsu sugai specifiskie kognitīvie mehānismi.

Šī ir cita ievērojama antropologa un KRZ celmlauža – Paskāla Bojēra (*Pascal Boyer*) – galvenā atziņa.²³ Bojērs ievēro, ka ticību pārdabiskām būtnēm pavada saistītu konkrētu tēmu vai ideju ievērojama atkārtošāns. Sekojot Spermēra ideju epidemioloģijas tēzei, Bojērs cenšas izskaidrot, kāpēc viena veida reliģiskie priekšstati atkārtojas dažādās kultūrās, bet citi – ne. Saskaņā ar Bojēru reliģiskie priekšstati, kas atkārtojas, pieder pie noteiktiem kategoriju kopumiem jeb “**repertuāriem**”. Repertuāri atbilst parastās, ikdienišķās domāšanas specifiskiem domēniem, kuros caur ToMM darbojas cilvēka prātā “iebūvētas”, neapzinātas specifiskas secināšanas mehānismu sistēmas jeb moduļi, ko kognitīvās zinātnes literatūrā mēdz apzīmēt arī kā “**tautas fiziku**” (*folk physics*, cilvēku ikdienišķa izpratne par dabas parādībām), “**tautas mehāniku**” (*folk mechanics*, ikdienišķa izpratne par to, kā objekti kustas un mijiedarbojas), “**tautas psiholoģiju**” (*folk psychology*, cilvēku ikdienišķa spēja izskaidrot un prognozēt citu cilvēku uzvedību un mentālo stāvokli), “**tautas bioloģiju**” (*folk biology*, uztvertu organismu taksonomiska iekļaušana vienā vienīgā sugas [savējās] klasē).

Bojēra ievērojamākais pienesums šinī kontekstā un arī ideju epidemioloģijas teorijas tālākā izstrādē ir pieņēmums, ka reliģiskās idejas drīzāk tiks saglabātas un nodotas tālāk, tā tad atkārtosies tad, kad tās tikai nedaudz koriģē “iebūvēto” kognitīvo sistēmu sagaidāmo, mērenā proporcijā pārkāpjot domēniem specifiskos sagaidāmos priekšstatus (ne pārāk daudz, ne pārāk maz). Piemēram, spoks ir persona, kurai, atšķirībā no parastām personām, nav fiziska ķermeņa, bet kura citādi

²³ Pascal Boyer, *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion* (Berkeley, CA: University of California Press, 1994); Pascal Boyer, *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought* (New York: Basic Books, 2001).

iekļaujas normālos personām piemītošu īpašību rāmjos (attiecībā uz intencionalitāti, zināšanu, atmiņu, uztveri u. c.). Spoka ideja reizē ar citu veidu pārdabisko aģentu idejām pieder pie tādām idejām, ko KRZ apzīmē kā **minimāli kontrintuitīvas** (*minimally counterintuitive*, MCI) idejas – idejas, kas minimāli pārsniedz normāli sagaidāmo. MCI idejas tik viegli tiek nodotas tālāk, jo tās piesaista, – ir interesantas, raisa bagātīgu iztēli un viegli iegulst atmiņā, t. i., tām piemīt mnemoniska priekšrocība pār idejām, kas iekļaujas sagaidāmajos rāmjos.

Prosociālie mehānismi

KRZ pārstāvji bieži pieņem, ka reliģiskajām kultūrām raksturīgā ticība pārdabiskajiem spēkiem ir maldīga (piem., pamatojas uz aģentu mērķtiecīgu darbību kļūdainu piedēvēšanu neitrāliem dabas fenomeniem). Bet šī dziļi iesakņojusies tendence uz kognitīvo kļūdu rada mīklu evolucionārās psiholoģijas kontekstā – t. s. **cenās mīklu**.

Reliģija cilvēkam dārgi maksā – prasa nodoties visu dzīvi, iztērēt lielu daļu laika darbībām, kurām nav redzama rezultāta, utt. Iznāk, ka reliģijas pamatā ir mūsu sugai vispārīgi piemītoša ļoti dārga sliekšme uz maldīgām ticībām. Kā tas nākas, ka šī domājami maldīgā sliekšme uz reliģiozitāti ir izkļuvusi cauri dabiskās atlases filtriem mūsu senču vidē, kur tendence sistemātiski kļūdoties varētu būt bijusi nelabvēlīga izdzīvošanai? Ņemot vērā milzīgo iespaidu kultūrā, šo sliekšmi arī nevar uzskatīt par nenozīmīgu blakusefektu citādā ziņā drošai un uzticamai kognitīvajai arhitektūrai. Kā atzīst kognitīvās psiholoģijas pētnieks Stīvens Pinkers (*Steven Pinker*), “mūsu universālā nosliece uz reliģisku ticību ir īsta zinātnes mīkla”.²⁴

Viens no KRZ cenās mīklas risinājumiem ierosina, ka reliģisko ticību dārgo maksu kompensē dažādi **prosociālie** labumi, veicinot grupu saliedēšanu, paklausību sabiedriskām normām, lojalitāti grupai un tās vērtībām, savstarpīgumu, sadarbošanos u. c. Reliģisko ticību un prakšu “dārdzība” padara to efektīvu un derīgu sociālā jomā. Pēc tam kad prāta

²⁴ Steven Pinker, “The Evolutionary Psychology of Religion,” in *Where God and Science Meet: How Brain and Evolutionary Studies Alter Our Understanding of Religion. Evolution, Genes, and the Religious Brain*, Vol. 1, ed. Patrick McNamara (Westport, CT; London: Praeger, 2006), 8.

kognitīvie mehānismi radījuši pārdabisko aģentu priekšstatus, tie tālāk tiek kopti un kultivēti kultūrā, pateicoties prosociālās adaptācijas mehānismiem. Tie ir mehānismi, kas veido un uztur kopienas un kas hiperaktīvi darbojas, aizsargājot savas grupas saliedētību.²⁵

Prosociālo pieeju pārstāv, piemēram, t. s. **dārgās signalizēšanas** (*costly signaling*) teorija, ko izstrādājuši Ričards Sosiss (*Richard Sosis*), Džozefs Balbulia (*Joseph Bulbulia*) u. c. antropologi.²⁶ Šīs pieejas sākuma punkts ir kooperatīvās uzvedības sistēmu vārajā vietā, ka tās var savtīgi izmantot krāpnieki, veltēdāji un atkritēji. Tāpēc vajadzīgs veids, kā atšķirt šos krāpniekus no tiem, kas ir godīgi un lojāli kooperācijas sistēmai. Viena iespēja ir, ka godīgie “signalizē” citiem savu lojalitāti. Protams, tas nedarbosies, ja šos signālus būs viegli viltot. Signāliem jābūt “noturīgiem pret viltošanu” (*hard-to-fake*). Tāpēc tie jāpadara maksimāli “dārgi”. Citiem vārdiem, ja godīguma signālu cena pārspēj labumu no krāpšanās, tad var būt zināma drošība par signalizētāja labajiem nodomiem. Tādējādi reliģijas dārgās signalizēšanas funkcija, veicinot grupas solidaritāti, padara reliģiozitāti par adaptīvu iezīmi grupas izdzīvošanas kontekstā. Šis labums ar uzviju kompensē kognitīvās kļūdas nodarīto kaitējumu individuālā līmenī.

Pārdabiskie aģenti, kā gari, senči, dievības u. c., pilda arī **aizsardzības** funkciju. Cilvēku kopienām palielinoties, kļūva aizvien grūtāk kontrolēt, vai ikviens ievēro kopienas normas. Taču, kad kopienas locekļi tic bezķermeniskiem, nodomu vadītiem spēkiem, kas ir ieinteresēti viņu uzvedībā un kam ir vara un vēlme viņus apbalvot vai sodīt, tad šādi cilvēki, visticamāk, ievēros noteikumus pat tad, kad uzraugošie iemiesotie cilvēciskie aģenti neredz. Tādējādi arī šis bija ērts veids, kā tikt galā ar savtīgajiem krāpniekiem, kas apdraud kopienas labklājību. Atriebīgi pārdabiski aģenti varētu pieķert sliktās uzvedības gadījumus, ko dabiskie aģenti varētu palaist garām nepamanītus, un varētu sodīt ne tikai pārkāpējus, bet arī viņu pēcnācējus vai pat visu kopienu. Neredzamu “vērotāju” eksistences

²⁵ LeRon F. Shults, *Theology after the Birth of God: Atheist Conceptions in Cognition and Culture* (New York: Palgrave Macmillan, 2014).

²⁶ Joseph Bulbulia and Richard Sosis, “Signalling Theory and the Evolution of Religious Cooperation,” *Religion* 41:3 (2011), 363–388.

pieņēmums palielina motivāciju paklausīt kopienā pieņemtajiem noteikumiem un palikt uzticīgiem kopienai.²⁷

Ar iepriekšējo saistīta ir arī pārdabisko aģentu **morālā** funkcija. Berings un Džonsons formulē šo KRZ atziņu šādi:

Ikviens moralizējošu pārdabisku aģentu instance ir tikai vēl viena izteiksme mūsu priekšteča adaptīvajam psiholoģiskajam mehānismam, kas acīmredzami attīstījās, lai varētu tikt galā ar pēkšņo apzināšanos, ka citi prāti kopienā cieši pārrauga tavas darbības morālajā jomā.²⁸

Kognitīvie moduļi, kas atbildīgi par cilvēka iekšējo morālo izjūtu, sadarbībā ar ToMM viegli pārnes šo morālo izjūtu uz pārdabiskajiem aģentiem. Vienmēr sanāk tā, ka pārdabisko aģentu iedomātās vēlmes sakrīt ar kopienas intuitīvajiem morāles pieņēmumiem. Protams, pārdabisko aģentu vēlmes zina “eksperti” (piem., priesteri), kuru rekomendācijām ir jāseko. Arī tas ir veids, kā panākt, lai kopienas locekļi uzvestos saskaņā ar pieņemtajām normām.

No KRZ teorijām atvasinātu antiteistisku argumentu piemēri

KRZ iesaistītie zinātnieki dažādi attiecas pret savu pētniecības priekšmetu – reliģiju. Ir tādi KRZ pārstāvji, kas teicami cenšas saglabāt zinātnei piedienīgi neitrālu, objektīvu, bezaizspriedumainu attieksmi un tādējādi nepārkāpt zinātnes nospraustās robežas.²⁹ Galu galā, kā redzēsīm tālāk, tādi jautājumi kā reliģisko ticību pamatotība vai reliģijas patiesums nav un nevar būt empīrisks zinātnes jautājums, bet drīzāk ir piekritīgs reliģijas filozofijai un teoloģijai. Dažiem ir arī labvēlīga attieksme pret reliģiju, īpaši tiem, kas paši savā personīgajā dzīvē ir reliģiozi cilvēki vai teisti. Šie zinātnieki atrod veidus,

²⁷ Šo diskusiju skat.: LeRon F. Shults, *Theology after the Birth of God*, 26–30.

²⁸ Jesse M. Bering and Dominick D. Johnson, “‘O Lord... You Perceive My Thoughts From Afar’: Recursiveness and the Evolution of Supernatural Agency,” *Journal of Cognition and Culture* 5 (2005), 136.

²⁹ Šeit neattīstīšu argumentus, vai “objektīva” attieksme principā ir vai arī nav iespējama. Runa ir tikai par zinātniskas pieejas ideālu. Arī pašā zinātnisko teoriju konstruēšanas praksē ir grūti palikt uzticīgiem tikai faktiem, jo teorija paredz interpretāciju.

kā integrēt KRZ secinājumus savās ticības sistēmās bez ievērojamiem teoloģiskiem “zaudējumiem”. Galvenokārt tomēr KRZ pārstāvji ir naturālisti un ar savām reliģijas teorijām tieši vai netieši paredz reliģisko ticību domājamo maldu “atmaskošanu”. Kad reliģija ir šādi zinātniski izskaidrota ar cilvēka dabiskā prāta izspēlētiem trikiem, tad pamatojumiem un motivācijai nodoties reliģiskām ticībām vajadzētu pazust. Kognitīvajā reliģijas zinātnē pat tiek saredzēts ilgi gaidītais pamats zinātnes pēdīgajai uzvarai pār Dievu. Kā KRZ kontekstā braši apgalvo psiholoģijas profesors Džesijs Berings (*Jesse Bering*): “Mūsu sugas vēsturē mēs esam pirmā paaudze, kas tieši sadursies ar neapgāžamu zinātnisko pamatojumu argumentam, kas padara personīgu Dievu gan nevajadzīgu, gan ārkārtīgi maz ticamu.”³⁰

Vai ir pamats neapšaubāmi pieņemt šādus apgalvojumus? Tas tiks apskatīts tālāk, kamēr šeit tiks sniegti daži raksturīgi uz KRZ balstīti antiteistisku argumentu piemēri. Izklāsta īsuma labad uzskaitījums nebūs izsmelošs un būs samērā formalizēts.³¹ Argumentus var iedalīt lielākās grupās:

A. Argumenti, kas paredz to, ka reliģijas dabiskie izskaidrojumi padara teistiskos izskaidrojumus liekus, nevajadzīgus. Šeit var piesaukt arī **parsimonijas** jeb “**Okama naža**” principu – “nogriezt” liekās, nepamatojamās hipotēzes. KRZ koncepcijas drīzāk kalpo kā evidence par labu reliģisko ticību objektu neeksistencei. Šo vispārīgo nostādni dažādās formās apriori pieņem ateistiski orientēti KRZ pārstāvji.

B. Argumenti, kas pamatoti ar pieņēmumu, ka **nevar uzticēties kognitīvajiem mehānismiem**, kas formē mūsu reliģiskās ticības. Teistu ticība ir iracionāla, jo kognitīvie mehānismi, kas mūs noved pie ticēšanas, ir neuzticami. Šajā grupā

³⁰ Jesse Bering, *The Belief Instinct: The Psychology of Souls, Destiny, and the Meaning of Life* (New York, London: W. W. Norton & Company, 2011), 202. Citāta tulkojums aptuvenš un interpretatīvs, šeit avotteksts: “We are the first generation, in the history of our species, to be confronted directly by the full scientific weight of an argument that renders a personal God both unnecessary and highly unlikely.”

³¹ Šim uzskaitījumam pamatā (kaut arī nesejojot burtiski) izmantoti divi avoti: Justin L. Barrett, “Is the Spell Really Broken? Bio-psychological Explanations of Religion and Theistic Belief,” in *Theology and Science* 5:1 (2007), 57–72; David Leech and Aku Visala, “The Cognitive Science of Religion: A Modified Theist Response,” in *Religious Studies* 47:3 (2011), 301–316.

identificējama rinda konkrētu argumentu (uzskaitījums nav izsmeljošs):

- a) arguments, kas balstīts uz koncepciju par reliģiju kā evolūcijas **blakusproduktu**. Kognitīvie mehānismi, kas formē reliģiskās ticības, neizveidojās evolūcijas procesā, lai radītu šīs ticības, bet tapa kā blakusprodukts, evolūcijas procesā attīstoties citām izdzīvošanai nepieciešamām iezīmēm. Tāpēc šie mehānismi kā reliģisko ticību avoti nevar būt droši. Reliģiskās ticības ir kognitīvas ilūzijas;
- b) arguments, kas atvasināts no **cēloņsakarības trūkuma**. Naturālistisku reliģijas izskaidrojumu rezultātā zūd cēloņsakars starp reliģiskajām ticībām un to objektiem. Šīs ticības varētu būt patiesas, ja būtu demonstrējams sakars starp tām un to objektu. Bet tās ir tikai kognitīvo mehānismu radītas. Tāpēc tās nevar būt patiesas;
- c) arguments, kas izriet no **reliģisko ticību dabiskuma**. Mēs tagad zinām, kāpēc cilvēkiem ir reliģiskās ticības. Tās neizraisa kaut kāds to objekts (piem., Dievs). Tās drīzāk dabiskā veidā generē kognitīvie mehānismi. Tāpēc ticēt tām ir iracionāli;
- d) arguments, kas izriet no **“viltus pozitīviem”**. Kognitīvie mehānismi producē daudzas maldīgas ticības pārlicēības, tāpēc tiem nevar uzticēties. Nav saprātīgi uzskatīt, ka ticības, ko tie rada, ir patiesas;
- e) arguments, kas izriet no reliģisko **ticību dažādības** fakta. Kognitīvo mehānismu producēto reliģisko ticību dažādība, ieskaitot savstarpēji pretrunīgas ticības, liek secināt, ka šiem mehānismiem nevar uzticēties;
- f) arguments, kas izriet no (reliģisko ticību / kognitīvo mehānismu / prosociālās uzvedības) **noderīguma**. Dabiskā atlase uzturējusi reliģiskās ticības, pateicoties to noderīguma funkcijai (piem., sociālā plānā – sabiedrības saliedēšanai u. c.). Ņemot vērā, ka tā noticis to noderīguma nevis patiesuma dēļ, uz šīm ticībām nevar paļauties patiesuma vērtības ziņā;
- g) arguments, kas balstīts uz koncepciju par ticības tālāk nodošanu (**“epidemioloģiju”**). Cilvēki lētticīgi pārņem reliģiskās ticības (piem., no vecākiem un citām autoritā-

tēm). Dabiskās atlasēs ceļā cilvēkam ir tāds kognitīvais aparāts, kas viņu padara par reliģisko ticību lētticīgu pārņēmēju. Tā kā tagad mēs zinām, kāpēc cilvēki tik viegli notic Dievam, turpināt ticēt nav saprātīgi un nav jēgas;

- h) arguments, kas izriet no **prāta tendences kļūdīties** (*error-prone mind*). KRZ demonstrē, ka mūsu prāta kognitīvie mehānismi mudina mūs pieņemt reliģisko ticību. Ņemot vērā, ka šie mehānismi tendēti uz kļūdīšanos, uz tiem nevar paļauties patiesības ziņā. Tāpēc arī nevaram paļauties uz stimuliem pieņemt reliģiskās ticības, un KRZ tādējādi vājina reliģiskās ticības.

Teismam draudzīgu atbildes argumentu piemēri

Kā jau minēju ievadā, teologi un reliģijas filozofi ir atbildējuši uz KRZ izaicinājumiem daudz, gari un plaši. Literatūras klāsts ir liels. Šeit būs iespējams iezīmēt tikai dažas atbildes. Rodas iespaids, ka lielākoties šīs atbildes reakcijas uz KRZ pamatotu reliģijas “atmaskošanu” grozās ap t. s. **ģenēzes loģisko kļūdu** (*genetic fallacy*). Reliģijas “atmaskošanas” gadījumā šī kļūda izpaužas tā, ka no reliģijas ģenēzes jeb rašanās un tapšanas izskaidrojumiem tiek izdarīts secinājums par reliģijas maldīgumu. Kļūda ir tāda, ka reliģisko ticību ģenēze dabiskā veidā ar kognitīvo mehānismu starpniecību vēl loģiski nenozīmē to maldīgumu. Turklāt reliģisko ticību patiesums nav nedz loģiski neiespējams, nedz nepieciešami maldīgs pat tad, ja to ģenēzes izskaidrojumi izrādītos patiesi.

Atbildot uz KRZ piedāvātajiem reliģiju “atmaskojošajiem” argumentiem, pirmkārt jau var norādīt, ka kognitīvie mehānismi rada **visas** mūsu pārliecības, – gan reliģiskas, gan tādas, kurām nav sakara ar reliģiju. Uz to arī skaidri norāda pats reliģijas kā “blakusprodukta” statuss KRZ. Ko nu? Tas tik tiešām ir dīvains pieņēmums – ja kādai pārliecībai ir dabiski cēloņi, tad tā ir nepamatota. Bet iznāk, ka nepamatotas ir ne tikai teistu, bet ikviena cilvēka ticības pārliecības. Tad vairs vispār nevar būt runas ne par kādu pamatotu zināšanu nevienā jomā – fizikā, matemātikā, ekonomikā utt. Vēl jo vairāk, reliģijas “atmaskotāju” argumenti izrādās **pašiznīcinoši**, gribot negribot pavēršoties pret pašiem “atmaskotājiem” – piemēram,

pret viņu pašu ateistiskajām ticības pārliecībām. Kā ievēro Džastins Barets un Īans Čērčs (*Ian Church*), ateisms kopā ar reliģijas izskaidrojumiem KRZ dod iemeslu apšaubīt tos pašus universālos ticības pārliecības veidojošos kognitīvos mehānismus, kas veido arī ticības pārliecības par ateisma un KRZ patiesumu.³²

Tāda pati, kā to nosauc Barets, “pašnāvnieciska tendence” seko argumentam, ar ko KRZ ateismu pieņēmušie pārstāvji cenšas diskreditēt reliģiskās ticības, atsaucoties uz mūsu kognitīvo mehānismu vispārīgajiem epistemoloģiskajiem ierobežojumiem, – argumentam, kas izriet no prāta tendences kļūdīties.³³ Kognitīvās zinātnes dod pierādījumus tam, ka mūsu prāti sistemātiski kļūdās, “iemainot realitātes patiesu atspoguļošanu pret izdzīvošanu un reprodukciju”.³⁴ Protams, kognitīvie mehānismi nedod skaidras zināšanas, vai reliģisko ticību objekti pastāv (vai Dievs eksistē), bet tas pats attiecas arī uz mūsu pārliecību par citu cilvēku prāta eksistenci, mūsu atmiņu ticamību, fizikas likumu pastāvību, evolūcijas patiesumu, KZR atklājumu pareizumu.³⁵ Ir acīmredzams, ka mūsu prāts ir tendēts kļūdīties. Tomēr, lai paglābtos no absolūta skepticisma, ir vismaz jāatzīst, ka tas nekļūdās tādā pakāpē, ka tam vispār nevarētu uzticēties itin nevienā aspektā.

Šajā sakarā var arī dibināti uzdot jautājumu: ja jau visām ticības pārliecībām ir dabiski izskaidrojami cēloņi un tās nonāk pamatojuma problēmās tieši tādēļ, ka tām ir šie dabiskie, kognitīvie cēloņi (kā tas izriet no KRZ), tad kāpēc šeit izcelt tieši un tikai reliģiskās pārliecības? Džeimss Džonss (*James Jones*) trāpīgi apraksta situāciju:

Šis ir mulsinošs gājiens. Kognitīvā zinātne parāda, ka reliģija balstās uz cilvēka kognitīvajiem mehānismiem. Uz kā gan cita tā varētu balstīties? Bet tad gandrīz nekavējoties cilvēka kognitīvās spējas reliģijas sfērā tiek pārdefinētas vairs ne tikai kā dabiskas, bet arī kļūdainas, vai

³² Justin L. Barrett and Ian M. Church, “Should CSR Give Atheists Epistemic Assurance? On Beer-Goggles, BFFs, and Skepticism Regarding Religious Beliefs,” in *The Monist* 96:3 (2013), 317.

³³ Justin L. Barrett, “Is the Spell Really Broken? Bio-psychological Explanations of Religion and Theistic Belief,” 67.

³⁴ *Ibid.*, 70.

³⁵ *Ibid.*

vēl sliktāk... Ne mirkli nevilcinoties, atmaskotāji pāriet no reliģijas kā dabiskas uz reliģiju kā vienmēr kļūdainu un bieži patoloģisku.³⁶

Savādi ir arī tas, ka dabiski radušos reliģisko pārliecību dis-kreditācija netieši paredz pretējo – ka reliģiskās ticības varētu būt pamatotas, ja tās nebūtu radušās dabiski, bet tām būtu reāls pārdabisks avots. Loģiski šeit nav, ko iebilst. Tāpat ir arī daudzi ticīgie, kas domā, ka reliģiskās pārliecības ir pārdabiski pamatotas, piemēram, atklāsmē. Taču no pašam teisma pozīcijām nav absolūti nepieciešami pieņemt šādu viennozīmīgu nostāju. Lielākoties teisti saredz Dieva darbību caur dabiskiem cēloņiem, kā arī saskata cilvēka prātu kā dabiski spējīgu zināt Dievu.³⁷ Tādējādi vairumam teistu nebūtu problēmu saskatīt arī dabiski radušās reliģiskās pārliecības kā pamatotas.

Jāatzīst arī atšķirība starp “atmaskotājiem” un teistiem. Pirmie domā, ka kognitīvie faktori ir vienīgais reliģijas avots, bet pēdējie parasti domā, ka Dievs tomēr ir reliģijas primārais avots, kamēr kognitīvie faktori ir sekundārais avots. “Atmaskotāji” to nekad nepieņems, uzskatot, ka kognitīvie mehānismi veido reliģiskās ticības neatkarīgi no jebkādiem pārdabiskiem aģentiem. Reliģiskās ticības pārliecības ir dabiskā evolūcijas procesa neparedzēti “blakusprodukti”, kas veicina piemērotību izdzīvošanai dabiskās atlasēs apstākļos. Katrā gadījumā KRZ izskaidrojums nav vietas nekādai pārdabiskai cēlonībai. Un tieši tā tam arī zinātnē ir jābūt. Bet kas šajā situācijā notiek? Arguments kļūst lieks. KRZ teorijas kauzāli neatsaucas uz reāliem pārdabiskiem aģentiem, bet pats fakts, ka tās neatsaucas uz šādiem aģentiem, vienkārši nozīmē to, kas ir acīmredzams un pats par sevi saprotams – ka šīs teorijas ir naturālistiskas, kognitīvas, un viss.

Teisti šajā situācijā var turpināt ticēt ar savām ticības pārliecībām. Vienīgais veids, kā to aizkavēt, būtu reizi par visām reizēm pierādīt, ka naturālisms ir absolūti patiess, ka nav Dieva un nekādu citu pārdabisku aģentu, kam reliģiozi cilvēki tic, un ka attiecīgās ticības ir nepieciešami maldīgas. Bet kā lai “atmaskotāji” to izdara, ja šādi pierādījumi ir principā

³⁶ James W. Jones, *Can Science Explain Religion? The Cognitive Science Debate* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 82.

³⁷ Šos apsvērumus skat.: James W. Jones, op. cit., 77.

ārpus KRZ ekspertu jomas? KZR joma tomēr ir kognitīvie mehānismi, nevis ontoloģija – kā jautājumi, vai Dievs vai citi pārdabiski aģenti patiesībā eksistē vai arī tikai daba ir viss, kas ir. Šādiem pierādījumiem būtu vajadzīga neatkarīga evidence. Tādējādi disputs starp reliģijas “atmaskotājiem” un teistiem pēc būtības ir **nevienprātība attiecībā uz naturālismu**.³⁸ Reliģisko ticību pamatojums pieder citai, no KRZ atšķirīgai jomai. Un šajā situācijā, kad KRZ pārstāvji izvirza apgalvojumus par reliģisko ticības pārliecību maldīgumu, viņiem var dibināti jautāt, kā to dara, piemēram, Alvins Plantinga, – vai viņi izdara šos secinājumus savas zinātnes jomas ekspertu kapacitātē? Vai šie secinājumi pieder viņu zinātnei?³⁹

Svarīgi arī pieminēt – teisti tipiski norāda, ka KZR atklātie kognitīvie mehānismi nav vienīgie faktori, kas rada reliģiskās ticības. Nav izslēgts, ka darbojas arī uzticamāki faktori. Kā atzīmē Džonss, “pat ja tiktu parādīts, ka iesaistītie kognitīvie mehānismi ir absolūti neuzticami, tas vēl nenozīmētu, ka nevar būt iesaistīti arī citi, uzticamāki faktori”.⁴⁰ Kā šajā sakarā norāda Deivids Līčs un Aku Visala, KZR piedāvā tikai universāli izplatītu reliģisku ticību rašanās mehānismu (*ultimate mechanisms*), bet nepiedāvā tādu mehānismu, kas darbojas konkrētās ticības pārliecībās ar konkrētu saturu (*proximate mechanisms*), kur mijiedarbojas dažādi mehānismi un faktori.⁴¹

Tālāk var jautāt, vai nevarētu būt arī tādi kognitīvie faktori, kuriem var uzticēties, pat reliģijā? Ņemot vērā, ka kognitīvie mehānismi darbojas zemapziņā, tad pirmais uzticamāka faktora kandidāts var būt nekas cits kā **racionālais prāts**. Ņemsim par piemēru HADD. Ja tas aģentu noteikšanā darbotos viens, mēs nekad nevarētu skaidri atšķirt kļūdu. Kā ievēro Barets, par laimi, ir arī citi kognitīvie faktori, kas var palīdzēt izlabot HADD kļūdu – piemēram, spēja reflektīvi izvērtēt evidenci.⁴²

³⁸ Skat. James W. Jones, op. cit., 79.

³⁹ Skat. Alvin Plantinga, “Games Scientists Play,” in *The Believing Primate: Scientific, Philosophical, and Theological Reflections on the Origin of Religion*, eds. Jeffrey Schloss and Michael Murray (Oxford: Oxford University Press, 2009), 154.

⁴⁰ James W. Jones, op. cit., 131.

⁴¹ David Leech and Aku Visala, “The Cognitive Science of Religion: A Modified Theist Response,” 313.

⁴² Justin L. Barrett, “Is the Spell Really Broken? Bio-psychological Explanations of Religion and Theistic Belief,” 68.

Tas var būt īpaši svarīgi pārdabisko aģentu gadījumā, kur nav objektīva testa, ar ko izvērtēt viltus pozitīvus. Analītiskajai spriešanai var būt ne mazāka nozīme reliģisko ticību formēšanā, un tā var būt uzticamāks instruments reliģisko ticību izvērtēšanā – kas jau ir reliģijas filozofu un teologu, nevis KRZ ekspertu kompetence.

Vēl diezgan izplatīta teistu stratēģija ir pieņemt, ka kognitīvie mehānismi rada nevis maldīgas, bet gan **patiesas** reliģiskās ticības. Un to nodrošina tieši dievišķu spēku darbība. Lūk, šādai pārliecībai raksturīgs citāts:

Varētu būt pilnīgi pareizi teikt, ka Dievs ir radījis cilvēkus vai iekustinājis dabiskos notikumus, kas padarīja par neizbēgamu to, ka evolūcijas procesi noris cilvēkā, ar ticības formējošiem mehānismiem, kas padara reliģisko ticību iespējamu vai neizbēgamu. Tad var būt vienlīdz pareizi teikt, ka mums ir sliekšme veidot reliģiskās ticības, jo tās ir patiesas.⁴³

Šis citāts arī ilustrē pieeju, kas pielāgo KRZ teismam. Tā ir savā ziņā līdzīga stratēģijai, kas pielāgo evolūciju teismam.⁴⁴ KRZ reliģijas skaidrojumi tiek pilnībā pieņemti, taču izmantoti kā evidence nevis pret reliģiju, bet gan tās labā. Dieva darbība tiek saredzēta reliģiskās ticības veidošajos procesos. Dievs tos izmanto saskarsmei ar cilvēku. Cilvēka smadzenes ir tādējādi “iestatītas” kontaktam ar dievišķo realitāti.

Šajā kontekstā interesanti atzīmēt, ka viens no iepriekš minētajiem vadošajiem KRZ pārstāvjiem – Džastins Barets, arī HADD koncepcijas autors – savu izcilo zinātnieka darbību kognitīvajā psiholoģijā šādā veidā bez problēmām apvieno ar konservatīvu jeb, kā viņš pats to nosauc, ortodoksu kristīgu

⁴³ Michael J. Murray and Andrew Goldberg, “Evolutionary Accounts of Religion: Explaining and Explaining Away,” in *The Believing Primate: Scientific, Philosophical, and Theological Reflections on the Origin of Religion*, eds. Jeffrey Schloss and Michael Murray (Oxford: Oxford University Press, 2009), 198.

⁴⁴ Lai gan jāatzīst, ka šādas stratēģijas piemērošana reliģijas rašanās kognitīvajiem faktoriem izraisa teismam daudz grūtākas loģiskās problēmas nekā pielāgošanās evolūcijai. Skat.: John Teehan, “Cognitive Science and the Limits of Theology,” in *The Roots of Religion: Exploring the Cognitive Science of Religion*, eds. Roger Trigg and Justin L. Barrett (Burlington, VT: Ashgate, 2014), 173–185.

ticību.⁴⁵ Pēc Baretas domām, kaut arī cilvēka kognitīvie mehānismi saskarsmei ar Dievu ir bojāti, pateicoties grēkam, Dievs nepadodas un atklāj sevi “dažādos veidos, kas aktivizē šīs kognitīvās spējas nojaust pārcilvēciska aģenta darbību”.⁴⁶ Tā Baretam ir “kognitīvās reliģijas zinātnes kristīgā versija”.⁴⁷

Ja nav pietiekami pārsteidzoša Baretas un tamlīdzīgi domājošu pētnieku pieeja reliģiskās ticības savietošana ar KRZ, tad varam iet vēl tālāk. Izrādās, ka var arī “apgriezt galdus otrādi” un darīt ar KRZ datiem tieši pretējo – izmantot tos, lai attīstītu argumentāciju, kas atbalsta teismu. Tā dara Metjū Bredoks (*Matthew Braddock*)⁴⁸ nesen iznākušā rakstu krājumā.⁴⁹ Bredoks piedāvā evidenciālu argumentu par labu teismam.⁵⁰ Viņš demonstrē, ka, ņemot vērā cilvēka kognitīvo noslieci uz pārdabisko saskaņā ar KRZ standarta modeļa teorijām, teisms izrādās ticamāks nekā naturālisms. Arguments noved pie secinājuma, ka šī nosliece uz pārdabisko ir pārsteidzošāka un mazāk ticama drīzāk naturālisma nekā teisma gadījumā un tādējādi kalpo kā evidence par labu teismam un pret naturālismu.

Nobeiguma pārdomas

Šim rakstam atvēlētā apjoma ietvaros nav iespējams aptvert visus argumentus. Protams, ateistiski ievirzītiem reliģijas filozofiem un KRZ pārstāvjiem būs pretargumentu arsenāls pret viņiem adresētajiem pretargumentiem, uz ko savukārt atbildēs teisti, un tā tas varētu turpināties *ad infinitum*. Jautājums

⁴⁵ Justin L. Barrett, “Cognitive Science, Religion, and Theology,” in *The Believing Primate: Scientific, Philosophical, and Theological Reflections on the Origin of Religion*, eds. Jeffrey Schloss and Michael Murray (Oxford: Oxford University Press, 2009), 77.

⁴⁶ *Ibid.*, 98.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Var piebilst, ka šis pats autors ir attīstījis arī reliģiju “atmaskojošos” argumentus, iespējams, pats būdams reliģiski neitrāls.

⁴⁹ Matthew Braddock, “An Evidential Argument for Theism from the Cognitive Science of Religion,” in *New Developments in the Cognitive Science of Religion: The Rationality of Religious Belief*, eds. Hans van Eyghen, Rik Peels and Gijbert van den Brink (Cham, Switzerland: Springer, 2018), 171–198.

⁵⁰ Evidenciālie argumenti izsecina varbūtību no evidences. No šī tipa argumentiem reliģijas filozofijā visplašāk pazīstams ir antiteistiskais evidenciālais ļaunuma eksistences arguments.

ir – vai ir produktīvi un lietderīgi šādā veidā turpināt? Neizskatās, ka iesaistītās puses kaut mazākā mērā ņemtu vērā otras puses argumentus. Debates nonākušas strupceļā. Loģiskie argumenti izrādās neefektīvi un, kā izskatās, nepaveic neko citu, kā tikai tālāk nostiprina katras puses attiecīgo “ticību” vai arī skepticismu – gadījumos, kad argumentēts tiek tikai “sporta” pēc.

Tomēr skepticisms var būt arī atbilstīga attieksme reliģiskās zināšanas gadījumā. Ņemot vērā kognitīvos ierobežojumus, ko nosaka pats fakts, ka mūsu prāts tapis dabiskos un sociālos apstākļos, varbūt jāatzīst, ka mēs īsto patiesību nezinām un ar prātu arī nekad nevarēsim zināt. Ja mums būtu “Dieva prāts”, varbūt izrādītos, ka maldīgi ir gan KRZ, gan teistiskie pieņēmumi.

Neitrālam vērotājam KRZ pieņēmumi var izskatīties vairāk ticami, vismaz salīdzinājumā ar reliģiskajām ticības pārliecībām, kas bieži vien ir iracionālas, absurdas, ja tās analizē racionāli. Taču ticīgajiem ir savi “iekšējie” iemesli – arī ticēt tieši iracionālajam. Ticīgā skatījumā “no iekšienes” reliģijai ir sakars ar augstāko realitāti, ko trivializē reliģijas reduktīvie, naturālistiskie izskaidrojumi ar kognitīvajiem mehānismiem cilvēkā, ar evolūcijas blakusproduktiem, ar funkcionālo lietderību, ar prosociālajiem labumiem utt. Visi šie faktori ir necīgi salīdzinājumā ar šo augstāko realitāti. Vai ir taisnīgi no lielākās daļas KRZ pārstāvju puses neņemt vērā reliģijas būtisko, saturisko izpratni no pašu ticīgo perspektīvas?

Vēl var uzdot jautājumu – vai KRZ praktizētais parsimonijs jeb vienkāršākā izskaidrojuma princips tik tiešām ir piemērots, kad jāskaidro tik komplekss, dažāds un daudzšķautņains fenomens kā reliģija? Kā dibināti norāda Luiss Oviedo, “parsimonijas likumu, kas bieži iedvesmo KRZ programmas, diez vai var piemērot, kad jāpēta cilvēciski un sociāli aspekti, kur iesaistīti ļoti daudz faktoru”.⁵¹ KRZ izpēte bieži vien pārāk vienpusīgi koncentrējas uz reliģiskās pārliecības veidojošajiem bioloģiskajiem, evolucionārajiem, ģenētiskajiem, neurofizioloģiskajiem u. tml. faktoriem, tanī pašā laikā bieži vien ignorējot

⁵¹ Lluís Oviedo, “Explanatory Limits in the Cognitive Science of Religion: Theoretical Matrix and Evidence Levels,” in *New Developments in the Cognitive Science of Religion: The Rationality of Religious Belief*, 31.

citus faktoros, kuriem bijusi un ir ne mazāka loma reliģijas daudzveidīgā fenomena vēsturiskajā attīstībā un mūsdienu izpausmēs. Reliģija nevar būt arī bez tādiem faktoriem, kas saistās it īpaši ar kultūru – ar vērtību, simbolu, nozīmes un jēgu sistēmām, ar estētiku u. tml.

No otras puses, runājot par “Okama nazi”, varbūt tas tomēr ir jāņem talkā – tikai šoreiz to pavēršot jau pret pašām KRZ reliģijas teorijām. Cik zinātniskas tās ir? Kāds ir to empīriski un eksperimentāli pamatotas evidences un spekulāciju, fantāzijas lidojumu īpatsvars? Cik daudz no šo teoriju piedāvātajām atziņām vienkārši jāpieņem “ticībā”? Cik no tām (kā HADD, ToM, mēmu u. c. koncepcijas) vispār iespējams pakļaut zinātnē pieņemtajam Popera falsifikācijas testam, lai tās vispār varētu uzskatīt par zinātniskām hipotēzēm?⁵²

Lai vai kā, ar šīm nobeiguma pārdomām gribu norādīt uz vajadzību pārnest komunikāciju starp abām debatētāju pusēm reliģijas pamatotības sakarā uz citu līmeni, izejot no nebeidzamo loģisko atspēkojumu strupceļa, arī saredzot un pārvarot savus ideoloģiskos aizspriedumus. Auglīgāka pieeja varētu būt konstruktīvs dialogs. Teistus varētu mudināt pozitīvāk attiekties pret KRZ vērtīgo pienesumu, kas palīdz apzināt reliģisko pārliecību veidošos kognitīvos un sociobioloģiskos faktoros, bet naturālistiski ievirzītus KRZ pārstāvjus varētu aicināt kritiski paskatīties uz reduktīvismu un paplašināt savu reliģijas pētniecības apvāršni, iesaistot zināšanas no kultūras studijām, reliģijas filozofijas, teoloģijas u. c. humanitārām jomām, kas interpretē reliģiju plašāk.

⁵² Falsifikācijas principu zinātnē 20. gs. vidū ievieš Karls Popers. Saskaņā ar šo principu hipotēzi var uzskatīt par zinātnisku tikai tad, ja tā spēj pastāvēt pret mēģinājumiem to apgāzt. Ja vispār nav iespējams nodrošināt apstākļus, kā hipotēzi pakļaut šādam falsifikācijas testam, kā tas ir dažādu spekulatīvu teoriju gadījumā, tad hipotēzi nevar uzskatīt par zinātnisku (neskatoties uz to, ka tā varētu būt patiesa vai vismaz heuristiski noderīga).

Summary

Cognitive Science of Religion and Debates regarding Justification of Religious Beliefs

Since the last decades of the 20th century we have been witnessing the emergence of a new 'paradigm' or a new 'standard model' of understanding religion as explained by the new multidisciplinary cognitive sciences and a branch known as the cognitive science of religion (CSR). The findings of CSR have extensively been used for debunking religious beliefs. Theologians and philosophers of religion in turn have responded to these debunking attempts. The debates still go on. This paper (1) outlines some typical CSR conceptions of cognitive mechanisms involved in the formation of religious beliefs (such cognitive mechanisms as epidemiology of ideas, memes, hypersensitive agency detection device, theory of mind mechanism, common-sense dualism, minimally counterintuitive ideas, and others, and such prosocial mechanisms as costly signalling, protection against cheaters, and others), (2) lists some typical formalised religion-debunking arguments derived from cognitive theories of religion, (3) gives examples of religion-/theism-friendly counterarguments and (4) in conclusion shows the impasse of logical refutative argumentation between the involved parties and suggests transposing this communication to a different level, instead engaging in a constructive dialogue.

DIEVIETE KĀLĪ RIETUMU KULTŪRĀ – NERELIĢISKIE KONTEKSTI

Madara Vilne

Mg. theol., LU Teoloģijas fakultātes doktorante

Hinduisma panteonā līdzās vīrišķajām dievībām Višņu, Šivam, Ganešam un citiem jau visai sen¹ plaukst vitāls sievišķo dievību kulta, ko vienā vārdā dēvē par šaktismu.² Šaktismā pielūdz visdažādākās sievišķās dievības gan kā atsevišķas būtnes, gan vienas lielās dievietes manifestācijas.³ Šajā kontekstā īpaši izceļama dieviete Kālī, kuras “biogrāfija” ir aizraujoša pat uz raibā hinduisma fona. Saistoša, pirmkārt, ir viņas “karjeras” straujā augšupeja no marginālas citu dievību dusmu izpausmes līdz pat augstākajai dievībai, pašam Brahmanam,

¹ Cik tieši sen, īsti nav skaidrs, jo tiek uzskatīts, ka sievišķo dievību pielūgsmē iesniedzas jau pirmsāriskajā laikmetā (Indas ielejas civilizācijā), kad, iespējams, pat pastāvējis “matriarhāts”, tomēr sievišķās dievības tiek integrētas ortodoksālajā hinduisma praksē, sākot ar apmēram 6. gs. AD – tās plaši aprakstītas purānu literatūrā (tiek uzskatīts, ka tās pat tur dominē), tāpat dieviešu uzplaukums saistāms arī ar tantrisma “slavas gājieni”, kas aizsākas ap šo laiku, utt. “Šaktism,” J. Bowker, ed., *The Oxford Dictionary of World Religions* (Oxford/New York: Oxford University Press, 1997), 841.

² Reizēm gan nav īsti skaidrs, kas dēvējams par šaktismu, jo tas bieži saplūst un pārklājas ar tantrismu, tomēr, kā norāda pētnieki, šaktisms uzskatāms par patstāvīgu fenomenu. Īsi rezumējot, kā to dara Benojs Gopals Rajs, – šaktisms ir sievišķo dievību, realitātes sievišķo principu pielūgsmē (Benoy Gopal Ray, *Gods and Karma in Indian Religions* (Santiniketan, West Bengal: Centre of Advanced Study in Philosophy Visva-Bharati, 1973), 35), kamēr tantrisma augstākā dievība var būt arī Šiva vai Višņu. “Tantrism,” J. Bowker ed., *The Oxford Dictionary of World Religions*, op. cit., 949.

³ “Šaktism,” *ibid.*, 841.

dažos tantrisma virzienos.⁴ Visdažādākajā veidā un formā Kālī ir plaši pielūgta mūsdienu hinduisma (un ne tikai) tautas masās un godāta veselos reģionos, būdama gan universālā Māte, gan lokāla ciema dievība, arī daudzu ģimeņu “mājas dievība”.

Otrs ar Kālī saistītais interesantais fenomens ir pašas dievietes pretrunīgais raksturs. Vēsturiski Kālī tikusi attēlota kā baisa figūra, kurai no mutes tek asinis un kura nēsā no galvaskausiem veidotu kaklarotu un nocirstu roku jostu. Viņa ir dievību kolektīvo dusmu iemiesojums, kas parādās ekstremālās situācijās, kad pasaule ir apdraudēta un tā jāglābj no dēmoniem.⁵ Tomēr laika gaitā Kālī iegūst arī daudz patīkamākas kvalitātes – drausmais vecenes izskats nereti kļūst par skaitas sievietes atveidu,⁶ bet līdz ar kļūšanu par Universālo Māti Kālī tiek godāta kā žēlastīga, tāda, kas rūpējas par saviem pielūdzējiem,⁷ atbrīvojot vai palīdzot dzīves skarbajos brīžos, visbeidzot, dodot dedzīgākajiem pilnīgu atbrīvi no ciešanu pilnās materiālās eksistences⁸ vai vismaz pēcnāves patvērumu savā paradīzē.⁹

19. gadsimtā, Rietumos aizsākoties aktīvākai interesei par Indijas kultūru, Kālī nepaliek nepamanīta – par viņu šausminās Rietumvalstu pētnieki.¹⁰ Tomēr tas nav uz ilgu laiku – līdztekus pieaugošajai interesei par hinduismu vispār, kā arī

⁴ David Kinsley, “Freedom from Death in the Worship of Kālī,” *Numen*, Vol. XXVI, Fasc. 3, 189.

⁵ Ibid., 183, 186.

⁶ Piemēram, *Karpuradi-stotrā*. Lina Gupta, “Kali, the Saviour,” *Religion and Social Transformations*, ed. David Herbert (Ashgate, 2001), 21.

⁷ Šāda tendence novērojama arī Rudra-Šivas kultūrā, kur sākotnēji vēdiskais dievs Rudra bija destruktīvais dievs, bet, ar lūgšanām pielabināts, tas kļuva par Šivu (tulkojumā “labestīgais”). Benoy Gopal Ray, *Gods and Karma in Indian Religions*, op. cit., 29.

⁸ Sri Swami Sivananda, *All about Hinduism* (Tehri-Garhwal, Himalayas, India: The Divine Life Society, 1977), 339.

⁹ David R. Kinsley, *Hinduism: a Cultural Perspective* (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall Inc., 1982), 121.

¹⁰ Kā izsakās Deivids Kinslijs (*Kinsley*) – ja mēs neko nezinātu par Kālī popularitāti Indijā, tad viegli noturētu viņu par marginālu parādību, ko pielūdz tikai sabiedrības padibenes. David Kinsley, “Freedom from Death in the Worship of Kālī,” *Numen*, op. cit., 184. Paradokss ir tāds, ka novērojams ir tieši pretējais, tādēļ ir interesanti pētīt, kādi faktori nosaka šīs šausminošās dievietes popularitāti gan Indijā, gan sekojoši arī Rietumu pasaulē un Latvijā.

tieši hindu dieviešu pētniecības uzplaukumam (no 1970. gada)¹¹ Kālī arī šeit izvirzās prominentā pozīcijā. To veicina gan ar globalizāciju saistītā kultūru sajaukšanās (autentisku hindu, šai gadījumā Kālī pielūdzēju, kopienu veidošanās dažādās valstīs, piemēram, ASV), gan brīvu interpretāciju iespaidotas dažādas semihinduistiskas grupas, gan tīri komerciālos nolūkos izmantojami “kļiedzoši”¹² elementi. Kālī atribūtikā šo aspektu netrūkst, jo, pārstāvot “tumšo” (tāpat arī “erotisko” tantrisma kontekstā),¹³ bieži tradicionāli kristīgajās kultūrās aizliegto vai noklusēto dzīves daļu, viņa kalpo par savdabīgu leģitimizāciju, pat sakralizāciju šīm dzīves sfērām.

Saistībā ar Kālī var uzplaukt tantriskā sekса terapija rietumniekiem, kas noguruši no noplicinātām attiecībām,¹⁴ tāpat viņa kļūst arī par vienu no feminisma simboliem gan pašā Indijā, gan, šķiet, vēl vairāk Rietumos, iemiesojot stiprās sievietes arhetipu.¹⁵ Tradicionāli uz patriarhālo kristīgo reliģio-

¹¹ Tas izskaidrojams ar finansējuma pieaugumu Dienvidāzijas studijām, feminisma aktivitātei, kā arī lokāliem lauka pētījumiem, kur dominē dievietes. Rachel Fell McDermott, “Goddess Worship: the Hindu Goddess,” *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones, Vol. 6, 2nd ed. (USA: Thompson & Gale, 2005), 3607.

¹² Kālī kontekstā šis vārds lietojams gandrīz tiešā nozīmē, jo viņas atvērtā mute ar izkārtoto mēli esot kalpojusi kā iedvesmas avots arī *The Rolling Stones* albuma vāka dizainam. Nika Kuchuk, *From the Temple to the Witch's Coven: Journeying West with Kali Ma, fierce Goddess of Transformation. A Study of Contemporary Kali Worship in North America: Syncreticism, Sacred Relationships and the Gendered Divine: A Thesis Submitted in partial fulfillment of the Requirements for the Degree of Master of Arts of Religious Studies under the Supervision of Dr. Anne Walley* (Ottawa, Canada, 2013), 12.

¹³ Šeit var piebilst, ka vairākas Rietumu pornozvaigznes esot pieņēmušas vārdu Kālī. Wendy Doniger, *The Hindus: An Alternative History* (Oxford University Press, 2009), 644.

¹⁴ Šajā kontekstā mūsdienās parādījusies t. s. tumšā tantra (*dark tantra*), kura apvieno BDSM prakses ar dievietes Kālī “rituāliem”, piemēram, “Dark Tantra – Tantra Bondage – Goddess Kali Retreat”, April 8, 2017, <http://theconnectionuniversity.com> (skatīts 22.05.2018.)

¹⁵ Rachel Fell McDermott, “Goddess Worship: the Hindu Goddess,” op. cit., 3609. Šis jautājums gan ir pretrunīgs, jo nereti indiešu feministes izvairās dievietes izmantot šādā veidā, saskatot tieši patriarhālos aizspriedumus (Rachel Fell McDermott, “Durgā and Kālī,” in *Encyclopedia of Women and World Religion*, ed. S. Young, Vol. 1. (USA, New York: McMillan Reference, 1999), 275), kā arī tiek norādīts, ka tieši sava karēivīguma dēļ Kālī nav nekā kopīga ar sievišķību un sievietēm (Viktors Ivbulis, *Šiva izdejo un sagrauj pasauli: ievads tradicionālajā hindu*

zitāti balstītajām Rietumu kultūrām šāds Dieva sievišķo aspektu izcēlums ir ne vien eksotisks, bet arī tradīcijām bagāts precedents, lai par šo tēmu runātu. Šajā iespaidā mūsdienās veidojas daudzas dievieti, tostarp arī Kālī, pielūdzošas kustības.¹⁶

Straujā hinduisma kultūras eksplozija Rietumos izraisa daudz jautājumu – vai tradicionāli Indijai piederīgos reliģiskos simbolus drīkst brīvi pārņemt un interpretēt, kā ienāk prātā? Varbūt tie ir radušies sava laika kultūras un sociālajā klimātā un vispār nav adaptējami? Vai varbūt hinduismā sastopamā interpretācija ir tikai viena no versijām, kā saprast šīs “universālās reālijas”? Šis ir nopietnu debašu lauks, kurā var dzirdēt arī sarūgtinātas balsis, kas uzskata, ka globalizācija nav nekas cits kā koloniālisma atgriešanās, kad Rietumos pārveidotie hindu simboli atgriežas “mājās” kā dominējošie, padarot oriģinālās versijas par marginālām.¹⁷ Šajā kontekstā gan būtiski apzināties, ka hinduisms visnotaļ nav kaut kas viengabalains, – tas ir izgājis dažādas transformācijas fāzes gan vēsturiskā, gan ģeogrāfiskā aspektā, t. i., grūti ir definēt, kas īsti ir un kas nav autentisks, jo pašā hinduismā eksistē visdažādākās pretrunīgākās variācijas.

Šajā rakstā vēlos sīkāk aplūkot, kādā veidā Kālī tiek adaptēta Rietumu kultūras vidē, koncentrējoties galvenokārt uz nereliģiskajiem kontekstiem (populārajā kultūrā, psiholoģijā, feminismā un nedaudz neopagānismā), tātad neapskatot Kālī hindu diasporas Rietumos, kā arī *New Age* jeb vesternizētā hinduisma ietvaros, jo tas būtu pārāk plaši šī raksta apjomam. Piebildīšu tikai, ka arī diasporas hinduismā, kas cenšas saglabāt “autentiskumu” jeb cieši sekot Indijas paraugam, Kālī

domā (Rīga: Zinātne, 2003), 285. lpp.), bet sīkāk to aplūkošu feminisma sadaļā pie Kālī adaptācijas Rietumos.

¹⁶ Viens piemērs ir Nikas Kučukas (*Nika Kuchuk*) pētītā Šakan (*Sha'can*) kustība Kalifornijā, kas apvieno šaktismu (īpaši Kālī pielūgsmi) un vikānismu (Nika Kuchuk, *From the Temple to the Witch's Coven: Journeying West with Kali Ma, fierce Goddess of Transformation*, op. cit., 14), tā arī tiks apskatīta darba otrajā nodaļā.

¹⁷ Šādu uzskatu pauž, piemēram, Sukalpa Batačardže (*Bhattacharjee*). Sukalpa Bhattacharjee, “Kali in the World Encountering Kali in the Margins, at the Centre, in the West” by Rachell Fell McDermott and Jeffrey Kirpal, *Economic and Political Weekly* 40.40 (Oct. 1–7, 2005): 4321–4325. Arī šim fenomenam detalizētāk pieskaršos nodaļā “Kālī populārajā kultūrā”.

pielūgsme iegūst jaunus aspektus,¹⁸ bet *New Age* vidē sastopama liela interpretāciju daudzveidība, lielākoties dievieti Kālī uzlūkojot kā cilvēka iekšējā potenciāla atraisītāju, kas palīdz īstenot slēptākās vēlmes un sakārtot dzīvi.¹⁹ Vārdu sakot, notiek process, ko varētu nosaukt par reliģijas psihologizāciju, – hindu dievības, tostarp Kālī, kļūst par iekšējiem spēkiem pašā cilvēkā, lielā mērā zaudējot savu ontoloģisko statusu. Cilvēki vairs nekalpo dievībām, jo dievības kalpo cilvēkiem viņu individualizēto, praktisko vajadzību apmierināšanai, turklāt novērojams ideju eklektisms, nešķirojot to avotu.

Kālī populārajā kultūrā

Dievietes Kālī atpazīstamība galvenokārt saistāma tieši ar populāro kultūru. Kā izsakās kādas neopagānu vietnes autors, Kālī ir viszināmākais hinduisma tēls tiem cilvēkiem, kas vispār neko nezina par šo reliģiju.²⁰ Šeit, visticamāk, “vainojams” Kālī veidola eksotiskums, seksuālā un agresīvā konotācija, kā arī dievietes pretrunīgā daba, kas ļauj Kālī simboliku izmantot visdažādākajos veidos.

Tieši Kālī izmantojums populārajā kultūrā ir tas, kas visvairāk sanikņojis hindu ticīgos. Piemēram, indiešu profesore Sukalpa Batačardže (*Sukalpa Bhattacharjee*) savā recenzijā

¹⁸ Piemēram, *Laguna Beach Kali Mandir* dibinātāja ir austriešu izcelsmes sieviete Elizabete Uša (*Usha*) Hārdinga, kas arī “apmācīta veikt rituālus”, – būtiska atkāpe no indiskās tradīcijas. Tāpat templis uzņem dažādus ticīgos, veidojot tiltu starp Rietumiem un Austrumiem. Turklāt Kālī hinduismā pazīstama kā “plēsīgā” dieviete, t. i., viņai, atšķirībā no daudzām citām hindu dievībām, tiek ziedoti arī asinsupuri galvenokārt kazu veidolā, bet Rietumos asinsupurēšanas netiek veiktas. Līdzīgi novērojamas arī citas atkāpes no tā, kā tiek uzlūkota dieviete u. c.

¹⁹ Piemēram, kādā *Ideal Mantra* mājaslapā zem lozunga “Atrodi savas dzīves risinājumus caur Maha Kali Mantru” teikts: “Maha Kālī Mantra piepilda tevi ar spēku un drosmi, kas padara tevi daudz spēcīgāku par problēmām, ar ko tu sastopies, un palīdz tās ātri atrisināt. [...] Tā dod tev enerģiju kā *Bourn vita* pienā un padara tavu dzīvi daudz mirdzošāku. Tu attīsti daudz pozitīvāku attieksmi pret dzīvi un tā kļūsti pricīgāks ar katru dienu [...] Maha Kālī Mantra palīdz tev sasniegt neiespējamo – jebko no labas finansiālās pozīcijas un visu parādu nolīdzināšanas līdz mūža mīlestības atrašanai [...]” “Find Your Life Solutions Through The Maha Kali Mantra,” <https://www.idealmantra.com> (skatīts 10.05.2018.)

²⁰ Jason Pitzl-Waters, “The Pop-Culture Kali of America,” June 4, 2010, *The Wild Hunt: Modern Pagan News & Commentary*, <http://wildhunt.org> (skatīts 10.04.2018.)

par dievietei Kālī veltītu grāmatu ļoti asi kritizē Rietumu kultūru un tās Kālī interpretāciju. Viņa uzskata, ka līdz ar globalizāciju tiek atjaunotas kolonizatora-kolonizētā attiecības, kur Rietumi rada “surogātKālī”,²¹ kas dominē pār savu oriģinālu (padarot to par “simulakru”).²² Viņa to dēvē par “protēžu Kālī”, “vienu fetišu starp citiem”,²³ kas apmierina Rietumu kultūras fantāzijas, bailes, ilgas un citas vajadzības,²⁴ Kālī revitalizē Rietumu kultūras noplicinātos aspektus.²⁵ Tiek apspiesta Kālī “citādība”, un Rietumu postmodernisma loģikas garā (dēvējot to par “starpkultūru sapratni”) tiek piedāvātas standartizētas interpretācijas.²⁶

Var piekrist, ka ir klaji komerciālas epizodes, kā, piemēram, 2010. gada notikums, kur kāda firma *Accoutrements* bija sākusi ražot “Kālī sūkājāmās konfektes”,²⁷ – tas patiešām uzskatāms par izsmieklu vai absolūtu neizpratni par Kālī reliģiskajiem aspektiem.²⁸ Tāpat Kālī simbolika izmantota pusdienu kastīšu rotāšanai, t-kreklu apdrukai un pat apakšveļas reklamēšanai.²⁹ No otras puses, arī Kālī “dzimtajā” Bengālē, kā norāda žurnāliste Šoma A. Čaterdži (*Shoma A. Chatterji*), dieviete rotā

²¹ “Tas, kas ir ironiski [...] noteiktas centrēšanās politika, kas stāv iepretī tās sākotnējai kulturālajai lokācijai. Tāda konfigurēta Kālī rada simulakru [...], “peldoša norāde” (*floating signifier*), “neists cits” (*false other*).” Bhattacharjee, “Kali in the World,” op. cit., 4321.

²² “Satikšanās metafora pilnīgi neieklauj slēpto Rietumu Kālī tēla dominanci, kas padara kulturālo Austrumu Kālī par simulakru.” Ibid., 4324.

²³ Ibid., 4323.

²⁴ Ibid., 4322.

²⁵ Šeit autore acīmredzot, būdama reliģiski noskaņota, uzskata, ka “Kālī mārketizēšanā ir kas vairāk par sensuālo un vizuālo un tam ir metafizisks komponents, kas ģenerē kulturālu vitalitāti, pārvarot patriarhālo Rietumu trūkumus”. Ibid., 4324.

²⁶ Ibid., 4321.

²⁷ Reklāmas saukli teikts: “Kālī ir hindu dieviete, kas reprezentē nāvi, iznīcību, laiku un pārmaiņas. Un kāds ēdiens nāk prātā, kad tu domā par nāvi, destrukciju, laiku un pārmaiņām? Karijs! Šīs eksotiskās garšvielu konfektes ir lieliskas pašas par sevi vai kā piedeva basmati rīsiem un ķiploku naan. [...]” “Curry Flavour Kali Mints,” <https://candyhero.com/> (skatīts 17.04.2018.)

²⁸ Internetā bija atrodams arī hindu ticīgā lūgums parakstīt petīciju par šo konfekšu aizliegšanu. Kunal Ghose, “Stop sale of “Curry flavour Kali Mints,”” <https://www.change.org> (skatīts 04.04.2018.). Izskatās, ka iniciatīva bija veiksmīga, jo ierakstu komentējusi pati ražojošā firma un šobrīd šo konfekšu pārdošanā, šķiet, vairs nav.

²⁹ <https://www.cafepress.com> utt. (skatīts 04.04.2018.)

visu iespējamo – no autobusu aizmugurēm un pieturām līdz tām pašām pusdienu kastītēm, kafējnicām un taksometriem.³⁰ Protams, varētu teikt, ka šeit dzīvo tikai īsteni dievietes pielūdzēji, tomēr Kālī simbolikas izmantojumu tik triviālos veidos, iespējams, arī varētu uzskatīt par sekularizēšanās tendenci.³¹

Tomēr jāteic, ka Kālī tēli populārajā kultūrā ne vienmēr ir tik viennozīmīgi vērtējami. Dažkārt tiem ir arī izglītojoša nozīme un to autori, visticamāk, nav vēlējušies aizskart hindu ticīgos.³² Tāds piemērs, iespējams, ir seriāls “Ksena – kareivīgā princese” (*Xena: the Warrior Princess*). Tā galvenā varone ir drošsirdīgā Ksena, kas, glābjot savus draugus no dēmonu karaļa Indradžeta (*Indra-jeet*), pārvēršas par dievieti Kālī. Šī epizode izraisījusi asas diskusijas un nosodījumu no hinduistu puses, tomēr, piemēram, Kālī pētniece Nika Kučuka (*Nika Kuchuk*) uzskata, ka attēlojums bijis samērā autentisks un nebūt ne aizskarošs.³³

³⁰ “Kālī [...] ir visuresoša uz katra ielas stūra – autorikša aizmugurē, uz katra bengāļu taksometra paneļa, veikalos, kas pārdod jebko, no ātrās maltītes līdz kartupeļiem, gaļai un vistām, pilsētas autobusa aizmugurē utt.” Dievietes Kālī simbolika tikusi izmantota arī asiņu donorēšanas akcijā! Shoma A. Chatterji, “The “Culture” of Kali – the Secular Goddess”, Oct. 13, 2005, <http://ourfrontcover.com> (skatīts 04.04.2018.)

³¹ Čaterdži raksta nosaukums ir “Kālī “kultūra” – sekulārā dieviete”, tā kā viņa ir no Kalkutas, tad šādam vērtējumam acīmredzot ir pamats.

³² Kā izsakās Nika Kučuka, “Ceturtās sezonas epizodē Ksena pārvēršas par Kālī, lai uzveiktu dēmonu karali Indra-jeet, tas ir stāsts, kas notiek Ksenas un Gabrielas ceļojumu laikā Indijā. Šī epizode, kas radīta, aktīvi iesaistoties indoamerikāņu politiskajai organizācijai (*Indo-American Foundation*), atspoguļo feministisku modeli, redzot Kālī tēlu kā “nikno Dievietes aspektu”. Pats šovs ir ikonisks Ziemeļamerikas kultūrā, īpaši mīlēts feministu vidē tā spēcīgā un kompleksā sieviešu tēlu atspoguļojuma dēļ, tādēļ Kālī atainojums ir dubultnozīmīgs. Epizodes beigās divi galvenie aktieri un organizācijas prezidents pauda cerību, ka ir attēlojuši Indijas lūgšanas un reliģijas cieņpilnā garā, un Lūsija Lolesa (*Lucy Lawless*), kas attēlo Ksenu, saka: “ar izpratni nāk tolerance.” Kuchuk, op. cit., 12.

³³ “Runājot personiski, es īstenībā uztvēru minēto epizodi (“Ceļš”, sezona 4:16) kā atsvaidzinoši sensitīvu pret kulturālām un reliģiskām realitātēm, tās producenti un autori skaidri mēģina gan izklaidēt, gan izglītot to audienci – vismaz relatīvi. Vienlaikus tas bija kaut kādā ziņā neparasts (no hindu viedokļa) cilvēciskas sievietes atainojums (kaut gan viņa ir varone), kas kļūst par dievietes avataru. Kaut gan teorētiski uzņemta Indijā senā pagātnē, ir būtiski atcerēties, ka Ksena ir fantāzijas produkts, un tādēļ varbūt var tikt pieļauta neliela daļa mākslinieciskuma,

Tāpat Rietumos sastopami dažādi Kālī tēla pielietojumi vizuālajā mākslā.³⁴ Piemēram, tiek uzskatīts, ka *The Rolling Stones* albuma vāka dizainu (ar lūpām un mēli) iedvesmojis tieši Kālī tēls.³⁵ Lai vai kā ar Kālī simbolikas izmantotāju dievbijību, skaidrs ir tas, ka dieviete kļuvusi par “kosmopolīti” un šo procesu diez vai var apturēt. Daži pētnieki norāda, ka šāda “klaiņošana” ir hindu dievietes garā, jo arī Indijā tā dažkārt mēdz “pārceļot”, turklāt tās simbolika arī pašā Indijas vidē ir plūstoša, iekļaujot dažādus jaunus un lokālus paveidus.³⁶ Līdz ar to Kālī izmantojums populārajā (un vispār) kultūrā tiek vērtēts ļoti pretrunīgi – no teju nozieguma³⁷ līdz normālai, jau pašā hindu dievbijībā iekodētai parādībai.

Kālī un psiholoģija

Vēl viens Kālī adaptācijas lauks ir psiholoģija. Būtībā psiholoģiju Rietumu kontekstā nevar uzskatīt par nošķirtu sfēru,

it īpaši, ja mērķis ir iedrošināt sievietes un radīt zināšanas par citām kultūrām un ticējumiem [...] Ibid., 111.

³⁴ Sīkāk to analizē, piemēram, Nika Kučuka. Ibid., 129–140.

³⁵ Ibid., 12.

³⁶ “Savdabīgi, ka “klaiņojošās” dievietes tradīcija [...] nav tikai unikāli rietumniecisks, moderns fenomēns. Iespējams, Kālī ir tik labi zināma Rietumos tieši tāpēc, ka viņas pašas kultūrā pastāvēja ilgstošas pārceļošanas tradīcijas. Pat Bengālē Kālī pielūgsmes centrs *Kālī no Kalighat* patiesībā ir patvērums. Džūna Makdaniela (*June McDaniel*) uzsver tendenci Kālī tautas (*folk*) statujām tikt asociētām ar specifiskām vietām, kļūstot par “ceļotājām”, kad statuja tiek pārvietota: “aizsargājošā Kālī no *Dacca* Bangladešā bija *Dhakešvari* vai *Ramna-Kālī* [...] (viņa) tagad ir patvēruma meklētāja kā hinduisti, kas bija spiesti pārcelties [...]”. Rietumbengāle, jau izmitinot neskaitāmas tautas, cilšu un nacionāla mēroga Kālī, viegli pieņēma šo jauno (un vienlaikus ne vairs jauno) Kālī savā vidū.” Ibid., 97–98.

³⁷ Ne tikai Kālī gadījumā, bet vispār ir skaidrs, ka šādās diskusijās iezīmējas vairākas nometnes, no kurām viena pastāv uz to, ka simboliem ir kulturāla izcelsme, un to, ka tos izmantot patvaļīgi citos kontekstos ir noziegums. Nika Kučuka uzskata, ka šis jautājums drīzāk ir politisks, nevis teoloģisks, jo kultūras/tautas, kas jūtas apspiestas, uztver šo tematu ļoti sensitīvi un tas nebūt nav tik viennozīmīgs. Īpaši jau tādēļ, ka ne visi domā, ka reliģiskie simboli ir kultūrnosacīti, – tos var saskatīt arī kā objektīvu, dievišķu, ikvienam sasniedzamu realitāti. Kučuka norāda, ka šāda interpretācija sastopama arī hinduistu vidē, kur dieviete Kālī tiek uzskatīta par šādu realitāti, – “baltajiem” svēteļniekiem netiek liegts skats uz dievieti, jo Kālī pati izvēlēšies, kam atklāties un kam ne. Ibid., 149.

jo skaidrs, ka psiholoģija ir sava veida jaunā Rietumu domāšanas paradigma un prizma, pat savā ziņā reliģijas aizstājēja. Psiholoģiski tiek pētīts un skaidrots gandrīz viss – dažkārt runājot par “psiholoģiskiem aspektiem”, bet vēl biežāk, ne mirkli nešauboties, “aizskaidrojot” visu neparasto ar psiholoģiskām parādībām. Arī Kālī simbolika šajā ziņā nav nekāds izņēmums.

“Analītiskā nometne”

Interesi par reliģiskiem simboliem tradicionāli neizrāda gluži visi psiholoģijas novirzieni, bet īpašu aktualitāti tie iegūst tieši t. s. dziļu psiholoģijas³⁸ (galvenokārt analītiskās psiholoģijas un psihoanalīzes) kontekstā. Reliģisko simbolu analīzi jau aizsāk šo tradīciju dibinātāji – attiecīgi K. G. Jungs un Z. Freids, vēlākie sekotāji gan ievieš savas korekcijas, tomēr pamatnostādnes, šķiet, paliek nemainīgas. Jungs un jungieši runā par mūžīgiem arhetipiem, kas darbojas kolektīvā līmenī caur individuālu apziņu. Kālī pats Jungs skaidro kā “tumšās mātes arhetipu”, asociējot to ar pirmatnējo, dzīvniecisko mātes tēlu, kas var būt arī šausminošs. Kā piemēru viņš min cūku, kas spēj apēst savus mazuļus.³⁹

Tāpat Jungs uzskata, ka šādu tēlu parādīšanās ir “bezapziņas kompensatorā darbība” – jo apziņā sievietes veidols kļūst gaišāks un labestīgāks, jo bezapziņa to kompensē ar šausminošākiem tēliem.⁴⁰ Viņaprāt, Austrumu cilvēkam ir vieglāk, jo tas samierina bezapziņas spēkus ar kulta prakses palīdzību (tātad Kālī/Durgas pielūgsmi), bet Rietumu cilvēkiem neatliek nekas cits, kā šos aspektus integrēt savā apzinātajā personībā.⁴¹ Kā jau minēju, jungieši dažkārt “iet savu ceļu”, tādēļ, piemēram,

³⁸ “Dziļu psiholoģija ir Šveices psihologa un psihiatra Eižena Bleilera [...] ieviests jēdziens, kas tiek izmantots kā “apziņas psiholoģijas” pretstats. Sākotnēji šis jēdziens bija saistīts ar Freida psihoanalīzi, taču pakāpeniski to attiecināja arī uz analītisko (komplekso) psiholoģiju, individuālpsholoģiju, neoanalīzi un citām ar psihoanalīzi saistītām skolām vai virzieniem.” I. Šuvajevs, “Junga lietoto pamatjēdzienu skaidrojumi,” K. G. Jungs, *Psiholoģiskie tipi*, tulk. I. Šuvajevs un R. Tauriņš (Rīga: Zvaigzne ABC, 1996), 228. lpp.

³⁹ Carl Gustav Jung, *Visions: Notes of the Seminar Given in 1930–1934*, ed. Claire Douglas, Vol. 1 (Princeton University Press, 1997), 957–958.

⁴⁰ *Ibid.*, 950.

⁴¹ *Ibid.*, 957.

Ronalds Karens (*Curran*) uzskata, ka Kālī nevajag aplūkot kā sievišķu tēlu (viņš šādu tendenci asociē ar negatīvu mātes kompleksu patriarhālajās kultūrās). Kālī simbolismā viņš saskata individuācijas procesa risku – ego bailes tikt “uroboriskās bezapziņas” aprītam.⁴²

Kopumā jungiešu nometnē vērojama tendence dievieti Kālī uzlūkot kā “ēnas arhetipu”⁴³ un izmantot to vardarbības traumu dziedināšanā,⁴⁴ piemēram, tas pats Karens apraksta situāciju, kur kādai meitenei izdevies atrisināt destruktīvās attiecības ar māti, “dejojot ar Kālī” jeb apzinoties sevī “tumšā feminīnā” arhetipa spēku.⁴⁵ Arī analītiķis Ašoks Bedi (*Ashok Bedi*) izmanto Kālī tēlu, strādājot ar traumētiem pacientiem. Viņš saskata Kālī kā “psihes paradoksu”, kā arhetipu, kas tiek aktivizēts krīzes situācijā, kas “amputē dvēseles tumsu un dod vietu gaismai [...] iznīcina personības nepilnības un rada vietu jaunas apziņas dzimšanai [...]”, būdama kā starpniece “mūsu attiecībās ar transpersonālo Patību”. Bedi arī saskata Kālī simbolisko krāsu atbilstību Junga alķīmiskajām nostādņēm, apzīmējot psihiskās transformācijas stadijas: “Kālī trīs acis reprezentē pagātņi, tagadni un nākotni. Viņas baltie zobi simbolizē *albedo* (baltumu) vai dvēseles tīrību, viņas sarkanā mēle – *rubedo* (sarkanumu) vai dzīves alkas [...] viņa tur nogrieztu galvu, kas simbolizē mūsu ēnas upurēšanu [...] viņa ir

⁴² Ronald T. Curran, “Kali, Individuation, and the Primordial Unconscious,” *Psychological Perspectives* 48, 2005, 177. Šeit gan jāpiebilst, ka purāniskā, tantriskā un tautas dievbijības Kālī tēli ir atšķirīgi, tādēļ arī varētu runāt par dažādiem arhetipiem.

⁴³ “Ēna ir visas negatīvās, nepatīkamās, izstumtās īpašības un rakstura iezīmes, kas pastāv neapzināti, traucē paštapšanu un cilvēkai nereti grūti atšķiramas no dzīvnieciskā [...] Ēna ir morāles problēma, pirmais solis (tikšanās ar ēnu – drosmīguma pārbaude) ceļā uz paštapšanu [...] Ja ēna netiek ņemta vērā vai tiek radikāli noraidīta, var rasties smagas psihiskās komplikācijas [...] Junga izšķir individuālo ēnu un kolektīvo (laikmeta, tautas, grupas u. tml.) ēnu.” Ī. Šuvajevs, “Junga lietoto pamatjēdzienu skaidrojumi,” op. cit., 229. lpp.

⁴⁴ Kuchuk, op. cit., 109.

⁴⁵ Meitene bija cietusi no vardarbīga “mātes kompleksa”, un, dejojot ar Kālī, viņa sevī apzinājās un integrēja šo tumšo patību, atgūstot savu seksualitāti un pašapziņu. “Galū galā viņai bija jādejo ar “Kālī”, lai konfrontētu, iekļautu un tīktu arhetipālās feminīnās ēnas transformēta.” Curran, “Kali, Individuation, and the Primordial Unconscious,” op. cit., 184.

nemainīgs, bezgalīgs, sākotnējs spēks, kas darbojas lielajā drāmā, pamodinot Šivu (bezapzināto maskulīno principu) zem savām pēdām.”⁴⁶

“Psihoanalīzes nometne”

Z. Freids savukārt galvenokārt pazīstams kā reliģijas noliedzējs un kritiķis, kas izskaidro reliģiskus fenomenus ar agrīniem bērnības pārdzīvojumiem. Kaut gan daudzi vēlākie psihoanalītiķi pauduši pozitīvāku attieksmi pret reliģiju,⁴⁷ psihoanalīzes “noņemšana” ir slavena ar “Edīpa kompleksa” hipotēzi un no tās izrietošajiem elementiem. Tā, piemēram, klīniskais psihologs Ramans Kapurs publicējis rakstu “Kālī: indiešu destrukcijas dieviete un kastrācijas impulsu pārvaldība grupās”, acīmredzami lietojot psihoanalīzes atziņas. Viņaprāt, Kālī mitoloģija simbolizē sievietes destruktīvo “peņa skaudību”, kas it īpaši izpaužas sieviešu kolektīvos, ko vada vīrieši.⁴⁸

⁴⁶ Kuchuk, op. cit., 173. Es gan šādām interpretācijām nepiekrīstu, jo Šiva netiek pamodināts, bet gan tikai tēlo guļošu, jo vēlas apstādināt Kālī neprātu, kā arī īsti nesaprotu, kā Kālī *vienlaikus* var būt gan tumšā, sievišķā ēna, gan arī viedais, transformējošais princips, kas *nogalina* ēnu. Domāju, ka te ir pretruna, jo Kālī ir nevis kāda dēmons, bet gan dievišķs spēks, tādēļ nedomāju, ka viņa pārstāv ēnu.

⁴⁷ Kellija Anna Rāba (*Kelley Ann Raab*), analizējot Ramakrišnas fenomenu, atsauca uz vēlākiem psihoanalītiķiem, kam jau ir pozitīvāka attieksme pret reliģiju. Kelley A. Raab, “Is There Anything Transcendent about Transcendence? A Philosophical and Psychological Study of Sri Ramakrishna,” op. cit., 324–325.

⁴⁸ Šeit arī jāpiebilst, ka Kapurs izmanto tieši tādu Durgas mīta versiju, ko feministes uzskatītu par “patriarhālu izkropļojumu” (skat. tālāk par feminīsmu). Tajā dievi liek Durgai uzveikt dēmonu Mahiśasuru, nepasakot, ka to viņa var izdarīt tikai kaila. Durga uzveic dēmonu, bet ir saniknota par pazemojumu un atbējas dieviem. Pat ja šis mīts būtu autentisks (hinduisma literatūrā un tautas ticējumos sastopamas visdāzākās mītu versijas), tad skaidrs, ka vīrišķie dievi tik tiešām nostāda Durgu pazemojošā situācijā un viņas dusmas būtu tikai normāla reakcija, kas par destruktīvu uzskatāma tikai konservatīvi patriarhālos kontekstos, kur sievietei vienmēr jābūt paklausīgai, pat ja viņai tiek darīts pāri. Savdabīgā kārtā līdz ar to Kapurs runā par “peņa skaudību”, kas īstenībā ir sacelšanās pret pazemojumu, kur īstā problēma tad drīzāk (ja vispār!) būtu “dzemdes skaudība” jeb vīrišķo dievu vēlme pazemot Durgu, kas ir spēcīgāka par viņiem. Katrā ziņā raksts nodod autora paša personiskās problēmas (kā arī vispārēju vīriešu un sieviešu attiecību spriedzi), kas tiek projicētas uz reliģiskajiem tēliem un, manuprāt, tas ir gan nekompetenti, gan seklī, gan nepatiesi.

Kopsummā gan raksts neatstāj iespaidu par kompetentām zināšanām reliģijā un ilustrē, cik virspusēji psiholoģija reizēm spēj izmantot reliģiskos simbolus, izraujot atsevišķus aspektus no kopējā konteksta, lai pakļautu savai ideoloģiskajai programmai.

Interpretējot Kālī psihoanalītiski, sastopamas arī vēl negatīvāki redzējumi – Kālī var uzskatīt arī par brutāliem vardarbības impulsiem cilvēka psihē. Tā, piemēram, indiešu izcelsmes psihoanalītiķis Sudhi Kakars (*Sudhi Kakar*), rakstot par militārajiem konfliktiem starp hinduistiem un musulmaņiem Indijā, lieto metaforu “Kālī laiks” (*the time of Kālī*).⁴⁹ Ar to viņš domā izmainītu apziņas stāvokli, kas iestājas bruņotu nesaķaņu laikā: “Tās ir ne tikai šausmu un apdraudējuma sajūtas, bet arī pacēlums, ko izraisa individuālo robežu transcendence, sajūtas par piederību un tuvību būtībai, kas ir pāri paša patībai. [...] Gan cēlonis, gan sekas, lai pamatotu šādu identitāti, ir baumas – vienas no vecmātēm, kas *dzemdina Kālī*,⁵⁰ kad cilvēki sāk justies bezpalīdzīgi un pārbijušies (bet arī maniākāli pacilāti). [...] spēcīgās bažas, kas pavada *Kālī dzimšanu*, var aizvest daudzus cilvēkus prom no “zināšanas” uz “nezināšanu” [...], kur viņi vairs neatminas, kas padara tos nemierīgus, kaut gan viņi zina, ka ir stresa situācijā.”⁵¹

Viņš Kālī saista (pretstatā Durgai) ar “slikto māti”: “Tā (Durga) ir “labā” māte, dižās mātes-dievietes, skaistās Durgas, mirdzošā seja, kas labvēlīgi noskaņota pret zīdaini [...] Bet, kad māte ir neempātiska, nervoza vai noraidoša, parādās šausminošās, tumšās Kālī – *dievietes, kas mums jāciena, lai viņa mūs neiznīcinātu*, – panti. Kālī padziļina zīdaiņa neuzticēšanos pasaulei [...] Kad komunālā identitāte⁵² pārņem cilvēku, tās nosliece uz vardarbību un vajāšanas mānija izlaužas cauri indivīda “drošības fonam”. Uzticamā mātišķā klātbūtne izgaist, un viss, kas ir svešs iekšpusē un ārpusē, saplūst kopā vienā projekcijā.

⁴⁹ “*Kālī laiks* ir sācies no baumu satura, kas cirkulē starp abām komūnām. [...] ka lieli ieroču uzkrājumi, skābes un citi materiāli [...] tika turēti mošeju pagrabos.” Sudhi Kakar, “The Time of Kali: Violence between Religious Groups in India,” in *Social Research*, 67:3 (2000), 888.

⁵⁰ Šeit un turpmāk mans izcēlums. (M. V.)

⁵¹ Sudhi Kakar, “The Time of Kali: Violence between Religious Groups in India,” in *Social Research*, 67:3 (2000), 888–889.

⁵² Kakara lietots termins, lai aprakstītu fenomenu, kad cilvēks zaudē savu personīgo identitāti grupas identitātes labā. *Ibid.*, 885 u. c.

Šādās situācijās projekcija ir ne tikai mēģinājums atbrīvot prātu no destruktīviem elementiem, bet arī piešķir pasaulei, pat ja šausminošu, tomēr pazīstamu formu.⁵³ Vārdu sakot, atsaucoties uz Eriksonu, kurš runā par fundamentālo pašjāvības sajūtu, ko zīdainim iedod labvēlīgas attiecības ar māti, Kakars min, ka sastapšanās ar Kālī jeb “slikto māti” rada sākotnēju neuzticēšanās impulsu, kas vēlāk izpaužas kā tendence uz aklu vardarbību.

Principā tas, ko viņš apraksta kā “Kālī dzimšanu” vai “Kālī laiku”, ir “pūļa neprāts”, “masu psihoze”, kas parādās ekstremālās situācijās, vispārējam apziņas līmenim nokrītot līdz pašām zemākajām izdzīvošanas pakāpēm.⁵⁴ Es domāju, ka šī ir pati primitīvākā Kālī interpretācija, kas pilnīgi nesaskan ar reliģiskajā kontekstā novēroto, jo diez vai kāds būtu gatavs pielūgt tik galēji aklu, destruktīvu spēku. Protams, Kakars arī skaidri pasaka – tā ir nevis pielūgsmē, bet gan “pielabināšanās”, lai šis spēks mūs neiznīcinātu, tomēr domāju, ka bezapzinātiem vardarbības impulsiem pielabināties nav iespējams, turklāt tas absolūti nesaskan ar izplatīto *bhakti* hinduismu, kur dieviete tiek uzskatīta tieši par mīlošu, nevis iznīcinošu māti. Dieviete ir apzinātais spēks, kas *stājas pretī* dēmoniem un aizsargā savus ticīgos. Manuprāt, Kakars, patš būdams

⁵³ Sudhi Kakar, “The Time of Kali: Violence between Religious Groups in India,” *Social Research*, 67:3 (2000), 889–890.

⁵⁴ Šo fenomenu, šķiet, pirmais aprakstījis Gustavs Lebons. Grāmatā “Pūlis” (*The Crowd*) viņš aplūko fenomenu, ka, sanākot grupā, cilvēku uzvedība krasi mainās salīdzinājumā ar to, ko tie paustu individuālā kārtā. Lebons runā nevis par nejaušām grupām, bet tādām, kam ir kopīgs mērķis. Jo vairāk faktoru, kas vieno kādu grupu, jo lielāka iespējamība, ka tā reaģēs kā vienots ķermenis (*body*) un izpaudīs fenomenu, kas interesēja Lebonu, – indivīda transformāciju kolektīva labā. Viņš apgalvo, ka īpašos apstākļos (un tikai tajos) cilvēku aglomerāts uzrāda jaunas īpatnības, kas ļoti atšķiras no individuālajām. Noskaņojumi un idejas iegūst vienu virzienu, un indivīdu apzinātā personība izgaist. Viņaprāt, rodas kolektīvais prāts – organizēts pūlis vai psiholoģisks pūlis, “būtne” (*single being*). Šo konceptu pārņēma arī citi psihologi, tostarp Freids un Jungs, pēdējam uzlūkojot to galēji pesimistiski: “jebkuras pilnībā apbrīnojama personu kompānijas moralitāte un inteliģence ir kā neveiklams (smagnējams), primitīvs un nežēlīgs dzīvniekam. Jo lielāka sapulce, jo neizbēgamāka ir tās amoralitāte un akls stulbums”. Lebonam gan pašam bija arī pozitīvāks redzējums par “pūļa psiholoģiju” – tas varēja būt arī eksaltēts un augstu mērķu iedvesmots. N. Caputi, *A Guide to the Unconscious* (Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 1984), 89–93.

indietis, tomēr pieļauj ļoti klasisku pārpratumu, dievieti pašu padarot par dēmoni.⁵⁵

Citi konteksti

Necenšoties aplūkot visus Kālī psiholoģiskos interpretācijas modeļus (kas droši vien būtu neiespējami), vēlos akcentēt vēl tikai vienu – individuālu psiholoģisku pieeju dievietei. Mūsdienu individuālistiskajā laikmetā cilvēki arvien biežāk nodarbojas gan ar personalizētām reliģijās, gan psiholoģijās, gan pašterapijas formām, tādēļ ļaudis dažkārt spontāni nonāk pie Kālī tēla un lieto to savu personisko dzīves situāciju risināšanā. Tā, piemēram, Sjūzena Kaperna Loida (*Susan Caperna Lloyd*) rakstā “Atklājot dievišķo izšķīšanu: kā kādas sievietes ziņkārība noveda viņu pie dziļas sastapšanās ar Dievieti Kālī, dodot viņai mieru pēc personiska zaudējuma” apraksta savu ceļojumu pēc vairāku tuvu radnieku pēkšņas nāves. Loida devusies uz Indiju dievietes Kālī svētku laikā. Viņa stāsta, kā procesiju vērošana (dievietes statuju iegremdēšana ūdenī svētku beigās) viņai ļāvusi dziedināties un “atlaist mirušo dvēseles”: “Mēs visi pārkāpjām savām bailēm un dēmoniem. [...] Es esmu runājusi ar Kālī naktī. [...] Es redzu, kas ir viņas mācība. [...] Es esmu pieredzējusi šo izšķīšanu ar svētceļniekiem *Babu Ghatā*. Sēru ritualizāciju. Tūkstošiem cilvēku ar savām īpašajām Kālī (*figūriņām*), iespējams, jūtoties līdzīgi kā es. [...] Es aizmetu savu tuvinieku dvēseles prom. Kā Kālī Kalkutā [Kalkātā], tās iegrimst Gangā. Es atlaižu savas ciešanas [...] es pati pieredzēju izšķīšanu.”⁵⁶

Līdzīgā veidā Nika Kučuka savā doktora darbā intervē vairākas sievietes, kas spontāni, bez pašu apzinātas gribas (vienai no tām, piem., pārstāvēt islāmticību) piedzīvojušas Kālī vīzijas un palīdzību dzīves krīzes momentos. Viena no viņām saka: “Es domāju, ka viņa nāk laikos, kad tu esi gatavs, lai Viņa nāk, pat ja mums tas nepatīk. Viņa ir klāt, kad tu esi klāt, kad viņa sauc; dažkārt tas prasa laiku, lai sajostos

⁵⁵ Šāda interpretācija nav nekāds jaunums arī senākos laikos. Tā, piemēram, kādā 13. gs. Sinhala budisma tekstā *Saddharmaratnāvalīya*, kas stāsta veidā izklāsta budistu ētiku, parādās dēmons Kālī. Ranjini Obeyesekere and Gananath Obeyesekere, “The Tale of the Demoness Kālī: A Discourse on Evil,” *History of Religions*, 29:4 (May 1990), 318.

⁵⁶ Lloyd, op. cit., 58–59.

pietiekami spēcīgs un sekotu aicinājumam [...] un tā es teiktu krīzes situācijās, [...] mirkļos, kad nepieciešams “grūdiens”.⁵⁷ Intervētās sievietes apraksta Kālī pieredzi kā negaidīti aizsargājošu un transformējošu – dieviete viņas aicinājusi pārvarēt bailes un virzīties dzīvē tālāk.⁵⁸ Ironiski, ka, viņuprāt, tieši šausminošās, iznīcinošās dievietes, kā Kālī, rada drošu telpu, kur visas patības daļas var tikt pieņemtas: “[...] skatīties tieši sejā dievišķajam ir biedējoši. Konfrontēties ar sevi, skatīties uz saviem ievainojumiem, sāpēm ir baisi. Izaicināt sevi augt ir bailīgi. Un tieši tādēļ es domāju, ka tās dievības izskatās tik šausminošas. Viņas nav sliktas, ļaunprātīgas, bet iegūst daudz negatīvu projekciju, jo cilvēki nevēlas tās redzēt, viņi nevēlas strādāt ar “sliktajām lietām”.⁵⁹

Kālī un feminisms

Kaut gan hinduisms ir bagāts ar sievišķo dievību klāstu, kas ir plaši pielūgtas tautas masās, ar dažādiem “sievišķiem” metafiziskiem jēdzieniem (*maya*, *prakriti*, *avidjā*, *šakti*)⁶⁰, ar tādām kustībām kā šaktisms un tantrisms, kas Dieva sievišķo aspektu paceļ augstākā principa statusā, kā arī uzskata, ka katra sieviete ir Lielās Dievietes iemiesojums jeb vienā vārdā tas, ko Kālī pielūdžēja un pētniece Nīla Batačarja Saksena (*Neela Bhattacharya Saxena*) nosaukusi par hinduisma “ginocentrisko matricu”,⁶¹ tomēr savdabīgā kārtā šim fenomenam nav nekādu pozitīvu implikāciju attiecībā uz reālu sievieti

⁵⁷ Kuchuk, op. cit., 174.

⁵⁸ Ibid., 179 u. c.

⁵⁹ Ibid., 182.

⁶⁰ Šis aspekts gan vēl nenozīmē, ka tam ir pozitīvas implikācijas, jo nereti šie jēdzieni tikuši interpretēti, degradējot sievišķo/sievieti. Piemēram, ka sieviete bez vīra (jeb apziņas/Šivas) vadības analogi sievišķajiem principiem ir tikai nesaprātīga potencialitāte (šakti), “ilūziju vērpēja” (*mājā*), nezināšana (*avidjā*) utt. To, kā var šos jēdzienus interpretēt citādāk, skat., piemēram, Gupta, op. cit., 25–29.

⁶¹ Ar “ginocentrisko matricu” vai zemapzinātu struktūru, kas ir pamatā indiešu domai un kultūrai, Saksena domā tieši šos sievišķos konceptus (maiņa, prakriti, šakti), kas ir neatņemama hindu domas sastāvdaļa. Viņa redz Kālī kā “Ginocentrisko universu, saaustu matricu, kas atzīst sievišķo ar tādu spēku, ka nekāda patriarhāla apspiešana nav spējusi to iznīcināt [...]”. Kuchuk, op. cit., 57, 153.

ikdienas dzīvi.⁶² Hindu feministe un pētniece Lina Gupta apraksta savas bērņības pieredzi ar dievietes Kālī ikdienas godināšanu, novērojot šo savdabīgo neatbilstību, – dievietes iedvesmojošais piemērs pretstatā ierobežojošajām normām, kam jāpakļaujas vidusmēra meitenei un sievietei.⁶³

Feminisma aktivitātes saistītas galvenokārt tieši ar šo aspektu – patriarhālo sociālo organizācijas formu dekonstruēšanu, jo gan kristiešu,⁶⁴ gan musulmaņu,⁶⁵ gan hindu⁶⁶ un budistu⁶⁷ feministes nereti vienā balsī norāda, ka pašas šīs tradīcijas nav patriarhālas, to kodols ir egalitārs, problēmas rada cilvēciskās normas un struktūras, kas tās atbalsta. Tā, apmēram

⁶² Ja kādai sievietei izdodas sasniegt augstu pozīciju “garīgajā jomā” kā, piemēram, *Anandamayī Mā*, tad tiek uzskatīts, ka viņa transcendējusi dzimumu pilnībā (Rachel Fell McDermott, “Goddess Worship: the Hindu Goddess,” in *Encyclopedia of Religion*, op. cit., 3609.

⁶³ Gupta, op. cit., 16–17.

⁶⁴ Šeit varētu minēt daudzus, bet, piemēram, Ronalds V. Pīrss (*Ronald W. Pierce*), *Rebecca Merrill Groothuis* un Gordons D. Fī (*Gordon D. Fee*) publicējuši grāmatu “Atklājot bibliisko vienlīdzību: komplementaritāte bez hierarhijas” (*Discovering Biblical Equality: Complementarity without Hierarchy*). Danielle S. Dela George, *The Evangelical Gender Dilemma: from Traditionalism to Feminism and the Spaces in Between: A capstone submitted to the Graduate School-Camden Rutgers, The State University of New Jersey in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts in Liberal Studies Graduate Program in Liberal Studies written under the direction of Dr. Stuart Charme* (Camden, New Jersey, 2014), 12.

⁶⁵ Musulmaņu feministe Rifata Hasana (*Riffat Hassan*) pat uzskata, ka Korāns ir vairāk nekā egalitārs, jo īpaši liekot akcentu uz mazākspējīgo, tostarp sieviešu, atbalstu. Riffat Hassan, “Muslim Women and Post-Patriarchal Islam,” *After Patriarchy: Feminist Transformations of the World Religions*, P. M. Cooley, William R. Eakin and Jay B. McDaniel, ed. (Orbis Books, Maryknoll), 59.

⁶⁶ Lina Gupta saka: “[...] hinduisms savā būtībā nav patriarhāls.” Runājot par dievieti Kālī: “Tiekot pie dziļākās dievietes nozīmes, mēs tuvojāmies daudz pilnīgākai rakstītā hinduisma būtības izpratnei.” Gupta, op. cit., 16.

⁶⁷ Budistu feministe Rīta Gross saka: “[...] ir jāatrod budisma kodols, kas jau ir pāri patriarhijai.” Rīta M. Gross, “Buddhism after Patriarchy?,” *Religion and Social Transformation*, ed. David Herbert (Ashgate, 2001), 66. “Manās iepriekšējās budisma feministiskajās analizēs es esmu pārstāvējusi viedokli, ka pamata budistu mācības nav mizoginiskas vai patriarhālas; es esmu arī demonstrējusi, ka budisma bāzes doktrīnas, kā tās šobrīd tiek pasniegtas, nekādā veidā neatbalsta dzimumu hierarhiju un patiesībā pat vērsas pret šādām praksēm.” *Ibid.*, 70.

sākot ar 3. gs. BC,⁶⁸ Indijā tiek ieviesti t. s. Manu likumi (jeb *Darmašastra*), kas stingri reglamentē sievietes dzīvi. Sieviete nav spējīga uz patstāvīgu eksistenci, tai vienmēr jābūt kāda vīrieša uzraudzītai, kā arī sieviete ir neprognozējama būtne, kas atrodas savu dziņu varā un kas pastāvīgi jākontrolē.⁶⁹ Manu likumi vēl joprojām tiek uzskatīti par hindu sociālās dzīves pamatu, kaut gan daudzas to normas ir novecojušas.

Patriarhālā sociālā struktūra ietekmē arī reliģiskos tēlus. Lielākā daļa hindu dieviešu pārstāv šajā iekārtā vēlamu sievietes ideāltipu, būdamas maigas, paklausīgas sievas saviem vīriem.⁷⁰ Kaut gan tāda dieviete kā Kālī ir daudz grūtāk ievietojama šādā paraugā, tiek uzskatīts, ka arī viņa “cieš” no patriarhālām interpretācijām, atspoguļojot vīriešu bailes no neiegrozota sievišķā spēka.⁷¹ Gan ikdienā, gan arī īpaši psihanalītiskās interpretācijās sastopams šāds Kālī vērtējums – tā ir sievišķā histērija un destruktīvais potenciāls, kas jāsavvalda (un mītos to parasti izdara vīrišķais dievs Šiva).⁷² Tiek uzskatīts, ka šādi mīti norāda uz vēsturiski pastāvējušo spriedzi starp šivistiem un Kālī pielūdzējiem, kur, ļoti iespējams,

⁶⁸ Lina Gupta savā rakstā *Kali, the Saviour* norāda 7. gs. BC kā šo normu sākumu, bet tā ir neprecizitāte, jo hindu likumi sastāv no Darmasutrām, kas ir senākas (600/300 BC – 400 CE), un Darmašastras, no kurām svarīgākā daļa ir *Manava Dharmasastra* jeb Manu likumi, kas datējami ar 200 BC līdz 100 CE. Alf Hiltebeitel, “Hinduism,” in *McMillan Compendium “World Religions”: Single-Volume Encyclopedia* (McMillan Library Reference USA, 1998), 490.

⁶⁹ Gupta, op. cit., 17–20.

⁷⁰ Piemēram, Sītā, Pārvatī utt. Tomēr ne tikai Kālī ir paradokss šajā ziņā, jo arī dieviete Radhā nav nekāds paraugs, jo uzskatāma par laulības pārkāpēju. Rachel Fell McDermott, “Goddess Worship: the Hindu Goddess,” in *Encyclopedia of Religion*, op. cit., 3609.

⁷¹ Tā esot, piemēram, Badrakālī kultā, ko veido gandrīz tikai vīrieši. Ibid. Šeit varētu atsaukties arī, piemēram, uz amazoņu atainojumu 19. gs. literatūrā, kurš ticis domāts nevis kā sieviešu spēka un patstāvības demonstrējums, bet gan tieši, lai parādītu, kāds neprāts un haoss iestājas, ja sievietes “tiek pie varas”. Cynthia Eller, *Gentlemen and Amazons: The Myth of Matriarchal Prehistory, 1861–1900* (Berkeley: University of California Press, 2011), 17.

⁷² Purāniskajos mītos Kālī, uzveicot dēmonus un dzerot to asinis, nereti tiek pārņemta ar neprātu, kas apdraud pasaules kārtību, un Šiva viņu aptur, tēlojot vai nu līķi, vai bezpalīdzīgu zidaini utt.

pirmie radījuši mītus, kur Šiva vienmēr uzvar Kālī,⁷³ turklāt dieviete “aiz kauna iekož sev mēlē”⁷⁴ vai zaudē Šivam deju sacīkstēs, jo neiedrošinās izpildīt “nepiedienīgo” pozu, kad Šiva paceļ kāju vertikāli virs galvas (tā dēvētais *Urdhva Tandava* deju solis).⁷⁵

Pie patriarhāliem “izkropļojumiem”, iespējams, pieder arī *Vamana* Purānas mīts, kur dievieti Pārvatī tās melnās sejas dēļ Šiva nosauc par Kālī jeb melno, viņa sadusmojas un ar lielām pūlēm iegūst sev baltu seju, melnajai kļūstot par atsevišķu dievību.⁷⁶ Tāpat ir mīti, kur niknā dieviete nereti parādās kā

⁷³ Pētnieks D. Kinslijs (*D. Kinsley*) norāda, ka šāda tendence uzrāda spriedzi starp šaivisma tradīciju un Kālī pielūgsmi (gan kā senu lokālu dievību, gan viņas kulta izplatīšanos). David Kinsley, “Freedom from Death in the Worship of Kālī,” *Numen*, Vol. XXVI, Fasc. 3, 193–195.

⁷⁴ Šis jautājums ir veselas diskusijas vērts, jo Kālī iekošana mēlē “aiz kauna” ir Orisā izplatīta interpretācija, ko citēs katrs vietējais, tomēr pētnieks Džefrijs Kripāls (*Jeffrey Kripal*) norāda, ka jautājums nebūt nav tik viennozīmīgs. Pirmkārt jau, lai iekostu mēlē, tā nav jāizbāž pāri zodam! Dažkārt pat tiek norādīts, ka Kālī mēle var būt 9 jūdzes gara. Kripāls norāda, ka Kālī mēles interpretācija ir saistāma drīzāk ar tantrisko tradīciju (visa nepatīkamā sevī tīmu pieņemšanu) un tās tulkojums kā “aiz kauna” norāda uz spriedzi bengāļu kultūrā starp tantrisko un ortodoksālo tradīciju. Katrā ziņā, tāpat kā ar deju soli, kas tiks aplūkots nākamajā atsaucē, ir ārkārtīgi paradoksāli, ka niknā, bezbailīgā dieviete Kālī bikli nokaunas par “uzkāpšanu savam vīram”, un tā ir kļaji patriarhāla interpretācija (to nesaka Kripāls, bet es pati), jo hindu sievietes, protams, nekad neko tādu nedrīkstētu atļauties. Jeffrey J. Kripal, “Kālī’s Tongue and Ramakrishna: “Biting the Tongue” of the Tantric Tradition,” *History of Religions*, 34:2 (Nov. 1994), 153–155.

⁷⁵ Tā esot sena tamilu leģenda, kas saistīta ar cīņu par Čidambaramas un Tiruvalankatu tempļa pārvaldību 14.–15. gs. Šiva uzvar šajās sacīkstēs, un Kālī tiek padzīta no pilsētas. Šis mīts tik tiešām ir vēlāks, acīmredzami patriarhāls darinājums, jo pētnieki norāda, ka *Urdhva Tandava* poza sākotnēji nav saistīta ar dievieti Kālī, šī konotācija tiek “piezvejota” vēlāk. Turklāt niknā, spēcīgā Kālī, kas uzveic pat briesmīgākos dēmonus, šeit attēlota kā savdabīgi bikla un paklausīga. Archana Verma, *Performance and Culture: Narrative, Image and Enactment in India* (Cambridge Scholars Publishing, 2011), 12.

⁷⁶ Gupta, op. cit., 22. Šādas interpretācijas uzskata par patriarhālām, jo šajā iekārtā ir hierarhisks dalījums, kas skar ne tikai sievietes, bet arī citas “zemākās būtnes”. Tiek uzskatīts, ka dievietes Kālī melnā krāsa ir saistāma ar tās izcelsmi kā cilšu auglības dievietei un tās saikni ar zemi, tāpēc var pieņemt, ka dieviete Kālī tikusi uzskatīta par “primitīvo ļaužu” dieviti. Gan vēsturiski, gan mūsdienās Kālī pielūgsmē vairāk iesaistīti “parastie cilvēki” un intelektuāļi dievietes godināšanu nereti īsti pat neatzīst. To norāda Bengālē mūsdienās dzīvojošā jau iepriekš citētā žurnāliste Šoma A. Čatedži (*Shoma A. Chatterji*): “Viņa (*Kālī*)

paklausīga Šivas sieva un palīdzē. Daudzi patriarhālo aizspriedumu garā pat neatzīst Kālī par sievišķu dievību.⁷⁷ Jau minēto iemeslu dēļ hindu feministes ne pārāk bieži izmanto Kālī un Durgu savās aktivitātēs.⁷⁸ Izņēmums ir sievietes, kas ieņēmušas augstus amatus kā garīgās un politiskās līderes, piemēram, Indira Gandija.⁷⁹ Pat ja dievietai saskatītu kā spēcīgu, neatkarīgu un drosmīgu, kā tas ir, pat skatoties caur patriarhālo prizmu, kādu labumu gan tas var dot vidusmēra sievietei, kas nemaz nelīdzinās šādam tēlam.⁸⁰

Turpretī Rietumu feministes gan smēlušās bagātīgu iedvesmu hindu dievību, tostarp Kālī, tēlos. Tieši pēdējā minētā iemesla (kareivīguma) dēļ Kālī bijis izdevīgs jājamzirdziņš nīknajām feministēm, jo tās, līdzīgi Kālī, kas nežēlīgi uzveic dēmonus, ir cīnījušās par sieviešu tiesībām.⁸¹ Tajā pašā laikā

dzīvo vairāk zemāko slāņu vidē, kuri “tikko savelk galus kopā”, pelnot ar ātrajām uzkodām vai taksometra pakalpojumiem. Viņa nav tik redzama starp intelektuāļiem un elitārām institūcijām.” Shoma A. Chatterji, “The “Culture” of Kali – the Secular Goddess,” op. cit. Tāpat jau iepriekš norādīts, ka tādas prominentas personas kā Rabindranats Tagore un citi ir kritizējuši Kālī kultu. David Kinsley, “Freedom from Death in the Worship of Kālī,” op. cit., 205.

⁷⁷ Ivbulis, op. cit., 285–286.

⁷⁸ Rachel Fell McDermott, “Goddess Worship: the Hindu Goddess,” in *Encyclopedia of Religion*, op. cit., 3609.

⁷⁹ Rachel Fell McDermott, “Durgā and Kālī,” in *Encyclopedia of Women and World Religion*, op. cit., 275.

⁸⁰ V. Ivbulis pat izsaka domu, ka šāds dievību prominents statuss, iespējams, kompensē vidusmēra sievietes apspiesto stāvokli. Ivbulis, op. cit., 279. Arī hindu feministe Vrinda Dalmija norāda, ka hinduismā eksistē šāda ideja. Vrinda Dalmiya, “Loving Paradoxes: A Feminist Reclamation of the Goddess Kali,” *Hypatia*, 15:1 (Winter, 2000), 128. Turklāt viņš pieder pie tiem, kas Kālī, Durgu un citas kareivīgās dievietes neuzskata par sievišķīgām: “Hinduismā līdz ar vīriešu kārtas dieviem tiek pielūgtas arī sievišķās dievības, kuras gan bieži vien nav sievišķīgas. [...] Kālī Purānas izceļas ar to, ka tā neko nedara kā sieva vai māte, bet stājas vīrišķo dievu vietā kā cīnītāja kaujas laukā. [...] Tādā veidā Durga it kā ir daļa no vīrišķajiem [...] augstākajiem un zemākajiem dieviem. [...] Tā kā viņa nav arī isti sievišķa būtne, Indijas feminisma kustības dalībnieces, būdamas ļoti racionāli un mūsdienīgi domājošas sievietes, Durga nepem sev palīgā. Bet varbūt ir tā: Durga ir tik varena un tik iespaidīgā veidā pielūgta, ka tai zudis jebkāds sakars ar sievieti. Arī viņai vēltītos svētkus, jau krietni iepriekš izspiezdami naudu no katra, kas var un nevar atļauties [...] rīko vīrieši.” Ivbulis, op. cit., 279–285.

⁸¹ Nika Kučuka norāda uz daudziem iemesliem, kamdēļ Kālī ir bijis nepieciešams tēls šajā procesā – piemēram, uz to, ka Rietumu kultūrā trūkst šādu veselīgu sievišķa, produktīva nīknuma paraugu un ka

Kālī kā feminisma (atbrīvošanās vispār) simbols ir saredzama vēl vismaz divos veidos – viens ir tas, ka šaktisma simbolika ar tās realitāti pieņemšo, neduālo redzējumu ir atbrīvojoša, – Indijā dieviete ir nepārspējami egalitāra ar to, ka pieņem pilnīgi visus, – gan noziedzniekus, gan svētos,⁸² bet Kālī iekļaujās dabas “izplešanās uz Rietumiem” piemērs ir mistiķis Ramakrišna un vēlāk Vivekanandas dibinātā Ramakrišnas Misija, kas universālās mātes Kālī garā saskatīja, ka visas ticības ved uz vienu mērķi, un radīja šādu visaptveroši pieņemšu paradigmu.⁸³ Šajā kontekstā varētu pat apstiprināt bieži pieļauto pārpratumu, ka Kali juga ir dievietes Kālī laikmets.⁸⁴

Otrkārt, feministes saskata Kālī kā atbrīvošanās simbolu tās tantriskajā izpratnē. Hindu pētniece Lina Gupta savā esējā “Pestītāja Kālī” (*Kali, the Saviour*) norāda, ka tantriskais ir dziļākais izpratnes līmenis, kas var arī visvairāk kalpot

dusmīga sieviete vēl joprojām tiek uzskatīta par histērisku, iracionālu utt. “Līdz ar to nav pārsteigums, ka Kālī tēls, nikna sieviete, kas vienlaikus ir dievišķa, ir tik iedarbīgs uz garīgi noskaņotajām feministēm.” Kuchuk, op. cit., 124. Šeit gan jāmin, ka tas nav tikai Rietumu feministu gadījums, arī pašā Indijā, protestējot pret britu koloniālismu, daudzi nacionālisti izmantoja tantrisko asinskāro dieviešu tēlus, lai demonstrētu sacelšanos pret “baltajiem koloniālistiem”. Rachel Fell McDermott, “Goddess Worship: the Hindu Goddess,” in *Encyclopedia of Religion*, op. cit., 3609.

⁸² Kā izsakās žurnāliste Šoma A. Čaterdže: “Viņa (*Kālī*) ir, iespējams, vienīgā neitrālā (*value-neutral*) dievība hindu panteonā, ko tikpat dedzīgi pielūdz gan noziedznieks, gan vienkārša mājkalpotāja, uzņēmējs un ubags uz ielas, spītālgais un invalīds, mirstošie un visu zaudējušie. Šajā ziņā viņa sevi parāda kā demokrātiska Dieviete Māte, kas nešķiro savus pielūdzējus, balstoties uz sociālajām struktūrām vai morālajiem standartiem, ko radījusi cilvēce kā tāda.” Shoma A. Chatterjee, op. cit. Arī hindu feministe Vrinda Dalmija saskata Kālī atbrīvojošo potenciālu tieši *bhakti* jeb dievietes pielūgsmes kontekstā, jo, pielūdzot dievieti, jāizrāda cieņa pret to, ko viņa pārstāv (piem., dabu), kā arī *bhakti* pielūdzējs attiecībā pret dievieti ir kā bērns vai kā sieviete, atmetot “kunga attieksmi” utt. Dalmiya, “Loving Paradoxes: A Feminist Reclamation of the Goddess Kali,” op. cit., 125–150.

⁸³ “Our Mission,” *Kali Mandir: Ramakrishna Ashram*, www.kalimandir.org (skatīts 10.05.2018.)

⁸⁴ Parasti tiek norādīts, ka tā ir intelektuāla kļūda un vārdam *Kālī* jugas kontekstā ir cita sakne nekā dievietei Kālī (Kuchuk, op. cit., 134–135), tomēr savā ziņā dieviete ir tā, kas uzveic dēmonus, kuri “pagrimuma laikmetā” zeļ pilnā sparā, kā arī ar savu egalitārismu acīmredzot iedvesmo dažādu veidu atbrīvošanās kustības.

vispārējai atbrīvojošai praksei.⁸⁵ Tantrismā dieviete Kālī tiek uzskatīta par Augstāko Realitāti, pašu Brahmanu, kas ietver visas potencialitātes. Gupta parāda Kālī simboliku kā atsvabinošu – dieviete ir kaila un nav greznojusies ar dārgakmeņiem kā citas dievietes, jo viņa nepakļaujas sociālām normām par sievišķību,⁸⁶ Guptas vārdiem, viņa iemieso sieviešu kolektīvo niknumu, sastopoties ar netaisnību. Kālī rīcība ir ārpus sievišķā–vīrišķā dualitātes, tāpat viņas biedrošanās ar zemākajām kastām un nešķīstajiem dzīvniekiem norāda uz to, ka viņa transcendē jebkādas ierobežojošas un diskriminējošas prakses.⁸⁷

Noslēgumā gan jāteic, ka tantrisma celšana feminisma slavas saulītē arī ir neviennozīmīga. Interesanti, ka pašā tantrismā šādas konotācijas nav, jo tantrisms ir vērsts uz personisku atbrīvošanos no šīs pasaules ierobežojumiem,⁸⁸ tādēļ tam īpaši nerūp sociālais taisnīgums un vienkāršās sievietes statuss. Tantrists, šķiet, tik ļoti vēlas brīvību, ka labāk atbrīvo sevi, nevis sociumu,⁸⁹ galu galā tantrisma mērķis ir individuāla, nevis kolektīva atbrīve, tāpēc tā simbolismu “normālā” kontekstā var

⁸⁵ Gupta, op. cit., 16–17.

⁸⁶ Ibid., 23–24.

⁸⁷ Ibid., 31–33.

⁸⁸ Šeit gan jāpiemin, ka tantras ceļš, atšķirībā no jogas u. c., runā par apskaidrības sasniegšanu “pasaules vidū”, t. i., saglabājot ķermeni (īpaši tādēļ, ka ķermenis tiek izmantots kā atbrīvošanās instruments). Ar atbrīvošanos “no pasaules likstām” domāta nevis materiālā realitāte kā tāda, bet gan sociālā ilūzija, jo tantrists ir apveltīts ar dažādām īpašām spējām, tostarp nemirstību, tāpēc to diez vai satrauktu tas, kas parasto cilvēku. Protams, var būt, ka tantras “pamatsoli” ir adaptējami arī vispārēji atbrīvojošai praksei (ja jau to tik ļoti iecienījuši Rietumu aktivisti). Arī tantriskā budisma pārstāve feministe Rīta Gross uzskata, ka šis budisma veids ietver sociālu iesaisti (viņa runā par “brīvība pasaulē” vs “brīvība no pasaules” paradigmām – cilvēks, kas ir patiesi brīvs, ir brīvs arī savās ikdienas gaitās (darbā, ģimenē utt.)), tāpat neizbēgami šāda veida prakse radīs arī sociālas izmaiņas (Rīta M. Gross, “Buddhism after Patriarchy?”, op. cit., 65–85), par mūsdienu neotantristiem nemaz nerunājot (tas tiks aplūkots tālāk), – viņuprāt, tantra nozīmē vispārēju dzīves kvalitātes uzlabošanu, visa vienotības apzināšanos, asākas, dzīvākas maņu izjūtas, lielāku intimitāti starp cilvēkiem utt. Tas, cik tas ir vai nav oriģināli tantriski, ir diskutējams jautājums, tomēr domāju, ka tas ir tālu no sākotnējās tantras.

⁸⁹ Mūsdienu tantristi gan tam varbūt nepiekrīstu, bet, manuprāt, doma par sociuma pārveidošanu nāk no kristietības, kur pestīšana ir kolektīvs notikums un garīgā attīstība ir saistīta ar “kalpošanu tuvākajam” utt.

izmantot tikai daļēji. Vēl jo vairāk – tantrisms tiek uzskatīts par marginālu kustību hinduismā, tādēļ tā filozofija nav īsti saistoša vidusmēra hinduistam. Tantra patiesi ir paradoksāla ar sievišķā elementa pielūgsmi un egalitāro attieksmi tās rituālos, vienlaikus tā tomēr galvenokārt ir “vīriešorientēta” (tās adepti un skolotāji pārsvarā ir vīrieši),⁹⁰ turklāt pat tikusi kritizēta tantras diskriminējošā attieksme pret sievietēm, izmantojot tās kā līdzekli apskaidrības sasniegšanai.⁹¹

Kālī, neopagānisms un Dievietes kulta

Vēl kāds īpašs Kālī adaptācijas veids Rietumos saistīts ar šeit atkal atdzimstošām pagānisma un dievietes reliģijas kustībām. Pagānisma saknes Rietumos ir dziļas, un, kaut gan kristietība daudz darījusi, lai šo “sakni” izravētu, tomēr arī 20./21. gs. tas turpina dzīt jaunus asnus. Termins “neopagānisms” aptver daudzas dažādas kustības, starp kurām var izšķirt četras galvenās kategorijas: atjaunotu ķeltu druīdu un raganu/buršanas jeb vikas (*wicca* un *witchcraft*) tradīcijas, ceremoniālo maģiju un neošamanismu. Kaut gan neopagānisma piekritēji uzskata, ka ir senu tradīciju mantinieki, tomēr tiek apgalvots, ka lielākoties tās ir jaunradītas, turklāt eklektiskas kustības. Amerikāņu, kanādiešu, britu un austrāliešu neopagāniem raksturīga feministu un vides aizstāvju kustību ietekme, turklāt šīs grupas tiek veidotas kā egalitāras un individuālistiskas. Kaut gan daudzi neopagāni vēl joprojām pulcējas biedrībās (*coven*, burtiski “raganu sabats”), mūsdienās, pastāvot lielai informācijas bagātībai, eksistē arī daudzi individuālie praktizētāji jeb, piemēram, “pašdarinātās raganas” (*self-made witches*) (iepretī senākām tradīcijām, kur bija daudzas iniciācijas pakāpes).⁹²

⁹⁰ Rachel Fell McDermott, “Goddess Worship: the Hindu Goddess,” in *Encyclopedia of Religion*, op. cit., 3609.

⁹¹ Šis jautājums gan ir kontroversāls un, iespējams, ir saistīts nevis ar autentisko tantru, bet gan ar “šarlatānismu”. Kuchuk, op. cit., 65. Tomēr var būt, ka šādu konotāciju radījis fakts, ka adepts var rituālā “izmantot” arī neiesvētītu sievieti, bet, cik noprotams (tas gan esot krietni retāk), tas var būt arī vīrietis, ja adepte ir sieviete. Feuerstein, *Tantra: The Path of Ecstasy*, op. cit., 243.

⁹² Sarah Pike, “Neopaganism,” *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones, Vol. 10, 2nd ed. (USA: Thompson & Gale, 2005), 6470–6471.

Neopagānisma uzplaukums saistāms gan ar kristietības pozīciju vājināšanos 19. gs., gan tātad ar feminisma un vides aizsardzības kustību, kas vērš uzmanību uz cilvēka un dabas mijiedarbību, atrodot senākās dabas reliģijās paraugu šādu attiecību harmonijai. Tāpat arī tiek uzskatīts, ka senajās reliģijās daudz lielāka nozīme bijusi sievietei vai vismaz tam, ka vīrieša dominante vēsturiski ir saistāma arī ar dabas postīšanu. Svarīgs aspekts ir neopagānismā bieži populārais panteisms, kas, iepretī patriarhālajam monoteismam, padara planētu par sakrālu esamību, kā arī cilvēka attiecības ar to par tikpat svētām. Neopagānisma ietvaros var pastāvēt arī Dievietes monoteisms vai vienlīdz var tikt pielūgti gan dievs, gan dieviete (tas raksturīgi t. s. gardnera raganām). Mūsdienās vikas kustības sekotāji, kā jau minēts, ir eklektiski noskaņoti un brīvi izvēlas iedvesmas avotus no dažādām reliģijām, veidojot paši savus rituālus.⁹³

Hindu dievības ir ļoti atbilstošas neopagānu domāšanai, jo arī šaktismā valda doma, ka visa pasaule ir dievišķās Šakti iemesojums, pasaule ir “apdvēseļota”. Arī dieviete Kālī ir bagātīgs iedvesmas avots mūsdienu raganām. Viņas vārds pat ticis integrēts vispārējā vikas lūgšanā (jeb Dievietes Mantrā vai Raganu Mantrā),⁹⁴ tāpat Kālī iekļauta arī dieviešu Taro kāršu komplektos.⁹⁵ Tiek norādīts, ka bieži vien Kālī tiek izmantota neopagānu vidē, pilnīgi neko nezinot par viņas sākotnējo kontekstu, tomēr ir arī konstruktīvāki lietojuma gadījumi. Pētniece Nika Kučuka savu doktora tēzi lielā mērā veltījusi tieši šādai eklektiskai kustībai ar nosaukumu “Šakan” (*Shac'an* – no Šakti un *wiccan*).

“Šakan” līdere ir Čandra Aleksandra – ne vien Indijā iesvaidīta tantras mistērijās, bet arī ar akadēmisku, teoloģisku izglītību,⁹⁶ tāpēc viņas veiktā sintēze ir apzināta, iedziļinoties

⁹³ Sarah Pike, “Neopaganism,” *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones, Vol. 10, 2nd ed. (USA: Thompson & Gale, 2005), 6470–6471.

⁹⁴ Šī mantra skan: “Izīda, Aštarte, Diāna, Hekate, Dēmetra, Kālī, Inanna”, katrai no dievietēm reprezentējot atšķirīgu dievišķā sievišķā aspektu. Kuchuk, op. cit., 109.

⁹⁵ Kuchuk, op. cit., 134.

⁹⁶ *Ibid.*, 20.

lietas būtībā.⁹⁷ Kučuka apraksta kādu rituālu, ko viņa apmeklējusi. Autentiski hindu elementi ir dievietes Kālī attēls, mantru skaitīšana, ziedošana dievieteī, prasādas baudīšana utt., bet neopagāniskie elementi – rituāls notiek aplī, tiek svētīti “četri stūri”, piesaukti senči un gari, rituāla beigās tiek izvilktā Taro kārts katram dalībniekam, lai noskaidrotu dievietes vēstījumu.⁹⁸ Tāpat kā citās neopagānisma (un mūsdienu reliģiozitātes vispār) kustībās, liels uzsvars ir uz dzīvu reliģisko pieredzi, intimitāti ar dievību/-ām.⁹⁹ No vikas pārņemta arī “magiskās iedarbības” domāšana – ar dievieteī “tiek strādāts” praktisku problēmu risināšanai.¹⁰⁰ Līdzīgi citām neopagānisma kustībām, Aleksandra liek uzvaru uz ekoloģiskiem un sievietes tiesību jautājumiem.¹⁰¹

Nobeigums

Kālī patiesi ir noslēpumiem apvīta hindu dieviete, kas pat spēj izcelties uz jau tā bagāto un komplekso hinduisma elementu fona. Skaidrs ir tas, ka pat pašā hinduismā Kālī ir pretrunīgi vērtējama dieviete – to plaši godā tautas masas un vienlaikus Kālī pielūgsmei ir arī savi kritiķi no intelektuāļu vides. Kālī ir “dzīvs paradokss” – reizē viena no visšausminošākajām dievietēm hindu panteonā,¹⁰² no otras puses, visus pieņemošā, mīlošā Māte, kas nesavtīgi palīdz saviem sekotājiem. Acīmredzams ir arī tas, ka hinduismā nav nedz vienas Kālī (jo ir dažādas tās versijas ar izmainītiem vārdiem un atribūtiem), nedz vienotas Kālī izpratnes. Kālī var godāt gan vienkāršs hindu ticīgais savā mājas altārī, gan ar neordinārām praksēm

⁹⁷ Nereti *New Age*, neopagānu utt. piekritējiem pārmet, ka tie patvaļīgi sajauc dažādas idejas, bet sastopams arī pretējais viedoklis. Tā *Sha'can* sekotāji uzsver, ka tieši iedziļinājušies teorijā, atšķirībā no daudziem “tradicionālajiem” sekotājiem, kas mehāniski izpilda rituālus. *Ibid.*, 175.

⁹⁸ *Ibid.*, 15

⁹⁹ *Ibid.*, 174.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 104.

¹⁰¹ *Ibid.*, 170.

¹⁰² Šeit nevajadzētu aizmirst arī citas šausminošās dievietes, kā Čandikā, Činnamastē, Bhairavī u. c., tomēr būtībā tās var uzskatīt par Kālī vai Durgas variācijām.

nodarbinātais tantrists kremācijas laukumā, gan augsti izglītoti brahmaņu kārtas intelektuālis, gan pat noziedznieks.¹⁰³

Ņemot vērā tai piemītošo noslēpumainību, interpretāciju daudzveidību un daudzas dievītei piemītošās īpašības, Kālī ieguvusi popularitāti arī Rietumos. Kālī iespiedusies Rietumu kultūrā visdažādākajās sfērās, kas nebūt ne vienmēr prēcē hindu ticīgos. Noprotams ir tas, ka dievīte Kālī piesaista uzmanību, raisa asociācijas un pieļauj sava tēla izmantojumu gan tīri komerciāliem nolūkiem popkultūrā, gan cīņā par taisnīgumu (feminisma u. c. kontekstā), gan sevis izpratnē un transformācijā (Kālī izmantojums psiholoģijā). Tāpat dievīte spēj brīvi pievienoties arī dievību panteonam mūsdienu neopagānu kustībās.

Kā sacījusi hindu zinātniece Batačardže, Kālī tik tiešām zināmā mērā revitalizē Rietumu kultūru, rosīnot tādas pārdomas, kam vietējā simbolikā īsti nav analoga, jo šeit pārsvarā eksistē vai nu izteikti negatīvi, sātāniski tēli, kas ir “ļaudi” un amorāli, vai arī tiem pretēji – gaiši un labestīgi. Kālī kā tumšā, bet labvēlīgā dievīte ir nebijis precedents, paradokss, kas liek ielūkoties dziļi realitātes noslēpumos. Tāpat tas, ka šī visspēcīgā būtne tiek asociēta ar sievieti, ir vēl viens neparasts elements, kas rosina refleksiju gan Rietumu kultūrā, kura tikko sāk atkopties no patriarhāliem aizspriedumiem, gan pašā Indijā, kur visspēcīgo dievīšu klāstam diemžēl nav bijis pozitīvu seku uz vidusmēra sievietes dzīvi.

Summary

Goddess Kali in Western Culture – Non-religious Contexts

The article Goddess Kali in Western Culture – Non-religious Contexts deals with the interpretation of Hindu goddess Kali in the Western hemisphere – in popular culture, psychology, feminism and

¹⁰³ Dievīte Kālī tikusi saistīta ar t. s. *Thugees* kustību – noziedzīgu strāvotāju, kas grupveidā laupījis un nogalinājis. Vienlaikus šī kustība bijusi tāda kā reliģiska sekta ar saviem guru un iesvētīšanu un izmantojusi Kālī kā savu “patronesi”. April Holloway, “Thugees – the Cult Assassins of India”, Oct. 2, 2014, *Ancient Origins: Reconstructing the Story of Humanity's Past*, <http://www.ancient-origins.net> (skatīts 05.05.2018.)

a little bit in neopaganism, leaving out Kali adaptation in Hindu diaspora and New Age circles for that would take up too much space of this article.

Kali is a very mysterious and varied goddess in Hinduism – interpretations of Kali range from personification of a minor, militant goddess' anger in the Puranic literature to a loving Universal Mother in bhakti folk religion and the highest Divinity – the Brahman itself in certain tantric circles. The goddess is quite popular in Western hemisphere as well – one could say that Kali is the most recognized Hindu element between people that do not know anything about Hinduism. Her popularity may be connected to her dark, aggressive and sexual – in traditionally Christian cultures the forbidden spheres of life – connotations. In Western culture, where we have either evil and dark or benevolent and light entities, goddess Kali is a unique precedent of dark and at the same time benevolent force.

The above-mentioned reasons make Kali a suitable material for popular culture icon (from a decor on T-shirts to a prototype of movie heroes, from a lunch box sticker to a pseudonym of some western porno stars), “strong woman archetype” in feminism, and a variety of symbols in psychology – from “the dark mother” and risks of individuation process in analytical psychology to feminine hysteria and utterly destructive mass forces in psychoanalysis. Kali is attested in individual, spontaneous healing cases as well and also freely joins the neo-pagan “pantheon”.

Ceļš. Nr. 69, 2018

LU Akadēmiskais apgāds
Rīgā, Aspazijas bulvārī 5, LV-1050
apgads@lu.lv