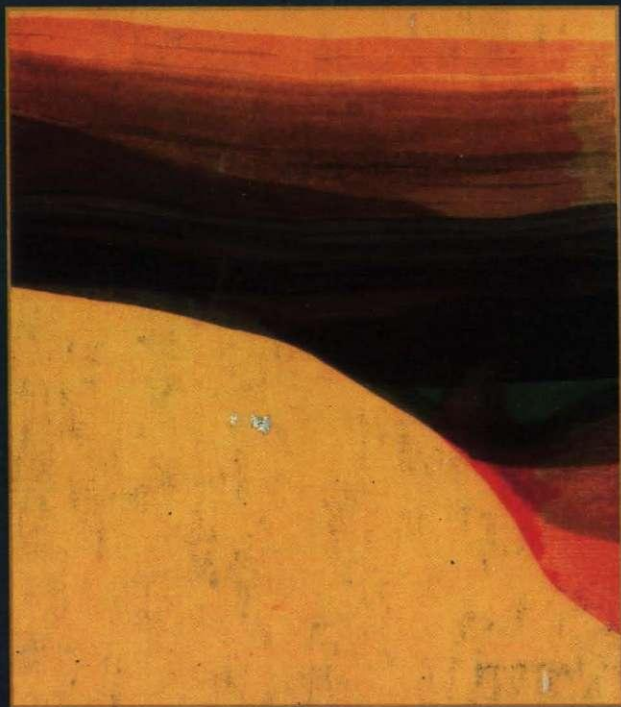


CELS

TEOLOGISKS UN KULTŪRVĒSTURISKS ŽURNĀLS
NR. 2 (47), 1995



*N.Gills, A.Lūse: R. Oto Latvijā
un reliģijfenomenoloģijas aizsākumi.*

V.Šūbarts, E.Taivāne: Eross un mistika.

*E.Grišlis par M.Luteru un DŽ.Kempbelu:
ticība un jaunpagānisms.*

CEĻŠ

Nr. 2 (47)
1995

CEĻŠ

*Latvijas Universitātes teoloģisks
un kultūrvēsturisks žurnāls*

CEĻŠ ir teoloģisks un kultūrvēsturisks žurnāls, kuru izdod Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultāte. Žurnāla interešu lokā ir reliģijas socioloģija un vēsture, socioantropoloģija, kultūra un citas ar teoloģiju un reliģiju izpēti saistītas disciplīnas.

CEĻA izdošanu finansē Latvijas Republikas Kultūras ministrija.

REDAKCIJAS KOLĒĢIJA:

galvenais redaktors

E. Grislis, Ph. D., Prof., University of Manitoba, Canada;
Latvijas Universitāte.

V. Klīve — Ph. D., Prof., Latvijas Universitāte

J. Sikstulis — Dr. Philol., Latvijas Universitāte

A. Ziedonis — Ph. D., Prof., Muhlenberg College,
Allentown, Pa, USA; Latvijas Universitāte

S. Krūmiņa-Kopkova — Dr. Philos., LZA Filozofijas un
socioloģijas institūts

Copyright © 1995
Latvijas Universitāte
Redakcijas adrese :
 Raiņa bulv. 19,
LV 1586 Rīga, Latvija

Reģ. Nr. 1431

Latvijas Universitātes
Teoloģijas fakultātes izdevniecība "Ceļš"
Redaktori-korektori
S. Stikute, L. Trside
Datortipogrāfija
A. Hansons, E. Taivāne
Mākslinieki
I. Murāne, V. Lazdāns
Iespiests v/u Talsu tipogrāfijā

Saturs

Redakcijas lapa	5
------------------------------	---

Teoloģija

<i>Egils Grīslis</i> Dažas pārdomas par ticību	6
---	---

Kristietība un filosofija

<i>Agita Lūse</i> Rūdolfs Oto un reliģijfenomenoloģijas aizsākumi	14
--	----

<i>Nikandrs Gills</i> Rūdolfs Oto un Latvija	25
---	----

<i>Rūdolfs Oto</i> Svētais	46
-------------------------------------	----

<i>Valters Šūbarts</i> Reliģija un erots. Atpestīšanas motīvs	73
--	----

<i>Elizabete Taivāne</i> <i>Eross Austrumu un Rietumu mistikā</i>	92
--	----

Publikācijas

<i>Arnīs Redovičs</i> Priekšvārds Grēgorija no Nazianzas <i>Theoloģisko runu fragmentu tulkojumam</i>	130
---	-----

<i>Grēgorijs no Nazianzas</i> Pirmā teoloģiskā runa. Eunomiāpiem	146
---	-----

Otrā teoloģiskā runa. Par teoloģiju	165
---	-----

Kristietība un reliģijas

Andrejs Zubovs

Mezopotāmijas soterioloģija184

Teoloģijas terminoloģija

Aina Blinkena

Filozofija un valodas reformācija194

Bibliogrāfija

Egils Grīslis

Džozefs Kempbels — mitologs, mistiķis un

moderns pagāns199

Alberts Ozols

Juris Rubenis. *Sirds zemestrīce* (Rīga:

“Klints”, 1994, 125 lpp.)213

Autori216

Redakcijas lapa

Ikviens no "Ceļa" laidieniem ir veltīts kādai plašākai tēmai. Šoreiz lasītājam ir piedāvāts ieskats reliģijfenomenoloģijā, kuru Latvijas vēsturiskajā kontekstā pārstāv viena no lielākajām pasaules autoritātēm šai jomā Rūdolfs Oto. Fragmentu no filosofa darba *Svētais* pavada divu pazīstamu Latvijas filosofu — Agitas Lūses un Nikandra Gilla apceres par pasauleslavēno vācu autoru un viņa saitēm ar Latviju.

Valters Šūbarts ir vācu filosofs, kas dzīvojis Latvijā un gājis bojā Padomju Krievijas (PSRS) nāves nometnēs. Viņa filosofisko apceri par *Erotu* kristīgās mistikas sakarā konfrontē Elizabetes Taivānes eseja par to, kā Austrumu un Rietumu mistika uztver *Erosu* jeb dzimummīlestību.

Ainas Blinkenas kritiskais raksts paceļ ārkārtīgi svarīgo teoloģiskās terminoloģijas problemātiku. Neatkarības gaisotnē parādās tieksme radīt latviešu valodu no jauna, bez nopietna pamata atsakoties no latviešu valodas pareizrakstības tradīcijas. Kā notiek terminoloģiskie meklējumi, varam redzēt Arņa Redoviča Baznīcēvu tulkojumu fragmentā, kas ir publicēts šai izdevumā. Darbam ir izglītojoša vērtība arī citādā ziņā: par agrinajiem kristiešu autoriem latviešu valodā tikpat kā nekas zinātniski autoritatīvs līdz šim nav publicēts.

Egila Grīšļa plašais apskats par Džozefa Kempbela mitoloģijas pētījumiem, konfrontējot tos ar kristīgajiem uzskatiem, nav vienkāršs literatūras apskats, bet gan dziļš kristieša teologa ieskats modernajā Rietumu garīgajā pasaulē, pasaulē, kuru Egils Grīslis pazīst ne tikai profesionāli, bet arī sadzīviski.

Teoloģiskie izdevumi nespēj līdzī ne informācijas plūsmām, ne strauji pieaugošajam teoloģiskās informācijas pieprasījumam. Teiktais attiecas uz Latvijas Universitātes viesprofesora Andreja Zubova lekcijām, kuras magnetofona ierakstā ir atrodamas Rīgas visdažādākajās kultūras un mācību iestādēs. Turpinām viņa lekciju publikācijas, šoreiz pievēršoties Mezopotāmijas soterioloģijai.

Egils Grislis

Dažas pārdomas par ticību

Mārtiņa Lutera mantojums no viduslaiku katoliskās pagātnes ir liels, bet neviendabīgs. Vislielākā skaidrība pastāv attiecībā uz ticības saturu (*fides quae creditur*): te Luters norāda uz Biblii kā vienīgo avotu, kaut arī atsevišķos un, liekas, nepieciešamos gadījumos (kā, piem., mazbērniņu kristīšana) viņš ir ar mieru atsaukties uz baznīcas pieredzi gadu gaitā, tātad uz tradīciju. Tāpat Luters neapstrīd ne Nikajas ne Halcedonas koncilu pieņemtās ticības apliecības. Tajā pašā laikā viņš atsakās uzskatīt par saistošiem vēlāku laiku koncilu lēmumus un Romas pāvesta deklarācijas.

Kas attiecas uz cilvēka subjektīvo ticības nostāju (*fides qua creditur*), tad Luters vēribu piegriež tādiem tradicionāliem jēdzieniem kā *tribulatio* / *Anfechtung*, *humilitas*, *Gelassenheit* un *Glaubenssprung*. Šeit moderno vārdnīcu palīdzība būs samērā ierobežota, bet svarīgāks Lutera paša rakstības konteksts.

Tā *die Anfechtung* (latīniski *tribulatio*) nav vienkārši "apstrīdēšana" vai "kārdināšana", jo te tiek aprakstīta sprieguma pilna saskarsme ar pašu Dievu, kas tagad izvērtē cilvēka dvēseli un dzīvi. Šādā konfrontācijā netrūkst ne baiļu ne satrūkuma un līdzī nāk gan izmisums, gan arī sava cerība, jo te cikstēšanās notiek ar līdzcilvēku. Te grēcīgs cilvēks ticībā sastopas ar Dievu. Un kā var cilvēks ne tikai pretoties, bet arī pastāvēt Dieva priekšā? No senā Ijaba līdz pat sava izmisuma brīžiem klostera svētcerīgajā klusumā, Luters apzinājās ciņas nevienlīdzību, kā arī tomēr tās nopietno nepieciešamību. Tieši šeit, stāvot Dieva priekšā, Luters izjuta pašos sirds dziļumos, ka viņš nav spējīgs izpelnīties pestīšanu. Pēc Dieva precīzās mērauklas pat

centīgs cilvēks ir tikai centīgs grēcinieks. Tieši šādā situācijā, izjutot Dieva izvērtējuma pareizību un tāpēc arī savas situācijas bezcerību, Lutērs beidzot izprata, ko patiesi nozīmē *gratia/Gnade*: tā ir Dieva atklāta, Jēzū Kristū saņemama sirsniņa, pretimnākoša labestība, patiesa mīlestības pilna žēlastība, kas neprasa, bet dod, un tā dāvina neizpelnīto pestīšanu.

Sava pestīšanas pārdzīvojuma pieredzē Lutērs sākotnēji uzsvēra cilvēka personīgi subjektīvās nostājas profilu: *humilitas* (pazemība) ir tā garīgā poza, kurā saņemam pestīšanas dāvanu. Šī Sv. Augustīna izstrādātā nostāja dominē Lutēra lekcijās par Pāvila vēstuli Romiešiem. Bet samērā drīz, varbūt visskaidrāk lekcijās par Galatiešu vēstuli, Lutērs galveno vērību veltīja Dieva žēlastībai kā neizpelnītai dāvanai. Šī žēlastība nav ne daļēja, ne arī kondicionāla, bet gan totāla *acceptatio divina*. Te būtu nepieciešams zināmā mērā šo deklarāciju ietērt juridiskā valodā un skaidrot, ka nu grēcinieks ir Dieva priekšā atzīts par taisnu. Protams, šeit nebūtu vietā apstāties, jo deklarācija jau nav fiktīva, kur Dievs par taisnu pasludina cilvēku, kas patiesībā tāds nemaz nav. Pareizāk būtu vērot, ka šajā deklarācijā tiek izteikta Dieva totālā gatavība savas žēlastības pavēni ņemt cilvēku, kas gan ir grēcinieks, bet tāds grēcinieks, kura grēks ir sākts dziedināt! Citiem vārdiem, sanktifikācija jeb svētošana atrod savu iesākumu taisnošanas jeb justifikācijas momentā. Tādā veidā taisnošana ir totāla un momentāla, kamēr svētošanas process tikai iesākas. Tādēļ *simul iustus et peccator* ir jāsaprot kā paradokss un nevis kā 50% taisnīguma un 50% grēcīguma izvērtējums. Lutērs labprāt situāciju salīdzināja ar slimnieka stāvokli: ārsts ir noteicis pareizu diagnozi un iedevis dziedinošas zāles; slimnieks nu vairs nav nolemts nāvei, bet gan dzīvošanai — kaut arī atveseļošanas process ir tikai iesācies. Tomēr var teikt, ka šis cilvēks tagad ir vienlaicīgi vesels un slims. Kā fiziskā, tā arī grēka dziedināšanā vissvarīgākais ir fakts, ka Dievs Jēzus Kristus personā un darbā ir viszēlīgi iesaistījies šī cilvēka eksistencē. Tieši tādēļ šis cilvēks vairs nav tikai grēcinieks, bet grēcinieks ar absolūti drošu pestīšanas cerību. Un, tā kā šī drošība nav tikai mūsu ilgas un mūsu cerība, bet dāvana, paša Dieva dāvana Kristū, tad tās realitāte ir neapšaubāma.

Bet ko šādā situācijā dara pats cilvēks? Vēlinās viduslaiku liberālās teoloģijas tā sauktā nominālistiska valgā Lutērs bija sekojis pazīstamajam formulējumam. Dieva žēlastībā slēgtais kontrakts-testaments ar cilvēci

ietver nosacītu solījumu: *facientibus quo in se est Deus non denegat gratiam*. Proti, ikvienam, kas no visas sirds cenšas darīt, ko vien var, Dievs nenoliedz zēlastību. Teoloģiski pareizi izprasts, šāds skaidrojums nav gluži sekls, vēl jo vairāk, ja pienācīgi uzsver Dieva iniciatīvā saņemto testamentu, kurā kā svētcerīgā kontraktā Dievam gan ir inicatīva, bet arī cilvēkam ir bijusi sava pozitīva līdzdalība. Šāda apsolījuma spēkā tagad cilvēks var censties, darīt, paklausīt! Diemžēl ikdienišķā pieejā šo dziļāko testamenta/kontrakta pamatu atstāja neievērotu, un tad izklausījās, ka cilvēks tiek pestīts uz savu labo darbu rēķina. Šādi popularizēti perversu izskaidrojumu sastopam ne tikai vāju teologu darbos, bet pat tāda mācīta un ģeniāla dzejnieka kā Volfganga fon Gētes formulējumā:

Wer immer strebend sich bemüht,
Den können wir erlösen¹.

Rainis tulkoja dzejiski:

Kas mūžam centies pūlēties,
To brīvi pestīt varam.²

Vietām savās lekcijās par Dāvida dziesmām un noteikti jau par vēstuli Romiešiem Lutera nominalistu aktīvo iniciatīvu bija aizvietojis ar Sv. Augustīna *humilitas* (pazemība) jēdzienu. Bet "pazemība" ir miglains jēdziens. Vai tā ir reakcija Dieva dāvanai, tātad pasīvs Dieva zēlastības saņemšanas veids? Jeb vai pazemība var tikt izprasta kā paša cilvēka iepriekš pieņemta nostāja, uz kuras pamata nu cilvēks saņem zēlastības dāvanu? Šādā, otrā, skaidrojumā vēl vienmēr atrodami nominalistu perspektīvas ielokā. Lutera agrīnajos rakstos ir vietas, kur viņš tā izsakās!

Bet principā Lutera pieeja ir mainījusies. Kaut vēl ir iespējams saklausīt tradicionālo *gratia/Gnade* izpratni kā dievišķi pestījošu spēku, galvenais Lutera akcents nu ir atrodams *personīgajā* saskarsmes momentā un turpmākajā Dieva klātbūtnē. Lutera necīnījās par Kristus reālprezenci, autentisko klātbūtni, vienīgi Svētajā Vakarēdienā! Visa Lutera pestīšanas izpratne

1 *Faust*, München: Droemersche Verlagsanstalt, 1949, 492.lp.

2 *Kopoti raksti*, XIII, Rīgā: Latvijas valsts izdevniecība, 1951.g., 492.lp. paskaidrojums piezīmē nr. 357 vēl vairāk pasvīturo šo cilvēka iniciatīvas un sasnieguma izšķirošo nozīmi.)

balstās uz šo ticības brīnišķo pieredzi, ka ne distance, bet gan klātbūtne raksturo Dieva un cilvēku situāciju. Un šis klātesošais Dievs Jēzū Kristū ir visvarenais un tomēr arī patiesi cilvēciņš. Tāda tad ir arī Viņa lielā žēlastība. Dzīvē tā cilvēku sasniedz dažādi, bet parasti konkrēti: Bibelē (lasītā un sprediķotā), sakramentos, tuvāko mīlestībā; abstrakti, protams, vispirms jānorāda uz Sv. Gara darbību, kas gan izpaužas caur dažādajiem žēlastības līdzekļiem, bet nav to ierobežota.

Tā grēcinieks vairs nestāv viens, bet paša Dieva priekšā, jo Dievs viņu ir atradis. Un ko šajā atrašanas brīdī dara cilvēks? Šeit vispirms nākas apliecināt, ka Dievs rikojas! Dievs darbojas Jēzū Kristū un caur Sv. Garu mums, pašiem nepelnīti, dāvā pestīšanu. Šis ir un paliek vissvarīgākais Lutera ticības ieskats: Jēzus Kristus ir mūsu garīgās eksistences centrs.

Lai tagad tuvāk apskatītu pestītā grēcinieka darbības jomu, nāksies atšķirt akciju no reakcijas. Šis divas aktivitātes nav vienā līmenī. Tikai Dieva pestījošā rīcība ir primāra. Grēcīgā/pestītā cilvēka darbība ir sekundāra tā ir reaģēšana uz Dieva mīlestību. Šeit iederēsies uzsvērt, ka Dieva aktivitāte ir tik spēcīga, ka cilvēks nevar nereaģēt. Un tomēr cilvēks netiek piespiests mīlēt un ticēt; viņš var arī novērsties sāpūs un neticēt. Te mācekļu aicinājums kontrastē ar Jūdasa nodevību. Kamēr ticīgs cilvēks apliecina, ka viņš citādi nevarēja, kā ticēt un paklausīt, ir acīm redzams, ka ir eksistējošas arī citas iespējas.

Tādēļ nebūsim pārsteigti, ka savas teoloģiskās darbības sākumā Luters pārņem Sv. Augustīna predestinācijas mācību. Tā, liekas, izskaidro viena cilvēka "jā" un otra "nē". Kamēr Kalvins šo mācību attīsta tālāk, Luters vēlāk no tās attālinās. Kaut šī mācība redzami apliecina Dieva spēku, tā kaut kā paiet garām Dieva lielajai mīlestībai. Lutera no predestinācijas mācības varēja attālināt arī viņa eksistenciālā Dieva izpratne: tātad personīgā pārdzīvojuma liecība un nevis teorētiska Dieva rīcības un būtības analīze. Ja tā, tad galu galā katrs mēs spējam liecināt tikai par savu personīgo un būtisko nostāju attieksmē pret Dievu. Mēs spējam domāt tikai vai nu kā ticīgie, vai arī kā bez apzinātas ticības.

Luters, ticībā stāvot Dieva priekšā, tādēļ varēja izprast un apliecināt pozitīvas reaģēšanas nostāju. To attēlojot, viņš lietoja bibliiskus salīdzinājumus un metaforas, kā arī tradicionālus terminus. No tiem īsumā apskatīsim divus: *Gelassenheit* un *Glaubenssprung*.

Pirmkārt, *Gelassenheit* nav vienkārši “miers, aukstasinība, nosvērtība”. Modernais angļu tulkojums ir precīzāks: “letting go” — laist vaļā. Ja slicejs ķeras pie salmiņa, tad ticīgs cilvēks ir gatavs atsacīties un atraisīties no visa, kas vien to saista ar saviem “nopelniem”. “Ļauj iet”, “palaid vaļā”, “atsakies” ir ticīgam cilvēkam dāvāts aicinājums būt bez pretenzijām uz pestīšanu. Citiem vārdiem, *Gelassenheit* var nozīmēt atzišanos, ka es nu nemaz neesmu labāks par citiem grēciniekiem. Atklāti sakot un to godīgi apliecinot arī Dievam, es neapzinu nekādus mīkstināšus apstākļus, kas man runātu par labu. Man tādēļ pavisam reāli pienākas atzīties, ka man absolūti nav nekā ar ko sevi attaisnot. Es apzinu, ka, dzīvojot ar saviem gara spēkiem vien, es esmu neglābjami pazudis. Šāda apziņa tad ir šī *Gelassenheit* — nevis neaktivitāte, bet gan godīgs realisms, kas, ieskatījies patiesības spogulī, nosarkst, apzinoties, ka paša garīgā seja ir netīra un dzīvī nevarīga.

Protams, šādā patiesības momentā ir arī iespējams aizmiegt acis vai izslēgt gaismu. Tumsā visi ir vienādi melni. Bezdarbīgā miegainībā tad *Gelassenheit* tiek pārprasta par nekā nedarišanu: Dievs jau dara visu, man vairs nekas nav jādara. Gerhards Forde raksta par kādu norvēģu zemnieku, kuru pēdējā stundīņā atnāk mierināt luterāņu mācītājs, norādot uz Dieva zēlastību: “Nebazījaties, Dievs jau mūs nepestī pēc mūsu labajiem darbiem, bet no savas zēlastības.” Uz to tad vecais norvēģis atbildējis: “Mācītāja kungs, es priecājos to dzirdēt, jo, atklāti sakot, man nav nekādu labu darbu.” Izdomāts stāstiņš, pasekls humors? Kaut tā būtu! Un kaut latviešu cilvēkiem šāda neticīga miegainība būtu gājusi secen!

Ticīga pieredze māca, ka savu grēcīgumu un Dieva zēlastību cilvēks mācās iepazīt nevis stāvot nolaistām rokām, bet gan dzīves ciniņā. Te nu sava vieta pienākas jēdzianam *Glaubenssprung* — ticības lēcianam. Šī terminoloģija ir sena un katoliska³. Ticīgs cilvēks tātd uz šo iepriekš nenosakāmo Dieva dāvanu drikst gaidīt un sekot tās aicinājumam, bet viņam ir jāzina, ka tās atnākšana būs pārsteiguma moments. Kempenes Toms (Thomas a' Kempis), kaut bieži uzsverot paša cilvēka

3 Piemēram, XIV gs. angļu anonīmais mistiskais teksts *Nezinas padebēsis* (*The Cloud of Unknowing*) dod padomu: “Uzmanīgi ievēro Dieva brīnišķo zēlastības darbu tava dveselē. Ka peķšņs impulss bez bridinājuma, kā dzirkstele no uguns liesmam tas peķšņi lec uz augšu pie Dieva.” (Baltimore: Penguin Books, 1961.g., p.57)

iniciatīvu, tomēr arī apzinās, ka ir brīži, kad šī iniciatīva ir Dieva rokās. Tādēļ lūgšanā viņš Dievu uzrunā šādi: "Kad Tu ienāc manā sirdi, visa mana būtība palēksies priekā."⁴

Luters, šo ticības lēciena terminoloģiju pārņemot, apzinās, ka šāda aktīva tuvošanās Dievam nav iespējama paša spēkiem. Raksturīgi, ka šeit Lutera lielāko vēribu pievērs tieši cilvēka neziņas, pat bailu faktoram. Tādēļ tuvošanās Dievam tiek saskatīta vienreizēji detalizētā veidā tieši pravieša Jonas grāmatā. Jona, saņēmis Dieva pavēli pravietot bezdievigajai Ninives pilsētai, bēg. Bet Dievs viņu panāk jūras vidū, kur sacēlušos lielo vētru Jona izprot kā Dieva dusmu rezultātu. Gluži tāpat domā arī jūrnieki un nepretojās Jonas sev izvēlētajam bargajam sodam: "Nemiet mani un iemetiet jūrā, tad tā kļūs rāma. Es zinu, ka manas vainas dēļ pār jums sacēlusies šī lielā vētra." (1:12) Tā arī tiek darīts. Mārtiņš Luters nu skaidro: "Neskataities uz Jonu, zinot visu viņa stāstu. Tā kā mums viss viņa stāsts ir zināms un tāpēc arī, ka viņš tiks izglābts, šis viņa dzīves moments var izlikties samērā nesvarīgs un tādēļ mūs arī neko sevišķi neaizkustina. Bet jums ir jāstādās priekšā Jonas garastāvoklis šajā briesmīgajā brīdī. Viņš neredz ne mazāko cerību stariņu, ne arī kaut kādu glābiņu. Viņa acu priekšā stāv tikai nāve, nāve, nāve. Viņam tagad vajag izmīst par dzīvību un padoties nāvei. Ja Dievam patiktos atļaut, ka mēs nāves ēnā pamanītu dzīvību, vai arī ja Viņš mūsu dvēselēm parādītu to uzturēšanās vietu un mājokli, to ceļu un veidu, kā dvēsele varētu atrast patvērumu un pamatu, kur viņa varētu nobraukt un palikt, nāve nebūtu rūgta. Bet pašreiz Dievs mums neko tādu nerāda un mums ir no šī dzīves drošā krasta jālec bezdibeni, ne jūtot, ne redzot, ne sataustot, ne pūloties ap drošu pamatu zem mums. Mums ir jālec, nezinot virzienu, vienīgi uzticoties Dieva padomam un pabalstam. Tas ir tas veids, kādā Jona tika izmests no kuģa. Viņš iegāzās jūrā, nemana jūras dibenu, ir visas radības atstāts — un sagaida palīdzību vienīgi no Dieva."⁵

Luters būs sapratis Jonu, atceroties savu paša pieredzi Vormsas koncila priekšā! Katrā gadījumā Jonas pārdzīvojumā Lutera saskatīja šausmas un izmisumu. Jona jau nebijās no nāves kā no visa laicīgā iznīcības: viņš bija pārbijies no Dieva dusmības, kas ir taisnīga un

4 *De Imitatione Christi*, 3.5.4. Regensburg: Friedrich Pustet, 1959, 122.lp.

5 W.A. 19:217:9-25; L.W. 19:65-66.

nekad nerimstas. Pēc Lutera domām, nāve būtu panesama un tik skaudri nesāpētu, ja tās cēlonis nebūtu šī Dieva dusmība. Luters skaidroja: "Kad tai vajadzēja būt par ciņu viņa sirdi! Viņš tur varēja no bailēm svīst asinīs. Tā, lūk, viņam ir jācinās ar savu grēku, ar savu sirdsapziņu, ar ļaunu nojautu, ar nāvi un ar Dieva dusmību. Viņa dvēsele būs karājusies kā zida pavedienā pāri pašai ellei un mūžigai sodībai."⁶

Kā Jona visu to spēja izturēt? Luters attēloja šādi: "Tam vajadzēja būt drausmīgam skatam, ko dabūja redzēt nabaga pazudušais, mirstošais Jona. Jūras nezvērs (burtiski "valis") savu muti bija atplētis tik plati, ka Jona redzēja asos zobus, kas stāvēja ierindā kā smaili stabi jeb baļķi. Un viņš nu skatījās lejup uz šo plašo pagraba ieeju vēderā. Kas tas par mierinājumu mirstot!?" Tad, elpu atvilcis, Luters turpina: "Manuprāt šeit ir ista ticība, jā, ciņa par ticību. Šeit mēs atrodam vislielākā vājumā noslēptu uzvaru un triumfu. Cik vareni šeit Dievs parāda, ko iespēj Viņa vārds un ticība."⁷

Ir skaidrs, nāves briesmās, izbailēs un izmisumā Jona turpina ticēt. Un tā nav nekāda pasīva noticēšana, protams, arī ne piespiesta ticība. Tā ir ticība ciņā, absolūts risks gatavībā paļauties Dieva vadībai, kad acu priekšā nav redzams nekas cits kā tikai nāve un Dieva dusmības sods.

"Ticības lēciens" uzsver uzticēšanas agresivitāti. Luters, pats būdams cīnītājs, spēja izprast visu kristīgo dzīvi kā ticības eksistences ciņu. Un šādu teoloģisku cīnītāju kristīgajā baznīcā ir bijis daudz. "Ticības lēciena" teoloģiju formulēja ne tikai Šerens Kirkegors; arī Kārlis Barts liecina: "Nobriedusi un droša ticība nekad nav cilvēka īpašums — tā vienmēr ir lēciens nezināmā tumsā." Vienu no ievērojamākām *Glaubenssprung* liecībām ir devis luterāņu mācītājs un teologsisi pirms Otrā pasaules kara beigām nacionālsociālistu pakārtais Ditrihs Bonhēfers (1906-1945): "Lai pārdzīvotu savu bezspēcību un Dieva visuvarenību, Pēterim ir jāizkāpj no laivas uz viļņojošā ūdens. Ja viņš nebūtu izkāpis, viņš nekad nebūtu iemācījies ticēt. Lai spētu ticēt, ir jāpieredz pilnīgi neiespējama, ētiski pat neatbildīga, situācija uz liganas jūras. Ceļš uz ticību ved, paklausot Jēzus aicinājumam. Šis solis tiek prasīts, jo citādi Jēzus aicinājums izskan tukšumā un katra iedomāta sekošana

6 W.A. 19:218:12-17; L.W. 19:67.

7 W.A. 19:218:28-35 un 219:1-4; L.W. 19:67.

bez šī soļa, uz kuru Jēzus sauc, ir tikai nepatiesa sapņošana.”⁸

Pasvītrojot šo eksistenciālo un subjektīvo ticības dimensiju (*fides qua creditur*), netiek noliegts ticības objektīvais saturs (*fides quae creditur*). Bet, ja ticīga cilvēka saprāts un luteriskā teoloģija novelk apli (un ap šo apli uzceļ drošu sētu), kura robežās ir “kristīgi” ticēt, tad patiesība ir piekādēta pie pagātnes un pats Dievs iesprostots būri, kur nu Viņam ir jākalpo gan teologu, gan baznīcas vajadzībām. Tajā pašā laikā, ja lēciens tumsā ir bez Sv. Rakstu dzīvās uzrunas, ja trūkst ticīgo konsensa un pieredzes piemēra, tad savas fanātiskās iedomas mēs ātri vien pārprotam un sekojam pašam ļaunajam, nevis Dievam.

Protams, nav viegli savienot radošu, riskēt gatavu ticību, kas meklē plaši un dziļi, ar stabilu visā pagātnē ticētā cienišanu. Teoloģijas mācību iestādēs, it sevišķi laikmetos, kad tiešas dzīvības briesmas nedraud, tomēr ir vērtīgi apzināties, ka lielākais kārdinājums ir tikai noticēt, iemācīties un atkārtot, drošību atrodot teoloģijas pagātnē — un aizkrāsne.

Senais stāsts attēlo kādu sportistu, kas lepojies ar saviem lielajiem panākumiem augstlēkšanā Rodas salā. Viens no klausītājiem, no lielmutes apnicis, īsi noteicis: “Šeit — Rodas sala, šeit parādi savu lēkšanas māku!” (*Hic Rhodos, hic salta.*) Vai tas nebūtu jādzird arī visiem teologiem?

8 *Nachfolge*, München: Chr. Kaiser, 1964.g., 34-35 lp.; angļu valodā darbs pazīstams kā *The Cost of Discipleship*)

Agita Lūse

Rūdolfis Oto un religijfenomenoloģijas aizsākumi

Nevienam, kurš interesējas par reliģijpētniecības problēmām, šķiet, nebūs svešs Rūdolfā Oto vārds. Uz viņa darbu *Svētais*¹ atsaucas mācītāji un laji, teologi un filozofi, reliģijvēsturnieki un psihologi: reti kurš teoloģisks apcerējums izpelnījies tik plašu ievēribu. R. Oto grāmata piedzīvojusi daudzus atkārtotus izdevumus un jau drīz pēc iznākšanas tulkota vairākās valodās — angļu, zviedru, spāņu, itāļu, franču, nīderlandiešu, japāņu. Latvijā tās autora atziņas par reliģijas būtību savulaik apcerējuši Alberts Freijs, Pauls Dāle, Voldemārs Maldonis, Rihards Rudzītis.²

Rūdolfis Oto dzimis 1869.gada 25.septembrī Peinē, Hanoverā. Viņa skolas gadi aizrit dzimtajā pilsētīņā,

1 Otto Rudolf, *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau, 1917.

2 Par R. Oto grāmatu *Svētais (Das Heilige)* 1922.g. Latvijas Universitātes Teologu un filozofu biedrībā referēja V.Maldonis (skat.: Latvijas Universitāte divdesmit gados. 1919—1939. R., 1939.— 1.sēj., 890.lpp.). Jāatzīmē, ka Maldonis neilgi (1918.g.) tika studējis filozofiju un teoloģiju Marburgā un 1921.g. tur ieguvis Dr.Phil. grādu. Savukārt R. Oto tolaik Marburgas Universitātē bija sistemātiskās teoloģijas profesors. Skat. arī: V. Maldonis, J. Ozoliņš, *Reliģiju vēsture*, R., 1927., 11.lpp.; R. Rudzītis, *Daiļais un svētais // Reliģiski filozofiski raksti III*, 1930., 103.lpp; Alb. Freijs, *Reliģijas būtība // Par svēto un labo*, R., 1936., 5.-30.lpp.; E. Rumba, *Baznīca un garīgais amats oikumēniski-luteriskā uztverē // Latvijas Universitātes Raksti. Teoloģijas fakultātes serija.*, R., 1938./1940., 108.—109.lpp.

vēlāk Hildesheimā. No 1888. līdz 1898. gadam viņš studē teoloģiju Erlangenes un Getingenes universitātēs, pēdējā no abām 1898. gadā iegūst licenciāta grādu. Jau no 1897. gada Oto šai pašā mācībiestādē ir privātdocents sistemātiskajā teoloģijā, bet 1904. gadā kļūst tur par ārkārtas profesoru. 1907. gada Rūdfam Oto piešķir filozofijas doktora grādu Tībingenes universitātē un teoloģijas doktora grādu *honoris causa* Gīsenes universitātē. No 1914. gada viņš darbojas kā profesors sistemātiskajā teoloģijā Breslavas (tag. Vroclavas) universitātē, bet no 1917. gada līdz pat aiziešanai pensijā 1929. gadā — Marburgas universitātē. Turpat Marburgā 1937. gada 6. martā noslēdzas zinātnieka mūšs³.

Pētnieka gaitas vedušas Rūdfolfu Oto daudzos ceļojumos (uz Indiju, Birmu, Ķīnu, Japānu, Jeruzalemi, Eģipti u.c. zemēm). Ar lekcijām viņš uzstājies ASV — Oberlina koledžā Ohaijo. Teologa slavai augot, mācībspēki un studenti no visām pasaules malām devās uz Marburgu studēt pie viņa.⁴

Par Rūdfolfa Oto neparasto personību savos iespaidos dalās reliģijpētnieks Joahims Vahs: studenti, kas cītīgi apmeklējuši Oto lekcijas, atsaukdami uz viņa *magnum opus*, dēvējuši viņu par Svēto. “Ap Oto valdīja istena noslēpuma noskaņa(...) Visvairāk fascineja viņa tēraudzilās acis. Viņa skatiens bija nekustīgs, un varēja rasties iespaids, ka runādams viņš “redz” kaut ko, kas sarunbiedram paliek nepieejams(...) Ne pirms, ne pēc tam”, atzīstas Vahs, “neesmu sastapis cilvēku, kurš kā mistiķis būtu atstājis pārliecinošāku iespaidu. Viņā bija nomanāms kaut kas no vienatnības, kādā tuva saskarsme ar Dievišķo jo bieži aizvada tos, kuriem šādi tiek izrādīta labvēlība”.⁵ Vahs arī atceras, ka savā atvadū lekcijā studentiem 1928.gadā Oto nosaucis sevi par “piētisku luterāni”.⁶ Visu mūžu teologu pievilksu un dziļi iespaidojusi Mārtiņa Lutera personība un reliģiskā pieredze, kā arī viņa izvirzītais nojēgums par noslēpumā tīto Dievu, kas žēlsirdīgi atklājas cilvēkam⁷. Un tomēr

3 Skat. Waardenburg, Jacques. *Classical Approaches to the Study of Religion*. Vol.1. — The Hague, Paris: Mouton, 1973., p.432.

4 Wach Joachim, *Types of religious experience: Christian and non-Christian*, Chicago: The University of Chicago Press, 1972, p.211.

5 Wach Joachim. *Op.cit.*, p.210-211.

6 *Ibid.*, p.212.

7 R. Oto interesi par Luteru apliecina jau viņa disertācija *Die Anschauung vom Hl. Geiste bei Luther* (1898).

Rūdolfs Oto, pēc Vaha domām, uzskatāms par patiesu liberālo teologu, kam sveša konfesionāla ierobežotība.

Rūdolfa Oto filozofisko un teoloģisko uzskatu izveidi ir ietekmējis I.Kants, kā arī F. Šleiermahers, J. Friss, V. de Vete, A. Ričls, E. Trelčs, kuri tālāk izstrādāja Kanta pieeju reliģijas problemātikai. Kaut gan Kants izslēdza reliģiju no zinātniskās izpētes jomas, viņš tomēr atzina reliģiskās pieredzes autonomitāti. Minēto viņa sekotāju, reliģijfilozofu un teologu, uzmanības centrā izvirzījās jautājums par reliģijai būtisko, par aprioro reliģijā. Fridrihs Šleiermahers (1768-1834) kā uz reliģijas pirmo, svarīgāko elementu norādīja uz svēto godbijību (*heilige Ehrfurcht*), kas izpaužas arī kā atkarības izjūta, kā svētās bailes. Jakobs F.Friss (1773-1843) savukārt postulēja cilvēka spēju uztvert estētiski reliģisko jēgu — spēju, ko viņš apzīmēja ar vārdu *Ahndung* un ko Oto vēlāk formulēja kā spēju uztvert svētā iracionālo kodolu — “numinozo”.⁸ J.Frīsa skolnieku Vilhelmu de Veti (1780-1849) līdzās jautājumam par izjūtas doto reliģisko *a priori* nodarbināja problēma, kā harmonizēt filozofisko un vēsturisko racionālismu ar atklāsmes dievticību. XIX gs. otrās puses vadošais teologs Albrehts Ričls (1822-1889) pauda domu, ka reliģiskās pieredzes domēni konstitūē vērtībspriedumi. Ričls tomēr pievērsās vienīgi kristīgās reliģiskās apziņas analīzei, turpreti viņa sekotājam Ernstam Trelčam (1865-1923) nebija pieņemams mēģinājums identificēt reliģiju ar kristietību: viņš labāk par citiem sava laika teologiem apzinājās, cik būtiska vieta teoloģiskajās studijās būtu ierādāma nekristīgo reliģiju izpētei.⁹

8 Jakoba F. Frīsa mācību XIX—XX gs. mijā no aizmirstības glāba Getingenes filozofs Leonards Nelsons (1882-1927), publicēdams vairākus Frīsam veltītus darbus. Nereti Nelsona un viņa domubiedru centienus apzīmē ar vārdu “neofrīsisms”. R. Oto bija viens no Nelsona tuvākajiem domubiedriem Getingenes universitātē. Frīsa filozofijai viņš pievērsies darbā *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie* (Tubingen, 1909).

9 Var atzīmēt, ka vienubrid E. Trelčs un R. Oto bija kolēģi Getingenes universitātē un viņus, iespējams, vienoja kopīgas teoretiskas intereses. Gadsimtu mijā Getingenē — vienā no teoloģiskās dzīves centriem — bija izveidojusies t.s. reliģijvēstures skola (*Religionsgeschichtliche Schule*) — jaunu zinātnieku kopa, kas pulcejas ap A. Eihornu (H. Gunkels, V. Bose, J. Veiss, V. Vrede, E. Trelčs u.c.). Šīs skolas pārstāvji uzsvāru lika uz izpratni par reliģiju kā dzīvu pieredzi, nevis intelektuālu mācību kopojumu. Viņu nolūks bija pārvērst teoloģiju par vēsturisku zinātne, pētīt

No minētajiem domātājiem R. Oto saņēma nozīmīgākos impulsus saviem filozofiskajiem un teoloģiskajiem meklējumiem. Taču, tā kā viņa paša teorētiskais devums ticis izvērtēts ne tikai filozofijas un teoloģijas, bet arī reliģijfenomenoloģijas kontekstā,¹⁰ nedaudz jāpakavējas pie minētā reliģijas studiju virziena aizsākumiem.

Par pirmo reliģijfenomenoloģisko pētījumu tiek atzīts¹¹ Apgaismes laikmeta vācu zinātnieka Kristofa Meinersa (1747-1819) darbs *Vispārējā kritiskā reliģiju vēsture*.¹² Tikai XIX gs. beigās tam sekoja holandiešu teologa Pjēra Daniela Šantepi de Lasoseija grāmata *Reliģijvēstures mācība* ar nodaļu *Reliģijas fenomenoloģija*.¹³ (kuru autors, starp citu, *Mācības* 2. un 3. izdevumā vairs neiekļāva, tā uzsvērdams, ka reliģijfenomenoloģija ir viena no reliģijpētniecības nozarēm — robezdisciplīna starp vēsturi un filozofiju — un tādēļ ir aplūkojama atsevišķi.¹⁴ Par savu uzdevumu de Lasoseijs neizvirzīja ne dz reliģiskās apziņas analīzi, ne dz reliģisku parādību definējumu, bet gan ar reliģijas izpaušmēm saistītā etnogrāfiskā un vēsturiskā materiāla (reliģisko darbību, kultu un paražu) klasifikāciju. Tomēr reliģijas ārējās parādības teologs gribēja izprast no iekšēju norišu viedokļa, tādēļ lielu vērību pievērsa psiholoģijai. Lūk, viņa izteikums: "Pat reliģijas ārējās formas var tikt skaidrotas no iekšēju procesu viedokļa: reliģiskās darbības, priekšstati un izjūtas no nereliģiskām

kristietību kā vienu no reliģijām. Getingenes zinātnieki Bibeles studiju ietvaros izkopa hermeneutisko metodi un uzmanības centrā izvirzīja V. Dilteja formulēto izpratnes jēdzienu. Reliģijvēsturiskā skola sekmēja salīdzinošās reliģijpētniecības un reliģijas fenomenoloģijas attīstību (skat. Pettersson, Olof, Akerberg, Hans. *Interpreting Religious Phenomena*, Stockholm Almqvist & Wiksell International, 1981, P.11-12) R. Oto bija personiski pazīstams ar šīs skolas vadītājiem, īpaši labi ar Vilhelmu Bose.

- 10 Skat., piem., *The Encyclopedia of Religions*. Ed. M. Eliade, N.Y., L.: Macmillan, 1987.; Schaeffler, Richard. *Religionsphilosophie*, Freiburg / München: Verlag Karl Alber, 1989, S.106-118.
- 11 Leeuw, G. van der, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen, 1933, S.654.
- 12 Meiners Christoph. *Allgemeine kritische Geschichte der Religionen*, Göttingen, 1806-1807.
- 13 Chantepie de la Sussaye, P.D., *Lehrbuch der Religionsgeschichte*. 2 Bde., Tübingen, 1887-1889.
- 14 Waardenburg, Jacques. Op.cit., p.105.

darbībām, priekšstatiem un izjūtām neatšķiras ar kādu ārēju pazīmi, bet vienīgi ar noteiktu iekšēju attieksmi".¹⁵

Filoloģijas, arheoloģijas, vēstures un etnoloģijas pētījumu izvēršanās XIX gs. tik ļoti bija paplašinājusi zināšanas par reliģiskām parādībām un to daudzveidību, ka arvien grūtāk kļuva ar abstrakcijas palīdzību nokļūt līdz "reliģijas" jēdzienam, kurš ietvertu arī katrā parādībā atkārtojošamies pazīmes. "Mēģinājumi definēt, kas ir reliģija, šķita esam patvaļīgi, bet arī materiālu vākšana vien, bez to apjēgsmes nevarēja apmierināt".¹⁶

XIX—XX gs. mijā reliģijvēsturnieku vidū arvien lielāku piekrišanu guva t.s. salīdzinošā metode. Taču arī salīdzinošajā reliģijpētniecībā iezīmējās vairākas būtiskas nepilnības, uz kurām vēlāk norādīja, piemēram, G. Menšings: 1) pārāk uzsvēta tika reliģisko parādību racionālā, faktoloģiskā puse, 2) valdīja uzskats, ka reliģijās būtiskais ir tas, kas tām visām kopīgs un atšķirīgais kā nejaušs mazsvarīgs nav īpaši ņemams vērā, bet 3) līdzīgais dažādās reliģijās norāda uz vienas reliģijas atkarību no citām, kas to ietekmējušas. Tas viss arī negatīvi atsaucās uz reliģijzinātnes un teoloģijas savstarpējām attiecībām.¹⁷ Rūdolfa Oto darbi, kā atzīmējis Menšings, bija starp tiem, kas ievadīja orientācijas maiņu reliģijpētniecībā.¹⁸

Mēģinādams raksturot reliģiskajā pārdzīvojumā universālo un būtisko, R. Oto pievērsās iracionālajam momentam tajā. Viņš aprādīja, ka reliģisko dimensiju iezīmējošais svētā jēdziens zaudējis savu sākotnējo nozīmi un tiek izprasts kā tikumiska kategorija. Lai uzsvērtu reliģiskā pārdzīvojuma atšķirību no morālās un

15 Ibid., p.109-110.

16 Schaeffler, Richard, Op.cit., S.108.

17 Mensching's, Gustavs, *Vispārīgā salīdzināmā reliģiju vēsture*, R.: A.Gulbis, 1934., 4.- 6.lpp.

18 G. Menšings raksta, ka grāmatā *Svētais* "pirmoreiz izvirzīts jautājums, kur meklejama reliģijas objekta, sveta, savveidīga būtība". (Mensching, G., *Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze*, Stuttgart: Curt E. Schwab, 1959., S.129). Te tomēr nevar nepieminēt, ka jautājumā par reliģijas būtību līdzīgas atziņas Oto paustajam nedaudz agrāk izteica N. Sederblūms, izvirzīdams domu, ka būtiskākais reliģijā ir "svētā" jēdziens. Uz paralelēm savos un Sederblūma pētījumos gan norāda arī pats Oto (Otto, Rudolf, *Das Heilige*, München: C.H. Beck, 1963., S.17. Sederblūma iespaidā reliģijfenomenoloģijai pievērsas arī R. Oto kolēģis Marburgas universitātē Frīdrihs Heilers (1892—1967).

estētiskās pieredzes, kā tā konstitūīvo elementu Oto atklāj numinozo — aprioru, vērtējošu, tālāk nereducējamu kategoriju — un skaidro to kā svētā jēdzienu, no kura izslēgts tā tikumiskais un racionālais moments. Svētā pārdzīvojums, pēc Oto domām, nav konceptualizējams, uz to var norādīt vienīgi ar simbolu un analogiju starpniecību. Taču, tā kā numinozā pārdzīvojums ir apriora apziņas struktūra, cilvēks spēj šo *sensus numinis* sevī atmodināt, pazīt. Numinozo, uzsver Oto, parasti apzinās kā “gluži citādo” (*das ganz Andere*), pārpasaulīgo, pārļaičīgo. Pamats zinātniskiem atzinumiem par svēto ir reliģiskos tekstos atrodami ticīgo liecinājumi par savām iekšējām noskaņām.¹⁹

Numinozā pārdzīvojuma objektu Oto raksturo ar visdažādākajās reliģijās sastopamu liecinājumu starpniecību: svētais tiek uztverts kā trīs raišošs noslēpums (*mysterium tremendum*), reizē pacilājošs un pamācošs, bailes iedvesošs un pievilcīgs (*fascians*), kā augstākās vērtības apstiprinājums (*augustum*), iepreti kurai cilvēks izjūt savu bezgalīgo atkarību un savas eksistences nenozīmīgumu.

Oto pasvitroja reliģiskā pārdzīvojuma autonomitāti, tā aprioro, neatkārtojamo raksturu un noliedza racionālistiskus, redukcionistiskus reliģiju skaidrojumus, kuros tas atvedinātas no vēsturiskiem, socioloģiskiem, psiholoģiskiem faktoriem. Raksturodams *sensus numinis* kā cilvēka saskarsmi ar absolūto, viņš uzsver, ka arī teoloģiskajos šīs izjūtas apjēgsmes mēģinājumos vērojama tās vienpusīga racionalizācija: “Absolūta idejas numinozo fonu parasti aizēno spekulatīvi teoloģiski pētījumi, taču tā iedarbība kļūst ļoti aktīva, tiklīdz pētnieks cenšas atstāt sastingušos abstraktos jēdzienus un izteikt savas slēptākās izjūtas. Tad “gluži citāda” pēkšņi gūst izpausmi sev raksturīgajos slavinājuma un lūgšanas vārdos, un tas, kas bijis pirms visām teorētiskajām spekulācijām, atkal parādās sava sākotnējā spēka pārpilnībā”²⁰.

Vairākkārt gan Rūdolfam Oto ticis pārņemts, ka reliģiskajā pārdzīvojumā aptvertās — svētā jomas — raksturojumu viņš sāk ar cilvēka psiholoģiskās reakcijas analīzi un tādējādi par maz' uzsver šīs jomas objektīvo raksturu. Tā, piemēram, H. Biezais raksta: “Oto, no

19 J.Vahs norāda, ka reliģiska pārdzīvojuma specifisko raksturu atklāt Rūdolfam Oto palīdzēja ne tikai viņa analītiskais prāts, bet arī viņa neparasti dziļās un spēcīgas reliģiskās jūtas. (Wach, Joachim. *Op.cit.*, p.218-219).

20 Otto, Rudolf, *Religious history // Jacques Waardenburg. Op.cit.*, p.448.

vienas puses, iracionālo jūtu pārdzīvojumu uzskata par galveno svētuma atklāšanas spēju, bet, no otras puses, apgalvo, ka šīs jūtas kā sevišķa "dziņa ir izaugušas *a priori* no ideju pamata". Viņš jūtu pārdzīvojumus ir mēģinājis apvienot ar racionāli pamatotu spriedumu. Tas izziņteorētiski nav iespējams, tāpēc šādai teorijai trūkst pamatojuma un tā ir jāuzskata tikai par vēlmju apliecinājumu."²¹

K. Rūdolfs ir vēl kategoriskāks: "Oto koncepcijai izskaidrojumu var rast viņa spēcīgajā sliekšmē uz mistiku (pat ja neievēro neofrisisma ietekmi) — tā būtiski noteica viņa domāšanu. Tādējādi Oto ir iedragājis reliģijpētniecības zinātniski vēsturisko raksturu un pārvērtis to par pseidoteoloģiju un reliģijpsiholoģiju."²² R. Šeflers savukārt izvērtē R. Oto koncepciju no filozofiskās fenomenoloģijas pozīcijām: "Reliģisko korelāciju noētiskajam aspektam viņš veltījis vairāk uzmanības nekā noemātiskajam un pašā reliģiskajā aktā iracionālo momentu izstrādājis skaidrāk nekā racionālo. Var tikai norādīt, atstājot to bez iztīrījuma, ka jēdziens *sensus numinis*, kā Oto to lieto, svārstās starp divām nozīmēm — vienu Oto atrod Kalvina apliecinātā, par otru viņa galvotājs ir grāfs Cincendorfs."²³

B. Kristensens turpretī diskutē ar Rūdolfu Oto no gluži pretējām pozīcijām: viņaprāt, reliģijfenomenoloģijai jāsāk tieši ar paša ticīgā skatpunktu un nevis ar "svēto", kas ir daļa no šī skatpunkta. Īstenojot šādu pieeju, pēc Kristensena domām, iespējams iepazīt arvien vairāk svētā izpaudumu, taču nekad — definēt svēto: "svētā" jēdziena analīze jāatstāj filozofijas ziņā. Svētums ir realitāte *sui generis*: "Tas ir *a priori* pieņēmums mūsu pētījumos."²⁴

Visumā tomēr Rūdolda Oto pētījums par numinozā pārdzīvojumu un īpaši viņa antiredukcjonistiskā reliģijas izpratne guvusi plašu atsaucību gan viņa laika, gan nākamo paaudžu reliģijpētnieku vidū. R. Oto ietekmi savu uzskatu izveidē atzīmējuši reliģijfenomenologi H. Vanderlēvs, G. Mensings, M. Eliade.

21 Haralds Biezais, *Svētā kategorijas sociālantropoloģiskais pamatojums // Filozofija un teoloģija / Rakstu krājums*, R.: LZA Filozofijas un socioloģijas institūts, 1991., 33.lpp.

22 Cit. pēc: Haralds Biezais, *Typology of Religion and the Phenomenological Method // Science of Religion. Studies in Methodology*. Ed. Lauri Honko, The Hague—Paris—N.Y.: Mouton, 1979, p.158.

23 Schaeffler, Richard. Op.cit., S.117-118.

24 Cit. pēc: Pettersson, Olof, Akerberg, Hans. Op.cit., p.20.

Svētā jēdziena analīze, kaut pazīstamākais, nebūt nav vienīgais R. Oto veikums reliģijpētniecībā. Viņš ne tikai postulēja reliģiskajai pieredzei būtisko principu, bet arī veica daudzus salīdzinošus pētījumus reliģiju laukā. To darīt viņam palīdzēja plašas zināšanas filozofijā (t.sk. senebreju valodas un sanskrita prasme), kā arī kristietības un citu ticību vēsturē. No nekristīgajām reliģijām R. Oto interesi jo īpaši saistīja hinduisms: zinātnieks publicēja gan sanskrita tekstu tulkojumus, gan savas apceres par tiem.²⁵ 1926. gadā tapušajā darbā *Rietumu un Austrumu misticisms*²⁶ R. Oto salīdzināja viduslaiku kristiešu mistiķa Meistara Ekhartas un hinduisma filozofa Šankaras mācības. 1930.gadā sekoja pētījums *Žēlastība kristietībā un hinduismā*,²⁷ kurā autors salīdzināja sastopamo dievbijības jēdzienu (*bhakti*) ar atbilstošo jēdzienu kristietībā, kā arī pestīšanas izpratni vienā un otrā reliģijā. Atšķirībā no citiem vācu indologiem R. Oto pievērsās ne tikai senajiem tekstiem, bet arī mazāk zināmajiem Indijas viduslaiku autoriem. "Visas šīs studijas liecina ne vien par tekstu un ar to skaidrojumu saistīto filozofisko problēmu labu pazīšanu, ne tikai par aptverošām zināšanām par Indijas teoloģiskajām un filozofiskajām sitēmām un izciliem hinduistu domātājiem un skolotājiem, bet arī par dziļu indiešu dievbijības izpratni."²⁸ tā savu vērtējumu pauž J. Vahs. R. Oto labi orientējās senās Irānas reliģijās, kā to pierāda viņa pedējais lielais darbs *Dieva valstība un Cilvēka dēls*²⁹ — Jaunās Derības teoloģijai veltīta grāmata, kurā autors, cita starpā, analizē irāņu reliģisko priekšstatu iespaidu uz Dieva valstības pasludinājuma (*kerigma*) jēdziena izpratni kristietībā.

Zinātnieks devis savu ieguldījumu arī gadsimtu mijas diskusijā par problēmu, kā izskaidrojama

25 Piem.: Otto, Rudolf, *Die Lehrtraktate der Bhagavadgītā*, Tübingen, 1935.

26 Otto, Rudolf, *West-östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*, Gotha, 1926.

27 Otto, Rudolf, *Gnadereligion Indiens und das Christentum*, Gotha, 1930.

28 Wach, Joachim. Op.cit., p.216. "Iespējams, ka tieši 1911.— 1912.g. Āzijas ceļojuma milzīgais iespaids un agrīnās sanskrita tekstu studijas rosināja viņu pievērsties reliģiskā pārdzīvojuma analīzei, kas pirmoreiz guva izpausmi darbā *Svētais*" (*Encyclopaedia of Religions*, Vol.11, p.139).

29 Otto, Rudolf, *Reich Gottes und Menschensohn*, München, 1934.

dažādās pasaules daļās un dažādā kultūras kontekstā sastopamo reliģisko priekšstatu un tradīciju līdzība. Šai jautājumā domas dalījās: bija, piemēram, vērojami centieni atrast kādu vienu pirmcivilizāciju un pirmreliģiju. R. Oto savu risinājumu piedāvāja apcerē *Paralēles un konverģences reliģijvēsturē*³⁰. Tajā autors norāda, ka civilizācijas aizsākumos reliģijas attīstība it visur ir ļoti līdzīga: sākot ar posmu, ko varētu saukt par pirmreliģiju, zināmā pakāpenībā iezīmējas izjūtas (dēmoniskas bailes, šamaniska apsestība, primitīvs misticisms), priekšstati (ticība gariem, mirušo kults, totēmisms, maģija etc.), dabas spēku un objektu personifikācijas un, visbeidzot, ideja par diezēnām dievībām (ar tās izpausmēm — templiem un reliģiskiem svētkiem, ticīgo kopienām un tradīcijām). “Tā patiesi ir dīvainā izaugsme, kas ar mulsiņošu līdzību, šķiet, ir norisinājusies visdažādākajos klimatiskajos un veģetācijas apstākļos un norāda uz vienveidīgu un pastāvīgu cilvēka psiholoģijas funkciju kā tās pamatā esošo, noteicošo faktoru.”³¹ R. Oto sastata pakāpes sengrieķu domas “pārejā no mitoloģijas uz teoloģiju” un atbilstošus procesus Ķīnā (“reliģijas moralizāciju un garīgošanu”), konstatē līdzīgu attīstības virzienu arī judaismā un persiešu reliģijā, un īpaši pievērsās paralēlēm, kādas tam rodamas indiešu reliģiski filozofiskajā domā. Visās minētajās reliģijās, konstatē autors, pamazām iezīmējas jēdziens par absolūto, bieži filozofijā izstrādāts. Kā posmu pārejā no maģiskā primitīvā misticisma uz mistiku visuma principu R. Oto iezīmē, piemēram, Hērakleita mācību par Logosu, Laodzi mācību par Dao un indiešu mācību par Brahmanu. Līdzības zinātnieks saskata arī tajā, kā attīstījušies Rietumu un Austrumu nojēgumi par dvēseli un pestīšanu. Starp cilvēkiem gan Austrumos, gan Rietumos, gan Ziemeļos un Dienvidos, secina R. Oto, pastāv fundamentāla radniecība, un šis apstāklis rod izpausmi minētajās paralēlēs. Taču līdztekus tām vērojama arī “tipu konverģence” (šo jēdzienu autors aizņemas no bioloģijas, kurā bez līdzībām, kam pamatā ir visus augus un dzīvniekus vienojošais dzīvības princips, konstatējama arī dzimtu un sugu tendence savstarpēji tuvināties pēc formas un funkcijām): Agrāk,

30 *Parallelen und Konvergenzen in der Religionsgeschichte* // Otto, Rudolf, *Das Gefühl des Überweltlichen*, München: C.H. Beck, 1932. (Sis apceru krājums veidots kā pielikums darbam *Svētais*).

31 Waardenburg, Jacques. Op.cit., p.449.

aizrāda R. Oto, dažādu reliģiju līdzīgās parādības skaidroja kā savstarpēju aizguvumu vai atkarības dēļ radušās, mūsdienās aizvien lielāka vērība tiek veltīta konverģences fenomenam. Reliģijpētnieku uzdevums ir uzmanīgi izvērtēt dažādu tautu reliģijās kā līdzīgo, tā atšķirīgo.

Viena no pēdējām teorētiskajām problēmām, kam pievērsās R. Oto, bija jautājums par morāles vērtību pamatu (tam viņš tika plānojis veltīt savas Džifordas lekcijas, taču nāve neļāva iecerēto īstenot). Viņa rakstos *Vērtība, ciens un taisnīgums* (*Wert, Würde, Recht*) un *Vērtības likums un autonomija* (*Wertgesetz und Autonomie*) manāma F. Brentano vērtībfilozofijas, kā arī M. Šelera un N. Hartmaņa fenomenoloģijas ietekme.³² R. Oto pauž domu, ka morālais likums, būdams kategorisks, patiesībā nav vis likums, bet gan bauslis — tas ir nevis dots, bet gan *atklājas* kā vērtībā un taisnīgumā dibināts.

Rūdofa Oto idejas izskanējušas ne tikai akadēmiskās diskusijās, bet arī plašākā sabiedriskā kontekstā. Viņš, piemēram, aicināja Vācijas kristiešus veidot ekumēnisku savienību, pirms vēl ekumēniskā kustība bija kļuvusi populāra. Savas atziņas par *sensus numinis* viņš centās iedzīvināt, ierosinādams veidot liturģiju, kura reliģiskajam pārdzīvojumam liktu kulminēt klusuma brīdī, svētā izjūtā. Par R. Oto domas vērienīgumu liecina arī viņa iecere veidot Cilvēces reliģisko līgu, meklējot kopīgo, kas saista dievbijīgu kristieti, dievbijīgu jūdaiistu, dievbijīgu musulmani vai hinduistu, un risinot cilvēci vienojošās problēmas. Marburgas universitātē viņš nodibināja reliģijpētniecības arhīvu (*Religionskundliche Sammlung*), kurā bija iecerēts apkopot ziņas par dažādu tautu reliģiskajiem simboliem, artefaktiem, kultu (R. Oto iesāktu darbu pārņēma Heinrihs Friks un Frīdrihs Heilers).

Pārlūkojot par Rūdofa Oto pētniecisko darbību teikto, nākas atzīt, ka viņš devis ieguldījumu tiklab teoloģijā, kā reliģijvēsturē un reliģijas filozofijā. Aicinādams analizēt iracionālo pārdzīvojumu jomu, viņš paplašinājis arī reliģijpsiholoģijas robežas. Ierosmi savai koncepcijai par *sensus numinis* Oto guva pirmām kārtām no reliģijfilozofu un teologu darbiem, kam nebija tieša sakara ar filozofisko fenomenoloģiju (kura tomēr atstāja ietekmi uz viņa vēlinajiem uzskatiem). No priekšgājējiem un skolotājiem gūtie teorētiskie impulsi apvienojumā ar ļoti plašām zināšanām reliģiju vēsturē noveda Rūdolfu

32 Wach, Joachim, Op.cit., p.222.

Oto pie vairākām atziņām, kas netieši sasauca ar Huserla un viņa sekotāju paustajām (īpaši tas sakāms par Oto antiredukcionismu, antipsiholoģismu un viņa postulēto aprioro numinozā jēdzienu, kurā izteicis reliģiskās apziņas intencionalitāte, vērstība uz savu objektu). Vienojošie momenti, kādi atklājas filozofijas, teoloģijas un reliģijpētniecības attīstībā XX gs. sākumā, kad veidojās arī Rūdolfā Oto reliģiski filozofiskie uzskati, iespējams, skaidrojami, kā pats viņš skaidroja paralēles un konverģences fenomenu reliģiju vēsturē: reliģijas fenomenoloģijā, kas pastāvēja krietni agrāk par filozofisko fenomenoloģiju un ciešākām saiknēm bija saistīta ar empirisko reliģiju pētniecību, sāka izjust nepieciešamību pēc pašas reliģijas būtības jaunas filozofiskas apjēgsmes, un viens no ceļiem uz to bija fenomenoloģiskās filozofijas jēdzieniskā aparāta izmantojums reliģiskās apziņas analizē. Taču tas nenozīmē, ka reliģijas fenomenoloģija tālāk attīstījās vien kā "lietišķā fenomenoloģija", nē, tā risināja pati savā ceļā stāvošās problēmas, kas aizvien lielāku uzmanību lika pievērst ne vairs empiriski konstatējamajiem reliģisko paražu, priekšstatu, kulta faktiem, bet gan pašai reliģiskās apziņas struktūrai, reliģiskās pieredzes savdabībai, racionālā un iracionālā momenta attiecībai tajā. Un tieši Rūdfolfam Oto var pateikties, ka viņš izvirzīja uzmanības centrā jautājumu par reliģiju kā fenomenu, ne vairs tikai par reliģijas fenomeniem. Viņš tuvināja reliģijpētniecību filozofijai un teoloģiju reliģiju vēsturei, noskaidrodams dažādu, telpā un laikā šķirtu, reliģiskās pieredzes modeļu universālo struktūru, kas tad arī kļuva par teorētisko pamatu reliģijfenomenoloģijas tālākai attīstībai.

Nikandrs Gills

Rūdolfs Oto un Latvija

Ievērojamā vācu reliģijas filozofa, teologa un reliģiju pētnieka Rūdolfa Oto (1869 —1937) ietekme uz latviešu luterisko teoloģiju, reliģijas filozofiju un reliģiju pētniecību bija daudzveidīga un spēcīga. Zīmīgi, ka šī ietekme neizpaudās tikai teoloģijas, konfesionālās dogmatikas un reliģiju izpētes sfērā, bet izplatījās plašākā kultūras kontekstā, uz reliģiskā elementa uztvēruma psiholoģisko un strukturālo īpatnību skaidrojumu vispār, uz reliģiskā elementa meklēšanu un interpretēšanu latviešu kultūrā. R. Oto teorija Latvija sastapās ar zināmu t.s. pārdzīvojuuma teoloģijas (F. Šleiermahers, liberālā teoloģija u.c.) tradīciju, ko pārstāvēja daļa tālaika luterisko teologu. Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātē no 1927. līdz 1935. gadam lekcijas lasīja R. Oto talantīgākais skolnieks Gustavs Menšings, Teoloģijas fakultātes mācību spēki regulāri brauca papildināt savas zināšanas Vakareiropas universitātēs un bibliotēkās. Šie un vēl citi faktori radīja priekšnoteikumus, lai reliģijas fenomenoloģiskās izpētes metodes attīstītos arī Latvijā. Šī tendence bija īpaši nozīmīga latviešu garīgajā vēsturē, jo šajā laikā samērā plašās sabiedrības aprindās tika pārvertēti konservatīvi dogmatiskie priekšstati par reliģiju kā tikai par baznīcas mācību.

Rakstā par R. Oto uzskatu izplatību un to ietekmi Latvijā apstāsimies pie šīs parādības tiešajām un uzskatāmajām izpausmēm, vēsturiski sistematisko un kritiski analītisko daļu atstājot citiem pētījumiem un citām publikācijām¹. Vēl vairāk, uzskatām, ka līdztekus

1 Vērtējumu sakarā nozīmīgs ir H. Biezā raksts *Svētā kategorijas sociālantropoloģiskais pamatojums (Filozofija*

vēsturiskajiem apskatiem, ir nepieciešami oriģināli pētījumi. Izmantojot pasaules reliģiju pētniecībā uzkrāto pieredzi (R. Oto, N. Sēderblūms, G. Mensings, Van der Lēvs, F. Heilers, H. Biezais, M. Eliade u.c.), ir jāturpina 30.gados Latvijā aizsāktais darbs — pētīt reliģiska elementa vai latviskās svētuma izjūtas izpaudumus tautas kultūrā, literatūrā u.c.² Tas būs iespējams, kad reliģiju pētniecība Latvijā atdzims jaunā, mūsdienu kvalitātē un ieņems sev pienākošos vietu citu zinātņu vidū.

Atgūstot nokavēto šajā jomā no pasaulē uzkrātās pieredzes, mums ne mazāk svarīgi ir apzināties, kādi ir bijuši mēģinājumi un sasniegumi Latvijā un kas no padarītā vēl ir nozīmīgs un varētu rast turpinājumu arī mūsdienās³.

un teoloģija., R., 1991., 32.—37.lpp.), kurā autors kritiski novērtē N. Sēderblūma un R. Oto ieviestās *svētā* kategorijas zinātniskā pielietojuma robežas.

- 2 A. Freijs par sava zinātniskā darba mērķi uzskatīja pētīt kristīgo un latvisko reliģisko elementu sintēzes iespējamību, "visparejo latvisko svētumu izjūtu un atziņu struktūras un īpatnības izpētīšanu un materiālu savākšanu latviešu etiskas uztveres un saprašanas vēsturei". (*Latviešu literatūras vēsture.*, 6.sēj., R., 1937., 386.lpp.; *Zinātne Tēvzemei divdesmit gados.*, R., 1938., 321.lpp.)
 - 3 Pasaules zinātniskajā domā visaugstākos novērtējumus par sasniegumiem reliģiju pētniecībā, t.sk. latviešu reliģijā, ir saņēmis prof. H. Biezais (1909-1995), kurš kopš 1944. gada dzīvoja un strādāja Zviedrijā. 80. gadu sākumā viņš publice pētījumu par rakstnieka Edvarta Virzas reliģisko dzīvi. Par šāda veida pētījumu mantojumu H. Biezais raksta: "Interese, kādu palaikam veltījam savu rakstnieku darbu studijām, ir saprotama, jo rakstnieki taču lielā mērā izsaka savas tautas pārdzīvojumus un uzskatus, tas panākumus un pametumus. Blakus tautas gara mantām nemaz nav cita materiāla tautas dvēseles pētīšanai, kas tik skaidri un iespaidīgi parādītu tās īpatnības kā rakstnieku darbi. Tas tadā paša mērā ir jāsaka par tautas reliģisko dzīvi. Ari te var izrādīties, ka visai vērtīgs materiāls tautas reliģiozās dvēseles pētīšanai ir rakstnieku pārdzīvojumi un izteikumi. /.../ Dzīve ir veselais, isti nemaz netveramais, tādēļ arī izteikumi, atzinumi var būt tikai daļēji patiesi, jo iespīesties kāda cita dvēseles dzīvē, sevišķi tik intīma, kāda ir reliģija, ir gandrīz neiespējami" (Biezais H., *Edvarta Virzas reliģiskā dzīve.* // *Skautnes. Meditācijas par dieviem, cilvēkiem un tautu.* — Gaujās apgāds, 1983, 9.lpp.)
- Latvija pēckara gados par izņēmumu var uzskatīt R. Akmentīņa doktora disertāciju *Rakstnieka Augusta Saulieša pasaules uzskata pamatproblēmu aktualitāte*, kurā autors, analizēdams A. Saulieša literārajos sacerējumos

Uzmanību piesaista R. Oto apbrīnojami lielā popularitātē pasaulē mūsu gadsimta 20.—30. gados un arī vēl pēc Otrā pasaules kara. Viens no šīs popularitātes rādītājiem ir R. Oto grāmata *Svētais* (*Das Heilige*, 1917) izplatība. Tā iznāca daudzās atkārtotos izdevumos (1929²², 1936²⁵, 1958³⁰) un ir tulkota angļu, zviedru, spāņu, itāļu, franču, dāņu, japāņu, poļu u.c. valodās. Latviešu valodā šī grāmata vēl līdz šim nav pārtulkota. To varētu daļēji izskaidrot ar to, ka latviešu inteligences lielākajai daļai 20.—30. gados pirmā svešvaloda bija vācu valoda un Vācijā izdotās grāmatas bija viegli pieejamas arī Latvijā, — tāpēc tulkojumi no vācu valodas nebija tik nepieciešami. Otrs iemesls varētu būt tas, ka Latvijas evaņģēliski luteriskās baznīcas konservatīvajām aprindām R. Oto domāšanas veids nebija pieņemams, un šis fakts, protams, neveicināja grāmatas izdošanu latviešu valodā⁴. Taču R. Oto darba galvenās tēzes un paustās idejas, pateicoties V. Maldonim, K. Kundziņam, G. Mensīngam, A. Freijam, H. Biezajam u.c., kļuva pazīstamas plašām latviešu sabiedrības aprindām.

Vērtējot R. Oto uzskatu plašo popularitāti no sociālpsiholoģiskā aspekta, liekas, ka viņš ir mācējis uzminēt un izteikt sava laikmeta cilvēka nepiepildītās garīgās vajadzības, dažas viņa būtiskākās un apslēptākās domas. Šķiet, ka daudzi, kuri iepazinās ar Oto idejām un kuri līdz tam bija skepses un neticības pilni attiecībā pret reliģiju, biezāk pret baznīcas dogmām, mācījās ieklausīties savās jūtās un diferencēt tās pēc to īpatnībām. Viņiem pirmo reizi atklājās patiesība, ka reliģiskā dzirksts viņos ir bijusi vienmēr un nav vēl zudusi, ka viņi ir spējīgi uztvert "svētā" klātbūtni pasaulē, ka spēcīgs reliģiskais pārdzīvojums viņos ir dzīvs un ka viņi ir spējīgi atdzimt jaunai, dziļai ticībai.

"Laikmetā, kad tik daudz blākusstrāvas tiekušās saduļķot reliģijas skaidros ūdeņus", R. Oto par galvenajiem uzdevumiem izvirzīja "izcelt tās /reliģijas/ īpatnējo, iracionālo momentu — "numinozo", kas

sastopamo reliģisko izjūtu izpausmes, bija izmantojis R. Oto atziņas. Disertāciju R. Akmentiņš aizstāvēja 1980.gada 2.septembrī Latvijas evaņģēliski luteriskās Baznīcas Teoloģijas semināra mācību spēku padomes sēdē (skat. Latvijas ev. lut. Baznīcas Teoloģijas semināra padomes sēdes protokolu Nr. 24, 1980.g. 2.sept.).

4 Jāatzīmē tāds fakts, ka pēc kara Latvijā R. Oto grāmata *Das Heilige* līdz pat pēdējam laikam nebija sastopama nevienā no lielākajām bibliotēkām un nebija arī atrodama vēl nesenajā pagātnē eksistējošos bibliotēku "specfondos".

uzliesmo tikai dvēseļu dziļumos, izsaucot tur šī numinozā (Gefühl), nojautu (Ahndung), divināciju⁵. Saraut šauru, dogmatisko aizspriedumu loku, rādīt vērtīgo arī citās nekristiešu reliģijās un skaidrojot no sarņiem istos kristietības ideālus.⁶

Sie R. Oto izvīrzītie uzdevumi bija aktuāli arī Latvijā, jo šeit kristietības ieaugšanas un attīstības vēsturiskie apstākļi nav bijuši labvēlīgi ne nacionālajā, ne sociālajā ziņā. It sevišķi tas sakāms par luterisma izplatību tautā. Tikai Latvijas brīvvalsts laikā radās nepieciešamie priekšnoteikumi — demokrātiskā baznīcas satversme, ticības brīvības garantija, teoloģiskā izglītības iespēja nacionālā augstskolā⁷ u.c., lai varētu izveidoties patiesa tautas baznīca. Latviešu vidū jau bija teoloģiski izglītoti mācītāji, kuri Tērbatas universitātē bija iepazinušies ar personālisma, F. Šleiermahera, liberālās teoloģijas idejām. Viņi saskatīja pretrunas Latvijas reliģiskajā dzīvē, redzēja atšķirības starp vienu iedzīvotāju daļu un baznīcu, kā arī apjauta to spraugo reliģisko izjūtu, kas bija sastopama tautas dzīvē ārpus baznīcas, viņi apzinājās arī lielo antiklerikālisma, skepticisma, materiālistisko noskaņojuma vilni, kas bija pārņēmis sabiedrību.

Tā viens no Tērbatas universitātes beidzējiem, vēlākais Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātes profesors K. Kundziņš juniors, savā atmiņu grāmatā rakstīja, ka, strādādams par skolotāju Valmieras skolotāju seminārā, vēl pirms Pirmā pasaules kara savus audzēkņus tika iepazīstinājis ar t.s. jaunās teoloģijas idejām. Šīs idejas nebija kristīgās pamatmācības noliegšana, bet atziņa, ka reliģijas dziļākais saturs ar cilvēkam pieejamiem izteiksmes līdzekļiem, sašos vārdos nav izsakāms, bet "atklājas pārdzīvojumā tam, kas ticībā ar to saskaras, līdztekus Bībelei, arī šī daba un cilvēka dzīve vērtējama kā Dieva atklāsmes avoti". K. Kundziņš secināja, ka "jauno teoloģiju raksturoja, no vienas puses vēsturiska pieeja pagātnes liecībām, no otras — cenšanās atbrīvoties no

5 Divinācija šeit domāta kā cilvēka speja *svēto* atzīt paradību pasaule.

6 *Divus lielus teologus mūžībā aizvadot // Ceļš*, 1937, Nr.3, 201.lpp.

7 1920. gada 4.februārī Latvijas Universitātē (toreiz — Latvijas Augstskolā) tika atklāta Teoloģijas fakultāte, kas kļuva par teoloģijas, reliģijas filozofijas un reliģiju pētniecības centru Latvijā. Saskaņā ar Universitātes satversmi Teoloģijas fakultāte bija zinātniski neatkarīga no citām organizācijām, arī no Baznīcas.

burtu kalpiņas, atzīstot, ka "gars ir tas, kas dara dzīvu". Kaut gan toreiz nebija parādījušies ne Rūdolfa Oto, ne K. Jaspersa reliģiski filozofiskie raksti, domas, kas vēlāk bija izteiktas viņu rakstos, jau toreiz nebija mums gluži svešas. Protams, vecluteriskā ortodoksisma pretenzijas, ka viņu dogmatikas formulējumos ir reiz par visām reizēm atrisināti un pareizi aprakstīti visi mūžības noslēpumi, man bija jānoraida.⁸

R. Oto zinātniskā darbība aptvēra vairākas teoloģijas, filozofijas un reliģiju pētniecības nozares: 1) sistemātiskās teoloģijas nozarē līdz ar pieminēto, par klasisko kļuvošo darbu *Das Heilige* parādījās *West-östliche Mystik*. (1929²) (*Rietumu un Austrumu mistika*), *Das Gefühl des Überweltlichen* (1932) (*Pārspasaulīgā apjaušana*), *Sünde und Urschuld* (1932) (*Grēks un pirmpārkāpums*) u.c., 2) reliģiju vēsturē — *Gnadenreligion Indiens und das Christentum* (1930) (*Žēlastības reliģija Indijā un kristietība*), *Rabindranath Tagores Bekenntnis* (1931) (*Rabindranata Tagores ticības apliecinājums*), *Gottheit und Gottheiten der Arier* (1932) (*Ariešu dievība un dievības*), *Bhagavad-Gita* (1935) u.c., 3) pirmkristīgo reliģiju pētniecības nozarē — *Leben und Wirken Jesu nach historisch-kritischer Auffassung* (1905) (*Jēzus dzīve un darbība vēsturiski kritiskā skatījumā*), *Reich Gottes und Menschensohn* (1934) (*Dieva valstība un Cilvēka dēls*), 4) filozofijā — *Naturalistische und religiöse Weltansicht* (1909²) (*Naturalistiskais un reliģiskais pasauleskatījums*), *Immanuel Kant — Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1930) (*Immanuēls Kants kā tikumu metafizikas pamatlicējs*) u.c., 5) praktiskās teoloģijas nozarē — *Zur Erneuerung und Ausgestaltung des Gottesdienstes* (1925) (*Par dievkalpojuma atjaunošanu un izveidi*), *Das Jahr der Kirche in Lesungen und Gebeten* (1927) (*Baznīcas gads Bībeles lasījumos un lūgšanās*), kā arī kopā ar G. Menšingu izdotais periodiskais izdevums *Liturgische Blätter* (*Laikraksts liturģijai*)⁹. Latvijā R. Oto ir ietekmējis katru no šīm nozarēm, bet visvairāk tas jūtam sistemātiskajā teoloģijā un reliģiju vēsturē.

Kā jau iepriekš minējām, visas jaunās idejas teoloģijā un reliģiju pētniecībā pārņēma un tālāk attīstīja LU Teoloģijas fakultātes mācību spēki savosursos, publiskajās lekcijās, mācību grāmatās,

8 Kundziņš K., *Laiki un likteni. Atminas* /2. pārstr. izd./ Sējējs. — 1955., 10.lpp.

9 *Divus lielus teologus mūžībā aizvadot* // *Ceļš*, 1937, Nr.3, 200.— 201.lpp.

disertācijās, monogrāfijās un atsevišķos rakstos periodiskajos izdevumos. 1922. gada 31. oktobrī pie LU Teoloģijas fakultātes atklāja Teologu un filosofu biedrību (atklāšanas sapulces beigās tika ierosināts mainīt biedrības nosaukumu un nosaukt to par Filosofijas un reliģijas zinātņu biedrību)¹⁰, un trešais referāts, ko nolasīja V. Maldonis 1922. gada 29. novembra sēdē, bija veltīts R. Oto un viņa grāmatai *Das Heilige*. Domu apmaiņa par šo referātu turpinājās vēl nākamajā sēdē 1922. gada 13. decembrī. Tajā aktīvi piedalījās L. Bērziņš, V. Frosts, K. Kundziņš, V. Maldonis, J. Kauliņš. V. Frosts atzīmēja, ka "pareiza un laimīga ir R. Oto doma numinozo nostādīt par atsevišķu kategoriju. Ētiskajam ir saknes reliģiozā. Jūtās ir iekšā doma, jūtveidīga (gefühlsmässigen) uztveršana (Erfahren) un domāšana ir attiecināma uz metafizisko noslēpumu, ar kuru nodarbojas reliģija. R. Oto papildina I. Kanta pārāk racionālos un vājos postulātus: Jūtu attiecības pret Dievu ir visstiprākās, intelektuālā un ētiskā tipā tikai aiz kautrības atstāj vairāk pie malas reliģiskos jūtu pārdzīvojumus un ņem par pamatu tieši domas un tikumīgas gribas aktus."¹¹ Šajā sakarā V. Maldonis jautāja: "Vai drīkst teikt, ka jūtas ir reliģijas pamats, ja nezinām, kas jūtas ir. Kustības ir visa pamats. Reliģijas pamatā ir kustība dvēseles dziļuma, kas sniedzas līdz dievībai."¹² V. Frosts atbildot uz V. Maldoņa jautājumu paskaidroja, kā viņš saprot jūtas: "Jūtas ir intelektuālas substrukcijas spējīgas, transcendentālas refleksijas top ietvertas jūtās. Ja liekam vienā pusē substrucējošu intelektualitāti un otrā zinātnisku intelektualitāti, tad viņu starpā ievietojamas jūtas. Ja jūtas izslēdz, tad būtu abas intelektualitātes tieši jāsaista."¹³ V. Maldonis savos reliģijas skaidrojumos izmanto R. Oto izvirzīto "svētā" kategoriju, ko ar mazliet atšķirīgām niansēm interpretē savos darbos. V. Maldonis grāmatā *Reliģiju vēsture* (1927), ko sarakstījis kopā ar J. Ozoliņu, raksta: "Reliģijas galvenā īpatnība ir svētuma izmana. /.. Reliģijas apzīmēšanai mums pašiem ir savs vārds svētbijība, jo svēts (liet. šventas) izpauž svinīgo, svinīgumu un satur to, ko latīņu valodā izteic ar vārdu numinozais (augstākās varas, spēka, dievības mājiens,

10 Vēlāk vārda *filosofija* rakstībā burtu s aizstāja burts z, bet kopš 1938.gada biedrība saucās par Reliģijas zinātņu biedrību.

11 LVVA, 2730. f., 1.apr. 2.l. 9. lapa.

12 Turpat.

13 Turpat.

griba, runa, teikums). Svētuma izmaņā mīt: 1) cilvēka niecīguma apziņa, atkarības izjūta no tā, kas varens, lielisks, 2) bailes (mysterium tremendum), kur cilvēks izjūt kļūdas sirds trīsas neizsakāma noslēpuma tuvumā un 3) pazemība lielās majestātes priekšā, kas parādās kā liela nelokāma griba vai kā degoša mīlestības uguns, 4) pievilcīgais (fascinozais), kas valdzina, apbur, aizrauj, t.i., cilvēks mana to, kas var sniegt palīdzību, žēlastību, mīlestību un svētlaimību, 5) grēkpaņi. Cilvēks vēlas nozēlot savu vainu, nomazgāt netīrumus un atdzimt no jauna (prof. Oto).¹⁴ Tāds svētums mīt cilvēka dvēselē pirms pieredzes (apriori), tam piemīt iracionāls raksturs. "Mēs teiktu, reliģija, svētībība ir svētuma izmana, kas kā dvēseles iedīgļis veidojas kādas ārpus cilvēka esošas augstākās varas skarta," rakstīja V. Maldonis.¹⁵ *Evangēliskajā dogmatikā* (1939) V. Maldonis šo pašu domu formulē: "Reliģija pati, psiholoģiski skatoties, ir cilvēka psihiķes iedaba, kas attīstās kādas augstākās varas skārienā (lira - kokle neskan, ja to neskar mākslinieka roka)."¹⁶

Pirmo reizi latviešu lasītājam plašāku pārskatu par R. Oto idejām sniedz A. Freijs¹⁷ rakstā *Reliģijas būtība*

14 Maldonis V., Ozoliņš J., *Reliģiju vēsture*, R., 1927, 10.lpp.

15 Turpat, 11.lpp. V. Maldonis *Evangēliskajā dogmatikā* rakstīja, ka psiholoģija var mums objektīvi apstiprināt, ka reliģija ir reāla parādība, — R. Oto objektīvi, empiriski rādīja, ka mēs reliģijā varam konstatēt sešus mistiskus elementus: 1) mysterium creatura (radības jeb ničības), 2) mysterium tremendum (baismu jeb baigā), 3) energicum (kustības jeb spēcīga), 4) fascinosum (pievilcīguma jeb valdzinātāja), 5) majesticum (dīzenuma jeb cildenā), 6) sanctum (svētuma jeb svētā) elementus. Reliģija savā dziļākā būtībā ir iracionāla (numinoza), tā ir savdabīga dotība, kas uzliesmo cilvēka dvēseles pamatos (anamnēzē) un ko iezīmē jūsma, vainas moments un divinācija. V. Maldonis atzīmēja, ka antropoloģiska ir R. Oto metode, ar ko viņš grib tvert *svēto*, kamēr pats svētais ir pēdējā, objektīvā realitāte, kas pati sevi atklāj. (V. Maldonis *Evangēliskā dogmatika*, R., 1939., 38., 288.lpp.)

16 Turpat, 4.lpp.

17 Alberts Freijs (1903—1968) - mācītājs, luterāņu teologs, 1932. gada aizstāvējis doktora disertāciju teoloģijā par tematu *Dostojevska reliģiskās problēmas*. 1948. gadā padomju varas organi apsūdzēja A. Freiju pretpadomju agitācijā un notiesāja uz 10 gadiem cietumā. Pēc soda izciešanas un atgriešanās Latvijā A. Freijs sāka strādāt par mācītāju un piedalījies Latvijas evangēliski luteriskās baznīcas organizatoriskajā darbā. 1968. gadā pēc Latvijas evangēliski luteriskās baznīcas arhibīskapa P. Klepera nāves A. Freijs, būdams baznīcas konsistorijas pirmais

(1934)¹⁸. A. Freijs šajā rakstā uzsvēra, ka, jau sākot ar F. Sleiermahera sacerējumiem, nostiprinājās uzskats par reliģiju kā patstāvīgu novadu cilvēka dzīvē un tās būtība tika saistīta ar pārdzīvojumu, kurā jūtas un pašapziņa ir galvenie momenti. Intelektuāli spriedumi un slēdzieni un arī reliģisko mācību satura zināšanas reliģijā nav primārais un noteicošais.¹⁹ Racionālie jēdzieni neizsmel visu reliģijas būtību, tāpēc iracionālie momenti, kas neļaujas tverties jēdzienos, paliek pāri “kā tumšs dziļums zem jēdzieniskas skaidrības”. Ar iracionālo reliģijā saistās *svētā* jēdziens. Skaidrojot R. Oto uzskatus, A. Freijs atzīmē, ka svētais ir atrodams visās reliģijās, un visur tas ir *kaut kas cits* nekā labais. Pēc R. Oto, tas ir *numinozais*. Numinozais nav mācāms, bet ir vienīgi modināms. “Numinozais ir *iracionāls, netverams jēdzienos*, ne izsakāms vārdos. Mēs varam tikai vērot numinozā izjūtu sekas dvēseles noskaņās. Mēs varam vērot tikai to, ko dvēsele pārdzīvo, kad tā pieskaras numinozai sfērai... Šis numinozās izjūtas *svēto atklāj kā vērtību*. Svētais ir numinozā vērtība.”²⁰ A. Freijs, tāpat kā V. Maldonis, no R. Oto pārņēma svētuma izmanīšanas principu. Viņš raksta, ka numinozais izlaužas no dvēseles dziļākajiem atziņas pamatiem ne bez jutekliskām un pasaulīgām dotībām. Numinozais nerodas no šīm dotībām, bet caur tām. Šo avotu var nosaukt par cilvēka gara reliģisko iedīgi, kas, ar kairinājumu modināts, top dzīvs. Reliģisko dotumu un tā manifestācijas var novērot visā reliģijas vēsturiskā attīstībā — visur ir kopējs elements, proti, numinozais, *kopēja svētuma izmanīšana*.²¹ No šejienes A. Freijs

prezidija loceklis, kļūst par Latvijas Evangēliski luteriskās baznīcas arhibīskapa vietas izpildītāju. Isajā laika posmā, kamēr viņš bija šajā amatā, A. Freijs veica pasākumus, lai līdzšīņajos Teoloģijas kursus reorganizētu par Akadēmiskajiem teoloģiskajiem kursiem, kuros mācību programma būtu izveidota uz vecās LU Teoloģijas fakultātes mācību programmas pamatiem. A. Freijs mirst 1968. gada 20. novembrī.

18 Raksta pirmpublicācija žurnālā *Daugava* 1934. gada 5. numurā. Vēlāk A. Freijs to iekļauj rakstu krājumā *Par svēto un labo. Reliģiskas un ētiskas apceres*, kas iznāk Valtera un Rapas akciju sabiedrības apgādā Rīgā 1936. gadā.

19 Freijs A., *Reliģijas būtība // Par svēto un labo*, R., 1936., 7. lpp.

20 Turpat, 13. lpp.

21 Jēdzienu *svētuma izmanīšana* citiem vārdiem varētu pateikt — *svētuma apjaušana*. Turpmāk tekstā lietosim latviešu luteriskajā tradīcijā izmantoto pirmo jēdzienu.

formulē savu atziņu par reliģiju: "...reliģija savā būtībā ir pārdzīvojums, kurā dvēsele saskaras ar numinozo, kas izraisa dzīvi, kuru nosaka svētā vērtība. Reliģija vispirms ir svētbijīga (nevis dievbijīga) dzīve."²² Ticība, savukārt, ir iracionālā reliģiskā pārdzīvojuma racionalizējums. A. Freijs tāpat kā R. Oto uzskatīja, ja kādā reliģijā iracionālie momenti paliek dzīvi, tad tā nodrošinās pret racionalismu. Ja reliģija uzglabā racionālos momentus, tad tā nodrošinājas pret fanātismu. Abiem šiem momentiem ir jāharmonizē.²³

Kā jau tikām atzīmējuši, A. Freijs par savas pētniecības gala uzdevumu nosauca izpētīt latvisko svētuma izjūtu un reliģiskās atziņas, kas "lauzta latviešu sirds prizmā". Tāpēc A. Freijs savus pētījumus — *Annas Brigaderes reliģija un ticības atziņas* (1936), *Saulieša reliģiozās izjūtas un atziņas* (1935), *Vai Rud. Blaumanis bija reliģiozs?* (1937)²⁴ — uzskatīja tikai kā dažus no daudzajiem iecerētajiem rakstiem, kā materiālu tālākajiem fundamentālajiem pētījumiem par latviešu rakstnieku reliģiskajām izjūtām un ētiskajām atziņām. Par A. Freija īpašo interesi un spējām iedziļināties rakstnieku, parasti neviennozīmīgajā, grūti formulējamā reliģiskajā pasaulē, liecina arī viņa doktora disertācija *Dostojevska reliģijas problēmas* (1932)²⁵.

Ilgāk pakavēsimies pie A. Freija sacerējuma *Annas Brigaderes reliģija un ticības atziņas*. Pēc nodaļu nosaukumiem vien (kā piemēram, *Reliģijas būtība, Ticība, Dievs, Dievs un liktenis, Lūgšana, Anneles Dieva priekšstatīšana, Cilvēks, grēks, Kristus, Nemirstība* u.c.) ir redzams, ka sacerējuma struktūra ir veidota ļoti mērķtiecīgi — vadoties pēc luteriskās dogmatikas

22 Freijs A., *Reliģijas būtība // Par svēto un labo*, 14.lpp.

23 Turpat, 15.lpp.

24 A. Freija raksts *Annas Brigaderes reliģija un ticības atziņas* vispirms ir publicēts *Reliģiski—filozofisko rakstu* 5.sējumā (R., 1936) un pēc tam kā atsevišķa daļa monografijā *Annas Brigaderes reliģiskās un ētiskās atziņas* (R., 1938). Raksta *Saulieša reliģiozās izjūtas un atziņas* pirmpublicācija ir žurnāla *Ceļš* 1935.gada 1. un 2. numurā, pēc tam A. Freijs šo rakstu iekļauj krājumā *Par svēto un labo*. Raksts *Vai Rud. Blaumanis bija reliģiozs?* ir publicēts žurnāla *Ceļš* 1937.gada 5. un 6. numurā, kurā A. Freijs turpina izmantot R. Oto atziņu par pārdzīvojuma primaritāti reliģijā, un proti: "Ja Blaumaņa reliģija būtu tikai racionāla, tad mēs nebūtu varējuši konstatēt istenu reliģiozitāti, aiz kuras stāv patiesi reliģisks pārdzīvojums." (375.lpp.)

25 Disertācija, uz kuras pamata A. Freijs 1932.gadā Latvijas Universitātē iegūst teoloģijas doktora grādu, kā tolaik prasīja noteikumi, bija nodrukāta atsevišķā grāmatā.

atsevišķiem elementiem. A. Freijs sāk ar reliģijas būtības noskaidrošanu un atrod, ka Anna Brigadere, aprakstot savu literāro varoņu dvēseles svētuma pārdzīvojumus, uzrāda šādas iezīmes: klusumu, noslēpumainību, baigumu, šausmas, necienīguma apziņu, radījuma niecīgumu.²⁶ A. Freijs izdara secinājumu, ka A. Brigadere "nepasaka mums neko jaunu, ko līdzšinējā svētuma pārdzīvojuma pētniecība nebūtu atradusi citos pārdzīvojumu aprakstos. Vācu reliģijas psihologs R. Oto, kas arī šo jautājumu pētījis, izejot no indiešu un kristīgo svēto rakstu liecībām, ir atradis svētuma pārdzīvojuma iezīmes, kurām atbilst Annas Brigaderes saskatītas šāda pārdzīvojuma iezīmes... Annas Brigaderes svētuma pārdzīvojuma aprakstiem ir nozīme citā plāksnē. Viņa skaidri un nepārprotami pierāda, ka arī latviešu dvēselei, ja tur noris patiesa svētuma pārdzīvojums, nav svešs *mysterium tremendum* (baiguma) moments, ko daudzi tomēr noliedz, izejot savos spriedumos no dainām."²⁷ Tātad pēc A. Freija arī latvieša dvēsele, ja tai pieskaras svētums, pārdzīvo būtiski to pašu, ko nelatvieša dvēsele, jo svētuma pārdzīvojums vien sev līdz tikai kaut ko būtiski nepieciešamu, un dvēseles nacionālās īpašības to nebūt neizslēdz.²⁸ Varam tikai piebilst pie A. Freija teiktā, ka R. Oto izstrādātā svētuma pārdzīvojuma kategoriju var uzskatīt par universālu, jo visās reliģijās visām tautām svētuma pārdzīvojums savā dziļākajā struktūrā ir vienāds, nacionālais moments turklāt ir vēsturiski un sociāli noteikts, tāpēc arī svētuma pārdzīvojuma manifestēšanās formu ir tik bezgalīgi daudz, un tās ir tik atšķirīgas. Tas pats notiek, kad *latviešu* rakstniece Anna Brigadere savos darbos, aprakstot literāro varoņu reliģiskos pārdzīvojumus, balstās uz savu vienreizējo, individuālo dzīvē iegūto reliģisko pieredzi. Kā to ir atzīmējis A. Freijs, Annas Brigaderes reliģisko izjūtu īpaši neierobežo kāda baznīcas mācība, viņas ticības atziņas izaugušas no personīgā svētuma pārdzīvojuma, to viņai ir mācījusi lielā daba, vecāki. Spēcīgs ir arī bijis mācītāja iespaids, pie kura viņa gājusi iesvētības mācībā. A. Freijs atrod, ka A. Brigadere baznīcas nozīmi neizceļ, bet mācītājus nenievā (to varam, piem., redzēt romānā *Kvēlsošā lokā*).²⁹

26 Freijs A., *Annas Brigaderes reliģija un ticības atzinas // Reliģiski — filozofiski raksti*, R., 1936., 5.sēj., 72.lpp.

27 Turpat, 72.lpp.

28 Turpat, 73.lpp.

29 A. Freijs raksta, ka A. Brigadere ar cieņu atceras savu iesvētītāju mācītāju Valdenu. Romānā *Kvēlsošā lokā*

A. Freijs visumā pievienojas Z. Mauriņas atziņai, ka A. Brigaderes "personīgi akcentētā reliģija" var uzrādīt četrus pavedienus: kristiānismu, senlatviešu ticību, dabas izjūtu un Austrumu filozofiju, atzīstot, ka visdrošākais no tiem kristiānisms un dabas izjūta.³⁰

A. Freijs vēlāk darbā *Reliģijas saknes latviešu apziņas skatījumā* (1937) reliģijas saknes bija raksturojis kā "dvēsele iedabāto reliģisko iedīgli ar tur numinozas pasaules iesētām dzīvības sēklām", kā reliģisko apriori, ko "kustina svētuma pasaules dzīvības elpa".³¹ Dzīvības spēks, ko izstaro putnu dziesmas, meža šalkas, saules stari, pēc A. Freija vārdiem, ir tas, kas iekairina reliģisko dotību un izraisa dvēseles reliģiozas kustības. Reliģiskais pārdzīvojums, no kā vēlāk izveidojas dievatziņa, dzimst dzīvības, respektīvi, Dieva dzīvības varas pieskārienā, tai pieskārienā, kā uzsvera A. Freijs, kurā atmostas un darbojas reliģiskais iedīglis. "Var meklēt un minēt, un tomēr neatrast, — rakstīja A. Freijs, — jo reliģiozās atziņas pamatā ir pārdzīvojums, kas dzīvības varas un reliģiskā iedīgļa atraisīts un veidots."³²

Latviskās svētuma izjūtas sakarā V. Maldonis savā rakstā *Reliģijas fainomenoloģija*³³ (1935) izsaka domu,

A. Brigadere apraksta kādu latviešu mācītāju 1. pasaules kara laikā: "Tas bij istis tautas mācītājs, latvietis, miesa no tautas miesas, nesadalīts savās cilveckais jūtās un sava pienākuma izpildīšanā, kā tik daudzi citi viņa tautības amata brāļi, kas šais pārbaudījuma laikos bij palikuši tikai derēti gani, un jūtu un uzskatu pretešībās bij spiesti slīpēt savas runas kā divpusīgi griežīgus zobenus." (*Reliģiski — filozofiski raksti*, R., 1936., 5.sēj.)

30 Turpat, 112.lpp.

31 Freijs A., *Reliģijas saknes latviskās apziņas skatījumā // Daugavas gadagrāmata 1937.gadam*, R., 1936., 123.lpp.

32 Turpat, 124.lpp.

33 Maldonis V., *Reliģijas fainomenoloģija // Cēls*, 1935, Nr. 1—3. Ši raksta pamatā V. Maldonis izmanto G. Van der Lēva grāmatu *Phänomenologie der Religion* (Tübingen, 1933), atsaukdamiem arī uz R. Oto pamatatziņām. Rakstot par latviskās svētuma izjūtas elementiem, V. Maldonis atzīmē, ka tie ļoti cieši saistas ar latviešu augstāko varu — "dievs, dieviņš, dievu dievs". Visur, kur cilveks sastopas ar šo varu, ir jābūt tiram un daiļam. Kur dieviņš nāk, tur jābūt gaišam, klusam, svinīgam. Visam pagalmam jāslīgst ziedos. V. Maldonis citē tautas dziesmas: "Plesiet skalus, kuriet gūni, / Klusiet veci, klusiet jauni, / Dievs ienāca istabā", "Lēni, lēni dieviņš brauca, / No kalniņa lejīņa, Netrauceja ievas ziedu, / Ne arāja gājumiņu", "Paldies dievu dieviņam, / Ka briedīga vasariņa." (*Cēls*, 1935, Nr. 1, 17.lpp.)

ka latvietim, pēc viņa garīgās pasaules spriežot, ar visaugstāko varu saistās citi svētuma izjūtas elementi nekā tie, kurus bija nosaucis R. Oto. V. Maldonis norāda uz šādiem elementiem: 1) svinīgais, 2) klusais, 3) daiļs, 4) briedīgais, 5) darbīgais, 6) gaišais, piebilstot, ka latviešu svētuma izmaiņā nav šausmīgā, bet gan baigais elements³⁴. Rakstā *Nacionālie un internacionālie elementi reliģijā*³⁵ (1937) V. Maldonis norādīja, ka reliģiskajā dvēselē ir jāizšķir, pirmkārt, reliģiskais iediglis *a priori*, kas parādās vienkārši kā svētbijība, kura vēl nav saistīta ar kādu noteiktu objektu. Otrkārt, svētās bailes, ko atmodinājis kāds noteikts objekts, kas ievēd svētā pasaulē. Treškārt, ticība Dievam. Vispārcilvēcīga ir vienīgi pirmā un trešā reliģiskā dvēseles kustība³⁶, jo "katra dvēseles saskare ar objektu ir vienmēr individuāla, t.i., šī vārda plašākā nozīmē — individuāli sociāli, resp., nacionāli, noteikta."³⁷

Risinot Latvijā tik nozīmīgus jautājumus kā kristianisma un pirmkristīgo reliģiju kopsakarības, V. Maldonis savā rakstā sīkāk raksturoja nacionālo un internacionālo (vispārcilvēcisko) elementu klātbūtni reliģijās. Viņš secināja, ka seno latviešu tautas tradīciju (tautasdziesmu) ētiskās prasības atrodas gandrīz uz vienas pakāpes ar kristīgās morāles principiem. Pēc

34 Turpat, 17.lpp. V. Maldonis rakstu krājumā *Studia theologica* (R., 1935, 1. laid.) ievietotajā rakstā *Dievs, der Gott der lettischen Volkstraditionen* atzīmē, ka latviešu svētuma jēdzienā ietverts svinīgums, sakāpinātība, sasprindzinātība, ražīgums, briedīgums, daiļums, darba tikums un gaišums. (153.lpp.)

35 V. Maldoņa raksts *Die nationalen und internationalen Faktoren in der Religion und ihre Verwertung zur Hebung des religiösen Lebens* sākotnēji tika iespiests 1933. gadā vācu valodā Bratislavas Universitātes profesoram bijušajam Tērbatas Universitātes profesoram, J. Kvačalam veltītajā rakstu krājumā. 1937.gadā H. Biezais rakstu pārtulkoja un publicēja savā jaundibinātās rakstu sērijas *Reliģija un tagadnes problēmas* pirmajā burtnīcā. Diemžēl šis raksts bija pirmais un pēdējais šajā rakstu sērijā. H. Biezais ievadā rakstīja: "Mūsdienu dzīve ar savu lielo problēmu bagātību prasa plašas zināšanas, lai mēs tāni varētu orientēties. Reliģiskais un meklētājs cilvēks grib atrast šo problēmu reliģisku zinātnisku apgaismojumu un novērtējumu. Velti mēs meklēsim mūsu literatūrā šādus darbus. /./ Problēmu risinājumu centisimies dot saskaņā ar sava laika reliģiskām un zinātniskām atziņām, vairoties no katras konfesionālas un dogmatiskas šausirdības."

36 Maldonis V., *Nacionālie un internacionālie elementi reliģijā*, R., 1937., 9.lpp.

37 Turpat.

V. Maldoņa uzskatiem, kristietībai nevajag norobežoties no tautu nacionālās savdabības. Šajā sakarībā viņš norādīja, kāds ceļš būtu jāiet, "lai paceltu tautu starpā kristīgo reliģiju". Un proti: "1. Reliģiskie iedīgļi apriori atrodami visos cilvēkos un tautās. Tie ir augsti cienījami kā vispārcilvēcīgi, resp., internacionāli, reliģijas elementi. 2. Kristīgajiem pamata motīviem kā reliģisku iedīgu pirmajiem izpaudumiem ir tiesības uz nacionālo vispārīgumu, jo tie ir atrodami vairāk vai mazāk katrā nacionālā reliģijā. 3. Dogmatu ārējā veidošana un kulta formas un to ritms pēc iespējas jāpakļauj nacionālām prasībām. 4. Reliģijas stiprums un tās iedarbība tautā atkarājas no tā, cik stipras ir tās nacionālās saknes. 5. Reliģisko sabiedrību saturam, resp., kristīgajai baznīcai, jānāk no tautas sirds. 6. Kristīgā baznīca izpildis savu misiju pilnā mērā tikai tad, ja tajā valdis *kristīgā nacionālā reliģija*."³⁸

G. Menšings šo problēmu apskata, apcerot kristietības savdabību³⁹. Viņš raksta, ka Jēzus teicienā "neviens nenāks pie Tēva, kā vien caur mani" (Jņ. 14,6) ir divas attiecības: viena attiecība pret citām reliģijām, otra attiecība — Dievs — cilvēks. Pirmajā attiecībā viegli varēja rasties absolūtisms pret citām tā saucamajām pagānu reliģijām, kuras raksturoja tikai kā maldus, turpretī kristietību kā absolūtu, neierobežotu patiesību saturošu. G. Menšings šādam uzskatam nepiekrīt un raksta, "ka arī ārpus kristietības atrodami ceļi, kas ved pie Tēva. Varbūt tie ir aplinku ceļi, varbūt daudzkārt tie ir maldu ceļi, bet tie tomēr ir ceļi, kurus nosaka kopējs mērķis. Varbūt šie ceļi ved svētnīcas pagalmos, bet tomēr viņi ievēd arī svētnīcā."⁴⁰ G. Menšings atzīmēja, ka dažādus kristīgā pārdzīvojuma elementus varam atrast arī nekristīgās reliģijās. Kristietībā ir visas tās vērtības, kādas atrodamas citur. Bet kristietība ir vēl kas vairāk — tas ir pats Kristus. Savdabīgais kristietībā ir Kristus. Rodas jautājums, vai viņš ir Dieva dēls? Un G. Menšings kā reliģijas fenomenoloģijas skolas pārstāvis atbild, ka tas, "protams, ir ticības jautājums. Tas prasa personīgu izšķiršanos. Tas ir ticības spriedums par to, ko cilvēki ar — pie — caur Kristu piedzīvojuši un pārdzīvojuši."⁴¹ Sekot Jēzum nozīmē piesavināties Kristus personības kodolu. Jēzus iespaids bija tāds, kas prasīja šādu sekošanu. Numinozais vijās

38 Turpat, 27.— 28.lpp.

39 Menšings G., *Kristietības savdabība // Ceļš*, 1935, Nr. 3

40 Turpat, 184.lpp.

41 Turpat, 188.lpp.

ap Jēzu. G. Menšings atsaucas uz R. Oto darbu *Reich Gottes und Menschensohn* (1934) (*Dieva valstība un Cilvēka dēls*), kur tiek norādīts uz iespaidu, kādu Kristus atstājis savās zemes dzīves gaitās. To pauž evaņģēlija tiešie (nereflektētie) izteicieni, piemēram: “Jēzus gāja viņu priekšā un tie iztrūkās un bijās” (Mk. 10,32). Šie izteicieni ir spontāni. Tajos atspoguļojas Jēzus numinozās būtības iespaids. Tie, kas Jēzum seko, jūt, ka šeit runā tāds, kam ir pilnvara no Dieva (Mt. 7.29). Tas nav dogmatisks formulējums, bet tajā jūtama tieša pārdzīvojamā ietekme.⁴²

“Kristiānisms dzima nevis tādēļ, ka kādreiz bija sapulcējušies “gudri” cilvēki, kas bija kļuvuši skaidrībā par kādas idejas patiesīgumu, — rakstija H. Biezais grāmatā *Kristiānisms laikmetu mainā* (1942), — bet gan tādēļ, ka kāds varens spēks tos satvēra un lika tiem darboties.”⁴³ Tas varēja notikt tāpēc, ka pirmajiem kristīgajiem bija reliģisks dvēseles iedīgļis un viņi varēja Kristu atzīt par dievišķīga gara un svētuma nesēju. Un, ja dvēselē ir iedīgļi un kustības, kas spēj uztvert īsti reliģisko — svēto kādā parādībā, tad tas ir iespējams arī mūsdienās, tagadnes kristiānismā. Kristus dievišķību un kristiānisma reliģisko saturu nevar demonstrēt, bet to var “tīri kontemplatīvi iegūt ar padevīgu savas dvēseles atvēršanu preti objektu tirajam iespaidam.”⁴⁴ H. Biezais atzīst: “Kā katru reliģiju, tā arī kristiānismu nevar nevienam ne parādīt, ne pierādīt. Bet tas, ko šādā veidā varētu darīt pieejamu, vairs nav reliģija. Kristiānisma reliģisko saturu cauri laikiem iznesuši cilvēki, kas dzīvoja pilnvērtīgu reliģisku dzīvi un mazāk domāja par reliģiskām idejām. Cilvēka krūtīs vienmēr

42 Turpat, 189.lpp. Mūsu jau pieminētajā rakstā *Reliģijas fenomenoloģija* V. Maldonis atzīmēja, ka ir kāda numinozā aperepcija, noslēpumaina svētuma uztvere, kura iešķīlas ka uguns kada persona. Ši uguns tad sāk liesmot, un liesma sagrabj visu apkārtejo saimi. Liesma var dzist, var tālāk kvēlot. Mēs redzam, ka pirmā dzirkstele līdzinās pirmatklāsmi (*Ceļš*, 1935, 165.lpp.)

43 Biezais H., *Kristiānisms laikmetu mainā*. Otrs izdevums, R., 1943, 38.lpp.

44 Turpat, 39.lpp. H. Biezais tālāk citē R. Oto: “Bet tikpat maz mēs ar šādiem tiešiem skatījumiem, kas nav nekas cits kā pastāvīgi evaņģēliskās vēstures un tās galvenās personas izpaudumi saskaņā ar pašu svētā kategoriju, esam atkarīgi no piepešiem bibeles izskaidrojumu panākumiem un vesturiskās attaisnojāmības mocībām. Jo tas mums ir arī iespējams bez pēdējām mūsu pašu *divinācijas dēļ*.” (Otto R., *Das Heilige* / 22. Aufl., 1929, S. 217.)

kāda balss ir atsaukusies Kristus aicinājumam. Tas ir viņa dvēseles reliģiskais iedīgļis⁴⁵. H. Biezais uzskata, ka tagadnes cilvēks ne tikai reliģiskās lietās ir pazaudējis pārdzīvošanas spēju, bet savā dvēseles struktūrā vispār attālinājies no tās dziļākajiem un pirmatnējiem slāņiem. Pārdomās par skaisto, labo, svēto cilvēks ir tiktāl sevi sakropļojis, ka tam vispār ir zudis pats skaistais, labais un svētais. Ja tos var atjaunot, tad nevis ar idejām un pierādījumiem, "bet ar tiešu istenības skati pārdzīvojumā."⁴⁶

Rihards Rudzītis rakstā *Daiļais un Svētais*⁴⁷ (1930) sniedz savu svētā kategorijas interpretāciju, kurā ir redzama spēcīga R. Oto uzskatu ietekme. R. Rudzītis rakstīja, ka izprast daiļo var tikai gars, kas "mēģina aptvert pasaules satversmi viņas būtībā, kas izprot to ne tik daudz kā domātājs kā tāds (domātājs vairāk konstruē), bet gan kā *reliģisks* atzinējs, kas pasauli pārdzīvojis kā kaut ko totāli dievišķu un pārdzīvoto un intuitīvi skatīto arī loģiski mēģina izdomāt līdz galam."⁴⁸ Pievienodamies R. Oto difinētajam svētā pazīmēm, R. Rudzītis uzskata, ka galvenā numinozi svētā pazīme ir *Das ganz Andere* — pavisam citādākais, kas ir citā būtības plānā esošais. Īsta un dziļa reliģija jau ir tilts uz šo tāli, tā ir absolūtā pārvarēšana. Ja "vērsīsim visus savas apziņas starus pret viņu, visu savu būtību, viņš taps mums tuvāks par tuvu."⁴⁹ Svētais ir pirmvērtība, visu lietu mērs, kas kā iekšēja imanenta gaisma dažādā mērā iemājo cilvēkos un priekšmetos un kā gaisma, harmonijā caurstarojot matēriju, rada dziļumu. R. Rudzītis rakstā izvirza jautājumu, vai daiļums spēj pestīt, un atbild: "Daiļais var pestīt, bet vienīgi — *skatīts caur svētuma prizmu*. Ja nu raugāties nākotnē, tad cilvēces garīgajā evolūcijā visas pasaules vērtības gūs arvienu smalkākus, potenciālākus veidus, un viņu sakars savā starpā būs ciešāks un viņas saaudīsies arvienu vairāk Svētā staros."⁵⁰

Edgara Rumbas doktora disertācijā *Baznīca un garīgais amats oikumēniski - luteriskā uztverē*⁵¹ (1938),

45 Turpat, 40.lpp.

46 Turpat, 42.lpp.

47 Rudzītis R., *Daiļais un Svētais // Reliģiski - filozofiski raksti*, R., 1930., 3.sej.

48 Turpat, 82.lpp.

49 Turpat, 84.lpp.

50 Turpat, 102.— 104.lpp.

51 Rumba E., *Baznīca un garīgais amats oikumēniski - luteriskā uztverē. Pētījums Nātana Sēderblūma ehlesioloģijā*

kas veltīta Nātana Sēderblūma eklesioloģijai, *svētums* tiek apskatīts kā reliģijas pamatkategorija. Rumba atzīmēja, ka pēc R.Oto darbu publicēšanas plašās reliģijas pētnieku aprindās ir iesakņojusies atziņa, ka *svētuma izmana* ir svarīgākā starp subjektīvajām norisēm reliģijā. Taču, kā raksta E. Rumba, prioritāte laika ziņā un daži vilcieni R.Oto konstrukcijā rāda, ka viņš ir smēlies svarīgus ierosinājumus no N.Sēderblūma.⁵² Pēc N.Sēderblūma uzskatiem, kas guvuši atspoguļojumu arī R.Oto atziņās, "*svētuma jēdziens* reliģijā ir svarīgāks par *Dieva jēdzienu*. Īsta reliģija ir iespējama bez noteikta dievības priekšstata, bet reliģija nav iespējama, kur neizšķir *svēto un profāno*. Vienīgais kritērijs reliģijā ir svētums."⁵³ Kā rakstīja E. Rumba, nostādīt reliģiju uz tik plaša pamata nozīmē atzīt, ka Dieva revelācija ir universāla, ka "*īsta reliģija sastopama visur, kur vien ir īsta svētuma izmana*, tātad arī ārpus kristietības robežām, jo svētuma jēdziens un izmana ir novērojama ne vien kristietībā, bet katrā istā reliģiozitātē, sākot ar primitīvajām dabas tautām un beidzot ar augstākām kultūras vai praviešu reliģijām Indijā, Irānā un Israēlā. Nosaukumi dažādi, bet parādība tā pati."⁵⁴ Pēc Sēderblūma, kristīgā baznīca ir tikai tādos apmēros, kādos tā sadzird un pasniedz tālāk vēsti par Dieva darbiem, Dieva dzīvo balsi atklāsmes svētajā vēsturē. Arī reliģijas dvēselei ir nepieciešama miesa. Kristīgās baznīcas miesu jeb ķermeni veido baznīca ar savu iekārtu. Tā ir svētās vēstures, atklāsmes plūsmas nepārtraukts turpinājums, dvēseļu neredzamā sadraudzībā Kristū. Kā dvēsele miesā, tā arī reliģiskā dvēsele savu ārējo izteiksmi atrod vēsturiski dotajā baznīcā, baznīcas simboliskajos apliecinājumos un ārējā organizācijā.⁵⁵

Latvijas reliģiju pētniecības vēsturē paliekošs notikums bija 1935. gadā latviski publicētā G. Menšinga

// *Latvijas Universitātes raksti*. Teoloģijas fakultātes sērija I. 3., R., 1938.

52 Turpat, 108.lpp. Kā atzīmēja E. Rumba, N. Sēderblūms savus uzskatus par *svētuma izmanu* ir sistematizējis jau "1913.g. rakstā *Holiness (General and primitive)* Hestingsa (HASTINGS) enciklopēdijā VI, 731.— 741.lpp. Par R.Oto atkarību no viņa var pārliecināties grāmatā *Das Heilige* 17.lpp. piez. 69.lpp. (antitēze Profanum — Sanctum), 159.lpp. (antit. Rein — Unrein)."

53 Turpat, 108.lpp.

54 Turpat, 110.lpp.

55 Turpat, 115.lpp.

grāmata *Vispārīgā salīdzināmā reliģiju vēsture*⁵⁶ Helenes Butuls tulkojumā, kas savu vērtību nav zaudējusi arī šodien. Šajā grāmatā latviešu lasītājs pirmo reizi iepazīstas ar reliģijas fenomenoloģijas pētniecības metodi nevis fragmentāri, atsevišķu izteikumu vai piemēru veidā, bet sistemātiski, — aptverot gan reliģijas būtības noteikšanu, numinozos objektus, reliģijas parādības kultā, Dieva idejas fenomenoloģiju, reliģijas tipoloģiju u.tml. G. Menšings šajā grāmatā uzsvēra, ka R. Oto *svētā* analizē iziet no cilvēka, jo Dievu un svēto varam izteikt tikai ar mūsu personīgo pārdzīvojumu un to tiešo mūsu iespaidu, kādu uz mums atstāj svētais. Un tāpēc “tikai tur, kur tāds reliģiozas aizrautības stāvokļus var atcerēties, tikai tur ir iespējams sniegt izteicienus par svēto, kuri tad kā tādi gan domā objektīvo, bet kuri tomēr jāuzskata tikai kā Dieva iracionālās būtības ideogramatiskas parafrāzes. Tā, svētais te apzināti tiek apzīmēts ar mūsu cilvēciskās pieredzes momentiem. Bet tas nekādā ziņā nenozīmē Dieva atkarību no mūsu patvaļības un mūsu patmīlības, kā tas arvien no jauna, sākot ar Feierbahu, teikts par reliģisko Dieva attēlu un dievticību.”⁵⁷ G. Menšings atzīmēja, ka R. Oto *svēto*, atbilstoši tā iracionālajai būtībai, mēģina padarīt apziņā klātesošu visā savā dzīvīgumā — atšķirībā no parastās “mācības” par Dievu, kurai nepieciešami jābūt racionāli pamatotai. Reliģiskās pieredzes pasaule, ar ko mums darišana, ir *iracionālā* pasaule. Seit iracionālais ir kā *absolūti* “citādākais”, kas mūsu saprātam atrauts nevis relatīvi, bet absolūti⁵⁸. Reliģiski iracionālais atrodas citā esamības plāksnē, kura dota principiāli citādā veidā nekā viss racionālais un racionalizējama. Ja par šo iracionālās īstenības eksistenci nebūtu nekā citādi iespējams kaut ko uzzināt kā vienīgi ar saprātu, tad mēs par to it neko nezinātu⁵⁹. Pamatojoties uz R. Oto aizsākto reliģijas būtības analīzi, G. Menšings izdarīja svarīgus secinājumus attiecībā uz reliģiju pētniecības principiem: “...mēs jautājam par būtību, bet ne par *patiesību*. Vai reliģijai ar saviem apgalvojumiem par objektīvo un visbiežāk transcendentu, bet katrā ziņā dievišķīgo realitāti ir taisnība, t.i., vai reliģiskās dzīves subjektīvai pasaulei atbilst kāda dievišķīga realitāte, ir jautājums,

56 Menšings G., *Vispārīgā salīdzināmā reliģiju vēsture*, R., 1935., tulkojusi Helene Butuls.

57 Turpat, 10.lpp.

58 Turpat, 14.lpp.

59 Turpat.

kas šini gadījumā mūs nenodarbina. Tas visā skaidrībā jākonstatē. Reliģijas fenomenoloģijā un tipoloģijā mēs katrā ziņā un ar pilnu apziņu paliekam *cilvēka* pasaulē, t.i., mēs, protams, aplūkojam viņa reliģiskos izteicienus un sajūtas par dievišķo, bet mēs to darām attiecībā uz viņu *būtību*, bet ne attiecībā uz viņu objektīvo *patiesību*.⁶⁰

Jāatzīmē, ka G. Menšings, dzīvodams un strādādams Rīgā, nepārtrauca savu zinātnisko sadarbību ar R. Oto. Kā viens no šīs sadarbības momentiem bija G. Menšinga sastādītais un rediģētais rakstu krājums *Religion und Leben. Aufsätze zur Gegenwartskrise des Christentums* (Rīga, Leipzig, 1931) (*Reliģija un dzīve. Sacerējumi par kristiānisma tagadnes krīzi*), kurā ir ievietoti trīs R. Oto raksti (*Augšāmcelsšanās, Uz vēsturisko vakarēdiena izpratni, Labas gribas savienība pasaulē*), kā arī G. Menšinga raksts par R. Oto un viņa darbiem.⁶¹

Lasot vienu no latviešu filozofa Paula Dāles spilgtākajām apcerēm — *Filozofija, reliģija un dzīve*⁶² (1925), ir nenoliedzami redzams, ka viņš savā reliģijas traktējumā ir iedvesmojies arī no R. Oto, nosaucot *Das Heilige* par ievērojamu darbu. P. Dāles pamatnostādnes reliģijas un filozofijas traktējumā ir šādas: "Filosofiskā doma operē ar predikātiem — *patiess, nepatiess, pareizs, nepareizs, reāls, nereāls, esošs, neesošs, objektīvs, subjektīvs, evidents, neevidents, reliģijas turpretim balstās uz mistikas svētuma un dievišķības apziņu un ietver sevi predikātus un idejas — svēts, nesvēts, grēcīgs, dievišķs, atpestīts, apskaidrots, mūžīgs. /./ Reliģija — īsti apzīmējot — ir augstākā svētuma pielūgšana, Dieva atzišana, reliģija ir svētuma un Dieva meklēšana un dzīvošana iekš Dieva — svēta dzīve.*"⁶³ P. Dāle kā būtisku atzīmēja, ka dogmatiskā teoloģija un baznīcas mācības, kaut arī ir dibinātas uz atklāsmes atziņām un ticējumiem, nav reliģija pati, bet dzīvo reliģisko pārdzīvojumu un pārlicību "intelektuāls papildinājums, refleksija par ticības mistiskām dogmām un simboliem

60 Turpat, 18.lpp., R., 1925, 1.sej.

61 *Religion und Leben. Aufsätze zur Gegenwartskrise des Christentums / Herausgeg. von Gustav Mensching*, Rīga, Leipzig: Kommissionsverl. N. Kadber, 1931. Krājuma ievietoti R. Oto raksti *Auferstehung* (31.—38.lpp.), *Zum geschichtlichen Verständnis des Abendmahles* (46.—63.lpp.), *Ein Bund der guten Willen in der Welt* (115.—123.lpp.)

62 Dale P., *Filozofija, reliģija un dzīve // Reliģiski — filosofiski raksti*. I sej. R., 1925., 3.—43.lpp.

63 Turpat, 17.lpp.

in viņu sistematizācija. Jo vairāk tas attiecas uz moderno, stingri zinātnisko teoloģiju, kura ir tāda pati zinātne kā citas humanitāras zinātnes ar vēsturisku, filoloģisku, psiholoģisku u.c. atziņu un metožu aparātu.⁶⁴ Reliģiskā apziņa, — raksta P. Dāle — jūt, nojauš un redz dievišķā spēka, prāta un pilnības parādīšanos, manifestāciju, viņa iemiesošanās un darbību apkārtējā pasaulē, dabā, viņas lielās un mazās parādībās, viņas varenībā, kārtībā, daiļumā, viņas mūžīgā kustībā un brīnišķās formās.⁶⁵ P. Dāle atzīst, ka reliģiskā apziņa nespēj adekvāti un pilnīgi aptvert savu objektu, izsmelt viņa pēdējo transcendentu un iracionālo būtību. Tā paliek mūžīgs noslēpums, kurš pilda reliģiozo dvēseli ar misitiskas godbijības, reliģiozas pietātes un apbrīnošanas jūtām un domām.⁶⁶ "Dievišķās būtības intīmā tuvuma un nesasniedzamības, bezgalīgā tāluma, viņa imanences un transcendences antinomija pieder līdz ar ļaunuma un brīvības problēmu pie reliģijas dziļākām misterijām,"⁶⁷ — secina P. Dāle. Caur reliģisko prizmu mēs vērojam visu pasauli, vērtējam un veidojam visu dzīvi svētuma, augstākās pilnības un dievišķības vienībā, kura aptver visas pārējās vērtību vienības. Pati kultūra bez svētuma dievišķīga ideāla reliģiskās kategorijas un normas un kustības uz pārempiriski pamatotu, absolūtu vienību nav domājama, ista, pilnīga kultūras dzīve ir reliģiski apaugļota.⁶⁸ Gala secinājums ir šāds: "...Pareizi saprasta un piepildīta reliģija, būdama savā kodolā *iracionāla*, prāta kategorijās neizsmelama un nenoteicama, nav *antiracionāla*, pretzinātniska un pretfilosofiska."⁶⁹

R. Oto uzskatu atbalss Latvijā bija vērojama ne tikai reliģijas būtības izpratnes teorētiskajā jomā, bet arī reliģijas un baznīcas prakses jomā, tai skaitā jautājumā par luteriskās baznīcas liturģijas uzlabošanu un reformēšanu. Jau divdesmito gadu sākumā V. Maldonis rakstīja: "Ārzemēs jau ievēd baznīcas dievkalpošanas laikā tādus brīžus, kad viss tik kluss, ka katrs iegremdējas sevi un līdz ar to mūžības izjūtā. Mums luterāņu baznīcā dzird par daudz vārdu un pamācību. Mūžības valoda nedabū ne britiņu runāt ar

64 Turpat, 19.lpp.

65 Turpat, 21.lpp.

66 Turpat.

67 Turpat.

68 Turpat, 36.lpp.

69 Turpat, 42.lpp.

grūtsirdīgu un bēdīgu Dieva lūdzēju.⁷⁰ V. Sanders rakstā *Par liturģijas reformēšanas jautājumu* (1935) pievērš uzmanību R. Oto domai, ka "dievkalpošanai ir jāatstāj *mistisks iespaids*". Tas ir panākams, ieviešot liturģijā t.s. *schweigender Dienst* (klusējošu kalpošanu), kas piešķir dievkalpojuma lielāku svētumu.⁷¹ Dievkalpojums sastāv no divām daļām — pirmās sprediķa daļas un otrās sakramentālās daļas, "kurā tiek piedzīvota Dieva klātbūtne svētā klusuciešanā.. *Dievs top piedzīvots savā nākšanā*". Piesaucot Dieva vārdu, atskan viņa atbilde: "Nāciet tuvu pie manis, tad es nākšu tuvu pie jums". Tad draudzes gans svētsvinīgi pasludina Dieva klātbūtni, sacīdams: "Kungs ir savā svētā templī; viņa priekšā lai ir klusa visa pasaule". Draudze metas ceļos. Iestājas klusums, kamēr lūgšanas zvans liek piecelties. Tad pilnīgā apziņā, ka Dievs nu ir klāt, draudze nes savu vissvētāko upuri, saka kopīgā lūgšanā *Mūsu Tēvs debesīs*.⁷² V. Sanders R. Oto priekšlikumos dievkalpošanas pilnveidošanā — dievgalda liturģijā — saskatīja katolisku nokrāsu, piezīmēdams, ka Svētā Vakarēdiena nozīmi var tulkot dažādi, pat bez kāda misticisma.

Latvijā bez uzmanības nepalika arī R. Oto darbs *Reich Gottes und Menschensohn* (Minhene, 1934) (*Dieva valstība un Cilvēka dēls*).⁷³ K. Kundziņš šajā grāmatā

70 Maldonis V., *Poruka reliģijas ipatnības // Latvijas Augstskolas raksti*, R., 1922., 184.lpp.; *Grāmata*, 1991., Nr. 9, 29.lpp.

71 Sanders V., *Par liturģijas reformēšanas jautājumu // Ceļš*, 1935, Nr. 6., 386.lpp.

72 Turpat, 386.— 387. lpp.

73 K. Kundziņa recenzija par šo grāmatu tika publicēta 1935. gadā žurnāla *Ceļš* 4.numurā. H. Biezais savā doktora disertācija *Dzīvības un mīlestības sintēze kristīgajā humanitātē* (R., 1939) šo R. Oto grāmatu piemin nodaļā *Kristīgās ētikas pamatprincipi*. H. Biezais rakstīja, ka R. Oto ir sajutis konsekventā eshatoloģiskā uzskata vājo punktu — ētikas neiespējamību un ir izdarījis A. Šveicera eshatoloģiskās idejas glābšanas mēģinājumu (91. lpp.). R. Oto rakstīja: "Tā /valstība/ pati kā tieši no debesīm nākošs brīnums pārvērs pasaulīgo un pārvērs to tā, ka tagad arī pie cilvēkiem notiek Dieva griba." H. Biezais šo izteikumu komentēja tā: "Ja pie cilvēkiem notiek Dieva griba, tad arī ir pamats domāt par Dieva valstības imanenci. Tas vēlreiz ir pretrunā ar konsekvento eshatoloģisko uzskatu. R. Oto iracionālismam ir svarīgs apstākļi Dieva valstības izpratnē un visumā varam pieņemt to, tikai tas nav saistāms ar bāzi, kura tam nepieder. Oto iracionālisms nevar glābt konsekvento eshatoloģiju." (92.lpp.)

saskatīja vairākas svarīgas iezīmes. Vispirms viens no galvenajiem jautājumiem, kas šajā grāmatā tika risināts un kas piešķir tai aktualitāti, "ir jautājums par Dieva valstības un Cilvēka dēla jēdzienu sakariem ar āriešu tautu senrelīģiju."⁷⁴ Šo jēdzienu priekšvēsture, pirmatnējā jēga un izplatība rāda, ka bāze, uz kuras balstās Jēzus evaņģēlijs, ir daudz plašāka, nekā līdz šim parasti domāja. Evaņģēlijā šīs idejas Jēzus "būtiski saistījis ar savu Dievizpratni un savu personu un ielicis viņās jaunu, daudz spilgtāku nekā līdz šim saturu."⁷⁵ K. Kundziņš secināja, ka R. Oto reliģijas filozofijas koncepcija, kopumā ņemot, ir "izaugusi no viņa ilggadējā reliģisko fenomenu pētīšanas darba un svarīgos punktos atšķiras tiklab no tradicionālā *ortodoksisma*, kā *liberālisma* pozīcijas."⁷⁶ Pašreizējos Latvijas apstākļos, kad interese par reliģijas pētniecības tradīcijām sāk atjaunoties un tiek apgūts nokavētais, aktuāli skan K. Kundziņa pieminētā R. Oto sacerējuma novērtējums arī no tāda aspekta, ka R. Oto pētījums ir sintētisks arī tajā nozīmē, ka viņš to veicis, balstīdamies uz citu reliģiju vēsturnieku un teologu līdzdarbību, jo zinātniskā sadarbība mūsu dienās pārsniedz vienas tautas, vienas valsts intelektuālā darba apjomus.⁷⁷

74 Kundziņš K., *Rudolf Otto, Reich Gottes und Menschensohn* (München, 1934) // *Ceļš*, 1935, Nr. 4, 279.lpp.

75 Turpat, 280.lpp.

76 Turpat, 281.lpp.

77 Turpat.

Rūdolfs Oto

Svētais

Pirmā nodaļa. Racionālais un iracionālais

1. Katrai teistiskai, bet jo sevišķi jau pirmkārt kristīgai Dieva idejai ir būtiski, ka ar tās starpniecību dievību skaidrā noteiktībā izsaka un apzīmē ar tādiem un līdzīgiem predikātiem kā Gars, Prāts, Griba, mērķtiecīgā Griba, labā Griba, Visvarenība, būtiski Vienotais, Apzinātība un kā līdz ar to par dievību spriež arī atbilstoši personiskajam saprātīgumam, kādu cilvēks to ierobežotā un neizvērstā formā saskata pats sevi. Reizē ar to par visiem šiem dievišķā predikātiem tiek spriests kā par *absolūtiem, pilnīgiem*. Visi šie predikāti ir skaidri un viennozīmīgi *jēdzieni*, pieejami domāšanai, domās īstenotai analīzei, arī definīcijai. Ja mēs kādu priekšmetu, kuram piemīt šāda jēdzieniski skaidra domājamība, gribam saukt par *racionālu*, ar šiem predikātiem aprakstītā dievības būtība saucama par racionālu, un reliģija, kura to atzīst un apgalvo, šajā ziņā ir racionāla reliģija. Vienīgi pateicoties tai, skaidros jēdzienos ir iespējama *ticība* kā pārliecība — pretstatā tirajām *jūtām*. Un vismaz uz kristietību nav attiecināms Fausta teiktais:

Viss tikai jūtas;
Vārds ir skaņa un dūmi...*

Vārds šajā Fausta teiktajā nav nekas cits kā jēdziens. Par reliģijas augstuma un pārākuma pazīmi mēs tomēr uzskatām to, ka tai ir arī *jēdzieni* un atzinumi

* J.V.Gēte, *Fausts*. Atdzej. J. Rainis.— R., 1972., 137.lpp. (Šeit un turpmāk ar * atzīmētas tulkotājas piezīmes)

(t.i., ticības atzinumi) par pārjuteklisko, kas ietverti jēdzienos, un konkrēti — nupat nosauktajos un citos, tamlīdzīgos jēdzienos. Tas, ka kristietībai ir jēdzieni un ka tie ir pārāki savā skaidrībā, viennozīmībā un daudzējādībā, nav ne vienīgā, ne arī svarīgākā, bet tomēr ļoti būtiska tās pārākuma pazīme salīdzinājumā ar citām reliģijas pakāpēm un formām.

Tas ir jāuzsver vispirms un visā noteiktībā. Taču vienlaikus jābrīdina no neizpratnes, kura varētu novest kļūmīgā vienpusībā, proti, no ieskata, ka racionālie predikāti, jau nosauktie un citi tiem līdzīgie *izsmeltu* dievības būtību. Tāda neizpratne atvedināma no izteiksmes veida un jēdzienu loka patētiskā runā, didaktiskā sprediķa un mācību iztirzājumā, jā, pat mūsu Svētajos Rakstos. Te racionālais ir priekšplānā, bieži pat šķiet esam viss. Taču tas, ka racionālajam šeit jāatrodas priekšplānā, sagaidāms jau no paša sākuma: jo jebkurai valodai, ciktāl to veido vārdi, jābūt galvenokārt jēdzienu nesējai. Jo skaidrāka un viennozīmīgāka ir valoda, jo tā labāka. Taču, ja arī racionālie predikāti parasti atrodas priekšplānā, dievības ideju tie izsmel tikai tik daudz, cik tie paši ir vien *iracionālais* un attiecas uz to. Tie visādā ziņā ir arī būtiski predikāti, bet tie ir *sinētiski* būtiski predikāti, un vien tad, ja tos izprot šādi, tos izprot pareizi, proti: ja tos piedēvē kādam priekšmetam kā to nesējam, kuru pašu tajos vēl nepazīst, kuru nemaz nav iespējams tajos pazīt, kuram jātop pazītam citādi un savveidīgi. Jo tam jābūt kaut kā uztveramam: ja tas tā nebūtu, par to vispār nekas nebūtu pasakāms. Pat mistikas ieskats pamatā tāds nav, ja reiz mistika sauc to par *arrēton*, jo citādi tā nebūtu nekas cits kā klusēšana. Taču bieži vien tieši mistika bijusi ļoti runīga.

2. Lidz ar to mēs sastopamies ar racionālisma un dziļākas reliģijas pretstatu. Šis pretstats un tā pazīmes vēl daudzkārt saistis mūsu uzmanību: pirmā un raksturīgākā racionālisma pazīme, kas ir saistīta ar visām pārējām racionālisma pazīmēm, ir šāda. Bieži minētais dalījums starp racionālismu kā *brinumu* noliegšanu un tā pretstatu — apgalvojumu, ka brinumi pastāv, ir acīm redzami maldīgs vai vismaz ļoti virspusējs. Jo izplatītā teorija, ka brinums ir dabiskās cēlonības ķēdes pārrāvums, ko isteno būtne, kura pati iedibinājusi šo cēlonību un kurai tā tad jābūt noteicējai pār to, pati ir iespējami *racionāla*. Racionālisti diezgan bieži pieļāvuši *brinumu iespējamību* šajā nozīmē vai pat paši to *a priori* konstruējuši. Un nešaubiģi neracionālisti diezgan bieži bijuši vienaldzīgi pret *jautājumu par*

brinumiem. Daudzkārt izteiktāka ir racionālisma un tā pretstata savdabīga *kvalitatīva* atšķirība paša dievbijīguma (*Fromm-sein*) noskaņā un jūtu saturā. Un pēdējo būtiski noteic tas, vai priekšstatā par Dievu racionālais dominē pār iracionālo vai arī pilnībā to izslēdz, vai otrādi. Bieži dzirdētajam apgalvojumam, ka ortodoksija pati esot bijusi racionālisma mēte, patiesībā var daļēji piekrist. Taču arī ne tikai tādēļ, ka tā vispār tikoja pēc mācības, pēc doktrīnas izveides. Pēc tā paša tikojuši arī negantākie mistiķi. Nē, tādēļ ka, veidojot savu doktrīnu, tā neatrada līdzekli, kā kaut kādā veidā būt taisnīgai pret iracionālo savā pretstatā un pašu to paturēt dzīvu dievbijīgā pārdzīvojumā — tādēļ ka tā, pati acīm redzami nenovērtējusi iracionālo, priekšstatu par Dievu vienpusīgi racionalizēja.

3. Šī tieksme racionalizēt dominē vēl šodien, un ne vien teoloģijā, bet arī vispārējā reliģiju pētniecībā, pašos tās pamatos. Tai pakļaujas arī mūsu mītu pētniecība, *primitīvo* tautu reliģijas pētījumi, centieni konstruēt reliģijas aizsākumus un pamatus, u.t.jpr. Ne jau no paša sākuma te izmanto tos augstos racionālos jēdzienus, ar kuriem mēs sākam, taču tajos un to pakāpēniskā *attīstībā* mūsu pētnieki saskata galveno problēmu un kā to priekšgājēju konstruē mazāknozīmīgus priekšstatus un jēdzienus: arvien tomēr tiek meklēti jēdzieni un priekšstati, un turklāt “dabiski” jēdzieni, proti, tādi, kuri sastopami arī vispārējā cilvēkam priekšstatāmā jomā. Ar gluži vai par apbrīnojamu saucamu enerģiju un māku tajā pašā laikā tiek pievērtas acis uz gluži savveidīgo (*ganz Eigene*) reliģiskā pārdzīvojumā, kāds tajā mostas jau tā primitīvākajās izpausmēs. Apbrīnojami vai vismaz pārsteidzoši, jo, ja kādā cilvēciskā pārdzīvojuma jomā vispār pamanāms kaut kas šai jomai savveidīgs un tikai tajā sastopams, tad tā ir reliģijas joma. Patiesi, ienaidnieka acs te redz asāk nekā daža laba drauga vai neitrāla teorētiķa acs. Pretinieka pusē bieži vien ļoti labi zina, ka visām “mistiskajām negantībām” nav nekā kopīga ar “prātu”. Un tomēr tas ir veselīgs pamudinājums ņemt vērā to, ka reliģija nav bez atlikuma daļama ar saviem racionālajiem izteikumiem. un tās momentu savstarpējās attiecības skaidrot tā, lai reliģijā tiktu ieviesta skaidrība.

Mēs mēģināsim šādi skaidrot savveidīgo svētā kategoriju. Kaut ko pazīt un atzīt par svētu pirmām kārtām ir savveidīgs novērtējums, kurš sastopams vienīgi reliģijas jomā. Tas gan tūlīt izplatās arī citās jomās, piemēram, ētikā, taču citādi tā izcelsme un tām neattiecas. Minētajā novērtējumā kā tādā ir kāds pilnīgi savdabīgs moments, ko racionālais augstākpieņemtajā nozīmē neietver un kas ir *arrēton*, neapprakstāms (*ineffabile*), ciktāl tas ir pilnīgi nepieejams jēdzieniskai saprašanai.

1. Šis apgalvojums jau no paša sākuma būtu maldīgs, ja svētais būtu tas, kā to izprot vienā vai otrā — filozofiskā un parasti arī teoloģiskā — valodas lietojumā. Vārdu "svētais" mēs esam parādūši lietot pilnīgi pārnestā nozīmē, kura nekādā ziņā nav tā sākotnējā nozīme. Mēs to parasti izprotam kā absolūtu *tikumisku* predikātu, kā pilnīgi *labo*. Kants par svētu sauc gribu, kura, pienākuma mudināta, bez svārstīšanās paklausa morālajam likumam, taču tā tomēr ir pilnīga morālā griba. Tāpat mēdz runāt arī par pienākuma vai likuma svētumu, nedomājot ar to neko citu kā tieši viņu praktisko nepieciešamību, vispārēji saistošo raksturu. Taču tāds vārda "svēts" lietojums ir aptuvens. "Svēts" ietver sevī visu minēto, taču tā saturā ietilpst arī mums izjūtās dots kāds nepārprotams atlikums, kas te izceļams visupirms. Šķiet, visdrīzāk ir tā, ka vārds "svēts" un tā valodiskie ekvivalenti semītu, latīņu, grieķu un citās senās valodās pirmkārt un galvenokārt apzīmē tikai šo atlikumu un vispār neattiecas uz morāliskā momentu vai arī sākotnēji nav to aprakstījuši, un nekad — kā vienīgo. Tā kā šodien mūsu valodas izjūta nešauboties iekļauj tikumisko, tas kļūst noderīgi vismaz īslaicīgi, cenšoties atrast "svētā" savveidīgu, īpašo sastāvdaļu, meklējot kādu īpašu, tam atbilstošu vārdu, kuram tad jāapzīmē "svētais" *minus* tā tikumiskais moments un, kā mēs te nupat piebīdām, *minus* tā racionālais moments vispār.

Tas, par ko mēs runājam un ko mēs gribam kaut cik iezīmēt, proti, padarīt izjūtamam, mājo *visās* reliģijās kā to īstenais kodols, un bez tā reliģija vispār nebūtu reliģija. Taču izcils spēks tam ir semītu reliģijās un jo sevišķi bibliiskajā reliģijā. Tam šeit ir arī savs vārds, proti, *gādosch*, kam atbilst *hagios* un *sanctus*, un vēl precīzāk — *sacer*. Ka šie vārdi visās trīs valodās apraksta "labo" un pilnīgi labo, proti, augstāko labā idejas attīstības un brieduma pakāpi, tas ir skaidrs, un

tādā gadījumā mēs tos tulkojam ar vārdu “svēts”. Taču tādā gadījumā šis “svēts” vispirms ir pakāpeniska tāda savveidīga, sākotnēja momenta shematizācija un piepildījums, kas pats par sevi var būt arī indierents pret étisko un ko iespējams apsvērt pašu par sevi. Un šī momenta attīstības sākumos visi atbilstošie izteikumi pirmkārt neapšaubāmi nozīmē kaut ko gluži citādu (*gan anderes*) nekā labais. Mūsdienu interpreti visā visumā to gan parasti atzīst. Ja *gādosch* tiek tulkots vienkārši kā labais, to izskaidro ar tiesībām uz racionālistisku citādtulkotamību.

2. Arī šim momentam kā tādām svarīgi ir atrast apzīmējumu, kas, pirmkārt, saglabātu to tā savdabībā un, otrkārt, vienlaikus ļautu aprakstīt un apzīmēt tā iespējamās paveidus vai attīstības pakāpes. Tādēļ vispirms es veidoju vārdu *numinozais* (ja no *omen* var veidot “ominozs”, tad arī no *numen* — “numinozs”) un runāju par kādu savveidīgu numinozu skaidrojuma un vērtējuma kategoriju un arī par kādu numinozu dvēseles noskaņojumu, kurš arvien iestājas tur, kur gūst pielietojumu, proti, kur kādu objektu iedomājas kā numinozu¹. Tā kā šī kategorija pilnībā ir *sui generis*, tā, tāpat kā it viss sākotnējais un pamatā dotais, nav stingrā nozīmē definējama, bet vienīgi iztirzājama. Klausītajam to izprast var palīdzēt, vien mēģinot ar iztirzājuma starpniecību novest viņu līdz tam viņa paša dvēseles punktam, kurā numinozais aizsākas un tiek apzināts viņā pašā. Šādu metodi var papildināt, uzrādot šai kategorijai līdzīgo vai tai tipiski pretējo, kas sastopama citās, jau pazīstamās un labi zināmās dvēseles jomās: “Mūsu X nav tas, bet ir, lūk, šim radniecīgs un, lūk, tam pretējs. Vai nu tu neiedomāies to *pats*?” Tas nozīmē: mūsu X nav stingrā nozīmē iemācāms, bet vienīgi ierosināms, atmodināms — kā viss, kas nāk “no gara”.

1 Vien vēlāk redzēju, ka šajā ziņā nebūt nevaru pretendēt uz atklājēja tiesībām. Sal. gramatas *Pārpasaulīgā izjūta* 1.nodaļu *Cincendorfs* — “*sensus numinis*” atklājējs. Un jau Kalvins savā *Institutio* runā par “*divinitatis sensus, quaedam divini numinis intelligentia*”. (Šeit un turpmāk numurētas tiek autora piezīmes.)

Trešā nodaļa. "Kreatūras izjūta" kā objekta numinozās izjūtas atspulgs pašizjūta

Numinozā momenti. I

1. Pamēģiniet atcerēties kāda spēcīga un iespējami vienpusīga reliģiska uzbudinājuma brīdi.

Kurš to nespēj vai kuram tādu brīžu vispār nav, tiek lūgts tālāk nelasīt. Jo tam, kurš spēj atcerēties savas pubertātes izjūtas, gremošanas traucējumus vai arī sociālās izjūtas, bet ne savveidīgi reliģiskās izjūtas, grūti nodarboties ar reliģijzinībām. Viņam ir attaisnojums, ja viņš ar sev zināmajiem skaidrojuma principiem pats savās interesēs mēģina tikt tik tālu, cik viņam tas iespējams, un "estētiku" varbūt pats sev iztulko kā juteklisku baudu, bet "reliģiju" — kā sabiedriska instinkta vai sociāla vērtējuma funkciju vai vēl primitīvāk. Taču estētiķis, kas pats sevi piedzīvo estētiskā pārdzīvojuma savdabīgumu, un vēl jo vairāk reliģiozs cilvēks, nešaubidamies atteiksies no viņa teorijām.

Vēl mēs uzaicinām, pārbaudot un analizējot šādus svinīgas bijības un aizgrābtības brīžus un dvēseles stāvokļus, iespējami ciešu vērību piegriezti nevis tam, kas šādiem brīžiem varētu būt kopīgs vienkārši ar tikumiskas pacilātības stāvokļiem kāda laba veikuma vērojumā, bet gan tam, kas šo izjūtu saturā ir savdabīgs un par tiem pārāks. Būdami kristieši, mēs šeit pirmkārt uzduramies izjūtām, kuras mums — gan ne tik spēcīgi izteiktas — pazīstamas arī citās jomās: pateicības, uzticības, mīlestības, palāvības, pazemīgas pakļaušanās un padevības izjūtas. Taču minētais nekādā gadījumā neizsmel dievbijības momentu, un tas viss vēl neparāda "svinīgā" gluži atšķirīgās, īpašās iezīmes, neparāda savādās, vien šeit sastopamās aizgrābtības "solemnitāti".

2. Kādu tiesām ievēribas vērtu tāda pārdzīvojuma elementu izdevies pamanīt Šleiermaheram: viņš sauc to par "atkarības" izjūtu. Taču šis viņa nozīmīgais atklājums pelna divējādus iebildumus.

Pirmkārt, izjūta, kas patiesībā pastāv viņa *iedomās*, pēc sava īpašā "kā?" nemaz nav atkarības izjūta "dabiskajā" šī vārda nozīmē, nav tāda pati kā atkarības izjūta citās dzīves un pārdzīvojuma jomās — kāda var raisīties, pateicoties apkārtējiem apstākļiem, — kā savas nepietiekamības, bezspēcības un neiespējas izjūta. Tā gan atbilst tādām izjūtām, tādēļ ir ar to starpniecību apzīmējama, "iztirzājama" un ar to

starpniecību tā var netieši norādīt uz pašu lietu, lai tā taptu pati sevī izjūtama. Bet pati parādība, neskatoties uz visu savu līdzību šādām, tai analogiskām izjūtām, pati sevī tomēr ir *kvalitatīvi* citāda. Arī Šleiermahers uzsver atšķirību starp *dievbijīgas* atkarības izjūtu un visām citām atkarības izjūtām. Viņam gan tā vienkārši ir “neierobežotais” atšķirībā no vien attiecībās pastāvošā: viņš skata to kā absolūto atšķirībā no relatīvā, kā pabeigto atšķirībā no visa pakāpeniskā, nevis kā vienas īpašas kvalitātes dēļ pastāvošu. Viņš nepamana, ka, saukdami to par atkarības izjūtu, patiesībā taču mēs paturam prātā tikai šīs parādības *analogiju*.

Vai, pateicoties šādam salīdzinājumam un pretnostatījumam, lasītājs pats tagad neatskārš, ko gribu sacīt un ko citādi tomēr nespēju izteikt — tieši tā iemesla dēļ, ka tas ir dvēseliskajā sākotnēji un pamatā dotais, un tādēļ vien pats sevī nosakāms dotais? Varbūt es varu paskaidrot to ar kādu labi pazīstamu piemēru, kurā ļoti uzskatāmi licis sevi manīt tieši tas moments, par kuru mēs te vēlamies runāt. Kad Abraāms 1. Mozus grāmatā (18, 27) iedrošinās runāt ar Dievu par sodomiešu likteni, viņš saka: “Raugi, jele, es esmu iedrošinājies ar to Kungu runāt, jebšu es esmu *pīšli* un *pelni*.” Tā ir pati sevī atzīstoša “atkarības izjūta”, kas tomēr ir vēl kaut kas daudz vairāk un vienlaikus kvalitatīvi citāda nekā visas dabiskās atkarības izjūtas. Es meklēju šai parādībai vārdu un nosaucu to par *kreatūras izjūtu* — tādas kreatūras izjūtu, kura iepretim tam, kas ir pārāks par visu kreatūru, iegrimst un izbeidzas pati savā nekas (*Nichts*).

Viegli pamanīt, ka arī šīs apzīmējums “kreatūras izjūta” nesniedz neko vairāk kā šīs parādības *jēdzienisku* izskaidrojumu. Jo tas, no kā šī izjūta šeit atkarīga, nav vienkārši tas, ko izteikt spēj vienīgi jaunais vārds, proti, nav vis vienkārši iegrimšanas un sevis paša niecīguma moments iepretī neierobežoti Visvarenajam, bet gan — iepreti, lūk, tādām Visvarenajam. Un pats šīs iedomātā objekta “tāds”, šīs “kā?” nav ietverams racionālā jēdzienā, tas ir “neizsakāms”; tas iezīmējams vien aplinku ceļā, proti, pašapjēgumā un norādījumā uz savveidīgo toni un saturu, raksturīgu jūtu reakcijai, kura dvēselē modina sevis pieredzējumu un kura mums jāpiedzīvo pašiem sevi.

3. Šleiermahera dotās noteiksmes otrs trūkums ir tas, ka reliģiskās izjūtas īsteno saturu viņš grib noteikt ar atkarības izjūtas vai, kā mēs tagad sakām — ar kreatūras izjūtas starpniecību. Reliģiskā izjūta

vistiešākajā nozīmē tad būtu pašizjūta, manas patības savveidīgās nošacītības, proti, manas atkarības izjūta. Saskaņā ar Šleiermaheru, vien pateicoties vien slēdzienam, ar kuru es šai izjūtai piedomāju klāt cēloni ārpus manis paša, iespējams nonākt pie paša dievišķā. Tas tomēr ir pilnīgā pretrunā ar dvēseles iedabu. "Kreatūras izjūta" drīzāk pati ir tikai subjektīvs blakus moments un iedarbība, tā ir it kā kāda cita izjūtu momenta (proti, bīkluma) ēna, kurš pats, bez šaubām, tieši un nepastarpināti attiecas uz kādu objektu ārpus manis. Bet tas tad arī ir *numinozais* objekts. Vien tur, kur numens tiek piedzīvots kā tagadnes laiks, kā tas bija ar Abraāmu, vai arī kur tiek izjūsts kaut kas pēc iedabas numinozs — tā tad vien tad, kad numinozā kategorija tiek attiecināta uz reālu vai iedomātu objektu, kā tā *refleksija* dvēselē var rasties kreatūras izjūta.

Tas ir tik nepārprotams pieredzes fakts, ka psihologam, analizējot reliģisko pārdzīvojumu, nākas sadurties ar to kā ar pirmo. Tā, Viljams Džeimss grāmatā *Reliģiskā pieredze savā daudzpusībā*², izsekodams, kā cēlušies grieķu priekšstati par dieviem, gandrīz vai naivi saka: "Jautājumā par grieķu dievu izcelšanos mēs te neesam iedziļinājušies. Taču daudzi mūsu minētie piemēri liek mums nonākt pie apmēram šāda secinājuma: tas ir tā, it kā cilvēka apziņā mājotu kaut kā reāla izjūta, kaut kā isteni klātesoša sajūta, priekšstats par kaut ko objektīvi eksistējošu, izjūta, kura ir dziļāka un visaptverošāka par jebkuru no atsevišķajām īpašajām sajūtām, ar kuru starpniecību, pēc šodienas psiholoģijas ieskata, tiek apliecināta realitāte."

Tā kā Džeimssam, no viņa empiriskā un pragmatiskā skatpunkta raugoties, ceļš uz izzinātspējas un ideju pamatu atzišanu apraujas pašā garā, tad, lai izskaidrotu šo faktu, viņam nākas ķerties pie nedaudz savādiem un noslēpumainiem pieņēmumiem. Viņš tomēr skaidri aptver pašu faktu un ir pietiekami liels reālists, lai to nenoraidītu. — Tāda "realitātes izjūta" kā tiešs un nepastarpināts dotais, *objektīvi* dota numinozā izjūta, kā savas sekas visupirms raisa "atkarības izjūtu" vai, labāk teikt, kreatūras izjūtu, proti, izpaužas kā pārdzīvojuma subjekta noraidoša attieksme pašam pret

2 Vobermina tulkojums vācu valodā *Die Religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit*, 46.lpp.

sevi³. Vai, citiem vārdiem sakot: manas “absolūtās atkarības” izjūtas priekšnosacījums ir Viņa “absolūtā pārākuma (un nepieciešamības)” izjūta.

Ceturtnā nodaļa. *Mysterium tremendum*

Numinozā momenti. II

Kas tad ir pats šis numinozais — objektīvais, ko es izjūtu, — un kā tas pastāv?

Tā kā pats tas ir iracionāls, jēdzienos neizteicams, tas iezīmējams, pateicoties vien īpašajai izjūtu reakcijai, kuru tas izraisa pārdzīvojumā iesaistītajā dvēselē. “Tas ir tā, ka tas cilvēka dvēseli satver un iekustina ar tādu un tādu izjūtu noteiktību.” Šo “tādu un tādu” izjūtu noteiktību mums jāmēģina iezīmēt, pie kam vienlaikus mēs to mēģinām atsaukt atmiņā arī ar radniecīgu izjūtu atbilstēm un pretstatiem, un ar simboliskiem izteikumiem. Un līdz ar to mēs — atšķirībā no Šleiermahera — tagad meklējam tieši to primāro, uz objektu attiecināmo izjūtu noteiktību kā tādu, kurai, kā mēs nupat redzējām, *patības izjūtā kā ēna, vien sekundāri* seko kreatūras izjūta.

Vai nu mēs pievēršamies pašam dziļākajam katrā spēcīgā dievbijīgu izjūtu uzplūdā, ciktāl tās ir kas vairāk nekā ticība uz svētlaimi, uzticēšanās vai mīlestība — tam pašam, kas, pat neņemot vērā šos pavadoņus, spēj arī mūsu dvēseli uz laiku savīlnot vai piepildīt ar gluži vai mulsinošu varu; vai arī mēs izsekojam tam ar iejūtas starpniecību — līdzjūtībā, līdzcietībā pret apkārtējiem, spēcīgos dievbijības uzliesmojumos un to raisītajos noskaņojuma izpaudumos, rituālu un kultu svinīgumā un noskaņotībā, tajā, kas jaušas strāvojam ap reliģiskiem pieminekļiem, celtnēm, tempļiem un baznīcām, — mēs tam varam atrast tikai vienu izskaidrojumu: *mysterium tremendum*, šausmīga noslēpuma izjūta. Šī izjūta var caurstrāvēt dvēseli kā maiguma uzplūdi, kā liegā rīmtumā slīgstoša svētbijība: tā var šādi pārtapt nemitīgi mainīgā dvēseles noskaņotībā, kura vēl atbalso trīsas, līdz beidzot norimst un ļauj dvēselei atkal atgriezties profānajā. Tā var arī ar spēju rāvienu pēkšņi izlauzties no dvēseles. Tā

3 Par Šleiermaheru detalizētāk sk. R.Oto darbu *Rietumu un Austrumu mistika (West — östliche Mystik — 2.Aufl. Gotha, 1929, Teil C)*.

var novest savādā uzbudinājumā, reibumā, aizgrābtībā un ekstāzē. Tā var ietverties mežonīgās, daimoniskās formās. Tā var nolaisties līdz gluži vai spokainam briesmīgajam, šermuļus raisošajam. Tai ir rupjas un barbariskas priekšpakāpes un izpausmes. Un tai ir sava atistība smalkajā, gaišajā un apskaidrotajā. Tā var tapt par klusām, pazemīgām kreatūras trīsām un pieklusumu iepreti — jā, iepreti kam? Iepreti tam, kas neizsakāmā *noslēpumā* atrodas augstāk par visām kreatūrām.

Tā mēs sakām, lai vismaz kaut ko pateiktu. Tomēr tūlīt top skaidrs, ka patiesībā mēs ar to neko *nepasakām* vai vismaz — ka arī šeit mūsu mēģinājums atrast noteiksmi ar jēdziena starpniecību jau atkal ir vien tīri negatīvs. “Mistērija” *jēdzieniski* taču neapzīmē neko vairāk kā slēpto, proti, ne vispārzināmo, ne apjēgto un izprasto, ne pierasto, ne drošticamo, pie tam arī to tā neraksturo tuvāk, saskaņā ar tā “kā?”. Taču *domāts* ar to ir kas gluži pozitīvs. Tā pozitīvais tiek pārdzīvots tikai un vienīgi izjūtās. Un šīs izjūtas mēs ar iztirzājuma starpniecību varam izskaidrot, vienlaikus tās atmodinot.⁴

a. “Tremendum” (šausmīgā) moments

Uz šīs parādības pozitīvo “kā?” norāda vispirms adjektīvs “tremendum”. Trīsas (*tremor*) pašas par sevi ir vien bailes: labi zināma “dabiska” izjūta. Te bailes kalpo mums kā tuvākais, tomēr tajā pašā laikā — kā vien analoģisks apzīmējums gluži savdabīgai izjūtu reakcijai, kas lidzinās bailēm un ko tādēļ iespējams ar to starpniecību analoģiski iezīmēt, bet kas pati tomēr ir kas gluži cits kā baiļošanās.

Dažās valodās ir apzīmējumi, kas šīs “bailes”, kuras ir kas vairāk nekā bailes, apzīmē daļēji kā vienīgās, daļēji kā svarīgākās. Piemēram, *hiq'disch* — “svētais” ivritā. “Turēt savā sirdī svētu” kādu lietu nozīmē izturēties pret to ar savdabīgu, ar citiem bikluma paveidiem nesajaucamu biklumu (*Scheu*), proti, vērtēt to ar numinozā kategorijas starpniecību. Vecajā Derībā šai izjūtai ir vairāki paralēli apzīmējumi. Īpaši vēra ņemams te ir *emāt Jahveh*, “Dieva bailes”, kuras raisa un uzsūta Jahve, kuras kā daimons liek pamirt cilvēka

4 Par “izjūtas” kā pirmsjēdzieniskas un pārijēdzieniskas, bet vienlaikus *atzīstošas* objekta korelācijas jēgu sal. grāmatas *Pārpasaulīgā izjūta* (*Das Gefühl des Überweltlichen*, S. 327) noslēguma piezīmi par “izjūtu”.

locekļiem un ir glužu radniecīgas grieķu *deīma panikón* (pāniskajām bailēm). Sal. ar 2. Mozus grāmatu (23, 27): "Es sūtišu savas briesmas tavā priekšā, es izbiedēšu visus tos ļaudis, pie kuriem tu nāksi, un darišu, ka visiem taviem ienaidniekiem būs priekš tevīm bēgt"; vai Iļaba grāmatu (9, 34; 13, 21). Tās ir bailes, ko pilda iekšējs baigums, kādu nespēj iedvest neviena no radībām, arī pati draudīgākā un varenākā ne. Tām piemīt kas "spokains".

Grieķu valodā tam atbilst *sebastos*. Senie kristieši skaidri jūta, ka tituls *sebastos* neder nevienai no radībām, pat imperatoram ne, ka tas ir numinozs apzīmējums un ka tā ir elku pielūgšana, ja kādu cilvēku vērtē ar numinozā kategorijas starpniecību, nosaucot to par *sebastos*. Angļu valodā ir *awe*, vārds, kas pēc savas dziļākās un patiesākās nozīmes ir visai tuvs mūsu priekšmetam. Lai salīdzinām to ar "*he stood aghast*". Vācu valodā "svēto" esam atveidojuši vien saskaņā ar tā lietojumu Bībelē, taču šīs izjūtas rupjākajām un zemākajām priekš- un pirmpakāpēm mums ir savveidīgs, sevi izaudzis apzīmējums, proti, mūsu *Grauen*** un *Sich Grauen****, kā arī cildotajām augstākajām pakāpēm mums šo savu jēdzienisko piepildījumu diezgan noteikti un pārliecināti radis vārds *Erschauern*****. *Schauervoll****** un *Schauer****** mums parasti arī bez adjektīva ir tas pats, kas *heiliger Schauer*⁵. Savulaik, polemizēdams ar Vunta animismu, es ierosināju apzīmēt šo parādību ar vārdu *die Scheu******, turklāt uz savdabīgo, proti, numinozo tādā gadījumā, protams, arvien norāda pēdīpas. Vai arī "religiskais biklums". Tā priekšpakāpe ir "daimoniskais" biklums (pāniskas bailes) ar tā apokrifisko atvasinājumu, "spokaino biklumu". Un baigā

* Viņš stāvēja kā parakmeņojies.

** Baigums.

*** Izbīlis.

**** Drebešana.

***** Šausmīgais.

***** Izbailes.

5 Svētās izbailes. Spēcīgāka, tautiskāka izpausme tā diferencālformām ir *Gruseln* (šaušalas) un *Grasen* (briesmas). Tajā — un patiesībā arī vārda *grälich* (pretīgais) — numinozais moments ir ļoti noteikti uzsvērti un nosaukts vārdā. Tāpat arī *Greuel* (riebigais) sākotnēji ir, vārtu teikt, negatīvi numinozs. Luteram taisnība, kād viņš to lieto šādā nozīmē, tulkodams ivrita vārdu *schiqquē*.

***** Biklums.

(*Unheimliche, uncanny*) izjūtā tas uzviļņo pirmoreiz. Ar šo "biklumu" un tā "pirmformām", ar šo reiz pirmajos uzplūdos izlauzušos "baigā" izjūtu, kas sveša un jauna iznira pirmcilvēku dvēselēs, aizsākusies visa reliģijas vēsturiskā attīstība. Ar tās izlaušanos sākas jauns laikmets cilvēces vēsturē. Tajā iesakņoti gan "daimoni", gan "dievi" un arī tas, kas, materializējoties šai izjūtai, kā citādi raisīja "mitoloģisko apersepciju" vai "fantāziju". Un, neatzīstot to par visa reliģijvēsturiskā procesa ipatno, no citiem neatvasināmo pamatfaktoru un pamatattieksmi, visi animismā, maģijā un tautu psiholoģijā dibinātie reliģijas izcelšanās skaidrojumi no sāka gala atrodas uz maldu ceļa un ved garām istajai problēmai.⁶

Reliģija nav dzimusi ne no dabiskām bailēm, ne arī no iedomātām vispārējām izbailēm. Jo baigums (*Grauen*) nav vis dabiskas, parastas bailes, bet drīzāk gan misteriozā pirmā pašatmošanās un maņa, arī sākotnēji vēl raupjajā baigā (*Unheimliche*) formā, ir pirmais vērtējums kategorijai, kas neatrodas parastajā dabiskajā jomā un neattiecas uz dabisko.⁷ Un tā ir iespējama vien tam, kurā ir atmodusies savdabīga, no "dabiskajām" nosliecēm izteikti atšķirīga dvēseles nosliece, kas sākotnēji izpaužas vien mirkliem un diezgan raupji, bet kura kā tāda norāda arī uz kādu

6 Sal. ar manu rakstu žurnāla *Theologische Rundschau*, 1910.gada 1.burtnīcā *Mits un reliģija Vunta "Tautu psiholoģijā"*, kas tagad paplašināts un otrreiz iespiests grāmatā *Pārpasaulīgā izjūta (Das Gefühl des Überweltlichen)*, 2.nodaļa *Sensus numinis kā reliģijas vēsturiskais pirmsākums*, un rakstu avīzes *Deutsche Literaturzeitung* 1910.gada 38. numurā Jaunākajos, ipaši Mareta (Marret) un Sederblūma (Söderblom) pētījumos es atrodu iepriecinošu apstiprinājumu saviem tur izvirzītajiem apgalvojumiem. Ne viens, ne otrs gan vēl neveltī vajadzīgo verību gluži savveidīgajai, no visam "dabiskajām" izjūtām kvalitatīvi atšķirīgajai "bikluma" iedabai. Taču Marets no šādas atziņas atrodas vairs tikai par mata tiesu. Minēsim viņa pētījumu, kas ne veltī ticis raksturots ka jauna ceļa iezīmejums: R.R. Marets *Reliģijas sliexnis* (Marett R.R. *The threshold of Religion*, London, 1909). Un: N. Sederbloms. *Dievticības tapšana* (Söderblom N. *Das Werden des Gottesglaubens*, Leipzig, 1915). Un pie pēdējā mana recenzija avīzes *Theol. Literaturzeitung*, 1925.gada janvāra numurā.

7 Par "baigo" un "baigumu" un to potenciālo saturiško jēgu kā reliģiju vēstures izejas punktu detalizētāk sk. R. Oto *Ariešu dievs un dievības (Gottheit und Gottheiten der Arier*, S.5).

pilnībā savveidīgu, jaunu cilvēciskā gara pieredzi un vērtējuma funkciju.

Pakavēsimies vēl mirkli pie šī numinozā bikluma pirmajām primitīvajām un raupjajām izpausmēm. "Daimoniskā bikluma" formā tā ir isteni savveidīga tā sauktās "primitīvo reliģijas" iezīme — kā naiva, raupja un pati pirmā ierosme. Šo biklumu un tā fantāzijas veidojumus vēlāk uzveic un izstumj tajā pirmoreiz, vēl raupjā formā mostošās noslēpumainās dziņas, proti, numinozās izjūtas, augstākās pakāpes un attīstības formas. Taču arī tur, kur šī izjūta sasniegusi savas augstākās un tirākās izpausmes, tās pirmierosmes arvien no jauna gluži naivi var izlauzties no dvēseles un tapt vēlreiz pārdzīvotas. Tas vērojams, piemēram, varā un pievilcībā, kāda arī vēl augstākajās dvēselēs vispārējās izveides pakāpēs ir "briesmīgajam" (*Grausen*) "spoku" stāstos. Savādi, ka šis savdabīgais biklums pret "baigo" raisa arī pilnīgi savdabīgu Ķermeņa pretdarbību, kas nekad nav tik raksturīga dabiskajām bailēm: "Ledusauksts izskrēja viņam cauri kauliem", un "man uz muguras uzmetās zosāda"⁸. Tam, kurš ir spējīgs veikt dziļāku dvēseles analīzi, jāprot saskatīt, ka tāds "biklums" visumā atšķiras no dabiskajām bailēm ne tikai pēc pakāpes un intensitātes un nekādā ziņā nav tikai pēdējo augstāka pakāpe. Tā būtība ir pilnīgi neatkarīga no intensitātes pakāpes. Tas var būt tik spēcīgi izteikts, ka iet caur kauliem, ka mati ceļas stāvus un locekļi ļogās, taču tas var izpausties arī gluži vieglā ierosā un kā tik tikko manāmi, pārejoši dvēseles uzplūdi. Tam ir pašam savs kāpinājums, taču pats tas nav cita kāpinājums. Nav tādu dabisku baiļu, kas, tikai pateicoties kāpinājumam, pārietu biklumā. Šausmas un izbailes var pildīt mani pāri mēram, taču tajā var nebūt ne miņas no "baigā" izjūtas. — Ja mēs mēģinātu veikt visumā izšķirīgāku dvēseles izpēti, mēs šķaidrāk izprastu, kā analizēt un pēc tam klasificēt kvalitatīvi atšķirīgas izjūtas. Vēl aizvien šķēršļus ceļā mums te liek visumā pārāk aptuvenais iedalījums "patikā" un "nepatikā". Arī "patikas" cita no citas nebūt neatšķiras vien kā dažādas sasprindzinājuma pakāpes. Tās iespējams precīzi izšķirot pēc savveidīgām pazīmēm. Tie ir *tipiski* atšķirīgi dvēseles stāvokļi — vai svētsvinīgā noskaņojumā izjūt patiku vai baudu, vai prieku, vai estētisku baudījumu, vai morālu pacilātību, vai, visbeidzot, reliģisku svētlaimi. Tādiem stāvokļiem raksturīgas savstarpējas atbilstmes un līdzība, un tādēļ

8 Sal. angļu valodā: "his flesh crept".

tos iespējams apzīmēt ar vienu kopīgu jēdzienu, kas tos kā vienu no dvēseles pieredzes *paveidiem* nodala no pārējiem. Taču atšķirīgās izpausmes šis kopīgais jēdziens nepadara tikai par vienas un tās pašas parādības atšķirīgām pakāpēm: ne vienu vien reizi tas kalpo, lai noskaidrotu katrā tajā ietvertā atsevišķā "būtību".

Savās augstākajās pakāpēs numinozā izjūta izteikti atšķiras no tīri daimoniskās bikluma izjūtas. Tomēr arī šeit tā nenoliedz abu kopīgo cilmi un radniecību. Ari tur, kur ticība daimoniem jau sen pacēlusies līdz ticībai dieviem, izjūtā "dievi" kā *numina* arvien saglabā kaut ko "spokainu", proti, savdabīgo baigi briesmīgā (*Unheimlich-furchtbare*) raksturu, ko vainago vai shematizē to "dīzums". Un šis moments nepazūd arī augstākajā pakāpē, tīrās dievticības pakāpē, un saskaņā ar savu būtību tas te nedrīkst pazust: tas vienīgi pieklust un cildo sevi. Baigums (*Grauen*) te atkal atgriežas bezgalīgi cildotā formā — dziļi iekšējā dvēseles ietrisēšanā un pieklusumā, kas pārņem dvēseli līdz pat tās saknēm. Ari kristīgajā kultā tas ar varenu spēku aizrauj dvēseli, kad atskan vārdi: "svēts, svēts, svēts". Tas izlaužas Tērstēģena dziesmā:

Dievs ir te un tagad.
Lai it viss mūsos pieklust
Un noliecas viņa priekšā.*

Tas pazaudējis savu mulsiņošo spēku, bet ne savu neizteicamo spēju iedvest biklumu. Tas tā arī paliek mistiska drebešana, un pašizjūtā tas kā blakusreflekss raisa jau aprakstīto kreatūras izjūtu, kas ir paša nicības, paša pazemināšanās izjūta iepretī "bikluma" objektīvi piedzīvotajam šausmīgajam un varenajam kā tādām.⁹

* Gerhards Tērstēģens (*Tersteegen*; 1697-1769) — vācu reformātu mistiķis, garīgs rakstnieks un dzejnieks. Viņa garīgās dziesmas apkopotas krājumā *Geistliches Blumengärtlein inniger Seelen* (1729) u.c.

9 Tas, ka arī Šleiermahers ar savu "atkarības izjūtu" pamatā domāja šo "biklumu", izriet no attiecīgiem izteikumiem. Tā viņa runu otrā izdevuma (*Pünjer apgādā*) 84. apakšpusē teikts: "Par svēto godbijību runājot, gribētu jums atklāt, ka tā ir reliģijas *pirmais* elements." Un pilnīgā saskaņā ar mūsu pētījumu viņš te atzīmē šādu "svēto" baiļu atšķirību no jebkādam dabiskām bailēm. — Pilnīgi "numinozā izjūtas" varā viņš ir 90. lappusē (*Pünjer izdevuma*): "Tas brīnišķīgais, baismīgais, noslepumainais satraukums" — un "ko mēs nešaubīdamies saucam par

Kā numinozās trīsais raisošā *numena* momenta apzīmējums parādās kāda no numena "ipašībām", kurai ir svarīga loma mūsu svētajos tekstos un kura savas miklainības un netveramības dēļ radījusi daudz grūtību skaidrotājiem, piemēram, ticības mācības skolotājiem. Tās ir *orge*, Jahves dusmas, kuras no jauna parādās Jaunajā Derībā kā *orge theoy*. Turpmāk mums nāksies pārbaudīt tās vietas Vecajā Derībā, kurās vēl skaidri samanāma šo "dusmu" radniecība ar daimoniski spokaino, par kuru mēs nupat kā runājām. Tām ir arī skaidra atbilde daudzās reliģijās sastopamajā priekšstatā par noslēpumaino *ira deorum*¹⁰. Savāda "Jahves bailes" jau agrāk vienmēr bijis uzkrītošs. Vispirms dažās Vecās Derības vietās ir acīm redzams, ka šim "dusmām" saskaņā ar to iedabu nav nekā kopīga ar tikumiskām ipašībām. Tās "iedegas" un izteic sevi miklaini, kā mēdz teikt, "kā slēpts dabas spēks", kā akumulēta elektrība, kuras izlādi piedzivo tas, kurš nāk tai tuvu. Tās ir "neapreķināmas" un "patvaļīgas". Tam, kurš paradis dievību iedomāties vien saskaņā ar tās racionālajiem predikātiem, tās droši vien izliksies kā iegriba un patvaļīga kaislība — izpratne, kuru Vecās Derības dievbijīgie katrā ziņā būtu uzsvērti noraidījuši, jo viņiem tās nebūt nešķiet paša "svētuma" mazinājums, bet gan — tā dabiska izteiksme un moments, pie tam gluži neatņemams. Un gluži pamatoti. Jo šīs dusmas (*ira*) nav nekas cits kā "tremendum", ko sevi kā pilnīgi iracionālu te izprot un izteic naiva atbilde dabiskā jomā, proti, cilvēkā dvēseles dzīvē — augstākā mērā parliecinoša un zīmīga atbilde, kura kā tāda arvien patur savu vērtību un no kuras mēs vēl tagad nekādi

māņticību, tā kā tam pamatā acīm redzami ir dievbijīgas izbailes, no kurām arī paši mēs nekaunamies". Te vienviet atrodamī gandrīz visi numinozā izjūtas apzīmētāji termini. Un "*pirmais* reliģijas elements" te nekādā ziņā nav kāds pašizjūtas veids, bet gan reāla, ārpus patības esoša objekta izjūta. Tāpat Šleiermahers numinozā izjūtu atzīst arī tās "rupjās" ierosas, kuras "mēs nešaubīdamies saucam par māņticību". — Nevienam no šeit nosauktiem momentiem acīm redzami tomēr nav nekā kopīga ar "atkarības izjūtu" — "absolūti nosacītas esmes" (*Schlechthingsesetzt-sein*) nozīmē. Par to sk. 16.-17. lappuse.

- 10 Ja pievēršamies indiešu panteonam, šķiet, ka tajā ir dievi, kuri vispār pilnībā veidoti no tādām dusmām (*ira*), un pat indiešu augstākiem želsirdības dieviem viena otrai līdzas parādās to labvēlīgā izpausme, *s'iva-mūrti*, un "dusmu" izpausme, *krodha-mūrti*, kā arī otrādi: dusmīgiem dieviem — arī to labvēlīgā izpausme.

nevaram izvairīties savu reliģisko jūtu izpaušmēs. Nav ne mazāko šaubu, ka arī kristietībai, pretēji Sleiermahera un Ričla apgalvojumiem, būtu jāmacās “no Dieva dusmām”.

Turklāt te atkal tūlīt ir skaidrs, ka, lietojot šo vārdu, mēs saskaramies nevis ar kādu īsti racionālu “jēdzienu”, bet gan ar ko jēdzienam līdzīgu, ar ideogrammu vai zīmi, kas skaidro kādu savdabīgu, reliģiskā pārdzīvojuma raisīto jūtu momentu, tomēr tādu momentu, kas sakaņā ar savu iedabu *atstumj*, iedvēš bīklumu un visādā ziņā traucē tiem, kuri dievišķajā grib atzīt vien labo, laipno, mīlo, uzticamību un vispār tikai pasaulei — pievērstības momentu. Racionalizēt šis, kā aplami mēdz teikt, “dabiskās”, bet patiesībā drīzāk nedabiskās, proti, numinozās dusmas nozīmē papildināt tās ar racionāli ētiskajiem dievišķā taisnīguma momentiem atldzinājumā un sodā par tikumisku pārkāpumu. Taču jāievēro tas, ka bibliiskajā priekšstatā par dievišķo taisnīgumu papildinošais vienmēr paliek saplūdis ar sākotnējo. “Dieva dusmās” šis iracionālais arvien jūtami uzplaiksni līdz ar tām un liek tām raisīt bailes, ko nespēja izjust “dabiskais cilvēks”.

Līdzās Jahves “dusmām” jeb “niknumam” kā to radniecīga izpaušme liekama Jahves “dedzība”. Un arī tāds stāvoklis kā “dedzība pēc Jahves” ir numinozs stāvoklis, kas *tremendum* iezīmes pārnes arī uz to, kuru šī dedzība pārņēmusi. Salīdzināsim to ar 69. psalmu (10), kurā tas izpaužas tik pārliciesoši:

“Jo dedzība Tava nama labad mani ir ēdusi...”

b. *Visvarenā (“majestas”) moments*

To, kas līdz šim ticis izvērsts *tremendum* jēdzienā, ir iespējams apkopot ideogrammā “absolūta nepieejamība”. Tad uzreiz jūtams, ka, lai pilnīgi izsmeltu šo jēdzienu, vajadzīgs vēl viens moments, proti, “varas”, “spēka”, “pārspēka”, “absolūta pārākuma” moments. Kā tā simbolu un vārdu mēs šai nolūkā gribētu izvēlēties “majestas”. Un vēl jo vairāk tadēļ, ka pat vārdā “majestātiskums” vēl viegli ietrīsas numinozā pēdējā miņā¹¹. *Tremendum* moments pilnīgāk atveidojams kā “tremenda majestas”. *Majestas* moments nereti saglabā dzīvīgumu vēl tur, kur pirmais moments — nepieejamības moments — atkāpjas un piekļust, kā tas var atgādīties, piemēram, mistikā. Īpaši uz šo absolūtās visvarenības, šā “majestas” momentu — kā šā

¹¹ Tadēļ no reliģisko jūtu viedokļa šī izpaušme, ja to attiecina uz cilvēkiem, arvien ir pa pusei zaimi.

momenta ēna un subjektīvs atspoguļojums — attiecas “kreatūras izjūta”, kura pretstatā objektīvi izjustajam visvarenajam atklājas kā paša niecības, nīcīguma, būt-par-zemi-pišļiem, nebūt nekam izjūta un ir, tā teikt, numinozs izejmateriāls reliģiskās “pazemības” izjūtai.¹²

Arī šeit vēlreiz jāatgriežas pie tā, ko Šleiermahers formulēja kā atkarības izjūtu. Jau iepriekš mēs nopēlām to, ka viņš ar izejas punktu padara ko tādu, kas pats ir tikai atspoguļojums un iedarbības sekas, un ka objektīvajam viņš grib piekļūt, izdarot slēdzienu vien par ēnu, ko tas met uz pašizjūtu. Savukārt šeit mums nākas apstrīdēt vēl trešo nepilnību. Teikdams “justies atkarīgam”, Šleiermahers domā “justies nosacītam” un tādēļ gluži loģiski izvērs šo “atkarības” momentu darbā “Jaunrade un tradīcija” (*Schöpfung und Erhaltung*). “Atkarības” pretmets — dievības pusē — tad būtu *kauzalitāte*, proti, *viscēlonība* jeb, labāk teikt, visnosacītība. Šis moments tomēr nebūt nav pirmais un tiešākais, ar ko sastopamies, kad svētsvinīgā brīdī mūsos atstātas “dievbijības izjūta”. Pats šis moments arī nav numinozs, bet gan tikai tā “shēma”. Tas nav iracionāls moments, bet gan pilnībā attiecas uz Dieva idejas racionālo pusi, to iespējams precīzi izvērst jēdzienos, un tam ir gluži cits izcelsmes avots. Turpretī “atkarība”, kas izpaužas Abraāma vārdos, ir nevis *darinātība* (*Geschaffenheit*)¹³, bet gan *radītība* (*Geschöpflichkeit*), tā ir bezspēcība iepretī visvarenībai, ir paša nenozīmība, un *majestas* un “būt-par-zemi-pišļiem”, par ko te runa, ved — tiklīdz tos savā varā sagrābj spekulatīvā domāšana — pie priekšstatiem, kas ir gluži atšķirīgi no “Jaunrades un tradīcijas” idejām. Tā ved pie patības “anihilācijas”, no vienas puses, un pie transcendentā vienīgās un vis-realitātes, no otras, kā tas raksturīgs atsevišķām *mistikas* formām. Kā vienu no šo mistikas formu pamatzīmēm mēs tajās sastopam, no vienas puses, zīmīgu patības noniecināšanu, kura ar nepārprotamu līdzību atkārtā Abraāma pašnoniecināšanu, proti, patības un Es, un “kreatūras” kā ne-pilnīgi-ista, būtiska vai pat kā gluži nīcīga noniecināšanu vispār, un šī noniecināšana tad kļūst par prasību īstenot to praktiski — pretstatā šķietami neīstajai patiskuma ilūzijai, un līdz ar to — anihilēt patību. No otras puses, tam atbilst vērtējums par šo attiecību transcendentu objektu kā savā esamības pilnībā absolūti pārāku, iepretī kuram patība sāk izjust

12 Sal. ar Ekhartu.

13 Kā nosacītība jeb cēlonība-esība.

savu neko. "Es neesmu nekas, Tu esi viss!" Te nav runa par kādu cēlonisku attiecību. Nevis absolūtas atkarības (manis paša kā iedarbības objekta)¹⁴ izjūta, bet gan absolūta pārākuma (Viņa kā visvarena) izjūta te ir izejas punkts spekulatīvai domāšanai, kura, ontoloģiskos terminos istenovai, *tremendum* "varas" pilnību vērs "esamības" pilnībā. Minēsim kaut vai šādu kāda kristīgā mistiķa izteikumu: "Cilvēks iegrimst un izkūst savā pašā nekas un niecīgumā. Jo skaidrāk un nepārprotamāk viņam atklājas Dieva lielums, jo pazīstamāks viņam top paša niecīgums."¹⁵ Arī islama mistiķa Bajezīda Bostami vārdu: "Tad Kungs savos *augstumos* ļāva man skatīt savus noslēpumus un atklājās man visā savā spožumā. Un tad, uzlūkojis viņu [ne vairs savām, bet] viņa acīm, es redzēju, ka mana gaisma salīdzinājumā ar viņējo ir kā vistumsākā tumsa un tāpat mans lielums un mans dzižums nav nekas viņējā priekšā. Un, kad es ar patiesīguma acīm pārbaudīju dievbijības un padevības darbus, kurus biju veicis, kalpodams Viņam, es atzinu, ka tie visi nākuši no Viņa un nevis no manis."¹⁶

Vai arī Meistara Ekharta nabadzības un pazemības iztirzājums. Cilvēkam kļūstot nabagam un pazemīgam, Dievs top par visu visā, Viņš top par pašu esamību un esošo. No *majestas* un no pazemības izaug "mistiskais" Dieva jēdziens, proti, nevis no plotinisma un panteisma, bet gan no Abraāma pieredzes.

So galēji kāpinātajā *majestas* un kreatūras izjūtā radušos mistiku varētu saukt par "*majestas* mistiku". No izcelsmes viedokļa šī *majestas* mistika ir krasi atšķirīga no "vienības vērojuma" mistikas, kaut iekšēji tā var būt ar to saistīta. *Majestas* mistika neizaug no tās, nē, tā nepārprotami ir augstākais iracionālā momenta sasprindzinājums *sensus numinis* izjūtā, kuru mēs te iztirzājam, un vien tad, kad izpratīsim šo mistiku šādi, tā kļūs izprotama. Meistara Ekharta skatījumā tā parādās kā skaidri samanāma sliecība, kura, kā varam tūlīt pat konstatēt, iespējami cieši saistās ar viņa spekulatīvajiem spriedumiem par esamību un ar viņa "vienības vērojumu", cauraužot, bet kurai tomēr ir pilnīgi savs motīvs; kas nebūt nav raksturīgs, piemēram, Plotīnam. Par šo motīvu runā pats Ekharts, kad teic:

14 Tas tad tieši novestu pie patības realitātes!

15 C.Greith, *Die deutsche Mystik im Predigerorden*, S. 144 f.

16 Tezkereh-i-Evlia (Tadhkiratu 'avlīya = Memoiren der Gottes freunde; Acta sanctorum), übersetzt von de Courteille, Paris 1889, S.132.

“Raugiet, lai Dievs taptu liels jūsu acīs,” vai — vēl tiešāk, sasaucoties ar Abraāmu: “Kad nu tu esi parādījis sevi, veries, te nu *Es esmu*, un tu *neesi nekas*.” (Spamer, *Texte aus der deutschen Mystik*, S.52.) Vai arī “Gewerlich! ich und alle creatur sind nutz (nichts), Du bist allain und du bist alle dinc.” (Spamer, S.132.)

Tā ir mistika, taču tāda mistika, kura acīm redzami nav izaugusi no viņa esamības metafizikas, bet spēj izmantot to savā labā. Gluži tas pats atrodams mistiķa Tērstēģena vārdos (*Tersteegen*, sal.: Klein J., Gerhard Tersteegen, München, 1925. — “Der Weg der Wahrheit”. S.73): “Kungs Dievs, nepieciešamā un bezgalīgā būtme, augstākā būtme, jā gan, vienvienīgā būtme un vēl vairāk kā būtme! Vienīgi Tu vari uzsverot teikt: “Es esmu”, un šis “Es esmu” ir tik neierobežoti un neapšaubāmi paties, ka nav neviena zvēresta, kas tik nepārprotami nostādītu patiesību ārpus visām šaubām, kā tad, kad no Viņa mutes atskan šie vārdi: Es esmu, Es dzīvoju.

Jā, Āmen. Tu esi. Mans gars noliecas, un pats dziļākais mani apliecina man, ka Tu esi.

Taču kas esmu es? Un kas ir viss? Vai es vispār esmu un vai viss vispār ir? Kas ir šis viss? Mēs esam vien tādēļ, ka Tu esi, un tādēļ, ka Tu gribi, lai mēs būtu. Nabaga radībiņa, kura salīdzinājumā ar Tevi un iepreti Tavai būtmei saucama vien par tēlu (rēgu), par ēnu un nevis par būtmi. Mana būtme un visu lietu būtme pazūd iepreti Tavai būtmei daudz straujāk un redzamāk nekā spožajā saules gaismā svecīte — lielāka spīdekļa pārmaktu to tad neredz, tās tāpat vairs nav.”

Tas, kas gadījās Abraāmam, Ekhartam un Tērstēģenam, var tomēr notikt arī vēl šodien un ar izteikti mistiska pārdzīvojuma iezīmēm. Kādā grāmatā par Dienvidāfriku atradu šādu vēstījumu: “Autore atkārtoti dažus nozīmīgus vārdus, ko teicis viens no tiem slaidajiem, spēcīgajiem, stipru gribasspēku apveltītajiem, klusajiem būriem, kuru viņa nekad nebija dzirdējusi runājam par ko svarīgāku kā viņa aitas un govīs, un tīgeru un leopardu uzvedība, kuriem viņš bija autoritāte. Vēlāk Tālā, pēc tam, kad kādas divas stundas bija sēdējis pie stūres un, saulei svelmejojot, šķērsojis plašu Āfrikas līdzenumu, viņš nesteidzīgi bildā: “Ir kas tāds, ko jau sen gribēju jums vaicāt. Jūs esat skolota. Kad esat viena tādā veldā kā šis un saule tā apspīd krūmus, vai jums kādreiz nešķiet, ka kaut kas runā? Jūs nedzirdat to ar ausi, nē, tas ir tā, it kā jūs

kļūtu *tik maza maziņa* un otrs *tik liels*. Mazās lietas tad šķiet neesam *nekas* šajā pasaulē.”¹⁷

c. “Energiskā” moments

Visbeidzot, *tremendum* un *majestas* momenti izpaužas līdztekus trešajam momentam, kuru es gribētu saukt par numinozā *energiju*. Īpaši tas liek sevi just *orge* (dusmās) un izpaužas Dzīvīguma, Kaislibas, Afektīvas būtnes, Gribas, Spēka, Kustības¹⁸, Uzbudinājuma, Darbības, Dziņas ideogrammās. Šīs iezīmes, atbilstoši tā būtībai, parādās vairākkārt, sākot ar daimoniskā pakāpēm un beidzot ar priekšstatu par “dzīvo” Dievu. Tas ir tas *numen* moments, kuru piedzīvojot, cilvēka dvēsele aktivizējas, “iedegas”, pildās ar milzīgu spriegumu un dinamiku, vai nu tas būtu askēzē, vai dedzīgā pasaulīgā un miesiskā noliegumā, vai varonīgos veikumos un rīcībā, kurā uzbudinājums izlaužas uz āru. Tas ir tas pats iracionālais moments Dieva idejā, kurš visbiežāk un visizteiktāk it visur raisījis pretrunu ar “filozofisko” tīri racionālas, spekulatīvas domāšanas un definīcijas Dievu. Kur vien tas izkļuva ārpus cetrām sienām, “filosofi” sprieda par to kā par “antropomorfismu”. Pamatoti, ciktāl paši aizstāvji visbiežāk ir pārpratuši šīs no cilvēka dvēseles jomas aizgūtās ideogrammas analogisko raksturu. Nepamatoti, ciktāl, par spīti šai kļūdai, tomēr tika pareizi izjūsts *theion* (=numen) istais, proti, iracionālais moments, un reliģija ar tādas ideogrammas starpniecību tika aizstāvēta pret racionalizāciju. Jo, kur vien strīdējās par “dzīvo” Dievu un par “voluntārisumu”, iracionālisti apstrīdēja racionālistus, kā Lutera Erasmu. Lutera “omnipotentia dei” viņa darbā “De servo arbitrio” nav nekas cits kā *majestas* — absolūta pārākuma — saikne ar šo “energiju” — nerimstošu un visaptverošu Mudinātāju, Darītāju, Uzveicēju, Dzīvo. Ļoti dzīvīgs šis enerģiskais ir arī atsevišķajās, proti, “voluntāristiskajās” mistikas formās. Salīdzināsim to ar nodaļu “Dinamiskā mistika Ekharta skatījumā” manas nesen iznākušās grāmatas *Rietumu un Austrumu mistika* 237.lapaspusē.

17 Par kļūmīgo pieeju mistikai kā sevi vienotam fenomenam sk. manas grāmatas *Rietumu un Austrumu mistika (West-östliche Mystik)* 95. lapaspusē un citās. Par *majestas* mistiku Ekhartam detalizētāk sk. turpat, 256. lapaspusē un citās.

18 Laktāncija (*Lactanz*) darbos “mobilitas dei”.

Arī Fihtes voluntāristiskajā mistikā un spekulatīvajos spriedumos par absolūto kā gigantisku, nemirstošu dziņu darboties un Šopenhauera daimoniskajā “gribā” parādās šis “enerģiskais” — abos gadījumos ar to pašu kļūdu, ko pieļauj jau mīts: proti, to, ka arī šeit “dabiskie” predikāti, kurus drīkst lietot tikai kā neizsakāmā ideogrammas, *reāli* tiek pārnesti uz iracionālo un ka tīrie jūtu izpausmes simboli tiek uztverti kā adekvāti “zinātniskās” izziņas jēdzieni un pamati. Gluži savdabīgi šo numinozi enerģisko momentu piedzīvo un uzsver, kā mēs vēlāk redzēsim, Gēte savādajā raksturojumā, kādu viņš sniedz tam, ko pats sauc par “daimonisko”.

d. *Mysterium moments*. “Gluži citādais”

Apjēgts Dievs nav Dievs.
Tērstēgens

Numinozo objektu mēs nosaucām par “mysterium tremendum” un vispirms pievēršāmie adjektīva *tremendum* iztīrējumam, tā kā to veikt ir vieglāk nekā iztīrāt substantīvu *mysterium*. Tagad mums jāmēģina tikt ievērojami tuvāk arī tam. Jo *tremendum* moments nekādā ziņā nav vienīgi “mysterium” eksplikācija, bet gan tā sintētisks predikāts. Izjūtu reakcijas, kuras atbilst vienam, pašas no sevis nemanot pārtop otram atbilstošās. No mūsu valodas izjūtas viedokļa “mysterium” momenta sintētiskais predikāts *tremendum* parasti ir tik cieši saistīts ar pašu “mysterium”, ka gandrīz vai neiespējami saukt vārdā vienu momentu, reizē nepiesaucot arī otru. “Noslēpums” jau pats par sevi ir “šausmīgais noslēpums”. Taču tam tā nebūt nav jābūt vienmēr. *Tremendum* un *mysteriosum* momenti iekšēji taču ir visnotaļ atšķirīgi, un izjūtu pārdzīvojumos misteriozā moments numinozajā var būt pārsvarā, salīdzinot ar *tremendum* momentu, pat tik ļoti izvirzīties priekšplānā, ka *tremendum* moments tam līdzās tik tikko ieskanas. Viens no tiem nereti pārņem dvēseli pilnībā, tā ka otrs nemaz neizpaužas.

a) *Mysterium*, no kura atņemts *tremendum* moments, mēs varam aprakstīt tuvāk nekā *mirum* vai *mirabile**. Šis *mirum* pats par sevi vēl nav *admirandum*** . Par tādu tas kļūst, tikai pateicoties vēlāk aplūkojamiem

* *Mirum* (lat.) — brīnums; *mirabile* (lat.) — brīnumains.

** *Admirandum* (lat.) — no *admirābilis* — apbrīnojams.

fascians un *augustum* momentiem. Tam atbilst vien "brīnīties", bet ne "apbrīnot". *Sich wundern* (brīnīties) savukārt cēlies — ko mēs gandrīz vai esam aizmirsuši — no vārda *Wunder* (brīnums), un tā pirmā nozīme ir "būt kāda brīnuma, kādas brīnumainas lietas, kāda *mirum* pārsteigtam." Brīns istajā nozīmē ir arī uz tīri numinozās izjūtas jomu attiecināms dvēseles stāvoklis, un tikai izteiksmē nabagā un vispārinātā formā tas top par pārsteigumu vispār.¹⁹ Ja mēs meklējam *mirum* atbilstošas izjūtu reakcijas izpausmi, arī šeit mēs atrodam vispirms vien vārdu, kas pats pilnībā attiecas uz "dabisku" dvēseles stāvokli un kam tādēļ atkal ir vien analogiska nozīme: tas ir it kā *stupor*. *Stupor**** ir acīmredzami atšķirīgs no *tremor*. Tas nozīmē stingru izbrīnu, "nespēt ne vārdu pār lūpām dabūt", absolūtu izbrīnu par *dīvaino*. To var salīdzināt arī ar *obstupefacere*****. Vēl precīzāks ir grieķu *thámbos* un *thambeisthai*. Skaņa *thamb* lieliski tēlo šo dvēseles stāvokli — stingru izbrīnu. Marka evaņģēlija (10, 32)* vieta: *kai ethamboŷnto, hoi dē akolythoŷntes efoboŷnto* ļoti precīzi parāda atšķirību starp *stupendum* un *tremendum* momentiem. No otras puses, uz *thambos* attiecas tieši tas pats, kas iepriekšējā lappusē teikts par to, cik viegli un ātri sajaukt abus momentus, un tādā gadījumā *thambos* ir gluži vai klasisks termins numinozā cēlajiem drebuļiem vispār. Tā Marka evaņģēlija (16, 5) Luters tulko gluži pareizi: "Und sie entsetzten sich."** — Celmā *thamb* tēlotais atkārtoti sastopams ivrita vārdā *tāmahh*. Arī tas nozīmē "būt pārsteigtam, samulsušam", arī tas saplūst ar "šausmināties" un arī tas nobālē, ja to tulko vienkārši kā "brīnīties"²⁰.

Mysterium, mystēs, mistika, iespējams, atvedināmi no viena celma, kurš vēl saglabājies kā *muś* sanskritā.

- 19 Tieši tāpat nozīmi maina sanskrita vārds *āś'carya*, par kuru būs runa vēlāk; arī šajā gadījumā tiek sekularizēts sākotnēji numinozā sfērai piederošs jēdziens. Tas "iegrimst" profānajā jomā. Tas notiek vairākkārt. Sāl., piemēram, kas grāmatas *Pārdabiska izjūta* 187.lapasusē teikts par sākumā tīri numinozajiem terminiem "deva" un "asura".

*** *Stupor* (lat.) — izbrīns, apjukums.

**** *Obstupefacere* (lat.) — apstulbots, pārsteigts.

* "...tie iztrūcinājās un bailēs viņam sekoja".

** "Un viņi šausminājās." (Vācu val.)

- 20 Vārda *thamb* notelojumu un jēgu var salīdzināt ar vācu vārdu "baff-sein" (būt mēmam aiz pārsteiguma) vai holandiešu "verbazen". Tie izsaka pilnīgu apdullumu.

Mūs nozīmē “darboties aizklāti, slēpti, slepeni” (un tādēļ var ietvert arī “piekrāpt” un “zagt” nozīmi). *Mysterium* vispārīgā nozīmē attiecas uz noslēpumu — svešādā, neizprastā, nenoskaidrotā nozīmē —, un tiktāl pats *mysterium* mūsu iedomātajam ir vien no dabiskā jomas ņemts jēdziens — analogija —, kurš izmantojams aprakstā tieši kādas noteiktas analogijas labad, bet kurš īsti neizsmel šo parādību. Tomēr pati parādība, proti, *religiski* misteriozais, īstais *mirum*, ir — kā to varētu izteikt visprecīzāk — “*gluži citāda*” (*Ganz andere*), *thāteron*, *anyad*, *alienum*, *aliud valde*, svešais un divaini pārsteidzošais, ārpus pierastā, izprastā un uzticāmā jomas esošais, tādēļ “slepenajam” neatbilstošs un pretējs tam un tādēļ dvēseli ar stingru izbrīnu pildošs.²¹

Tāpat tas ir ar numinozās izjūtas pirmo raupjo uzplūdu zemākajām pakāpēm primitīvo tautu reliģijā. Šajā pakāpē savveidīgais nav vis tas, ka te, kā tiek izskatīts animismā, būtu darišana ar “*dvēselēm*”, ar divainām esībām, kuras sagadišanās pēc nav redzamas. Visi priekšstati par dvēselēm un līdzīgi jēdzieni visupirms ir vēlākas “racionalizācijas”, ar kurām tiek mēģināts kaut kā tomēr izskaidrot *mirum* miklu, bet kuras arvien arī slāpējoši, vājinoši iedarbojas uz pārdzīvojumu. No tām izriet nevis reliģija, bet gan reliģijas racionalizācija, kura bieži nonāk pie tik aptuvenas teorijas ar tik pamatotiem skaidrojumiem, ka *mysterium* tiek taisnā ceļā izraidīts.²² Tiklab pilnībā *sistematizēts* mīts, ka arī konsekventa sholastika ir reliģiskās pamatnorises nogludinājumi, kuri pašu šo norisi tūlīt pat padara seklu un galu galā izraida. Arī te savveidīgais — jau zemākajā pakāpē — drīzāk ir vien savdabīgs izjūtu moments: proti, apjukums (*stupor*) iepreti “*gluži citādam*”; tādu “*citādo*” tad var saukt par garu, daimonu, dievu vai arī vispār nekā nesaukt, var, to skaidrojot un apliecinot, par jaunu iztēlot fantastiskas ainas vai pamatot to ar teiksmainu būtņu tēliem, kurus fantāzija radīja neatkarīgi un vēl pirms daimoniskās pietātes uzplūdiem.

Saskaņā ar likumiem, par kuriem vēl būs jārunā, šī “*gluži citādā*” izjūta ir atkarīga no lietām, kuras jau pašas par sevi ir “dabiski” miklainas, savādi pārsteidz,

21 *Pārpasaulīgā izjūta*, VIII nod.: “*Gluži citāda* nekristīgajā un kristīgajā spekulatīvā domā un teoloģijā” — 229.lpp.: “*Aliud valde* Augustīna skatījumā”.

22 No apjēgtas *dvēseles* mums vairs nav bail, kā to apliecina spiritisms. Tomēr līdz ar to reliģijas pētniecības skatījumā tā zaudē savu nozīmīgumu.

rada izbrīnu vai — atsevišķos gadījumos — raisa “gluži citādā” izjūtu: tātad atkarīga no savādi pārsteidzošām un uzkrītošām parādībām, norisēm un lietām dabā, dzīvnieku un cilvēku vidū. Taču arī šeit ir runa par kāda savdabīga, proti, numinozā izjūtu momenta savienojumu ar “dabisku momentu”, bet nevis par pēdējā kāpinājumu. Nav tādas pakāpēniskas pārejas no dabiska pārsteiguma uz pārsteigumu par “pārdabisku” objektu. Un tikai attiecībā uz pēdējo savu pilnskanīgumu gūst apzīmējums *mysterium*²³. Vēl jūtāmāk nekā attiecībā uz substantīvu *mysterium* tas tā ir, iespējams, attiecībā uz adjektīvu *misteriozs*. Nevienš taču *pilnā nopietnībā* neteiks par kādu pulksteņa mehānismu, kura iekšpusi tas neredz, vai par kādu zinātnes nozari, kuru nesaprot: “Tā man ir “misterioza.” Varbūt varētu iebilst: misteriozs mums ir tas, kas mums absolūti un visos gadījumos ir un paliek neizprastais, kurpreti vien uz laiku, vien pagaidām neizprastais, bet savā pamatā izprotamais saucams vien par “problemātisko.”²⁴ Taču tas nekādā gadījumā neizsmel šo parādību. Īsteni “misteriozs” priekšmets ir netverams ne vien tādēļ, ka manai atziņai par to ir noteikti, neatceļami ierobežojumi, bet gan tādēļ, ka es te sastopos ar ko vispār “gluži citādu”, kas pēc savas dziļākās būtības ir nesamērojams ar manu būtību un no kura tādēļ tieku dziļi izbrīnīts. Augustīns šo stindzinošo “gluži citādā”, “dissimile”, *numen* momentu un tā pretnostatījumu *numen* racionālajam aspektam un “simile” trāpīgi iezīmē *Conf. 11.9,1*: “Quid est illud quod interlucet mihi et percutit cor meum sine laesione! Et inhorresco, et inardesco. *Inhorresco* in quantum *dissimilis* ei sum. *Inardesco* in quantum *similis* ei sum.”

Nupat kā teikto var paskaidrot vēl arī ar numinozās izjūtas apokrifisko atvasinājumu un karikatūru. Analizēsim rēgu. Savdabīgo “bikluma” izjūtu, ko tas raisa, mēs jau iepriekš apzīmējam ar tādiem vārdiem kā “šausālas” vai “briesmas”. Jau “šausālas” acīm redzami daļēji nosaka to pievilcību, kāda piemīt spoku stāstiem: proti, ciktāl to sekmētais dvēseles atslābums un atkal atbrīvošanās raisa tikamu labsajūtu. Šādā aspektā tad baudas sniedzējs patiesībā nav vis pats rēgs, bet gan

23 Būtībā tas pats sakāms par vārdu “iracionāls”.

24 Tā to izprot, piemēram, B. Friss (*Fries*).

* Kas tas ir, kas spīd manī un caururbj manu sirdi bez ļaunuma! Es ne tikai tricu no bailēm, bet arī uzliesmoju. Es tricu no bailēm, jo esmu tik ļoti atšķirīgs no tā. Es iedegos, jo esmu tik ļoti līdzīgs tam.” (S. Krūmiņas tulkojums).

apstākļis, ka mēs no tā atkal tiekam vajā. Acīmredzot ar to vēl ir gaužām par maz, lai izskaidrotu spoku stāstu valdzinošo pievilcību. Drīzāk gan rēga patiesā pievilcība slēpjas tur, ka tas ir *mirum* un kā tāds tas iedarbojas uz fantāziju neparasti kairinoši, modinot interesi un izteiktu ziņkāribu. Šī savādā lieta pati pievilina fantāziju. Taču — ne tādēļ, ka tā ir “kaut kas garš, balts” (kā kāds reiz definējis “rēgu”), ne arī tādēļ, ka tā ir “dvēsele”, nedz cita kāda pozitīva un jēdzieniska predikāta dēļ, ko tajā iztēlojas fantāzija, bet gan tādēļ, ka tā ir brīnumlieta, “neiespējama lieta”, tāda lieta, kādas “patiesībā nemaz nav”, ka tā ir kas “gluži citāds”, kaut kas tāds, kas iederas nevis mūsu, bet gan kādā absolūti citādā īstenībā, kura vienlaikus modina dvēselē nevaldāmu interesi.

Vēl šādā karikatūrā saskatāms kas tāds, kas jo raksturīgāks pašam daimoniskajam, attiecībā pret kuru spokainais ir vien atvasinājums. Un, šim numinozās izjūtas momentam, šai “gluži citādā” izjūtai pieaugot un skaidrāk iezīmējoties daimoniskā virzienā, parādās šīs izjūtas augstākās pakāpes, kuras numinozo priekšmetu pretstata ne tikai visam pierastajam un pazīstamajam, tātad visbeidzot “dabai” kā tādai, padarot to par “pārdabisko”, bet galu galā arī — pašai pasaulei, paceļot to līdz “pārpasaulīgajam”.

Arī “pārdabiskais” un “pārpasaulīgais” ir apzīmējumi, kuri šķiet pozitīvi predikāti, un, ja mēs attiecinām tos uz misteriozo, liekas, ka “mysterium” noiet savu sākotnēji vien negatīvo nozīmi un kļūst par pozitīvu izteikumu. No jēdzieniskā viedokļa tas jau atkal ir vien šķitums. Jo “pārdabisks” un “pārpasaulīgs” taču paši ir acīm redzami vien noliedzīgi un izslēdzīgi predikāti — attiecībā uz dabu un pasauli. Pareizs tas turpreti ir no būtiski pozitīvā, arī te nereducējamā *izjūtu* satūra viedokļa. Ar šā izjūtu satūra starpniecību vārdi “pārpasaulīgs” un “pārdabisks” bez ipašas pārbaudes kļūst par tādas savdabīgas, “gluži citas” īstenības un kādības apzīmējumiem, kuras savveidību mēs zināmā mērā *jūtam*, lai arī nespējam tai piešķirt jēdzieniski skaidru izteiksmi.

Arī mistikas *epékeina* ir kāda iracionāla, jau pašā reliģijā atrodama momenta augstākais sasprindzinājums. Mistika saasina šo numinozā objekta kā “gluži citāda” pretnostatījumu līdz pat galējībai, pie kam tā neapmierinās, vien pretstatīdama to visam dabiskajam un pasaulīgajam, bet galu galā tā pretstata to pašai “esamībai” un “esošajam”. Un beidzot tā nosauc to pat par “neko”. Ar šo “neko” tā domā ne tikai to, kas

ne ar ko nav izsakāms, bet gan absolūti un būtiski citādo un visam, kas ir un ko var iedomāties, pretmetīgo. Bet, tā kā noliegumu un pretstatījumu, kas ir vienīgais, ko *jēdziens* te var pieņemt, lai aptvertu *mysterium* momentu, tā šādi kāpina līdz pat paradoksam, tad reizē ar to “gluži citādā” pozitīvais “kā?” iespējami dzīvīgs tai top izjūtā, proti, izjūtu pārpilnībā. Kas sakāms par mūsu Rietumu mistiķu neparasto “nihilismu”, to tikpat labi var teikt par “s’ūnyam” un “s’ūnyatā”, par budistu mistiķu “tukšo” un “tukšumu”. Tam, kurš iekšēji neizjūt mistēriju valodu un mistikas ideogrammas vai skaidrojuma zīmes (*Deute-zeichen*), gan šī dievbijīgo budistu tieksšanās pēc “tukšā” un “iztukšošanās”, gan arī mūsu mistiķu tieksšanās pēc nekā un pēc tapt-par-neko šķītis kā mulķība un pats budisms līdz ar to kā garā slimo “nihilisms”. Bet patiesībā tiklab “nekas”, kā arī “tukšums” ir “gluži citādā” numinoza ideogramma. “s’ūniam” nav nekas cits kā *mirum* (vienlaikus — kāpināts līdz “paradoksam” un “antinomiskajam”, par kuru arī vēl tiks runāts). Tam, kurš šo atziņu neņem vērā, raksti par *prajñā pāramitā**, ar kuros cildināts *śūnyam*, šķītis kā vistirākais vājprāts. Un pilnīgi neaptverams viņam arvien paliks tas, kā gan tieši tie tik ļoti spējuši ietekmēt miljoniem cilvēku.

b) Gandrīz vai visās reliģijas vēsturiskās attīstības līnijās numinozā moments, ko mēs saucam par *mysterium*, reizē piedzīvo attīstību pats sevī — arvien krasāku, spēcīgāku sava *mirum* aspekta kāpinājumu. Proti, tajā iezīmējas trīs pakāpes: vien pārsteidzošā pakāpe, paradoksa pakāpe un antinomiskā pakāpe.

c) *Mirum* kā “gluži citāda” ir visupirms neaptveramais un neizsakāmais, *akatalēpton*, kā teic Zeltamute, proti, tas pats, kas vairās no mūsu “apjēguma”, jo “transcendē aiz mūsu kategorijām”. Taču šis *mirum* ne vien sniedzas tālāk par tām, bet, šķiet, nereti arī nostājas tām pretstatā, atceļ tās un sajauc. Tad tas ir ne vien neaptverams, bet kļūst tieši paradokšāls; tad tas ne vien stāv augstāk par jebkādu prātu, bet arī šķiet “ejam pret prātu”. *Mirum* izteiktākā forma savukārt ir tas, ko mēs saucam par antinomisko. Tas ir vēl vairāk nekā paradokss. Jo no tā, šķiet, izriet ne vien tie izteikumi, kas vērsti pret prātu, tā mērogiem un likumdošanu, bet arī tie, kas paši savā starpā naidojas un pat par savu priekšmetu izsakās *opposita*,

* *Prajñāpāramitā* (sanskrit.) — “pilnēstīga gudrība”, Mahajanāna budisma rakstu kopojuma nosaukums. Šajos rakstos tiek noliegta gan esamība, gan arī neesamība.

nesavienojamās un nesamierināmās pretrunās. Te racionālajai izprastgribai *mirum* parādās viskrasākajā iracionālā formā. Ne vien mūsu kategorijām neaptverami, ne vien sava *dissimilitas* dēļ neizsakāmi, arī ne vien prātu jaucot, apzīlbinot, biedējot, sagādājot grūtības, bet arī — pats sevi savu pretstatu noteicot, pretstatā un pretrunā. Šie momenti saskaņā ar mūsu teoriju jo bieži atrodami “mistiskajā teoloģijā”; tā kā to var raksturot ar “pārmērīgu iracionālā kāpinājumu Dieva idejā”. Un tā tas patiešām ir jo daudzos gadījumos. Mistikai kā būtiska pirmajā plānā izvirzās *mirum*, “gluži citādā” teoloģija. Tādēļ tā bieži vien — kā Meistaram Ekhartam — top par neuzklausītā teoloģiju, *nova et rara* teoloģiju, kā viņš to dēvē, vai kā *mahājānas* mistikā — par paradoksu un antinomiju zinātni, un visumā — par uzbrukumu dabiskajai loģikai. Tā tiecas pēc *coincidentia oppositorum* loģikas (un, kur tā deģenerējas, tā spēlē — kā Silēzijam* — ar to viltīgi mulsinošu blēņu spēli). Taču arī to “mistika” vēl nav kas parastajai reliģijai absolūti pretējs. Patiesās attiecības starp tām kļūst skaidras, kolīdz te minētos momentus un to nepārprotamo izcelsmi no numinozā “gluži citādā” *vispārēji* reliģiskā momenta — nerunājot par to, ka tā nebūt nav īsti reliģiska izjūta — atradīsim divu, visbiežāk jebkādai mistikai pretstatītu viru — Ījāba un Lutera — pasaulskatījumā. “Gluži citādā” — kā paradoksa un antinomijas — momenti veido tieši to, ko mēs turpmāk sauksim par ījabisko domu gaitu un kas nevienam nav tik raksturīgi kā Luteram. Par to vēl runāsim vēlāk.²⁵

Tulkots no izdevuma Otto R., *Das Heilige*, C.H.Beck, München, 1963, 1.-37.lpp.

No vācu valodas tulkojusi Agita Lūse.

* Angeluss Silesiuss (īst. v. Johanns Šeflers; 1624-1677) — garīgs dzejnieks, viņa dzeju krājums *Der cherubinische Wandersmann* (1674) atspoguļo mistiska panteisma noskaņas.

25 Par mistiskās un ticībā dibinātās dievbijības attiecībām skat. grāmatas *Grēks un pirmgrēks (Sünde und Urschuld)* XI nodaļu.

Valters Šūbarts

Reliģija un erots. Atpestīšanas motīvs

Sākumā bija veselums. Absolūts ir kopums. Svētais ir veselais, nedalītais. Sevi pietiekams Dievs atdusējās savas absolūtās esmes noslēgtajā pilnībā, līdz pasaules dvesele no brīvas gribas šķīrās no viņa un metās sašķeltajā materiālajā pasaulē, kas vaid saskaldītības likuma varā. Šo pirmcilvēces grēkā krišanu — tā māca mistika — Dievs pieļāva tādēļ, ka viņš zina — pasaulē, kas no viņa atkritusi un labprātīgi pie viņa atgriezusies, dievišķās dzīves pievienība tiks īstenota pilnīgāk nekā pasaulē, kura no paša sākuma uz visiem laikiem sakususi ar viņu. "Dievs grib, lai līdzās viņam būtu vēl cita būtne, kura pakāpeniski taptu par to, kas viņš ir kopš mūžības, par absolūto visvienu." (Solovjevs) Viņš ilgojas radīt būtni, kuru viņš var mīlēt un kura tam var atbildēt ar pretmīlestību. Viņš radīja mokošu spriedzi tādēļ, ka viņu vilināja atslābināšanas prieks. Viņš gribēja kļūt vientuļš, lai parvaretu vientulību pats savas radības pretmīlā. Kopš tā laika Dieva erotiskā griba piestrāvo Visumu un visu tapumu (*das Werden*).

Apkārt mēmums, tukšums, baisma,
Pirmoreiz dievs vientuļš most.
Un tad tapa rīta gaisma,
Visu moka remdējot;
Ausma krēslai pretī svieda
Krāsu spēles skanīgās,
Tagad mīlēt var un dziedāt,
Kur nupat bij drupās gāzts.¹

1 J.V.Gēte, *Atrašanās* (fragments). Atdzejojis Māris Čaklais.

Cilvēkā pasaules dvēsele nonāk līdz apziņai vai vismaz līdz nojausmai par savu atkrišanu no veseluma. Ar cilvēku sākas *izolētības pirmtragēdija* (*die Urtragödie der Vereinzelnung*) — visistākais viņa ciešanu un grēku iemiesojums. Sāpes arvien ir nošķirtības sāpes. Grēks arvien ir izceltības grēks. Tieksme pēc atpēstīšanas arvien ir tieksme pēc papildinājuma, daļas ilgas pēc veselā, pēc mūžseno izolētības bēdu uzveikšanas. Šis ilgas es saucu par *atpēstīšanas motīvu*. Tas sakņojas metafiziskās vientulības izjūtā un īstenojas kā atpēstījoša mīlestība. Kad tas pārņem dzimumu attiecības, piedzimst atpēstījošais Erots. Kad tas skar attiecības starp dievu un cilvēku, attīstību gūst atpēstīšanas reliģija. Šis ir divas atšķirīgas formas, kurās vientulībā mītošais cilvēks meklē vienu un to pašu — pazaudēto dievišķo dzimteni.

Atmiņas par to atmodušās cilvēkā agri: sapņos par Ēdenes dārzu un par paradīzi Sukhavati, par Svētlaīmīgo salu un Zelta laikmetu — visos šajos mitoloģiskajos vēstījumos par sākotnējā zaudējuma pamatpiederzi. Tās piemīt jau pašai senākajai vēstures pētniecībai, ja vien tā nenodarbojās vienkārši ar savākšanu. Tās raisa noslēpumā tītās runas par Atlantīdu, kuras savā varā turēja Platonu un valdzināja vēl Kolumbu (viņš ticēja, ka atklājis zemi, kāda tā bija pirms grēku plūdiem). Jau senās pasaules domātājus nepameta sāpīgā pārliecība, ka vien savas vainas dēļ vai arī izciešot sodu par kādu aizvēsturisku pārkāpumu, cilvēks varējis nonākt sašķeltības pasaulē, vismaz tāpēc, ka, iedams pa individualizācijas ceļu, viņš uzvēlis sev mūžseno vainu. Anaksimens iedomājās, ka pasaules vienību drupās satriecis pirmējais noziegums. Saskaņā ar orfiķu, platonīķu, neoplatoniķu un gnostiķu mācību no savas dievišķās dzimtenes cilvēka dvēsele nogrūsta pasaulīgajā esmē grēkā krišanas dēļ. Ieslēgta miesas kapā, tā ilgojas atgriezties savā dievišķajā pirmsākumā, tā tiecas izkļūt no "dzimšanas rata" (κύκλος τῆς γενέσεως) kā budistu *atta* (patība) — no tapšanas riņķojuma (*sānsara*). Daudz plašāk šo mītu skaidro orfiķi: pirmējā dievība, traģiskas ļaundarības dēļ saplosīta gabalos, izkļiedējas pasaulē, lai galu galā, pārvarot sašķeltību, taptu par jaunu. To pašu vēsta nostāsts par saplosīto un atdzimušo Dionīsu Zagreju². Kristiešu vārdi *renatus*

2 Zagrejs grieķu mitoloģijā ir viena no Dionīsa arhaiskām hipotāzēm, kam īpaša loma orfiķu kultā. Zagrejs ir Zeva un Persefones dēls, kam tēvs bija paredzējis kundzību pār pasauli. Hēras sūtītie titāni uzbruka Zagrejam un saplosīja

in aeternum ar priedēkli *re* norāda uz atdzimšanu kā mūžības atgūšanu. Platons savā izziņas teorijā, kādu viņš to izvērš *Menonā*, izziņu izprot kā atcerēšanos, kā domas mājupceļu uz cilvēka pirmsākumu.

Kristietība nobīdīja smagumpunktu, attiecinādama traģisko Dieva un cilvēka sanīšanās aktu nevis uz pasaules radīšanas stundu, bet gan uz laika ziņā vēlāku cilvēka brīvību. Līdz ar to tā neskaidru padarīja dzimtenes ilgu mīta dziļāko jēgu, tomēr gnostiku, Origena un Augustīna darbos tā atkal izvirzās priekšplānā. Origena pasaules norises aplūko kā no Dieva atkritušu garu atpakaļceļu uz zaudēto vienību. Augustīns izbrīnīts jautā: "Vai gan tā nav svētlaimīga dzīve, kuru visi grib iemantot? Kā gan tie to pazīst, ka tik ļoti tiko pēc tās? Kur viņi to redzējuši, ka tie tik ļoti to mīl? Es nezinu, kā tie iepazinuši svētlaimi, taču tie to nemīlētu, ja viņu atmiņā no tās nebūtu ne vēsts." No tā Augustīns secina, ka reiz mēs jau esam bijuši laimīgi un ka cilvēkos vēl aizvien blāvi mirdz gaisma, kas izgaismo viņu atmiņas par pazaudēto svētlaimi vienesmē (*Einssein*) ar Dievu (*Confessiones* X, 20; X, 23).

Pēdējā pazīme sasaucas ar Bībeles rindām (Jāņa ev. 12, 35), kuru pamatdoma izvēršas kā dziļi pesimistisks pasauluzskats: jo dziļāk cilvēce iesoļo vēsturē, jo vairāk tā attālinās no sava dievišķā pirmsākuma, jo blāvāka top gaisma, jo necaurredzamāka tumsa, no kuras cilvēks vairs nerod atpakaļceļu. Seit dzimtenes ilgu motivs pārtapis bezcerībā. Vēlinās kristietības ietvaros tieši krievu reliģijas filozofija ar tās mācību par Sofiju paturējusi domu par mājupceļu: Sofija — dievišķā, visaptverošā gudrība — pāriet pasaules dvēselē un atjauno tajā atmiņas par dievišķo pirmsākumu, lai pārvestu cilvēku dzimumu mājup pie dievības.

Tās pašas ilgas pēc pazudušā, taču ne vairs no kristīgā skatpunkta, kvēlo Klāgesa jūsmā par pelagu cilvēku.³ Parveidotā formā tās atjauno teiksmu par Zelta laikmetu. Vēl savdabīgāk mājupceļa motīvu pavērta pagājušais gadsimts. Tā kā toreiz cilvēks neko negribēja zināt ne par Dievu, ne dievišķo pirmamatu, viņš krasi izmainīja savu ilgu virzību, projicēdams tās nākotnē.

to gabalos. Zevs iemeta titānus Tartarā, bet to mātei zemei uzsūtīja briesmīgu ugunsgrēku, pēc tam plūdus. Vēlāk Zevs ar Semeli atdzemdinaja Zagreju kā Dionisu. Saskaņā ar dažām versijām Zagreja sirdi bija izglābusi Atena (šeit un turpmāk tulkotajas piezīmes).

- 3 Pelasgi — antīkajos nostāstos minētie Senās Grieķijas senie iedzīvotāji. Sk.: Klages, *Vom kosmogonischen Eros*, München: Georg Müller, 1926, S.147.

Viņš negribēja, ka tam atgādina, ka ne jau pats sev viņš var patiekties par savu klātesmi. Viņš vairs nerunāja par to, kas bijis vienmēr no paša sākuma, bet gan par to, kas nekad vēl nebija bijis, bet kam bija jātop — pateicoties cilvēkam. No senčiem viņš savu skatu vērsa uz bērniem. Savas atmiņas viņš noturēja par cerībām, sākot ar Kondorsē sapņojumiem par progresu un beidzot ar Ničes fantāzijām par cilvēkizveidi. Tas bija nenovēršams liktenis Dievu pametušam ļaužu dzimumam: metafiziskās ilgas pēc mājām tā apziņā varēja iekļūt vairs tikai kā ticība progresam. Līdz ar to cilvēks pazaudēja savu ceļu un savas dzīves jēgu. Jo no Dieva skatpunkta tāda progresa nemaz nav, ir tikai atgriešanās. Ikkatra došanās uz priekšu ir attālināšanās no Dieva, atkrišana no Viņa, dievišķās dzimtenes aizmiršana.

Tā kā mums ir atmiņas, skaidrākas vai blāvākas, par veselumu, mēs jūtam, ka esam daļas. Lai justos esam vientuļš, jānojaus kopums. Jo tikai iepretī kopumam daļa izceļas savā ierobežotībā. Vientulības sāpju un ilgu pēc kopuma pilnības priekšnosacījums ir pieredze par kopumu. Ilgas pēc mājām pierāda, ka ir dzimtene, par kuru mēs sapņojam. Mēs nevarētu nodrebēt iepretī nāvei, ja mūsos nebūtu nojausmas par mūsu patiesās būtības nemirstīgumu. Dzīvnieks, kam nav orgāna, ar ko uztvert bezgalību, nepamana lietu iznīcīgumu. Tas pazīst tikai vienu pasauli, kura iet bojā līdz ar viņu; tam nav nojautas par kopumu, kas pastāv ilgāk par daļu, un tādēļ tam liegta arī atpestījošā mīlestība. Šī mīlestība arvien ir daļas ilgas pēc veselā. erotika — dzimummīla, ētika — cilvēkmīlestība, reliģijā — mīlestība uz Dievu. Atpestījošās mīlas slepenais nolūks arvien ir atpestīt no grēkā krišanas individualitātē, atdodot izceltībā smokošai būtnei vienību, un līdz ar to — darīt galu izolētības pirmtragēdijai. Šī mīlestības ideja ir it visu kultūras centņu istena jēga. Kur vien kultūra kļūst tai neuzticīga, tā atsakās no savas patiesās noteiksmes: pārvarēt metafizisko vientulību, kura savā galējā saasinājumā ir grēks. "Grēks ir dziļi sakņota Es dziļa. kurai pateicoties, Es apliecina sevi savā savādībā un nošķirtībā un par vieniņo realitātes punktu padara pats sevi." (Florenskis)

Atpestījošā mīlestība arvien ir izlīdzinājums pretīšķīgumam — materiālās pasaules pamatlikumam. Atbilstoši tam, vai mīlestība aptver attiecības starp dzimumiem, vispārējās attiecības starp cilvēkiem vai attiecības starp Dievu un cilvēku, tā liek pamatus trim

kultūras pamatformām: erotikai, ētikai un reliģijai. Viss pārējais cilvēka radītais saistās vai nu ar šīm pamatformām, turpinot, papildinot un pilnveidojot tās, vai arī tam nav nekā kopēja ar cilvēciskās atklāsmes mūžīgo jēgu. Cilvēks nekad nedrīkstētu aizmirst, ka vienmēr, kad uzplaukst mīlestība — uz sievieti, uz tuvāko, uz Dievu —, darbojas viens un tas pats spēks, ka trīs mīlestības veidi ir savstarpēji saistīti un dara auglīgu cits citu, ka līdz ar to viena izaugsme var nākt par labu arī abiem pārējiem. Cilvēku valoda saglabājusi mīlestības vienību — tās būtisko, empīriski iespējamo vienību — skaidrāk nekā apziņa. Vārdi “mila”, *amor*, *ἔρωσ*, *bhakti* (sanskritā), *mahabba* (persiešiem) u.c. daudznozīmīgi apzīmē vienlaicīgi dzimumisko, ētisko un metafizisko mīlestību. Valodas instinkts nav ļāvis novirzīt sevi no pareizā ceļa. Tas saglabājis atmiņu par mīlestības iekšējo vienību, kuru saviem mīlas pārdzīvojumiem laupīja vēlāko kultūru cilvēks.

Jau senākajos laikos dzimummīlu saistīja ar pirmsākuma ideju, ar radīšanas mistēriju. Tagad nepieciešams izšķirīgs *mēģinājums saistīt dzimummīlu ar mērķa ideju, ar pestīšanas mistēriju*. Uz to, ka erotiskā mīla ir ilgas pēc pazaudētās vienības, dziņa pēc atpestījošā papildinājuma, acis mums atvēris Platons. *Dzīrēs* (16.nodaļā) viņš liek Aristofānam klāstīt pazīstamo mītu par lodveida pirmbūtni, kuram pamatā, iespējams, ir cits, senāks, vairs nepazīstams grieķu nostāsts un kurš atgādina kādu senu mītu Jadzurvēdā. Ari Platona mācībā par Erotu, tāpat kā reliģijas mācībā par iedzimto grēku, parādās doma par vainu. “Bet tagad mūsu noziedzības dēļ Dievs mūs izšķīris.”⁴ Sākumstāvokli ikkatrs pretēja dzimuma pāris vai ik divi viens otru mīloši virieši, vai ik divas viena otru mīlošas sievietes bija viens, *πρὸ τοῦ ἕν ἦμεν*. Mīlestības cēlonis ir “mūsu agrākā daba, kad mēs nebijām šķirti, kaut bijām kaut kas vienots un dalāms. Šis ilgas pēc vienības ir Erots.”⁵

Par Erotu vecākiem Platons savā neskaidrajā simboliskā sauc Poru (Πόρος) un Peniju (Πενία) — bagātību un nabadzību. Ar to viņš acīmredzot domājis vien to, ka Erots dzīvo, izlīdzinādams pretstatus, kādā pastāv starp veseluma pilnību (Πόρος) un trūkumu izolētībā (Πενία). Diez vai mēs esam piekļuvuši erotikas jēgai tuvāk nekā Platons. K. G. Jungs arī neteic neko

4 Platons, *Menons. Dzīrēs*, R.: Zvaigzne, 1980., 79.lpp.

5 Turpat.

citu kā Platons, vien nepoētiskā valodā, kad raksta: "Pati vīrieša būtība prasa sievieti, tiklab ķermeniski, kā garīgi. Viņa sistēma *a priori* ir orientēta uz sievieti, tāpat kā tā sagatavota pavisam noteiktai pasaulei, kurā ir ūdens, gaisma, gaiss, sāls, ogļhidrāti utt. [...] Vīrieša apziņā eksistē tāds kā iedzimts sievietes koptēls, ar kura palīdzību viņš aptver sievietes būtību." ("Attiecības starp Es un neapzināto", 120.u.c.lpp.)⁶ Tas pats sakāms par sievieti, kura pēc savas iekšējās dabas ir lemta virietim un gluži kā Mēness no Saules saņem no viņa sildošu gaismu.

Atpestiņošas erotikas un atpestīšanas reliģijas pamatā ir nevis radišanas bauda (*Schöpfungswonne*), bet gan radišanas sāpes, nevis savu neizsmejamību baudošs dzīvības pirmavota prieks, bet gan ciešanas — kopš radība, tikko radīta, šķirusies no Radītāja. Viens un tas pats notikums — pasaules izcelšanās un dzīvības izcelšanās — tiek izdzīvots un novērtēts dažādi. Vienreiz — kā priekpilns iespēju īstenojums, otrreiz — kā sāpīpils Dieva pašsanaidošanās akts. No tā izriet dziļi radikāls pretstats starp dabas reliģiju (*Naturreligion*) un atpestīšanas reliģiju (*Erlösungsreligion*) un atbilstoši — *starp pasaules radītāju un pasaules atpestītāju Erotu*. Pie robežšķirtnes starp dievišķo visaptverošo būtni (*Allwesen*) un pasaulīgo, sevišķībā uzcelto tēlu (*Sondergestalt*) atpestīšanas motīva pārņemtais cilvēks mirkli, kad "Visums ar valdonīgu zestu ielauzās īstenībā" (*Gēte*), sāk izjust visvienotības zaudējumu. Pasaules radišana te ir norise, kura pirmējo vienotību sarāvuši divas vientulības — dievišķajā un cilvēciskajā vientulībā —, kas ir aizsākums spriegumam starp Dievu un pasauli, mūžīgas radišanas mokas, kuras izlaužas uz āru katrā jaunā radišanas aktā, ieskaitot garīgu jaunradi. Katrs darinātājs zina, cik sāpīpilna ir garīga pasaulē laišana, kad no izplūdušā viziju kopuma atraisās tverama forma. Vai tajā neslēpjas dziļa simbolika, ka jaunpiedzimis bērns savas zemes gaitas sāk ar sāpju kļiedzienu? Vai to raisījušās sāpes ir šķiršanās sāpes, ciešanas, atstājot esmes dievišķo pamatu? Tā kā katrā atsevišķā piedzimšanā atkārtojas pirmējās radišanas traģika, atpestīšanas mācības kopš seniem laikiem saskārušās ar kārdinājumu nolādēt dzimumisko. Tās tic, ka cilvēks tām jāatpesti nevis *ar Erotu palīdzību*, bet gan — no Erota. Te pirmoreiz šķiras Erotā un dievu ceļi, un tie ved pretī jaunam liktenim.

6 Jung C.G., *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*, Zürich, 1935, S.120.

Dabas reliģija ir mātes dzemdētājas reliģija. Atpestīšanas reliģija ir no mātes klēpja šķirto radību reliģija. Pirmajā sevi kanonizē absolūtais radošais pasaules pamats, ar otro katra atsevišķā radītā būtne nedroši meklē atpakaļceļu uz savu absolūto pirmsākumu. Viena piepilda sevi mūžīgā dzemdināšanā, otra vārgst ilgās pēc mūžīgā. Dabas reliģijā dievbijība izpaužas kā radīšanas ideja. Atpestīšanas reliģijas dievbijība — kā ilgas pēc mājām. Viena otrai preti stāv pirmsākuma reliģija un mērķa reliģija, dzīvības apliecinājuma reliģija un dzīvības pārvarēšanas reliģija, un atbilstoši — radošais un atpestījošais Erots. Abas reliģijas un abi mīlestības veidi ir dievišķas atklāsmes. Tādēļ tās ir līdztiesīgas un vienlīdz godājamās, taču vēlinajai kultūrapziņai tās vairs nešķiet vienlīdz pieņemamas. Mēs tikpat kā vairs nespējam just svēto mūžīgo radīšanu, *creatio perennis*, kas visus savus spēkus iztērē, darbodamās ar esošo un apliecinādama to. Mēs vairs neesam pirmsākotnējas, elementāras, bezpamata un nepamatojamas laimes izjūtas cilvēki, kuriem pat prātā neienāk domāt ko sliktu par dzīvību. Mēs ne vien gribam jau klātesošā turpināšanos, bet arī dzenamies pēc kaut kā vairāk. Mēs pārāk dziļi ciešam radītās pasaules dēļ, lai spētu to milēt arī kā Dieva evidenci. Mēs alkstam nevis par jaunu radīt arvien jau pastāvējušo, bet gan radīt no jauna vēl nekad nebijušo. Mēs pārstāvam drūmo, ne jau liksmo reliģiozitāti; mēs esam nevis dabiskas harmonijas ticīgie, bet gan pie Dieva atgriezušās būtnes (*Bekehrungsnaturen*), *twice born*. — “divreiz dzimušie” —, nevis *once born*, — “vienreiz dzimušie.” (V. Džeimss)⁷ Bez atdzimšanas, bez “otrās dzimšanas”, bez radikālām pārmaiņām jēgā mēs svētumu nespējam iedomāties. Nekas nespēj mūs atbrīvot no atpestīšanas motīva varas, ja vien mēs vispār nenoliedzam Dievu. Ne reliģija, ne erotika dabas reliģijas cilvēku nevedina meklēt atpestījošu mīlestību, tā, ka viņš nekur nemeklē atpestīšanu. Turpreti mūsdienu cilvēkam, šim par miesu tapušajam vientulības saucienam, vajadzīga atpestīšana, bet viņš — ja vien vispār neapsauba iespēju tikt atpestītam — meklē to reliģijā vai arī daudzvārdīgās mācībās, sapņojumos un prātojumos, kurpreti erotikā reizumis varbūt vēl pazīst radošo prieku, bet parasti gan — vien sakļaušanās dziņū (*Verschlingungstrieb*) vai dabiskās vajadzības apmierināšanu. Atpestījošais Erots

⁷ Sk. James, *The varieties of Religious Experience*, London: Longmans, Green and Co., 1916, P.80 etc.

ir gandrīz vai aizmirsts. Vien retu reizi tiek lūgti tā pakalpojumi. Tā nu mēs stāvam *divējā uzdevuma* priekšā: vienlaikus atklāt gan Erotas atpestījošo iedabu, gan dzimumiskās dzemdināšanas reliģiozitāti, lai atkal taptu redzama reliģijas un erotikas divkāršā paralelitate — sakars starp dzemdinošo Erotu un radīšanas baudas reliģiju un atpestījošā Erotas un atpestīšanas reliģijas attiecības.

Ja erotiku un reliģiozitāti sāk determinēt atpestīšanas motīvs, attiecības starp tām veidojas kā attiecības starp daļu spriegumu un kopējo spriegumu. Abas tiko pēc atpestīšanas papildinājumā, taču Erotas veiktais pilnīgokums vieno ciešāk nekā reliģija. Savā ziņā erotika ir tikai reliģiskā fragments, balstīts vienā no daļu polaritātēm — dzimumu pretstatā, nevis visaptverošajā spriegumā, kāds pastāv starp cilvēku un bezgalību. Visuma būtība savā pretīškībā koncentrētā veidā parādās dzimumu attiecībās. Atpestījošais Erots, tāpat kā atpestīšanas reliģija, ir nolemts veseluma garam. Tādēļ patiesi dziļu skatu apveltīti viedie arvien nojautuši, ka vienība, kāda tiek sasniegta, atslābinot starp dzimumiem pastāvošo pretstatu, pēc savas iedabas ir tā pati, ko meklē arī atpestīšanas reliģijas apustuļi, kuri to piedēvē Dieva vārdam.

Sirds skaidrībā tad iesāk jaunu dzīvi
 Un tiecas kaut kam cēlam, nezināmam
 Aiz pateicības sevi atdot brīvi
 Un ļauties pieskārienam nemanāmam;
 Mēs to par svētbijību saucam. Tāds es
 Pie viņas stāvu, veicis savas krāces.⁸

Sajās *Elēģijas* rindās Gēte izteic, cik ļoti viena otrai līdzinās erotiskā un reliģiskā izjūta un kā viena tuvojas otrai; atdošanās iemīļotajai top par atminējumu Dieva būtības miklai. "Pasaulīgā mīlestība ir vien ceļš uz debesu mīlestību," lasāms kādā no Hebela *Dienasgrāmatu*⁹ ierakstiem. Pēc Šleiermahera domām, par istu mīlestību var teikt: "Kristus gars radījis šīs jūtas." Makss Šelers mīlestību arvien uzskatīja par "vēl nepiepildītu, bieži snaudošu vai apmātu, savā ceļā it kā atpūtu radušu mīlestību uz Dievu". Kāds vieds jūdu

8 J.V. Gēte, *Elēģija*, atdzejojis V.Bisenieks.

9 Frīdrihs Kristians Hebels (Hebbel, 1813—1863), vācu dramaturgs. *Dienasgrāmatas* (1855) ir viņa liriskas krājums, ko caurstrāvo filosofiskas noskaņas. Hebela filosofijā un estētikā vērojama Hēgela un Šopenhauera ietekme.

sirmgalvis māca: "Cilvēks, mūžīgā tēls un līdzība, ir vīrs un sieva — ne vīrs bez sievas, ne sieva bez vīra, nedz arī abi kopā, ja Dievs nemājo, kur viņi mājo." Tās pašas idejas, tikai atšķaidītas un pasaulīgotas, sludināja sensimonisti: "Patiesais cilvēks kā indivīds ir pāris — vīrietis un sievietē." Saskaņā ar katoļu izpratni laulība ir Sakraments — kā Dieva un cilvēka kopības līdzība. Tā ir Kristus un Viņa Baznīcas attiecību pasaulīgs attēls (Efez. 5, 23—25); lielais atkārtojās mazajā, kas ir tā atspīdums. No šāda skatpunkta Solovjovs raksta: "Patiesā mīlestība, kura miesas iegūšanu pieļauj tikai ar neiespējamo nosacījumu, ka starp milētājiem pastāv mistisks un morāls sakars, ir pati koncentrētākā un līdz ar to arī pati dziļākā un stiprākā savienība un arī jebkuras citas savienības patiesais pamats un vispārējais tips. Laulības Sakraments patiesu dzimummīlu padara par pirmo pozitīvo Dieva un cilvēka atkalsavienošanas pamatu un šādi ved uz Dieva gudrības pilnīgu inkarnāciju cilvēciskajās attiecībās." Baznīcas tēvs Klements liecina, ka Kristus teicis Salomei šādus vārdus: "Neviens nenonāks pie patiesības, iekams no diviem nebūs piedzimis viens, no vīra un no sievas — trešais, kas nav ne vīrs, ne sieva." Vien no vienības gara, kurš kā apvienojoša un saliedējoša vara ir augstāks par erotiskajām attiecībām, tiks ieņemts pilnīgs, Dievu ieskatījis cilvēks. Šis vienības gars savukārt ir Dieva gars. Tā ir augstākā vienība, kurā tiek atceltas un izlīdzinātas visas pretrunas. Dieva gars izvēlas Erotu, lai ar tā starpniecību ielauztos pasaulē. Dievišķā vienība izmanto cilvēcisko divējādību, lai ar tās starpniecību iegūtu redzamus apveidus. Tādēļ arī dzimummilai piemīt vara un aicinājums atdzīvināt un veidot vienības garu, atslābinot polārus pretstatus. Tā ir nolemta Dievam. Šis noteiksmes cildota, tā arvien gatava ļauties augstāku varu tvērienam. Ikkatrs milas akts, pār kuru valda atpestīšanas motīvs, ir ieskrējens uz pilnību, Dieva un pasaules atkalsakušanas priekšspēle. Patiesi milētājs meklē ko vairāk nekā sevi pašu un savu baudu. Viņš meklē pat ko vairāk par iemīļoto. Viņš meklē abu augstāku vienību, kuru uzskatāmu dara bērns. Ar Erotu Dievs cilvēkam darīja pieejamu atpestīšanu un pats sev — atklāsmi. Dievs ir klāt apskāvienu brīdī ne tikai kā absolūta radītgrība — tā to izprot dabas reliģijā —, bet gan kā absolūtas vienības gars. Jau līdz ar garīgo atmodu cilvēkam radās neskaidra nojausma par Dieva klātbūtni mīlestības brīdī. Viņš nodrebēja, iedomājies, ka savu lomu radīšanas un dzimšanas norisēs spēlē dēmoniskas varas. Visbiežāk viņš skaidri apzinājās, ka

dzimšanas priekšnosacījums ir dzimumakts, taču nespēja noticēt, ka dzīvības tapšanas noslēpums būtu izskaidrojams tikai ar cilvēka ricību vien. Savas erotiskās trīsas, savu noreibumu un aizrautību, savu ar apburtību un satriektību robežjošos baudu viņš saistīja ar pārdabiskiem spēkiem. Šis pieņēmums par dievu un demonu līdzdalību dzimumiskajā norisē neliecina vis par kādām pirmatnējām zināšanām bioloģijā, kuras parasti izpelnās izzobošanu, bet gan pauž nojausmu par vissmalkākajām sakarībām starp erotiku un reliģiju, uz kurām balstās arī vēl kvēkeru izpratne par laulību: laulība kā dvēseliska kopība starp dzivesbiedriem un ar trešo šajā savienībā — ar Dievu.

Atpestījošas mīlestības būtība ir izlaušanās no vientulības, mājupeļš uz dievišķo veselumu. Mīlošajam iemīlotais cilvēks iemieso šo vienību vai arī — sniedz sevi kā starpnieku un vadoni uz šo vienību. Kad viens otru atrod divi milētāji, vienā kosmosa punkta aizveras izolētības brūce. Erots liek mums tuvoties svešai būtnei, kas atrodas pati savu likumu varā. Milas pārpilnā nakti viņš liek mums līdzās šo savveidīgo pasauli. Mēs jūtam svešā elpu un smaidu. Apveidus ieguvusi vesela pasaule — otrs cilvēks, un nu iemīlotā personā — varam slēgt savās skavās. Ne vien cilvēks atgūlies mums līdzās, ne vien iznīcīgs, jutekļu vadīts ķermenis, nē, viņā dus mūžības atveids. Milētāju skūpstos liesmo debesu uguns, kas iedez mūsos lielas pārvērtības gribu, vēlmi izklūt brīvībā no personas šaurības. Tāpat kā gliemežvāķā šalko jūras tālā milzu vara, tā milētāju elpā — visa daba. Tev jātop pestītam no tavas vientulības, teic šī šalkoņa; tev jāiziet ārā un jāsatiek tavs Tu, tava palidze ceļā pie Dieva. Visbeidzot — dzimummīla ieliek cilvēku Dieva rokās un izdzēs robežu, kas šķir Es un Tu, Es un pasauli, pasauli un dievību. Istenā dzimummīla ir *testimonium spiritus sancti* (Svētā Gara liecība). To uzšķīl dievišķais, no kura tā gūst savu cēlumu un kam tā galu galā to atkal atdod. Tā paver iespēju debesu spēkiem caurstrāvēt pasauli. Mīlestības rosībā milētāji jūt sakarību starp savu savienību un dievišķo Visuma elpu. Milētājs, apskaudams mīloto, apskauj ko vairāk nekā miesu; tas apskauj to Vienu, kurš tur savās skavās itin visu. Tā viņa kļūst tam par mīlošā pasaules pamatsūtni, par palidzi un Dieva liecinātāju. Tā kā Erots ir pavadonis ceļā pie dieviem, grieķi viņu pamatoti pieskaitījuši dieviem. Īpaši smalku erotikas metafiziskā fona izjūtu kopš seniem laikiem apliecinājuši indieši: "Nekad viņi nav vareņuši atteikties no pārliecības, ka dzimummīlai ir dziļi garīga nozīme;

saskaņā ar indiešu izpratni, divas būtnes ir viena miesa, tādēļ ka tās atminas savu metafizisko vienību.” (A. Coomaraswamy¹⁰, La danse de Čiva)

Tā kā erotiskā mīlestība savā būtībā ir viens un tas pats — meklējumi pēc absolūtās vienības —, abas šīs jūtas var saaugt vienā. Mūki bieži vien nonāk pie pašus izbiedējoša atklājuma: jo neatmanīgāk viņi no dzimumiekāres bēg reliģiskajā dedzībā, jo stiprāk tā dedzina tos. Lutērs dziļi cieta, to pieredzējis. Klosteru iemītnieki ir jo īpaši pakļauti seksuāliem kārdinājumiem, ne jau tādēļ, ka viņi mājā nošķirtībā, bet gan tādēļ, ka apzināti izkopj savas reliģiskās noskaņas un, tiekdami uz mistiku sakušānu, raisa sevi arī erotiskās saplūsmes tieksmi. Vienīgi garīgā nodarbe — viņpus reliģiskajiem vingrinājumiem — ir piemērota, lai nomierinātu, nevis lai satrauktu. Zinību vīra klusā darbistaba neapdraudēta elpo savas garīgas koncentrētības mierā.

No erotiskās un reliģiskās mīlestības būtiskās radniecības viedokļa skaidrojama *apzīmējumu mija*, kāda nereti norisinās starp tām. Mēs pielūdzam iemīļoto vai pat kritam ceļos tās priekšā, saucam viņu par dievišķīgu vai pat par dievieti. Līdz ar to erotisko vārdu krājumā tiek uzņemti sakrāli izteicieni. Biežāk norisinās pretejamais: erotisku fražu iespīšanās reliģijas valodā. Vārds *Brunst* — kaislība (no *brennen* — dedzināt) — atkārtojas reliģiski iekrāsotajā vārdā *Inbrunst* — dedzība. Mistiķi cildina savas dvēseles — Dieva ligavas — milu (*Minne*) uz debesu ligavaini. Senajā Baznīcā šķīstās, Dievam ziedojušās jaunavas tika dēvētas *ὑπόμνη Χριστοῦ*, *sponsae Dei* (Dieva ligavas) vai *sponsae Christi* (Kristus ligavas), kuram viņas veltī savu miesu (*tam carne quam mente se vouēre*). Origēns dvēseli sauc par Logosa ligavu (*ὑπόμνη*), kurš viņu te uzmeklē, te pamet. Hieronīms atgādina: “Lai mīlam Kristu un lai arvien tiecamies būt viņa roku apskāvienā.” “Svētita,” raksta Makārijs¹¹, ir dvēsele, kura, garīgās milas iekarota, saderinājusies ar Dievu.” Bernards no Klervo¹²

10 Ānanda Kumarasvami (1877—1947) — singāļu izcelsmes amerikāņu filozofs, t.s. mūžīgās filozofijas pārstāvis, mākslas vēsturnieks. Publicējis darbus par Austrumu filozofiju un mākslu.

11 Ēģiptes Makārijs jeb Sv. Makārijs (ap 301.— ap 391.g.), askēts, vientuļnieku kustības aizsācējs Lejasēģiptes tuksnesī.

12 Sv. Bernards no Klervo (1090—1153), mūks, abats, nodibinājis klosteri Klervo — vienu no cisterciešu ordeņa

religisku nozīmi piešķir Vecās Derības Augstajai Dziesmai, salīdzinādam tajā minēto mīlētāju ar Dievu, bet iemīļoto — ar cilvēka dvēseli. Šādi viņš padara to par viduslaiku mistikas himnu. Tik tuvas ir erotiskā un sakrālā poēzija. Indiešu Krišnas dziesmas ir vienlīdz erotiskas un reliģiskas. Ramakrišna¹³ māca: "Mīlestības augstākā pakāpe sasniegta tad, kad cilvēka dvēsele spēj mīlēt Dievu tā, kā sieva mīl savu laulāto draugu.[...] Dieva atziņu var salīdzināt ar vīru, Dieva mīlestību — ar sievu." Simeons Jaunais Teologs¹⁴ (ap 1000.g.) sacerēja mīlestības dziesmas Dievam. Reusbruks¹⁵ rakstīja darbu *Garīgo kāzu rotai*. Kristīne Ebnere¹⁶ tuvojas Kristum "alkdama, tāpat kā laulātais draugs kāzu gultai." Anna Vetere savās vizijās skata Kristu kā dejojāju kāzu svinībās. Mistiķe Ģertrūde¹⁷ atzīstas: "Jēzu, mīļotais, mīļotais, par visiem vairāk mīļotais, pēc Tevis, dzīvā, ziedošā pavasara diena, vaid un tvīkst manas sirds mīlestība.[...] Mana sirds deg pēc Tavas mīlestības skūpstā. Mana dvēsele slāpst pēc apskāviena visciešākajā savienībā ar Tevi." Margareta Ebnere¹⁸ lūdzas: "Es lūdzu Tevi, mans Kungs, sniedz Sevi mīlībā un zēlsirdībā par atbildi uz mūsu alkām." Visbeidzot Magdeburgas Mehtilde¹⁹: "Kungs, mīļo mani stipri un bieži, un ilgi. Es saucu Tevi lielās alkās, neizdzisdama es degu Tavā karstajā mīlībā.[...] Nu esmu kaila dvēsele, un Tu viņā — grezni saposies viesis." Arī hinduisma un sufisma mistika izplūst erotiskos vārdu virknējumos.

Arvien no jauna visu reliģiju mistiķi lūdzas pēc *fruitio Dei*, pēc Dieva mīlestības baudījuma. Jo biežas mistiskā vārdu plūdumā ir erotiskas uzrunas lūgšanās, tādi

centriem. Viņa raksti liecina par misticismā sakotū ticību.

- 13 Ramakrišna (1836—1886), indiešu reliģiskais filozofs, mistiķis.
- 14 Sv. Simeons Jaunais Teologs (949—1022), bizantiešu mūks un mistiķis, savu garīgo pieredzi aprakstījis. *Himnās dieviškai milai*.
- 15 Jans van Reusbruks (*Ruysboek*; 1293—1381), flāmu mistiķis.
- 16 Kristīne Ebnere (1277—1356), vācu mistiķe, dominikāņu klostera māsa, savas vizijas viņa aprakstīja darbā *Dzīve un atklāsmes*.
- 17 Sv. Ģertrūde jeb Ģertrūde Lielā (1255—1301), vācu mistiķe, benediktiešu ordeņa māsa, *Atklāsmju* autore.
- 18 Margareta Ebnere (1291—1351), vācu mistiķe, dominikāņu klostera māsa, savas vizijas atspoguļojusi *Atklāsmēs*, kā arī vēstules.
- 19 Magdeburgas Mehtilde (1210—1285), vācu mistiķe, darba *No dievības plūstošā gaisma* autore.

izteicieni kā *visumīlais, mans mīlotais, mans ligavaini, mans dārgais, visusaldais Jēzu, sirdsmīlākais, mīlo zēn!* utt. Kādas Jaunanglijā plaši pazīstamas lūgšanu ābece apakšvirsraksts reiz skanēja visai drastiski: "Garīgs piens amerikāņu zīdaiņiem — no Jaunās un Vecās Derības krūtīm." Pat ebrejiem, kuru reliģijā līdzīgi romiešiem mistikas mazāk nekā citur, sakrālajā valodas lietojumā iejaucas erotiski izteikumi. Praveši Jesaja (1,2) un Ecekiēls (16,27) sauc Israēla savienību ar Dievu par savienību laulībā, atkrišanu no Dieva — par laulības pārkāpumu. Kāds kasidiešu, ap 1750.gadu izveidojušās austrumjūdu sektas, viedais pašludināja: dievbijīgais skatot neaizklājušos Dievu kā mīlētājs iemiļoto sievieti. Erotisko un reliģisko apzīmējumu mija tātad ir garīgs notikums, kas vērojams ne vienas vien rases un ne vienas vien reliģijas ietvaros.

Cik gan nepilnīgi bijuši mēģinājumi izskaidrot šo parādību! Vēsturnieki redz tajā neapzinātas agrīno seksuālo rituālu sekas. Pat atstājot neievērotu to, ka šie rituāli visbiežāk dibinās radišanas baudā, kas gan ar to tiek iegūts, ja vēlāko atvedina uz agrāko? Ja arī mēs zinām, ka tas, kas ir šodien, reiz jau bijis, mēs tomēr vēl nezinām, kas īsti šis reiz jau bijušais ir pēc savas būtības! Vēsturisko sakarību izgaismošana, kas vienīgā rūp vēstures zinātnei, ontoloģiskajā ziņā nepavirza mūs ne soli uz priekšu.

Filologi, pamatojoties uz to, norāda, ka mistiķis izmanto erotiskus izteikumus tikai tādēļ, lai līdzībā izpaustu sava pārdzīvotuma saviļņojošo spēku. Tas droši vien tā arī ir. Taču ikkatras jēgpilnas līdzības priekšnosacījums ir salīdzināmo situāciju iekšēja saistība. Erotisko un reliģisko apzīmējumu mija, kā uz to norāda valodas simbolika, nozīmē atveidot līdzību uz iekšēju vienādošanu, pēdējo nepaskaidrojot.

Vienlīdz neapmierinoši un bīstami ir psihoanalītiķu mēģinājumi rast tam izskaidrojumu. Erotikas un reliģijas simbiozē viņi atzīst vienīgi dzimumiskā realitāti un uzskata reliģisko par apspiestu seksualitāti. Kā materiālistiski monisti viņi noliedz Absolūtā manifestācijas realitātē un saredz tajā vien "pārāk cilvēciskā" izsmalcinātu paveidu. Varenō viņi skaidro kā sīkā izvēršanas, nevis sīko kā Varenā atspulgu! Viņi sāk ar sīko, tādēļ ka viņu pašu gars ir sīks. Mēs uzskatām to par dzišanos pakal modei, ja reliģiskais (un visa garīgā kultūra) tiek atvasināts no dzimumiskā. No seksualitātes reliģiozitāte nevar rasties.: reliģija nerodas kā sekas bēgšanai no dzimuma. Pieņemsim, ka ierobežotas dziņas, jo sevišķi askētisku priekšstatu varā

esot, varētu atkāpties uz citām dvēseles jomām. Tādā gadījumā tās traucējoši un pat postoši iespiestos sev neatbilstošās izjūtās un domāšanā. Varētu arī gadīties, ka dzimumvēlme saduras ar reliģisku dedzību. Tomēr erotisko un reliģisko apzīmējumu mijai ir savdabīgi, ka tajā atklājas reliģijas un erotikas gara radniecība, nevis naidpilna sadursme starp tām. Ipatnēji ir tas, ka dzimummilai raksturīgā valoda izrādās īpaši piemērota, lai vēstītu par reliģiskiem pārdzīvījumiem, un dievbijīgais, kad grib runāt par dievu, neviļus sāk izteikties erotikas valodā — tieši lūgšanas laikā, paceļot acis uz Dievību, viņa gara acīm paveras milas valstības tēli. Ar to vien vēl nekas nav pateikts, ja apgalvo, ka runa ir par neapmierinātu mūku un mūķeņu dzimumtieksmēm. Atklāts paliek jautājums, kādēļ šis spējas par savas istenošanās lauku izraugās tieši reliģiju un kādēļ tās tur spēj īstenoties, nelikdamas izjust sevi kā traucējošas. Lai kādas noteiktas izjūtas varētu tikt novirzītas no viena dvēseles slāņa uz citu, vajadzīgs ne tikai spēks tās apspiest, bet arī gatavība un spēja apspiesto uztvert, un šis gatavības nosacījums ir iekšējs sakars starp uztverošo un uztveramo. Naturālistisks skaidrojums neatceļ reliģijas un erotikas radniecības faktu, kuru izskaidrot ir mans uzdevums, gluži otrādi — šis fakts ir tā priekšnosacījums. Otrs iebildums pret psihoanalītisko skaidrojumu ir šāds; kas ir pamatā tam, ka dabas reliģijās, kurās askēzes vispār nav, Erots nevis top izstumts, bet gan pats ir tas, kurš izstumj visu citu. Kā tas notiek, ka arī šeit dzimumiskais saistās ar reliģiju, un, proti, ar absolūtās radītgrības pārdzīvojumu? Šī jautājuma priekšā psihoanalītiskajai teorijai nākas nolikt ieročus, un, ja tā vēl līdz šim nav to izdarījusi, tad tikai tāpēc, ka tā vai nu neapzinās te izvīrīto jautājumu, vai arī neņem to vērā.

Tikpat vienpusīgs kā psihoanalītiskais skaidrojums ir arī pretējais, spirituālistiskais uzskats. Savā spriedumā par erotikas un reliģijas attiecībām tas akcentē reliģisko pusi un erotisko nobīda malā; dominējošais esot tīri garīgais vērtējums, kam vien gadījuma pēc uzslāņojas seksuālās izjūtas. Te mums atkal jāpasvītro: šī uzslāņošanās prasa iekšēju homogenitāti starp to, kas uzslāņojas, un to, kam tā uzslāņojas. Arī ar spirituālistisku pārspilējumu nekas nav panākts.

Un tomēr šajā uzskatā ir arī daļa taisnības. Tajā izvēlēts pareizais izejas punkts, kas ļauj ievērot īsto spēku samēru starp reliģisko un erotisko faktoru.

Sākdami ar to, nonākam pie izšķirošas atziņas: reliģija nav sublimēta erotika, nē, Erots ir reliģisks pārdzīvojums, kas koncentrējas ap dzimumspriedzi. Cik daudzkārt dziļāk skatījies Plotīns, kad viņš par izšķirošo atzina Dieva un cilvēka savienību un bilda: "Šo savienību te, virs zemes, atdarina mīlētāji, kas grib sakust vienā būtņē." (Ennead. VI, 7,34) Jo kopums var sarukt līdz daļai, bet daļa nevar izvērsties par kopumu. Daļu var izskaidrot ar kopumu, bet kopums nav izskaidrojams ar daļu. "Kopums pastāv pirms daļām," kā *Teaitētā* pamatoti uzsver Platons. Dzimummīla, par ko mēs runājam, kad nostādām to līdzās reliģijai, neaprobežojas ar dzimumattiecībām. Dzimumattiecības tā neizslēdz, taču vienlaikus tā ar tām vien neapmierinās. Tā tiecas uz dzimumattiecībām, lai tajās — pašā ciešākajā iedomājamā dzīvo būtņu kopībā — pilnveidotos, taču pati pēc saviem, nevis pēc dzimumattiecību likumiem. Tā ņem dzimumattiecības savā kalpībā un līdz ar to veido un cildo tās. Dabiskās seksuālās vajadzības (bioloģiski runājot — spermatozoidu un olšūnu pastāvošais pievilksanas spēks) pamato vien nosacījumus, kas ļauj izpausties atpestīšanas motīvam ar tā tieksmi uz vienotību. Tās vien nogaida īsto brīdi, lai izlauztos parādību pasaulē. Un tikai tad, kad atpestīšanas motīvs top pamatots dzimumattiecībās, istenojas varenā burvestība, kas vienīgā pelna dzimummīlas vārdu. Atpestījošais Erots nevis pilnveidodamies tiecas augšup, bet gan zēlastībā laižas lejup, pieskaras cilvēkam un ceļ viņu augšup. Šī doma ir pamatā visai platoniskajai mācībai par Erotu. Vien šī iemesla dēļ Erots ir viens no dieviem. Patiesā mīlestībā atpestīšanas motīvs, dziļās, nekur mieru nerodošās ilgas pēc mājām mostas agrāk nekā miesiska iekāre. Verters saka par Loti: "Viņa man ir svēta, visas iekāres viņas klātbūtņē klusē." Tikai pamazām atpestīšanas motīvs nolaižas no savas istenās gara jomas juteklības pasaulē. Atpestīšanas motīvs iedezd miesisko dziņu. Pretējais notiek reti. Tur, kur tieksme uz pretējo dzimumu dibinās iekārē, tā labākajā gadījumā paliek iekāres līmenī un kā iekāre tā nevar ilgi saglabāties.

Robežšķirtne nevis atdala reliģiju no erotikas, bet gan vijas tā, ka vienā pusē paliek Absolūta rosinātās tieksmes, tātad atpestīšanas motīvā vai radīšanas baudā balstītā reliģiozitāte un līdzīgu stimulu rosināta dzimummīla, bet otrā — dziņās balstītā, ķermeniskā kaislība, kura pieder zemākajam izjūtu slānim.

Patiesas erotikas attiecības ar reliģiju arvien ir kā daļas attiecības ar veselo. Tā tas ir arī tad, kad noteicošais elements ir reliģija. Dabas reliģijā svēta ir dzimumu apskaušanās, tādēļ ka tajā — koncentrēti, mazākos mērogos — atkārtojas sākotnējais radīšanas akts. Atpestīšanas reliģijā tā ir svēta tādēļ, ka tajā jūtama top pārpersoniskā vienība, kura ved preti lielākai visaptverošai vienībai, ko mēs saucam par Dievu. Pirmajā gadījumā sakralizētas tiek pasaules pirmsākuma atskaņas, otrajā — ceļš preti pasaules mērķim.

Sieviete ir sevi noslēgtāka nekā vīrietis un nekad tik ļoti un tik neatmanīgi kā viņš neattālinās no dabas kopuma. Vīrietis cenšas kopumu sadalīt, lai valdītu pār to. Sieviete mēģina atšķirtu savienot, lai to pasargātu. Viņš ir skaldītājs spēks, sieviete — veseluma sargātāja. Vīrietis izjūt sevi kā daļu, turpreti sieviete vairāk dzīvo dzimtā, nekad pilnībā neiziedama ārpus tās robežām. No sievietes iedabas celusies dzimtas reliģija, no vīrieša — personības reliģija. Abi pretmeti — dabas reliģija un atpestīšanas reliģija — veidojas atbilstoši tam, vai Absolūtā pārdzīvojums attiecas uz dzimtas turpināšanas instinktu vai Es instinktu. Dabas reliģija pievēršas pasaules kopumam, kas mūžīgi atjaunojas, atpestīšanas reliģija uzņemas rūpes par pamestām, vientuļām būtnēm.

Sieviete reti mil vien jutekliski, kurpreti vīrietis spēj: mūsdienās bieži pat arī sadala savu sirdi savstarpēji nošķirtās izjūtu sfērās, seksualitātē un erotikā, dzimummilā un mīlestībā uz Dievu. Sieviete metas mīlestības jomā ar visu savu būtni vai arī viņai tik maz sakara ar to, ka viņa to spēj padarīt par savu arodu. Viņai ir sveša sašķeltība, kura vīrietim jo bieži sagada ciešanas. Tādēļ sievietei lemts risināt vīrieša problēmas, gar kurām tai nav daļas un kuras tā nespēj aptvert, savākt vienkopus viņa fragmentāro un saskaldīto dabu, remdēt viņa nāves apzīmogoto būtību un dāvēt viņam mieru, kuru viņš veltīgi meklē savos pēc atpestīšanas izslāpušā gara maldu ceļos. Sieviete atrodas tuvāk dzīvības pirmavotiem, vīrietis klejo klātesmes perifērijā, arvien pūlēdamies kādu uzveikt, un galējā konsekvencē tas nozīmē šo klātesmi nonāvēt. Sieviete iesaistīta slepenā savienībā ar mūžīgo dzīvības principu, vīrietis — ar nāves principu. Sieviete grib ietvert savās skavās pasaules pretstatus un samierināt tos. Vīrietis turpreti starp pretstatiem pastāvošo spriedzi uzveic, vien iznīcinādams vienu no diviem pretstatiem, to, kurš viņam nav pieņemams. Atrisinājumu viņš meklē nevis

mīlestībā un samierināšanā, bet gan pārvarēšanā un iznīcināšanā. Viņa dabā ir kareivīgums, nevis erotiskums. Virišķais princips, pateicoties izolētībai, iemūžina izolētību, meklē savu esmi (*das Für-sich-sein*) un traucē dzīvībai kā tādai. Viņa būtība ir ciņa un savtīgums, un viņa dzīvesgriba vērsta uz paša personas apliecināšanu vai citas personas pārspēšanu, līdz viņa iedegas atpestīšanas motīvs. Līdz šim bridim sievietē ir morālāka būtne. Pateicoties viņai, pasaulē parādījās mīlestība, upurēšanas jēga un izlīdzinājuma ideja. Mātes misijā sakņojas viņas upurētgrība un ziedošanās spēja. Mātes mīlestība uz bērnu ir katras morāles aizsākums. Tā ir sabiedriskās kopības un sevis pārvarēšanas aizmetnis. Dzīvnieka mātīte ir pirmā būtne, kas otra labā — mazuļa labā — atdod savu dzīvību. Romietēm bija skaista paraža, kas liecināja par patiesi sievišķīgu līdzjūtību: tās lūdza lielo mātišķo dievību ne tikai pašas par saviem, bet arī par savu māsu bērniem.

Tomēr sievietē ir ne tikai morālāka, bet arī laimīgāka būtne. Virietis ir nelaimīgāks tādēļ, ka viņu nesalīdzināmi spēcīgāk par sievieti savā varā tur diferenciacijas process, kas visu dzīvo nošķir no kopuma un izolē. Viņš ir būtne ar izteiktāku individualitāti. Viņš ir īstenais traģiskais *individuatō* varonis. Tādēļ viņa ciešanas par sašķeltības pasauli ir lielākas nekā dabā iesakņotajai sievietei, un alkas pēc atpestīšanas dedzina viņu karstāk nekā sievieti. Pesimistiskais, drūmais dzimums ir vīriešu dzimums. Atpestīšanas motīvs ir virišķs motīvs. Sieviete ar savu noslieci saglabāt ir vienota ar pasaules pamatu, atrodas saskaņā ar to. Virietis turpreti grib pasauli mainīt, virzīt uz priekšu, uzveikt. Viņam tipiskā reliģijas forma tiecas pēc atpestīšanas no dzīves vai pēc dzīves pārveidošanas, nevis pēc dzīves apliecinājuma — kā sievišķā dabas reliģija.

Tā kā sievietes dabā nav slāpes un vajadzība pēc atpestīšanas, sievišķais laikmets pielūdz faktiskumu, ķermeniskumu, juteklisko kā pārjutekliskā ietvaru, turpreti tiro garu tas noraida, pat ienīst. Valdot sievišķām vērtībām, ideja par neķermenisku dvēseli un bezmiesisku dievišķu Logosu nevar pastāvēt. Dabas reliģijas cilvēks noliecas godbijībā pēcnācējus radošas miesas, nevis pētošā gara nojausmu priekšā. Kamēr virietis nav noteicējs pār vērtību hierarhiju, nekā dzīvē neliekas jautāšanas vērts. Sievietei dzīve nekad nav mīkla, kuras risināšanai savus labākos spēkus izšķiež virietis. Sieviete seko dziļākajam savas iedabas

pamudinājumam, kad tā izslēdz problemātiskumu un noraida domas veikto darbu. Sievišķais laikmets ir piepildījuma, nevis ilgošanās laiks. Tik, cik tajā ir garīgo vajadzību un uzdevumu, tiek uzkrauts vīrieša pleciem. Viņam jāapvārdo rēgi un gari, jāapbedī mirušie un jāatvairā neredzami spēki. Pienākums apbedīt rāda viņu jaunās attiecības ar nāvi, pienākums apvārdot — attiecības ar garu.

Dabas reliģijā dievību iedomājas kā sievieti, dievbijīgo cilvēka dvēseli — kā vīrieti. Līdz ar vīrišķo vērtību manifestēšanos šīs attiecības tiek apverstas. Cilvēka dvēsele ieņem sievietes vietu, Dievs — vīrieša vietu, jo nu vīrietis iemieso valdošo principu. Mātišķo dievību izstumj vīrišķais Dievs, Dievs Tēvs. Ja reiz augstākā dievišķā vērtība bija mātes misija ārpus laulības, tad kopš šā brīža tā ir vīrišķais, kas kristietībā parādās kā no ķermeniskā smaguma atbrīvotais Svētais Gars. Dabas reliģijā tronī sēž sievišķā, pestīšanas reliģija — vīrišķā dievība. Sievišķā dieviete ir sevi centrēta radīšanas pilnība, vīrišķais dievs ir pestītājs dievs. Tik dziļi reliģijas būtībā ietiecas dzimumu atšķirības. Līdz šim tikpat kā nav ticis apjēgts, ka pastāv ne tikai reliģisks dzimumu pretstats, bet arī reliģiju dzimumpretstats. Tas liek mums meklēt dzimumisku polaritāti pašā pasaules pamatā — kā spriedzi starp pasaules radīšanu un pasaules pestīšanu. Mīts par androgēnu pirmdievību tad pēkšņi iemirdzas gluži jaunā gaismā kā dziļi sakņotas gudrības paraugs, kas norāda virzienu, kurā meklējama cilvēku atpestīšana: mēģinājumā augstākā vienībā izlīdzināt spriedzi starp pasaules radīšanas un pasaules atpestīšanas ideju. Pasaules radīšanā izpaužas tikai viena dievišķās būtnes puse, tomēr iedīgi tajā jau dus otra — griba uzņemt radīto atpakaļ tā sākotnē. Ar to vēlos teikt: ir nolemts, ka radīšanai seko pestīšana. Ar šo apcerējumu mēs sniedzam ko vairāk par seksuālu reliģijas teoriju. Mēs apliecinām dievišķās būtnes un visu pasaules norišu erotisko dabu: tā saskaras ar visdziļāko noslēpumu, kas klājas pār reliģiju un erotiku un to savstarpējām attiecībām.

Schubart W., *Religion und Eros*, München: Verl.C.H.Beck, 1941. No vācu valodas tulkojusi Agita Lūse.

Valters Šūbarts (1897-194?) — vācu filozofs, grāmatu *Eiropa un Austrumu dvēsele* (1938), *Dostojevskis un Niče* (1939), *Gara pārvērtības* (1940), *Reliģija un Erotis* (1941):

autors. No 1933. gada dzīvojis Rīgā, 1940. gadā izsūtīts
uz PSRS, kur gājis bojā.

Sīkāk skat.: Agita Lūse. *Vēl nenotikusi sastapšanās*.
Kentaurs XXI, 1992. g. Nr.3, 89.-94.lpp.

Elizabete Taivāne

Eross Austrumu un Rietumu mistikā

Seksualitāte ir paša Radītāja dāvana. Tā ir Viņa radīta un novērtēta kā ļoti laba (Gen.1:31). Pats Radītājs liek skatīties uz seksualitāti kā uz pozitīvu parādību. Tajā nav nekā negatīva, ko jau iepriekš varētu nosodīt. "Pateicoties savai seksualitātei, miesa atspoguļo cilvēka aicinājumu uz abpusēju milestību, t.i., uz milestību un abpusēju pašuzpurēšanos. Miesa aicina vīrieti un sievieti uz viņu galveno mērķi — radīt bērnus" (Jānis Pāvils II).¹ Ši tēze nav jaunlaiku izdomājums un ir cilvēces eksistences pamatnosacījums.

To pašu apgalvo Baznīcas tēvi. "Laulība ne tikai netraucē dievbijīgai dzīvei, ja gribam būt nomodā, bet ļoti palīdz nomierināt karsto dabu, neļaujot jūrai bangot, bet nepārtraukti virzot laivu uz ostas pusi", — raksta Jānis Hrizostoms.² Nazianzas Gregors pasvītro, ka laulība tikai paaugstina tikumību: "Ēsot viena miesa, (laulātie) iegūst arī vienu dvēseli, un abpusējā milestībā mudina viens otru tiekties pēc tikumības. Jo laulība nevis attālina no Dieva, bet otrādi, tuvina, jo tai ir vairāk iemeslu pie Viņa griezties. Mazs kuģis, ari lēnam vējam pūšot, uz priekšu virzās..., toties lielu kuģi nepakustinās viegla vēja elpa... Tā tiem, kuri nepazīst sadzīves rūpes, ir mazāk vajadzības pēc Varenā Dieva palīdzības, bet tas, kurš ir spiests rūpēties par mīlo laulāto draudzeni, mantu un bērniem, pašķir plašāko dzīves jūru, viņam ir vajadzīga lielāka Dieva palīdzība,

1 о.Йозеф Августин SJ, *По великой милости Твоей. Реколлекции, основанные на Духовных Упражнениях св. Игнатия Лойолы*, Киев, 1994, с. 201.

2 *Настольная книга священнослужителя*, Москва, 1986, том 5, с.480.

un viņš pats vairāk mīl Dievu.”³ Ikonijas Amfilohijs izskaidro attiecības starp jaunavību un laulību tā: “Mēs neienesam naidu starp jaunavību un laulību, bet otrādi, cienam gan pirmo, gan otro, kā abpusēji derīgu. Ir slavējama jaunavība, bet istā jaunavība, jo arī tajā ir atšķirības: kādas jaunavas ir iesnaudušās un iemigušās, bet citas ir nomodā (Mt. 25:1-13). Ir cildināma arī laulība, bet laulība, kas ir uzticīga un godīga, jo daži to ir saglabājuši, bet daži nav saglabājuši tās šķistību.”⁴

Iedziļinoties kristīgās tradīcijas pieredzē, mēs saduramies gan ar tikumīgās laulības, gan ar jaunavības teoloģiju. Otrā parādās monasticismā un plaši izplatās sākot ar pirmajiem kristietības gadsimtiem, gan kristīgajos Austrumos, gan Rietumos. Zīmīgi, ka dzimuma problēmas nekad nepazūd, cilvēkam pieņemot celibātu. Celibātu var definēt kā mīlestības formu, kas izslēdz erotiku un seksualitāti.

Ja cilvēks atsakās no dabiskās mīlestības formas, kas ir laulība, tad celibāts var būt attaisnots tikai tad, ja par iemeslu ir augstākā mīlestība. “Šķistība rodas nevis mīlestības trūkuma dēļ, bet mīlestības pārpilnība” (R.Tagore). Tātad dzīve celibātā nav egoisma izpausme, kad cilvēks baidās no laulātā un tēva vai mātes pienākumiem.

Celibāts, kas patiesībā ir visaugstākā mīlestības forma, ir harizma, paša Dieva dāvana, aicinājums, kas nav dots ikkatram. Jēzus saka: “Ir bezdzimuma cilvēki, kas paši sevi padarījuši par tādiem Debesu Valstības dēļ. Kas to spēj saprast, lai saprot” (Mt. 19:12). Celibāts pats par sevi kā dzīvošana vienatnē ir trūkums. Tam nav nekādas vērtības. Tā nozīme parādās tikai saskaņā ar motivāciju “Debesu Valstības dēļ”. Ja celibāts vai šķistības solījums tiek uztverti tikai kā nepieciešamība, tad tie arī viegli tiek pārkāpti.

Cilvēks, kas ir pieņēmis celibātu, sastopas ar savdabīga tukšuma vai vientulības problēmu. Līdzīgi laulātajiem, kuru laulība top par vietu, kur viņi tiekas ar Dievu, celibātnieks sastop Dievu vietā, kuru sauc par vientulību.⁵ Tikai pilnīgi atbrīvojoties no visa, kas var traucēt absolūtajai sevis pašuzpurēšanai Dievam, var sasniegt tajā pilnību.

Celibāta jautājums, tomēr, nav tik vienkāršs, kā liekas no sākuma. Tas ļoti bieži paredz ne tikai sevis

3 *Ibid.*, c. 472.

4 *Ibid.*, c. 472.

5 o.Йозеф Августин SJ, *По великой милости Твоей*, c.193-194.

atdošanu kalpošanai, bet arī kontemplatīvo ceļu, ko plašākā vārda nozīmē sauc par mistisko Dieva meklēšanu. Seksuālā reliģijas teorija, kuru pārstāv V. Šūbarts, pasvīturo, ka cilvēka seksualitāte nekādā ziņā nav apspiesta mistiskajā kontaktā ar Dievu, bet atrod tajā savu pilnību, savienojoties ar Dievu mistiskajā laulībā. Tā šīs teorijas ietvaros mistika tiek uzskatīta par savdabīgu erotiskās izjūtas pielietošanu, par tās vislabāko piepildījumu.

Olivjē Klemāns (Olivier Clement) nepārstāv seksuālo teoriju, tomēr attiecībā uz erosa lomu mistiskajā Dieva pieredzē ieņem starppozīciju vai pārejas viedokli no galējās reliģijas seksuālās teorijas uz mistiķu mācību par Dievišķo *Agape* un *Mistisko laulību ar Dievu*. Viņš raksta: "Erosam ir jābūt apskaidrotam caur ilgām pēc tikšanās, ir jāpaliek par lielumu ar personīgo raksturu. Visi mūku teksti ar savu monasticisma piekrāsu runā vienīgi par erosa metamorfozi — caur attiecībām ar personīgo Dievu. Bet šī metamorfoze var būt izteikta arī kā saite starp vīrieti un sievieti, kurā katrs Dievišķajā gaismā iepazīst citu kā personu." Tālāk autors citē Sv. Jāni Pakāpnieku: "Es redzēju nešķīstās dvēseles, kas līdz paroksismam metās miesiskajā mīlestībā. Tieši šīs mīlestības pieredze atveda viņus pie iekšējā apvērsuma. Tad viņu *Eross* koncentrējās uz Kungu. Pārvarot bailes, viņi centās mīlēt Dievu ar visu savas neapmierinātības spēku. Tāpēc arī Kristus, runājot par šķīstījušos netikli, izteicās nevis par viņas bailēm, bet par to, ka viņa ir daudz mīlējusi un viegli ir pārvarējusi mīlestību ar mīlestības palīdzību [*Pakāpieni*, 5.kāpne, 6 (28)].

Tālāk O.Klemāns turpina: "Tas nozīmē, ka Dievs ir arī jāmīl ar *erosa* spēku. Tad apskaidrotais *eross* piesātinās ar *agape* — ar žēlsirdīgo mīlestību no augšienes. Tēvi nestata pretī šos divus mīlestības apzīmējumus. *Agape* bez *erosa* būtu vāja, nespēcīga, caurspīdīga, un tajā pašā laikā *Eross* bez *agapes* būtu tumšs postošs spēks: opozīcija, kas ģeniāli ir aprakstīta Dostojevskas *Idiotā*, kur neapbruņotā Miškina *agape* tiek pretstatīta aklajam Rogožina *erosam*, — bet gan pirmais, gan otrs nonāvē sievieti, kura modina vai zēlumu, vai kaislību... Taču kopā *eross* un *agape* pārstāv saulaino virišķīgo spēku, debesu un zemes savienojumu." Autors atkal piedāvā citātu, šoreiz no Nisas Gregora *Augstās Dziesmas komentāra*: "Cilvēka daba nav spējīga izteikt Dievišķās mīlestības pilnību. Izvēlēsimies kā simbolu visspēcīgāko no mūsu iekārēm — es runāju par mīlestības iekāri — lai caur to pazītu, ka dvēselei, kas nepārtraukti kontemplācijā redz Dievišķās dabas

skaistumu, ir jābūt iemilēšanās stāvokli, kā miesa ir iemilējusies tai līdzīgajā. Tā iekāre pārvēršas par vistīrāko prieku, proti, dvēsele ir apņemta ar "mīlestības degsmi" vienotajā Gara ugunī.⁶

Pieņemot abpusējās *erosa* un *agapes* pilnīgās harmonijas koncepciju, nākas tomēr atteikties no milzīgā askētisko rakstu klāsta, ko bagātīgi piedāvā kristīgā monasticisma pārstāvji. Viņi vienbalsīgi izceļ galējā askētisma ceļu, pasvītrojot dzimumisko iekāri kā vienu no galvenajām astoņām kaislibām. Šķiet, visrafinētākais no tādiem askētiskiem padomiem ir Jāņa Kasijāna *Garīgās cīņas apcerējums*. Nodaļā *Miesas un gara cīņa* viņš raksta:

"Ir cīņa mūsu locekļos, kā lasām pie Apustuļa: "Jo miesas tieksmes ir pret garu, bet gara tieksmes ir pret miesu, jo šie divi viens otram stāv pretī, ka jūs nedarāt to, ko gribat" (Gal.5:17). Pēc vizīnošanās Dieva pavēles tā [cīņa] ir it kā iedzīvojusies mūsu pašu dabā. Vai tad var to uzskatīt par ko citu, kā kādu dabisku cilvēka esmes piederumu pēc pirmā cilvēka krišanas, ja tā visiem bez izņēmuma ir kopēja? Tomēr ir jātic, ka tā ir mūsos pēc Dieva gribas, mūsu labumam domāta, nevis ļaunumam, ja nu tā visiem ir kopīga. Tā ir atstāta mūsos, lai mūs pamudinātu griezties pēc augstākās pilnības.

Vārdu *miesa* šajā vietā ir jāpieņem nevis kā cilvēku, kā būtņi, bet miesīgās gribas vai kaitīgo iegribu nozīmē: tāpat arī ar vārdu *gars* ir jāsaprot nevis kāda personīga būtne, bet labas un svētas dvēseles vēlmes. Šo te nozīmi ir nolīcis pats Apustulis, runājot tā: "Staigājiet garā, tad jūs miesas kāri savaldīsiet" (Gal.5:16). Sakarā ar to, ka gan pirmās, gan otrās vēlmes atrodas tajā pašā cilvēkā, arī notiek mūsos pastāvīgā savstarpējā cīņa. Tad, kad miesas kaislibas, kas galvenokārt tiecas uz grēku, atrod baudu tikai tajā, kas attiecas uz tagadējās dzīves vajadzību apmierināšanu, gars otrādi — pilnībā vēlas piebiedroties garīgiem darbiem, atstājot pat visnepieciešamākās miesas vajadzības, un vēlas griezties vienīgi pie tiem, neievērojot pat mazumu no šīs mirstīgās miesas aprūpes. Miesa bauda pārmērību un visādas izpriecas; garam nepatīk pat rūpes par dabisko vajadzību lietām. Miesa vēlas piesātināties ar miegu un piepildīties ar barību; bet garu tik ļoti baro negulēšana un gavēšana, ka viņš negribētu pieļaut miegu un barību pat dzīves uzturēšanai vajadzīgajā apjomā. Miesa vēlas

6 Оливье Клеман, *Истоки. Богословие отцов Древней Церкви. Тексты и комментарии*. Перевод с французского, Москва: Путь, 1994, с. 172-173.

būt pārplūdināta ar visādām bagātībām; gars nav apmierināts pat ar to, ka tam ir mazumiņš maizes katrai dienai. Miesa grib būt apmiļota un atrasties milētāju pulkā; garam labāk patik cietsirdīgā dzīvošana un nepiekāpīgā tuksneša klajumi un nepatik mirstīgo klātesme. Miesa ir cilvēku slavinājumu un godkāribas trimdā; gars priecājas par vajāšanu un apvainojumiem.⁷

Tāds ir isumā gara un miesas mūžīgās pretrunas apcerējums. Kāds var būt divu skolu nesaskaņas izskaidrojums? Vai senais askēts piedāvā vecmodīgo Platona duālismu? Atbilde ir gan vienkārša, gan sarežģīta. Lasot seno askētu darbus, ir jāsaprot, ka askētiskais dzīves veids, kura pamatojums tika izklāstīts (kā arī paši garīgie padomi), ir domāts nevis cilvēkiem, kas dzīvo pasaulē un ir pakļauti likumīgām laulības un sabiedriskās dzīves aktivitātēm, bet tiem, kas visu pasaulīgo ir atstājuši. Tas tāpat neattiecas uz sabiedriskā monasticisma vai priesterības pienākumiem, jo šīm grupām ir pieņemama erosa metamorfoze un tā apskaidrošana attiecībā ar Dievu. Šī likumbā paliek spēkā katram celibātniekam līdz tam brīdim, kad sākas mistiskā Dieva pieredze. Askēze nekad nav atraujama no kontemplācijas, un savā kopumā šīs divas vienības sastāda misticismu.

Patiesībā sabiedriskais monasticisms, ko novērojam Rietumos, kā arī priesterības pienākumi neparedz misticismu kā paklausības formu. Šīs tradīcijas piederīgais var pilnīgi likumīgi palikt, runājot filozofiski, sabiedrisko tikumu līmenī, un neviens nepieprasa no viņa kādas īpašas gara dāvanas. Tādas prasības nepazīst arī Austrumu monasticisms. Harizmātiskās dāvanas nāk vienīgi no Dieva, un nav mūsu kompetencē pēc tām tiekties. Toties Austrumu monasticisms, kas ir gandrīz simtprocentīgi kontemplatīvs savā metodē, pieprasa ko vairāk par sirsnīgo lūgšanu un sabiedrisko tikumību. Tā pilnības standarts ir gluži citādāks nekā kalpošanā pasaulē. Tas izstrādā kontemplācijas negatīvo metodi, kura aicina šīs tradīcijas piederīgos darīt visu, kas ir viņu spēkos, patiesās Dieva būtības meklējumos. Negatīvā (*apofātiskā*) kontemplācija nedod garantiju, ka cilvēks pieredzēs mistisko tikšanos un sasniegs pilnību tajā, jo viss šajā sfērā nāk vienīgi no Dieva gribas. Toties tā piedāvā izstrādāto sistēmu, kas paredz tikai to, kas tiek gaidīts no kontemplētāja, un šī

7 *Добролюбие*, Москва, 1895, т.2, с.11-12.

te metode, lietu vienkāršojot, sākas ar savu kaislibu pārvarēšanu un bezkaislibas stāvokļa sasniegšanu.

Par kaislībām Jānis Kasiāns nodaļā *Kaislibu vispārējs apskats un cīņa ar tām* raksta: "Ir astoņas galvenās kaislības: rijība, netiklība, alkatība, dusmas, skumjas, garlaikošanās, godkāriba un lepnums.

Ir *divu dabu* kaislības: dabiskās, kas rodas no dabiskām vajadzībām, kā, piemēram, rijība un netiklība, un nedabiskās, kas nesakņojas dabā, kā, piemēram, alkatība. To *darbība* izpaužas *četros veidos*: dažas darbojas tikai ķermenī un caur ķermeni, kā rijība un netiklība, — bet dažas izpaužas bez ķermeņa palīdzības, kā godkāriba un lepnums; tālāk, dažas nāk no ārpuses, kā alkatība un dusmas, — bet dažas no iekšējiem iemesliem, kā garlaikošanās un skumjas. Tāda veida kaislibu darbošanās izpratne dod iemeslu pieņemt tajās vēl divas klasifikācijas, tās sadalot miesīgajās un dvēseliskajās: miesiskās rodas ķermenī, ķermeni baro un dod tam baudu; bet dvēseliskās nāk no dvēseliskajām tieksmēm un baro dvēseli, bet ķermeni sagrauj. Šīs pēdējās tiek ārstētas caur vienkāršo iekšējo sirds dziedināšanu; bet miesīgās kaislības tiek ārstētas ar divu veidu zālēm — gan ar iekšējām, gan ar ārējām.

Rijības un netiklības kaislības, kas savas saknes rod ķermenī, reizēm tiek mudinātas bez dvēseles palīdzības, vienīgi no to vajadzību eskalācijas, no kurām nāk; bet (beigās tās) pievelk arī dvēseli, jo tā ar miesu ir saistīta. Lai kaislības pārvarētu, nepietiek tikai ar dvēseles līdzekļu piepūli, bet ir nepieciešams pašu miesu dresēt ar gavēni, negulēšanu un nogurdinošu darbu; ir arī vajadzīga islaicīga vientulība, bet nereti pat vientulniecība. Jo sakarā ar to, ka tās (rijība un netiklība) nāk no dvēseles un miesas samaitātības, tās var uzvarēt tikai caur abu (dvēseles un miesas) darbu.⁸

Tātad miesīgā iekāre tiek uzskatīta par vienu no vislaunākajām kaislībām. Mums tomēr nav tiesību runāt par absolūto bezkaislibu, spriežot pēc šī askēta rakstu fragmenta, jo to var attiecināt arī uz pasaulīgo cilvēku dzīves sfēru, kur vienmēr ir aktuāla šķīstība laulībā un laulības solījuma pārkāpšana, jo runa citātā ir tikai par grēcīgām erosa izpausmēm. Šķiet, ka šī likumsakarība attiecas arī uz mūkiem, kuriem šis traktāts ir veltīts, vienīgi ar tādu atšķirību, ka savs erotiskums ir jāsavalda tādā ziņā, ka tas ir jāvirza nevis uz vienīgās laulātās draudzenes pusi, bet uz pašu Dievu.

8 *Ibid.*, c.16-17.

Tomēr tāda šī fragmenta interpretācija neliekas vairs pamatota, kad lasām nodaļu *Cīna ar netiklības garu*:

“Pilnības sasniegšanas pazīme un mērs iegūtajā šķīstībā ir sekojošs: kad mēs atpūšamies vai relaksējamies dziļā miegā, neparādās neviens iekārojošs tēls, vai, ja tāds rodas, tad tas nav spējīgs izsaukt kaislīgās iegribas. Jo tāda iegriba, kaut arī netiek uzskatīta droši par grēku, ir tomēr noteikta pazīme, ka dvēsele vēl nav sasniegusi pilnību, un parāda, ka kaislība nav vēl līdz galam atmesta [...].

Pirmā un galvenā sirds šķīstības saglabāšanas aktualitāte ir tā, ka pēc ļaunās sātana rīcības mūsu prātā ielavījusies atmiņa par kādu sieviešu dzimtes personu, vai mātes, vai māsu vai pat svēto sievu [personām], mēs, cik vien ātri iespējams, to izdzēšam no mūsu domām; jo ja ilgi pavadīsim laiku tādās apcerēs, mūsu ienaidnieks kārdinātājs no šīm sievietēm vedīs nemanāmi mūsu prātu pie tām, caur kurām varētu iesēt dvēselei kaitīgas domas.[...]

Ir vairākas šķīstības pakāpes, caur kurām uzkāpj pie nesatricināmās šķīstības. Šos te šķīstības pilnveidošanas pakāpienus es sadalīšu sešās daļās. kuras patiesībā izriet nemanāmi no mūsu miesas līdzības, kas katru dienu, mums nejutot, aug un bez mūsu ziņas izaug līdz pilnveidībai. — *Pirmā* šķīstības pakāpe ir, — ja mūks netiek iekļauts miesas kaislība nomoda stāvokli; — *otrā*, — ja prāts nekavejas pie kaislīgas domas; *trešā*, — ja redzot sievieti nemaz nejut iekāri; *ceturtdā*, — ja būdams nomodā nepieļauj miesīgo iekāri; *piektā*, — ja pat vissmalkākā miesīgā aktualitāte prātu neievaino, kad pārdomas vai lasīšana sniedz atmiņai cilvēku piedzimšanas veidu; *sestā*, — ja pat miega stāvokli [mūku] nesatrauc sieviešu tēli.

Pilnīga šķīstība atšķiras no atturības sākumiem ar absolūtu miesīgo uzbudinājumu norimšanu un mieru no tiem. Pilnīgi izveidojusies šķīstība vienmēr saglabā neaizskartu un nesatricināmu dvēseles un miesas tīrību, un nav nekas cits kā svētums.”⁹

Šķiet, ka autors šo savu metodi pamato jau nākamajā teikumā, runājot par savdabīgo gara un miesas saskaņu, kad tie kļūst viens:

“Tas notiek, kad miesa pārstāj kārdināt garu, sāk saskaņoties ar tā vēlmēm un tikumiem un kad tie sava starpā savienojas dziļā mierā un, pēc Psalmista vārdiem, sāks kā brāļi dzīvot kopā (Ps.132:1). — Tad arī Dievs ir ar viņiem; jo ir teikts, ka *mierā ir Viņa vieta*

9 *Ibid.*, c.37, 38, 43.

(Ps.132:1)¹⁰, — t.i., nevis kara un kaislibu ciņas troksnī, bet šķīstības un sirds mierā. Tāpēc caur kaislibu iznīcināšanu cilvēks būs cienīgs šo mieru iegūt un tajā pašā laikā kļūs par Dieva mājokli.”¹¹

Te, šķiet, slēpjas viss askēzes noslēpums. Kļūšana par vienu sevi un kļūšana par vienu ar Dievu ir visas apofātiskās mistikas stūrakmens. Tam ir svešs Platona duālisms, jo tas nerunā par miesas kaitīgumu un nevajadzīgumu, bet dziļā saskaņā ar Kristus mācību runā par visas radības pārveidošanu, kas šajā gadījumā ir mūsu miesa. Sasniegt kādreiz zaudēto, t.i. apskaidroto, bezkaislīgo miesu, ir askētisma mērķis.

Tomēr, atceroties cilvēka radišanas stāstu *Genesis* grāmatā, nākas atzīt, ka pirmā cilvēka pilnīgā miesa bija apveltīta ar dzimumu jau no paša sākuma. Šeit atkal nākas atcerēties mistiskās vienotības ar Dievu unikalitāti, kas nav pieprasīta no ikkatra, kas grib sasniegt pestīšanu. “Mana Tēva mājā ir daudz mājokļu”, — saka Kristus. Ar šiem vārdiem mēs varam saprast vienīgi to, ka augstākā vienība ar Dievu, kur zūd viss cilvēciskais un viņš kļūst vairāk Dievs, nekā cilvēks, nav tā vienīgā pestīšanas un apskaidrošanas forma. Tā ir domāta nedaudziem, kuros jau no dzimšanas šādas spējas ir ieliktas, un kā jau ir teikts, ir absolūtās pilnības pazīme.

Iepazīstoties ar askētisko principu pamatiem, ir nepieciešams askēzi uztvert visā plašajā kontemplācijas sistēmā, ko ir vērts apskatīt gan kā kopējās dogmatikas sastāvdaļu, gan kā konkrēto mistiķu pieredzi.

Austrumu misticisms

No sākuma izklāstīsim kontemplācijas teoriju īsumā. Ortodoksā sistemātiskā teoloģija runā par dabisko un pārdabisko Dieva atzišanas ceļu. Par *dabisko Dievatzinu* sauc dvēseles tuvošanos Dievam ar dabiskiem līdzekļiem un spēkiem, proti, prātošanas un pētišanas ceļā. Bet *Pārdabiskā dievatzina* ir tāda zināšana, kas ienāk apziņā¹² pārdabiskā veidā. Tādā ceļā gutā zināšana ir pārāka par miesiskā prāta zināšanu, jo tā piemīt vienīgi bezmiesiskajam prātam. Tas nāk no Vienīgā Dieva, kad Viņš atradis prātu attīrītu no katras materiālas iekāres un piepildītu ar Dievišķo mīlestību¹³. Tātad jau pašā

10 Psalmu numerācija atbilst pareizticīgo kanonam.

11 *Добротолубие*, с.44.

12 Austrumu askētiskie tēvi lieto divus terminus, vienu no kuriem var brīvi izvēlēties: *prāts* un *gars*.

13 Архимандрит Алипий, Архимандрит Исайя, *Догматическое богословие. Курс лекций*, Свято-Троицкая Лавра, 1994, с.61.

definīcijā atrodam atšķirību starp Dievišķo mīlestību un mūsu dvēseles dabiskajām īpašībām. Tā paredz bezmiesiskā, iztukšotā prāta apgaismošanu, kas acimredzot aizskar arī tādas sfēras atbrūpošanu kā seksualitāti. Tas kļūš skaidrs vēlāk, pievērsoties konkrētajiem mistiķu atzinumiem.

Dievatziņa ir sasniedzama tikai tikumiskās šķīstības stāvoklī, jo paredz nevis kādu objektīvu zināšanu par Dievu, kas nav tieši saistīta ar cilvēku, bet Dieva pazišanu caur tiešās Dievišķās iedarbes mehānismu, kad cilvēks ieņem sevi Dievu vai Dievs ieņem cilvēku Savā iekšienē, kad nav vairs divi — bet viens. Dieva un cilvēka vienības koncepcija ir visas mistikas centrs. Cilvēks var sasniegt tādu stāvokli tikai gadījumā, ja ir līdzīgs Dievam pilnīgi, t.i., pilnīgi atsakās no savas dabas īpašībām un pieņem Dievišķās, kuru raksturojums ir divdabīgs: Dievs ir viens un Dievs ir absolūti bezkaislīgs.

1. Pasaule ir daudzveidīga. Kad cilvēks pasaulei ir padots, tad viņš ieņem sevi visu kaislību daudzumu, kas viņā sāk darboties, iznīcinot cilvēka vienotību, kas viņam ir paredzēta no dabas un ir it kā aplēpta. Cilvēka saprāts kļūst visur, izklaidējot sevi ar visdāzādākajām domām, dvēsele svārstās no kaislību bagātības, miesa bauda pārmērību. Antīkās filozofijas princips: "Līdzīgo var pazīt līdzībā" darbojas šeit kā nepieciešamais likums — iepazīt vienīgo Dievu var tikai kļūstot par vienotu. "Kad dvēsele kļūst pilnīgi vienkārša, vienota un līdzīga Dievam, viņa atrod Labo — patiesi vienkāršo un neierobežoto", — māca Nīsas Gregors.¹⁴

Runājot par Austrumu mistiskās skolas veidošanos, nevar ignorēt Plotīna mācību par *Vienoto*, kuram filozofs veltī visu savu dzīvi un daiļradi, un no kuras daļēji ir iespaidojusies Austrumu kontemplācijas definīcija. Nevienam no kristīgajiem autoriem šī koncepcija nav tik labi izteikta. Dievs ir pirmkārt Vienotājs. Tajā mēs atrodam arī savu būtību: "Mēs visi sastādām vienu. Bet mēs nezīnām par šo kopību, jo savu skatienu mēs vēršam uz āru tajā brīdī, kad mums vajadzētu vērst to uz punktu, ar kuru esam saistīti. Mēs visi esam līdzīgi sejām, kas ir pagrieztas uz āru, bet ir saistītas no iekšpuses ar vienu saiti. Ja mēs būtu varējuši pēkšņi pagriezties vai mums būtu laimējies un "Atēna būtu pavilkusi mūs aiz matiem", mēs vienlaicīgi būtu ieraudzījuši Dievu, sevi un visu esošo" (VI 5,7,8).

¹⁴ *Ibid.*, c.60.

Kā zināms, Plotīns bija šīs vienības pazinējs, un vairākās savās *Eneādēs* viņš cenšas aprakstīt neapprakstāmo — mistisko pieredzi.

“Tas, kuram izdodas saturēt sevi kā vienu veselumu, nesadaloties divās daļās, vienlaicīgi savienojas ar Dievu, kuru iegūst klusēšanā.[...] Bailēs zaudēt savu līdzību ar Dievu, viņš atbrīvojas no [savas] apziņas un beidzot paliek “viens” (V 8,11,4).

No citāta var secināt, ka vienotība ar Dievu mistiskajā pieredzē nav vienkārši metafora un pirmkārt sakņojas līdzībā Dievam, kas galvenokārt nozīmē Dieva viengabalainību. Dvēselei, savienojoties ar Dievu un kļūstot ar Dievu par “vienu”, nav vairs vajadzības paturēt savu apziņu, un dvēsele no tās arī atsakās, lai paliktu “viena” vārda istajā nozīmē. Jāpiezīmē, ka nedrīkst runāt par kaut kādu vardarbību no Dieva puses. Dvēsele visu dara labprātīgi: to atzīst bez izņēmuma visi mistiķi, jo Dieva vienīgajā apziņā atrod visaugstāko Labumu un prieku. Plotīns to apraksta tā:

“[Ekstāzē] dvēsele vairs nejūt sevi, jo tā ir savienojusies ar Labo un vairs nevar teikt, kas viņa tāda ir.[...] Pievērst uzmanību tādām lietām nozīmētu sagraut dvēseles stāvokļa vienotību, bet viņai nav tam laika un vēlmes. Viņa meklē vienu pašu Labo. Dvēsele tuvojas Viņam, kad Viņš ir šeit, un neredz vairs sevi, bet Viņu” (VI 7,34,8). Savā ceļā uz Vienoto dvēsele cenšas tikt vaļā no visa, kas pavada viņas pasaulīgo eksistenci, nevis piespiešanas un nežēlīgā likuma kārtā, bet dziļajās ilgās un nepieciešamībā. “Šajā stāvoklī viņa saprot, ka šeit ir klāt tas, kas dod patieso dzīvību, un viņai vairs neko nevajag; tieši otrādi, viņai ir jāatmet viss pārējais un ir jārod miers attiecībā ar Labo: ir jāpaliek par Viņu vienu, atmetot visus mūsu plīvurus tālu projām. Tad mēs steidzamies izrauties no materiālās pasaules, jo mūs zņaudz važas, kas piesaista mūs pie apkārtesošajām lietām: mēs taču gribam saplūst ar Dievu ar visu savu būtību tā, lai neviena mūsu daļiņa viņam nebūtu sveša” (VI 9,9,40).

Neskatoties uz to, ka Plotīns nepieder kristīgajai tradīcijai, viņa atzinumi brīnišķīgi saskan ar kristīgo mistiķu pieredzi. Neraugoties uz viņa laikmeta negatīvo attieksmi pret miesu, savās ekstāzēs viņš grib savienot ar Vienoto visu savu būtību, katru daļiņu. Tas saskan ar kristīgā misticisma tēzi par miesas pestīšanu tās jaunajā apskaidrotajā veidolā.

Par Dieva vienotību raksta arī tāds kontemplācijas meistars kā Katafāgas Kalists: “Nevienā lietā nav izcelta vienība.[...] Jo ir tikai viens, kas nav radīts, kas ir

vienkāršs, bez sākuma un gala, bez robežām, un tāpēc ir bezgalīgs. Tas ir Dievs.[...] Skatoties uz Viņu, prāts pastāvīgi pieaug un saprot, ka nekas nevar būt labāks prātam kā šī Vienīgā redzēšana. Tādā veidā, atstājis dažādību, prāts paliek bezkaislīgs un nesadalīts, lai viņš varētu sasmiegt debesu lietas. Tāpēc arī Kungs lūdzas Tēvam, lai mēs, ticīgie, esam viens Tēvā un Dēlā caur Garu, jo Viņi paši pēc būtības ir viens. Tāpēc ir bistama daudzdievība, jo tā sadala prāta vienību. Tāpēc arī ir tik svarīgs pirmais Dekaloga bauslis: "Es esmu vienīgais Dievs". Jo vienīgās Dievības trīs Personas nesadala vienīgu valdīšanu.¹⁵

2. Otra svarīgā Dieva īpašība ir tas, ka Dievam patiesībā nepiemīt nekādas īpašības. *Apofātiskā teoloģija* (θεολογία ἀποφατική), kas tuvāk stāv Dieva būtības izpratnei, māca, ka Dievam nedrīkst piedēvēt kādus radībai piederošus jēdzienus. Par Dievu var spriest vienīgi negācijās. Tādēļ mēs sakām: Dievs ir absolūti bezkaislīgs, jo bezkaislība ir ārpus tēliem un pozitīviem jēdzieniem. Austrumu mistiskās teoloģijas pilārs Gregors Palamas raksta: "Ārpus eksistences esošā Dieva daba nevar būt uztverta un paturēta ar domu vai redzi, jo ir ļoti tālu no visām lietām un ir vairāk nekā neatpazīstama. To nevar pazīt un nevar izteikt neviens un nekad. Ne mūsu laikmetā, ne nākamajā nav vārda, lai to nosauktu; ne apzīmējuma, ko dvēsele var atrast vai mēle izteikt; nav neviena jūtām piederoša un ārpus jūtām stāvoša pieskāriena; nav tēla, kas varētu dot par To kādas zināšanas, izņemot absolūto neizzināmību, kuru mēs apliecinām, noliedzot visu, kas eksistē un kam pieder vārds. Neviens nevar nosaukt To par būtību vai dabu istajā vārda nozīmē, ja viņš tik tiešām tiecas pēc Patiesības, kas ir augstāka par jebkādu patiesību. Ja Dievs ir daba, tad viss pārējais nav daba; ja tas, kas nav Dievs, ir daba, tad Dievs nav daba, un pat Viņš neeksistē, ja pārējās būtības eksistē."

Tāpat arī Nazianzas Gregors māca, ka "Dievišķā daba ir it kā Būtības jūra, kas ir nenosakāma un bezgalīga, kas ir ārpus kādas izpratnes par laiku un dabu". Visi svētie, kas bija cienīgi redzēt Dievu, liecina par Dievišķās dabas bezgalību un neizzināmību. Tāpēc arī nedz Mozus, kurš runāja ar Dievu kā ar draugu, nedz apustulis Pāvils, kas tika pacelts līdz trešajām debesīm,

15 Каллист Катафигиот. Каллиста Катафигиота. О божественном единении и созерцательной жизни. - Аскетические творения святых отцов. Казань. 1898. с.10-11.

nedz citi lielie svētie nav atstājuši kādu mācību par to, kas tad ir Dieva būtība¹⁶.

Apofātiskā teoloģija un Dieva neizzināmība tomēr nav pretrunā ar mistikas atzinumiem par cilvēka savienošanos ar Dievu. Dieva apofātiskums nemaz nenozīmē, ka cilvēks nevar Dievu redzēt un pazīt. Dievu nevar redzēt un pazīt Viņa būtībā, un tajā pašā laikā Dievu var redzēt un pazīt Viņa darbos vai enerģijās. Bazils Lielais raksta: "Apgalvojot, ka mēs pazīstam mūsu Dievu Viņa enerģijās, mēs neapgalvojam, ka varam tuvoties Viņam Viņa paša būtībā. Jo, ja Viņa, enerģijas nonāk līdz mums, Viņa būtība paliek mums nezināma."¹⁷

Šeit rodas jautājums par Dieva un cilvēka saplūšanu un kļūšanu par vienu. Austrumu dogmatika, būdama apofātiska savā metodē, tādu vienību ar Dievu sauc par *teozi* vai *dievišķošanu* (θεωσις). Tā patiesībā arī ir jebkuras mistikas mērķis. Cilvēks tiek *dievišķots*, saplūst, vienojas ar Dievu. Tas gan nenotiek *substances* līmenī, bet *darbības* līmenī. Starecs Siluāns, kuru šajā rakstā izmantosim kā Austrumu mistikas pieredzes paraugu, māca, ka cilvēks ir radīts pēc Dieva tēla un līdzības, tādēļ arī spēj pieņemt dievišķošanu, t.i., kļūt par Dieva dzīvības līdzdalībnieku un kļūt par Dievu *no zēlastības*.¹⁸

Ir svarīgi izcelt šo ortodokso mācību par dievišķošanu, jo Austrumu apofātiskais misticisms lieto to kā pamatterminu, lai apzīmētu vienotību ar Dievu. Austrumu apofātiskā mistika līdz ar to ļoti reti operē ar jēdzienu *mistiskā laulība* vai *laulība ar Kristu*. Līdz ar to ir nepieciešams atzīmēt, ka, šķiet, viengabalaino apofātisko tradīciju teorētiski ir pieņemts sadalīt divās daļās. Pirmais Austrumu mistikas veids ir *abstrakti spekulatīvais*, kas ir pamatīgi iespaidojies no neoplatonisma. Otrais ir *tikumiski praktiskais* misticisma veids. Abi virzieni izceļ vienu un to pašu ideālu — *teozi*. Tomēr šī ideāla sasniegšanas līdzekļi ir dažādi.

Abstrakti spekulatīvais virziens savā metodē paredz trīs stadijas: 1. — καθαρις, kas ir dvēseles šķīstīšanās no visa liekā un viņai nepiederošā, t.i., no pasaulīgā. 2. — φωτισμός ir iztukšotās dvēseles apgaismošana ar

16 Архимандрит Алипий, Архимандрит Исая, *Догматическое богословие*. с.66-67.

17 *Ibid.*, с.68.

18 *Старец Силуан. Жизнь и поучения*. Москва. Ново-Казачье. Минск. 1991. с.165.

Dievišķo. 3. — τελειωσις ir mistiskās zināšanas (γνώσις) iegūšana. Tāda veida misticisms vairāk liek uzsvāru uz pieminēto *viengabalainības* (ένωσις) sasniegšanu sevī, kas ir maksimāla *vienkāršošanās*.

Tikumiski praktiskā skola vairāk uzsver *mīlestības* faktoru, kas arī *pielauj mistiskās laulības* tēla lietošanu. Mistiskais ceļš paredz divus posmus: 1. πρᾶξις, kas ir askēze un tikumība, un 2. θεωρία, kuras koncepciju izklāstīsim vēlāk. *Tikumiski praktiskais* misticisms atšķirībā no *abstrakti spekulatīvās* skolas pasvitro nevis *mistiskās zināšanas* (γνώσις) kā kontemplācijas augstāko punktu, bet *dievišķās mīlestības* (έρως - ἀγάπη) iegūšanu.¹⁹

Tomēr, iedziļinoties mistiķu rakstos, nākas atzīt nenoliedzamu faktu, ka bieži vien ir ārkārtīgi grūti katru konkrētu autoru pieskaitīt pie kādas konkrētas skolas. Abas mistiskās metodes, šķiet, nedalāmi saplūst vienā, izeļot *gnostisko* ievirzi kā vadošo mērķa ziņā, un nepārvarami tiecoties pie dvēseles *tikumības* kā metodes, kura ir novērojama *tikumiski praktiskajā* mistikā. Neskatoties uz to, ka *tikumiski praktiskā* skola pielauj erotiskās terminoloģijas lietošanu, tā tomēr neiedzīvojas Austrumu mistikā. Tā, pētot spilgtu *tikumiski praktiskās* skolas pārstāvju pieredzi, piem., Ēģiptes Makāriju un Simeonu Jauno Teologu, reti atrodam *mistiskās laulības* tēlu, drīzāk atrodot citus: tādus, kā *garīgo Kristus Augsāmcēlšanos dvēselē* vai *misteriālo Dieva-Logosa piedzimšanu dvēselē* (Simeons Jaunais Teologs).²⁰ Ēģiptes Makārijs gan lieto erotisko terminoloģiju, tomēr pieskaita έρωσ της ἀγάπης pie pašas zemākās dievatziņas formas, kurai noteikti sekos ἀπάθεια (bezkaislība), φωτισμός, ἀποκάλυψις, έκστασις, κοινωνία ar Kristu, ένωσις un beidzot θεώσις.²¹

Tātad arī *tikumiski praktiskā* skola pēc tikumības iegūšanas iemāca sasniegt pilnīgas *apātijas* — *bezkaislības* vai tukšuma stāvokli, pirms cilvēks iegūst pārdabisko dievišķo *agape*. Lidz ar to šajā apcerējumā mēs mazāk pievērsīsim uzmanību skolu dalīšanai, jo uzskatām to lielākā vai mazākā mērā par mākslīgu un nespējīgu aptvert vispārējās mistiskās pieredzes

19 П.Минин, Главные направления древне церковной мистики: Мистическое богословие, Киев - 1991, с.344.

20 Ibid., с. 377.

21 Ibid., с. 370.

viengabalainību, un tādu, kas izvirza tikai tās nepastāvēģās daļas.

Atgriezoties pie tēmas par Dieva negatīvo raksturojumu, kuru pieņem abas Austrumu skolas, ir jāatzīmē, ka Dievs ir absolūti bezkaislīgs. Ar tādu Dievu var savienoties tikai cilvēks, kas ir pilnīgi brīvs no jebkādam īpašībam, gan dabiskām, gan nedabiskām, gan labām, gan sliktām. Ir jātiek vaļā no domu skrējiena un prāta sadalīšanas, lai ieietu īpašā apofātiskuma stāvokli, kas piemīt Dievam kā akcidence. Lai sasniegtu tādu prāta neesmi, ir jāseko askētu mācībai, kas ir diezgan sarežģīta un apņem visus cilvēka šķīstīšanās posmus. Tas arī izskaidro neizprotamos askētu padomus par attīrīšanos no kaislībām, kas patiesībā ir tikai pirmais posms garajā augšupejā. Pamatā ir tēze par to, ka savienošanās ar Dievu ir *Dieva atdarināšana*, kas nevar būt erotiska, jo Dievs nav erotisks nedz savā būtībā, nedz enerģijā. Starecs Siluāns, kuru drīzāk var pieskaitīt *tikumiski praktiskajam* virzienam mistikā, raksta:

“Šajā stāvokli kļūst skaidrs, ka dvēsele pēc savas dabas tiecas pēc Dieva, un ir Dievam līdzīga, un ir bezkaislīga savā esmē.” Un citā vietā: “Pats cilvēks tad atrodas gaismā un kļūst līdzīgs gaismai, kuru sasniedz, kļūst gars un neredz un nejut nedz savu materialitāti, nedz pasaules materialitāti.[...] Dievs rikojas, cilvēks pieņem; un tad cilvēks vairs nepazīst nedz telpu, nedz laiku, nedz dzimšanu, nedz nāvi, nedz dzimumu, nedz vecumu, nedz sabiedrisko un hierarhisko statusu, nedz citas šīs pasaules likumsakarības.”²²

Mistiķi tomēr nepieļauj izprast Dieva bezkaislīgumu un apofātiskumu kā kaut ko nedzīvu. To starecs Siluāns pamato tā: “Dieva bezkaislīgums nav kaut kas statiski miris. Viņam nepiemīt pasaules un cilvēka dzīves ignorēšana. Dieva bezkaislīgums nav dinamiskuma, līdzjūtības un mīlestības absence Viņā. Bet līdz ko mēs sakām šos vārdus, tie ceļas mūsu prātā savā empīriskajā ierobežotībā un rod vairākas neizpratnes. Dinamiskums, līdzjūtība, mīlestība un tiem līdzīgi jēdzieni — vai tie neienes Dieva būtībā zināmu relativismu? Vai, tādā veidā runājot, mēs nepārnesam uz Dievu Viņam nepiederīgo antropomorfismu?”²³

Šis apofātiskais bezkaislības stāvoklis piemeklē cilvēku mistiskajā pieredzē, sadarbojoties diviem lielumiem: paša kontemplētāja aktīvā darbošanās

22 *Старец Силуан. Жизнь и поучения*, с. 134, 161-162.

23 *Ibid.*, с.166.

bezkaislibas sasniegšanā un Dieva apgaismība (φωτισμός) vai *illuminatio*, kā to nosauca Sv. Augustīns. Otrā nāk un papildina pirmo, bet, pareizāk sakot, piepilda cilvēkā izveidojušos tukšumu ar galīgi citu saturu. Pirmajā gadījumā mēs runājam par askētisko metodi, kas šo sevi iztukšošanu sasniedz. Otrajā gadījumā mums ir darišana ar isto Dieva apofātiskumu, kas akcidenes limeni tiek pazīts kā Dievišķā mīlestība. Šeit nav runa par cilvēcisko mīlestību un vēl mazāk šeit ir sakars ar *erosu*. Lai iegūtu šo vienojošo ar Dievu Dievišķo mīlestību, kas nāk no Dieva dabas, nevis no mūsu nepilnības, mums ir jāattīrās no visām kaislibām, un tajā skaitā no *erosa*. Patiesībā askētiskie tēvi nemaz neizceļ *erosu* no citu kaislibu grupas. Viņiem pats par sevi šķiet saprotams tas, ka tam, kā visām citām kaislibām, nav nekā kopīgs ar Dievišķo *agape*. Citādi mums nāktos samierināties ar Dieva emanācijas ideju, ko kristietība kategoriski noliedz, t.i., mums būtu jāuzskata, ka *eros* ir Dievišķās *agape* izpausme vai, citiem vārdiem sakot, emanācija. Starp cilvēcisko *erosu* un Dievišķo *mīlestību* stāv tikpat neizmērojama plaisa, kā starp pašu Radītāju un radību. Tādēļ, lai uzņemtu sevi Dievišķo mīlestību, kas kļūst iespējama pēc Kristus misijas pasaulē, cilvēkam sevi ir jāiztukšo, lai iegūtu ko kategoriski jaunu pēc savas būtības un piederības.

Tas ir sasniedzams ar pakāpenisko šķīstišanos, kas savos sākumos nemaz nav bezjūtīgums vai nedzīvums. Lai atrīvētos no kaislibu haosa, ir nepieciešams, pirmkārt, novērsties no grēka vai nožēlot grēkus (gr. μετανοία — prāta izmaiņšanās, domu pārmaiņa). Nav nejausš Pestītāja aicinājums atgriezties no grēkiem (Mt.4:17). Caur grēku nožēlu cilvēks atgriežas no kaislibām, kas ir nedabiskas, dabiskajā stāvoklī. pamazām atjaunojot savas būtības vienotību. Grēku nožēla tiek uzskatīta par ipašu Dieva dāvanu. Bez Dieva palīdzības īsti nožēlot grēkus nemaz nav iespējams. Lai iegūtu šo žēlastību, nepietiek vienīgi ar savas vainas atzišanu, jo mūsu grēcīguma tragiskums var kļūt redzams tikai ipašas Dieva palīdzības saņemšanas rezultātā, kuru veic ne tikai pati negrēkošana, bet Sakramentu pieņemšana, Svēto Rakstu lasīšana, gavēnis, negulēšana, lūgšana utt.²⁴ Grēku nožēlu nevar uzskatīt par kaut ko islaicīgu, jo pēc hagiogrāfijas sniegtajām ziņām īstie misticisma meistari apraudāja savus grēkus visu mūžu.

24 Архимандрит Линний, Архимандрит Исаия, *Догматическое богословие*. с.60-62.

Pēc ortodoksās dogmatikas atzinumiem grēku nožēlai formāli seko prāta lūgšana, kurai ir vairāki posmi. Kopumā tas ir lūgšanas veids, kad visi dvēseles spēki tiek sakopoti cilvēka garīgajā centrā, ko Svētie Raksti nosauc par *sirdi*²⁵. Tā varētu būt tas cilvēka vienotības centrs, kurā sakņojas cilvēka būtība, viņa spējas, intelekts un griba. Tā ir centrs, no kura sākas un pie kura atgriežas visa garīgā dzīve. Caur šo *sirdi* — *centru* — cilvēks saņem žēlastību, kas visu cilvēka esamību caurstrāvo. Tā kontemplācijas augstumos Dieva žēlastība atgriež cilvēka prātu un citus dvēseles spēkus no izklaidētā stāvokļa pie vienotības cilvēka sirdi.²⁶ Tā arī ir lielo askētu lūgšana, kad “*prāts nonāk sirdi*” vai kad “*prāts saglabā sirdi*”. Tāda veida lūgšana ved pie ήσυχία²⁷ — bezvārdu atrašanās Dieva priekšā. Tādas lūgšanas kulminācija, kā saka Gregors Palamas, ir “mūsu ar Dievu vienotības Sakraments.”²⁸

Citiem vārdiem runājot, askēta ceļš ietver divus posmus: *škīstīšanos* un *ekstāzi*. *Škīstīšanās* paredz grēku nožēlu un dvēseles spēku vienošanos un “ieiešanu sevi”, kā arī prāta un dvēseles attīrīšanos no jebkuras kaislības un vispār domām, saprāta un jūtu tēliem, ar ko tiek sasniegta *isihija*. *Ekstāze* ir apgaismošana un savienošana caur Svēto Garu ar Dievību. Maksims Konfesors tāda veida dievatziņu nosauc par *noslēpumaino teoloģiju*, ko adekvāti varētu tulkot kā *mistisko teoloģiju*. Šis termins parādās ne tikai Austrumu misticismā, bet arī Rietumu mistiķu darbos. Tā Sv. Jānis no Krusta (Juan de la Cruz) sauc par *mistisko teoloģiju* patiesas zināšanas, kas rodas no tādas mīlestības pieredzes, kas pārspēj racionālo izskaidrojumu²⁹.

Loskis piedāvā šādu klasifikāciju: *škīstīšanos* un *ekstāzi* saukt par *darbošanos* (πράξις) un *tiešo kontemplāciju* (θεωρία). Tie savā starpā esot nesadalāmi.

25 Šo lūgšanu kā savu kontemplatīvo metodi piedāvā tikumiski praktiskā mistikas skola.

26 Kā redzam, šajā *tikumiski praktiskajā* metodē parādas *abstrakti spekulatīvās* skolas tēze par viengabalainības (ένωσις) sasniegšanu.

27 ήσυχία - gr. — miers. Kristīgo izpratnē tā ir bezkaislība, absolūtā miera stāvoklis, kas ir izlīgšanas ar Dievu un tuvāko rezultāts.

28 Архимандрит Алипий, Архимандрит Исайя, *Догматическое богословие*. с.63.

29 Harvey D.Egan, S.J. *Christian mysticism. The Future of Tradition*. New York. 1984. p.171.

Tādā veidā iegūtās zināšanas ir garīgo lietu personīgā un apzinīgā pieredze, tas ir gnošis — ἡ γνώσις³⁰. Maksims Konfesors, atzīmē Loskis, saka, ka kontemplācija bez prakses vai darbošanās ir tikai teorija, kas nav prakses apstiprināta un ne ar ko neatšķiras no *iedomas* vai *fantāzijas* (ἀνοπόστατος φαντασία); tāpat arī darbošanās, kas nav kontemplācijas atdzīvināta, ir bezauglīga un nekustīga kā elks. Jo pēc Sīrijas Īzaka vārdiem “pati prāta dzīve ir sirds aktivitāte; sirds tiriba atgriež prātam kontemplācijas veselumu”. Tas nozīmē, ka aktivitāte vai *darbošanās* ir *sirds šķīstīšanās*. Tā ir apzināta darbība, jo to vada prāts (νοῦς), kontemplatīvā spēja, kas ieiet sirdī, ar to savienojas, sakopojot zēlastībā visu cilvēka būtību. Pontijas Evagrijs (IV gs.) māca, ka darbošanās ved cilvēku pie bezkaislības (ἀπάθεια) un neatkarības no savas dabas, kura vairs nav padota kaislibām.

Sīrijas Īzaks³¹ piedāvā sadalīt askētisko metodi trijās daļās: 1) *grēku nozēlā*, kas ved pie *prāta izmaiņšanās* (μετάνοια), 2) *šķīstīšanās* un 3) *pilnībā*. Ir jāatzīmē, ka grēku nozēlai atbilst *runātā lūgšana*, bet šķīstīšanai — *bezvārdu lūgšana*, kurā klusējošā sirds atveras Dieva priekšā.³²

Runājot par attīrīšanos un ekstāzi, mēs saprotam, ka tie ir tikai termini, kas cenšas sadalīt kontemplatīvo metodi. Tā *isihija*, kas ir pieminēta augstāk, tiek atzīta par attīrīšanās kulmināciju. Loskis identificē *isihiju* jau ar otro kontemplatīvās metodes posmu un norāda, ka *isihija* ir tā pati *ekstāze* (ἔκστασις). Cilvēks iziet ārpus savas esamības un vairs nezina, vai atrodas šajā laikmetā vai mūžīgajā dzīvē. Viņš vairs nepieder sev, bet Dievam. Tad, pēc Sīrijas Īzaka vārdiem, “brīvība tiek dabai atņemta, un prāts vairs nevada, bet [Dievs] vada viņu.”³³

Lai ienestu kaut mazumu skaidrības šajā jautājumā, šķiet, ir vērts pievērsties kādai konkrētai liecībai par mistisko šķīstīšanos un ekstāzi, kuras

30 Caur *πράξις* un *θεωρία* sasniegtais *γνώσις* reprezentē *abstrakti spekulatīvās* un *tikumiski praktiskās* kontemplatīvo skolu ciešo harmoniju.

31 *Tikumiski gnostiskās* skolas pārstāvis, kas reprezentē starpposmu diviem mums zināmiem Austrumu mistikas veidiem.

32 В.Н.Лосский. *Очерк мистического богословия Восточной церкви. Догматическое богословие*. М. 1991. с.153-154.

33 *Ibid.*, с.157.

kulminācija ir savienošanās ar Dievu. Tādā nolūkā izmantosim pazīstamā Ortodoksajā tradīcijā stareca Siluāna pieredzi. Apskatot viņa liecības, mēģināsim vērsties konkrēti pie diviem jautājumiem: kas ir prāta lūgšana un kāda ir tās metode, un kas ir vienība ar Dievu vai *teoze*. Otrajā raksta daļā mēģināsim noskaidrot, kas tad mistiķa izpratnē ir Dievišķā mīlestība un vai tai ir kāds sakars ar erosu.

Runājot par patieso grēku nožēlu, kas ir pats sākums mistiskajā pieredzē, starecs šo mācību pilnīgi atbalsta. Īstajai lūgšanai ir jābūt ar pozitīvu saturu. Tai ir jārod savs sākums grēku nožēlā un tieksmē pēc Dieva, bet ja tā nav, tad lūgšanai ir tikai negatīva askētiskā aktivitāte.³⁴ Grēku nožēlu nedrīkst saprast kā kaut ko vienkāršu un tīri subjektīvu. Ir derīgi atcerēties Plotina atzinumu par visu cilvēku kopību, kurai par pamatu ir kāds vienojošais elements. Tā savu grēcīgumu mistiķi pārdzīvo kā ierakstītu kopējo pasaules grēka ainā. Starecs Siluāns to izklāsta tā:

“Neticīgam cilvēkam liekas neiespējams, ka visu cilvēcisko pasauli var izjust kā kādu vienotu esamību, ka tā tiek ieslēgta katra konkrēta cilvēka personīgajā esamībā, bez jebkādas citu cilvēku izslēgšanas. Visas cilvēces kopību saskaņā ar otro bausli: “Mīli savu tuvāko kā sevi pašu.” — ir nepieciešams un ir iespējams pieņemt savā personīgajā esamībā. Tad katrs ļauns akts, kas notiek pasaulē, tiks izprasts nevis kā kaut kas svešs, bet [kā kaut kas] personīgs. Ja katrs cilvēks kā personība—hipostāze, kas ir radīta pēc absolūto Dieva Hipostāžu tēla, spēs ietvert sevi visu cilvēku esamības pilnīgumu, kā katra Dievišķā Hipostāze satur sevī visu Dievišķās būtības pilnību (bet tāda ir visdziļākā otrā bausļa jēga), tad arī katrs cinīsies ar kosmisko ļaunumu, sākot ar sevi pašu.”³⁵

(Zīmīgi, ka sava grēcīguma kā kosmiskā ļaunuma sastāvdaļas izjūta ir atrodama praktiski pie visiem mistiķiem. Tādu pašu grēka interpretāciju var meklēt pat apofātiskajai kontemplācijai pretējā misticisma skolā, kas plaši parādās Rietumos. Tā ir katafātiskā kontemplācijas tradīcija. Viens no tās visspilgtākajiem pārstāvjiem Ignācijs Lojola raksta, ka pirmajā viņa *Garīgo vingrinājumu* nedēļā, kas patiesībā ir viņa kontemplatīvās metodes sākums, ir jākoncentrējas uz kosmiskā un vēsturiskā ļaunuma mistērijas pazišanu. Vienlaicīgi ir jāpazīst savs paša ļaunums un grēcīgums

34 *Старец Силуан. Жизнь и поучения.* с.171.

35 *Ibid.*, с.112.

un tas ir jāierauga kosmiskajā ainā, izsaucot dvēselē dziļu elles izjūtu, kā arī nožēlu un šausmas. Ir jāatzīst personīgā vaina, nespriežot par to abstrakti. Grēka mistērijai ir jāiederas attiecībās ar Krustā Sisto, jo tieši tavs grēcīgums ir par iemeslu Kristus Krustam. Tas vedis pie Dieva neizmērojamas zēlastības izpratnes.³⁶ Spilgts piemērs savas vainas atzīšanai ir arī Avilas Tereze, kas, tāpat kā Ignācijs, pieder Rietumu katafātiskajai skolai. Viņa arī juta sava grēka lomu kosmiskajā ainā: "Varbūt tieši es izsaucu Kristus dusmas, ka Viņš sūtīja pār zemi tik daudz nelaimes." Savā biogrāfijā viņa raksta: "Man likās, ka es esmu tik grēcīga, ka viss pasaules ļaunums un herēzes ir manu grēku sekas."³⁷ Tāda līdzība divās skolās, kuras katra atsevišķi mūžīgi aizstāv savas metodes pareizumu, liecina vienīgi par mistiskās pieredzes autentiskumu un neatkarību no piesaistes kādai konkrētai skolai. Pieredze var būt izteikta dažādos terminos un pati metodoloģija var kaut kā atšķirties, taču galu galā pieredzētais brīnīšķīgi saskan un dod iespēju mistiku kā tādu uzskatīt par ieešanu objektīvajā transcendentajā sfērā, kur vairs nepastāv tradīcijas vai mācības, bet ir viens Dievs.)

Visumā apkopojot stareca Siluāna metodi, kas seko grēku nožēlai, to var sadalīt četrās stadijās: 1. atbrīvošanās no kaislibām, 2. atbrīvošanās no *domām*,³⁸ 3. prāta klusēšana, 4. Dieva redzēšana:

"Mūks askēts nav teologs akadēmiskajā vārda nozīmē, bet viņš ir teologs citā ziņā, jo caur tiro lūgšanu viņš kļūst cienīgs pieredzēt īsto kontemplāciju. Tīrās lūgšanas sākums ir ciņa ar kaislibām. Prāts, no tām pamazām atbrīvojoties, kļūst spēcīgāks ciņā ar *domām* un pastāvīgāks lūgšanā un dievišķo lietu apcerē; sirds, kas no kaislibām attīrījusies, sāk visu redzēt šķīstāk, skaidrāk, līdzko tas nekļūst labi jūtams.[..]

Sasniegt īsto kontemplāciju nav iespējams bez sirds šķīstīšanās. Tikai brīva no kaislibām sirds ir spējīga uz īpašo apgaismību Dieva neizzināmības kontemplācijā. Tādā veidā apgaismots prāts prēcīgi klusē, zaudējot spēku Dieva varenības priekšā.

36 Harvey D.Egan, S.J. *Christian mysticism*. p.10.

37 Антонио Сикари. *Портреты святых*. Милано. 1991., с.52.

38 Krievu *помыслы* (vienskaitli *помысел*). Šim terminam nav ekvivalenta latviešu valodā. To ir iespējams tulkot kā *domas* (tekstā sekos kursīvā). To nedrīkst sajaukt ar *domu* kā *мысль*, t.i., parastajā vārda nozīmē. Macību par šo jēdzienu aplūkosim vēlāk.

Teologs domātājs iet pie Dieva citādāk, nekā to dara mūks askēts. Pēdējā prāts nav aizņemts ar domāšanu; viņš ir kā naktssargs, kas bez vārdiem uztver apkārt esošo, lai nekās no ārpusē neienāktu sirdī. Kristus vārds un Viņa baušļi — lūk, ar ko dzīvo prāts un sirds "svētajā klusumā"; tie dzīvo vienotu dzīvi, kontrolējami visu, kas notiek iekšā nevis loģiskā ceļā, bet caur īpašu garīgo izjūtu.

Prāts, savienojies ar sirdi, atrodas tādā stāvoklī, kas pieļauj viņam redzēt katru kustību, kas notiek zemapaizņas sfērā.³⁹ Esot sirds iekšpusē, prāts saredz tās ārpusē rodas domas un tēlus un to, kas nāk no kosmiskās esamības sfēras, cenšoties iekarot cilvēka sirdi un prātu. *Domās* (думы) formā (t.i. domas, kas ir saistītas ar kādu tēlu) parādās kā viena vai otra gara enerģija. No ārpusē nākošais *domu* uzbāzīgums ir iekārtīgi spēcīgs. Lai to vājinātu, mūks ir spiests visu savu prātu nepieļaut nevienam kaislīgu skatienu, neatļauties nevienam piesaistīšanās. Mūks pastāvīgi tiecas pēc tā, lai rējo iespaidu skaitu mazinātu līdz pēdējam spējamam minimumam, jo citādi iekšējās prāta lūgšanas laikā viss ārējais, kā nepārvarama siena, cenšas iekarot sirdi un ir par iemeslu lielam sajūcumam.

Mūka mērķis ir sasniegt nepārtraukto sirds prāta uzmanību; un kad pēc daudziem tādās varonības gadiem, kas ir visgrūtākais no visiem varoņdarbiem, sirds izjūta tiek izsmalcināta, bet prāts no lielas audāšanas par grēkiem saņem spēku nepieļaut nevienam kaislīgu *domu*, tad lūgšanas stāvoklis kļūst pastāvīgs, un klātesošā un darbīgā Dieva izjūta paliek ļoti spēcīga un skaidra.⁴⁰

Spriežot pēc šī fragmenta, visas četras augšupejas stadijas ir grūti nosakāmas. Tā cīņa ar *domām* vēl aizvien ir saistīta ar kaislīgiem tēliem, bet prāts visu laiku ir aizņemts ar raudāšanu par savu grēcīgumu. Runājot par atbrīvošanos no *domām*, ir jāatzīmē, ka šī cīņa nav tikai par grēcīgām domām vai tēliem. Tas attiecas uz jebkuru radušos, arī labu domu vai tēlu: pieredze rāda, ka lūgšanas laikā neklājas kavēties pat ar labām domām, jo tad prāts noteikti satiks arī citas domas, un "tirs vaļā netiks". Tirās lūgšanas zaudējums ir nekompensējams.⁴¹

39 Šis mūslaiku psiholoģijas termins ir lietots šeit relatīva nozīmē, jo tas neatbilst ortodoksās askētiskās antropoloģijas priekšstatiem (pirmavota autora piezīme).

40 *Старец Силуан. Жизнь и поучения*. с.121-122.

41 *Ibid.*, с.155.

Isumā noskaidrojuši kontemplētāja metodi, pievērsisimies otrajai galvenajai kontemplācijas stadijai, t.i. *tiesajai kontemplācijai* vai *ekstāzei*, kas tiek dāvāta cīnītajam pēc ilgā un grūtā darba vai *prakses*. Pati kontemplācija kā apgaismība un transcendentā pieredze arī nav viengabalaina. Vienkāršojot, to var sadalīt divās daļās: 1. dievišķo ainu vai viziju redzēšana un fragmentārie Dieva apmeklējumi, kas vēl neparedz īsto Dievredzi, un 2. paša Dieva noslēpumu redzēšana. Otrais ietver *savienošanos ar Dievu* un Viņa kvalitāšu, tādu kā Dievišķā *mīlestība* (ἀγάπη) un *patiesās zināšanas* (γνώσις), iegūšana. Tādu savienošanos ar Dievu sauc par *teozi* (θέωσις). Pie pirmās stadijas var pieskaitīt vizijas, kuras vēl ir ieslēgtas tēlu un jēdzienu sistēmā, un pašas par sevi nav uzskatāmas par perfekto Dievredzi, kas ir ārpus saprašanas un tēliem. Parasti vizijām seko dvēseles nakts, kurai par iemeslu ir galējā attīrīšanās ne tikai no kaislībām, bet arī no visām domām, pieredzes un tēliem, un ieešana absolūtajā “neesamībā” vai *tumsā*, kas patiesībā ir apofātiskās Dieva gaismas aizsākums. Tādu pāreju no vizijām uz dievišķo tumsu labi apraksta *Pseido-Dionīsijs*, kas ir vispārejās apofātiskās skolas pamatlicējs, un, sekojot Austrumu mistikas teorijai, *abstrakti spekulatīvās* skolas pārstāvis. Savā aprakstā viņš izmanto *Mozus* piemēru, kura dzīvi Austrumu mistika uzskata par kontemplācijas paraugu:

“Ne jau uzreiz dievišķais Mozus — no sākuma viņam pavēlēja šķīstīties pašam, nodalīties no nešķīstajiem —, bet tikai pēc šķīstīšanās dzirdēja daudz balsīgās stabules un redzēja daudzas skaidri spīdošas gaismas un daudzveidīgus starus. Pēc tam viņš pameta tautu un ar izredzētajiem priesteriem sasniedza dievišķās uzkāpšanas virsotni. Bet arī tur viņš runāja nevis ar pašu Dievu un redzēja nevis Viņu pašu, jo Viņš ir neredzams, bet vietu, kur Viņš stāvēja. Tas norāda, kā man liekas, uz to, ka dievišķīgākās un visaugstākās no lietām, ko uztver acs vai saprašana, ir tikai *hipotētiskie* (ὑποθετικός) *izteicieni*, [kas attiecas uz] pāri visam Esošo.[...] Pēc tam Mozus atraujas no visa redzamā un redzošā un ieiet noslēpumainajā neziņas *krēslā*, pēc tam atstāj jebkuru uztveri un iekļūst absolūtajā tumsā un neredzēšanā, būdams pats ārpus visa, un nepieder nedz sev, nedz kaut kam citam, un savienojas absolūtajā neko nezinošajā bezdarbībā ar *nezināšanu* visaugstākajā

vārda nozīmē, izzinādams to, kas ir pāri saprātam.”
(1:3)⁴²

Cilvēkam ir nepieciešams kļūt pilnīgi iztukšotam no visa, ko viņš savā mūžā ir piedzīvojis vai ieguvis caur savām dabiskajām īpašībām. Mēs droši varam runāt arī par *erosu* un ar to saistītiem priekšstatiem, jo tas nav izņēmums no citu cilvēka dabisko spēju kopuma. Dievs pieņem savā tuvumā tikai tādu, kas Viņam ir līdzinājies īpašību absencē. Tikai ar tādu būtņi Dievs spēj savienoties, padarot cilvēku par Dievu *pēc darbības* vai *pienākuma*, nevis *pēc substances*. Teozi *pēc pienākuma* var saukt arī par dievišķošanu *no žēlastības*: “Un ja šī slava tiks iedota cilvēkiem, tad, kaut gan pēc savas būtības cilvēks paliek par radību, viņš tomēr kļūst par Dievu pēc žēlastības, t.i., saņem Dievišķās esamības tēlu.”⁴³

Starp divām kontemplācijas fāzēm: *Dievišķām* *vīzijām* un *īsto Dievredzi* nepieciešami pastāv īpašs šķīstīšanās starpposms, ko sauc par *dvēseles nakti* vai *ieiešanu tumsā*. Tā starecam Siluānam izpaužas tā:

“Cīnītāja dvēsele ieiet tajā tumsā tad, kad ar gribas aktu un ar speciālo askētisko metožu palīdzību viņš beidzot “izgērbjas” no jebkāda priekšstata un redzamo lietu un racionālo pārdomu un jēdzienu iztēles; kad viņa prāts un iztēle “apstājas”, tādēļ to arī sauc par *izgērbšanas tumsu*.”⁴⁴ [...] Ja mēs meklēsim šīs *tumsas* garīgo “atrašanās vietu”, tad var teikt, ka tā stāv uz *neradītās gaismas robežas*;⁴⁵ bet kad prāta lūgšana tiek veikta bez istās grēku nožēlas un patiesas tieksmes pēc Dieva, tad no visas saprašanas izgērbta dvēsele var arī

42 J.P.Migne, *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca III* (Paris, 1857) Pseudo-Dionysius. *The Mystical Theology*. — *The Complete Works*. New York:Mahwah, 1987.

43 *Ibid.*, c.91.

44 Крлеву тьма совлечения.

45 Runa ir nevis par paša Dieva substanci, kuru cilvēks pazīt nevar, bet par tā saucamajām Dieva *neradītām enerģijām*, kas ir ap Dievišķo substanci analogiski gaismai no saules, un kas ir it kā paša Dieva atspoguļojums, kuru arī redz mistiki, kad tie sasniedz kontemplācijas kulmināciju. Neradītām enerģijām nav tēlu, un ar to kontemplējais arī savienojas, jo savienošanās ar Dieva substanci nav iespējama. Neradītās enerģijas ir definējis Gregors Palamass. Sikāk par to var izlasīt ortodoksajā dogmatikā, piem., Loska darba par mistisko teoloģiju: В.И.Лосский. *Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие*. Москва, 1991. с. 53. (autora piezīme).

piezīvēt dažus šīs tumsas brīžus, tomēr neieraugot Dievu, jo šajā tumsā Dieva vēl nav".⁴⁶

Ir zīmīgi, ka starecs Siluāns, būdams īsts kontemplācijas meistars un *tikumiski praktiskās* skolas pārstāvis, aprakstot *vienību ar Dievu vai teozi*, nelieto nevienu erotisku jēdzienu. Neskatoties uz to, ka notiek savienošanās ar Dievu, un to būtu derīgi aprakstīt ar erotiskās savienošanās jēdziena palīdzību, tas neienāk prātā vecajam cīnitājam. Runājot par *teozi*, starecs apgalvo, ka vienošanās ir jāsaprot kā *līdzdalība Dieva esamībā vai mūžībā*, vēl vairāk — cilvēks iegūst Dievišķo *mīlestību* un *īsto zināšanu*,⁴⁷ no kurām dievišķā *mīlestība* tiek raksturota kā kaut kas unikāls, kam nav nekāda sakara ar cilvēcisko mīlestību. Tā cilvēkam ir jāaizmirst, lai piepildītos ar Dievišķo *agape*. Cilvēkam it kā piemīt šī bagātība no radīšanas sākumiem, kas ir dabisko ipasību apslēpta: "Kad jūtas ir apņemtas ar klusēšanu, tad var redzēt, kādas bagātības ir apslēptas dvēselē," saka Sirijas Īzaks.⁴⁸

Cilvēks, kas savienojas ar Dievu un sasniedz *teozi*, kļūst par īsto *Dieva tēlu un līdzību* un bauda Dievišķo esamību: "Radīta būtne pēc Dieva žēlastības paliek par neradītās mūžīgās Esamības līdzdalībnieku... Kā tas ir iespējams? Tas ir tikpat neizskaidrojami un neizprotami, cik neizzināms ir pasaules radīšanas no nekā noslēpums; un tomēr tā ir Debesu Tēva griba, ka pēc Dieva tēla un līdzības radīts ir spējīgs pieņemt *dievišķošanu*, t.i., kļūt par Dievišķās dzīvības līdzdalībnieku, saņemt Dievišķās esamības tēlu, kļūt par Dievu pēc žēlastības.[...] Neradītā gaisma, kas nāk no bezkaislīgā Dieva, savā manifestācijā apveltī cilvēku ar *dievlīdzīgu bezkaislību*, kas ir kristiešu varonības galamērķis."⁴⁹

Atceroties *teozi*, nav adekvāti domāt, ka tā ir bezkaislība pasivitātes formā. Mistiķu ekstāžu apraksti ir bagāti ar emocionāliem raksturojumiem, kur figurē tādi vārdi kā *mīlestība*, *saldums*, *apreibums*, *apbrīns*. Tomēr ir jāsaprot, ka šeit ir runa par substanciāli jaunu pieredzi, kuru ir ļoti grūti aprakstīt mūsu jēdzienos, tādēļ visi raksturojumi ir maz adekvāti. Katafāgas Kalists raksta: "Nav iespējams, lai prāts, kas ir uzkāpis

46 *Старец Силуан. Жизнь и поучения*. с. 169.

47 *Mīlestības un mistisko zināšanu* kopīga aina velreiz pasvītro mistikas viengabalainību un pretrunīgumu, kad mes cenšamies, sekojot racionālajiem jēdzieniem, to sadalīt un dot skaidru klasifikāciju.

48 *Ibid.*, c.127.

49 *Ibid.*, c.165.

pie intelektuālo spēju pārsniedzošā Vienotā, Viņu nemilētu. Jo viņš satiek neizsakāmu skaistumu, kas no Viņa nāk kā no visaptverošās saknes, kad Dievišķā apgaismotais prāts kļūst kā tīkls, kas ir gatavs plīst no zivju daudzuma, nonāk lielā aizgrābtībā, redzot skaistumu, kas ir pāri saprātam, ir it kā apreibis no viņa un ir ārpus sevis, kā jucis (ἄφρων), un izjūt lielu apbrīnu, kas pārsniedz izpratni, un vairs nespēj raudzīties neparastajā skaistumā.⁵⁰ Starecs Siluāns papildina šos vārdus ar liecību: "Viņš [cilvēks] jūtas tik spēcīgi, aktīvi un dziļi kā nekad parastajā dzīvē, un līdz ar to aizmirst sevi un pasauli, jo ir apņemts ar Dieva mīlestību."⁵¹ Tāds ekstāzes raksturojums nav pretrunā ar bezkaislibu: "Prāts, kas ir cienīgs Viņu redzēt, nevar, protams, nepieņemt Viņa tēlu saskaņā ar Viņa veidu, līdzīgi attēlam, un nekļūt par vienveidīgu vienotajā pienākumā, vienkāršu, bez krāsas, bez šķiras, bez īpašībām, neaptveramu, bez robežām, bez gala, bez tēla, un vienkārši par pārpasaulīgo vienoto, jo viņš ir apgaismots ar Dievišķas pārpasaulīgās mīlestības stariem. Un kad viņam tiek atklātas noslēpumainās zināšanas, viņš ir kronēts ar klusumu (ἀφασία) un domāšanas mieru (ἀνοησία), kas ir pāri vārdam un domai, un *bauda* garīgo prieku un debesu liksmību. Tajā pašā laikā ekstātiskis pārveidojas par kaut ko dievišķīgāku un pieņem Dievišķo tēlu saskaņā ar garīgiem [priekšstatiem] (μορφωγόμενος), t.i., ar vienkāršo, bez tēliem, bez īpašībām, ar vienoto un citām augstāk minētajām [īpašībām]."⁵²

Spriežot pēc fragmenta, būtu jāatzīmē, ka autors vienā rindā liek tādus priekšstatus kā *esamība bez tēliem un īpašībām* un *garīgā bauda*. Un runa šeit nav par kāda veida pretrunu, ko autors nav ievērojis, bet gan par garīgas izjūtas un cilvēciskas dabiskas izjūtas atšķirībām. Lai iegūtu pirmo, ir pilnīgi jātiek valā no otrās.

Kontemplētājs, piedzīvojot *ekstāzi* un *teozi*, saņem *dievišķo mīlestību*, kas visu laiku figurē ekstāžu aprakstos, un *patiesās zināšanas*, kas patiesībā ir nekad nesadalāmas vērtības. Kā tad saprast Dievišķo *agape*, un vai tajā ir kas kopīgs ar cilvēciskiem priekšstatiem par mīlestību un *erosu*? Starecs Siluāns definē Dievišķo

50 Каллист Катафигиот. Каллиста Катафигиота. О божественном единении и созерцательной жизни. с.23.

51 Старец Силуан. Жизнь и поучения. с. 161.

52 Каллист Катафигиот. Каллиста Катафигиота. О божественном единении и созерцательной жизни. с. 31.

agape tā: "Mīlestība pieņem mīlētā dzīvību; tas, kas mīl Dievu, tiek ieslēgts Dieva dzīvē; tas, kas mīl savu brāli, ieslēdz savā hipostātiskajā esamībā brāļa dzīvību; tas, kas mīl visu pasauli, savā garā aptver visu pasauli.[...] Zināšana ir līdz-esamība."⁵³

Noslēdzot stareca Siluāna pieredzes kopsavilkumu, ir jāvēršas, šķiet, pie vissvarīgākās tēmas šajā rakstā. Kā tad ir izskaidrojams tas, ka, neskatoties uz kontemplācijas stāvokļa neapprakstāmību, parādās apraksti, kas ir bagāti ar mums pazīstamiem jēdzieniem? Par to starecs saka tā: "Prāts, kas ir iedziļinājies sirdī pašā lūgšanas aktā izģērbjas no katra tēla, ne tikai vizuālā [tēla], bet arī no katra intelektuālā [tēla], un šajā šķīstības stāvokli ir cienīgs stāvēt Dieva priekšā; un tas, kas nāk ārā no šī beztēlu dziļuma, kaut gan vēlāk ietērsies kaut kādā domas formā vai tēlā, nav vairs kaisliba, bet patiesa dzīvība Dievā."⁵⁴

Tātad runa vairs nav par kontemplējamo dabisko spēju, kā piem., *erosa*, transfigurāciju. Pēc dabiskā iznīcināšanas cilvēks ir cienīgs ieiet beztēlu Dievā, bet, paliekot par cilvēku un atgriežoties miesā pēc kontemplācijas, skaidro savu pieredzi ar nabadzīgo valodu, kas nav piemērota Dievišķā aprakstīšanai. Mistiķi bridina, ka tēli var parādīties arī augšupejā, t.i., *vēl* nesasniedzot kontemplatīvo apofātiskumu. Pārsvārā tas notiek vizijās, kas ir tikai pirmais posms paša Dieva redzēšanā: "Cīnītājs savā lūgšanā meklē Dievu — savu Radītāju, un Dievs pēc savas žēlsirdības un gribas ļauj pazīt Sevi tēlos, kas cilvēkiem ir pieejami. Šie tēli cilvēkā sadedzina kaislibas un viņu apgaismo, bet ja viņš pieņems to kā Atklāsmes visaugstāko punktu, viņš iekritis maldos, un tad pat no augstumiem dotie tēli var kļūt par nepārvaramu šķērslī pilnīgākā Dievatziņā."⁵⁵ (Ar šo te fenomenu mēs satiksimies Rietumu misticismā, kur eksistē gan dievišķās vizijas, kuru skaitā ir laulība ar Kristu, gan augstākās vienības ar Dievu vai dievišķošanas saukšana par garīgo laulību.)

Tādēļ, konstatējot, ka Austrumu kontemplatīvā prakse gandrīz neoperē ar erotisko terminoloģiju kontemplācijas skaidrošanā, ir jāsecina, ka Austrumu misticismā tā arī nav iedzīvojusies, neskatoties uz to, ka formāli tā ir pieļaujama. Austrumi balstās uz Apofātiskās teoloģijas patiesībām un par savu pamatu pieņem *teozes* ideju, kura šo mistēriju vissaudzīgākā

53 *Старец Силуан. Жизнь и поучения.* с. 112, 126.

54 *Ibid.*, с. 134.

55 *Ibid.*, .139.

veidā definē ar kādu kvalitāti, pasvītrojot tikai to, ka kontemplētājs kļūst līdzīgs Dievam vai pieņem dievišķosānu.

Tomēr, neskatoties uz *garīgās laulības* jēdziena nepopularitāti Austrumu tradīcijā, ir svarīgi apskatīt dažus izņēmumus, kā piem., Nisas Gregora⁵⁶ *Augstās Dziesmas komentāru*, jo tā vērtīgums ir nenoliedzams. Ir svarīgi norādīt uz to, ka *mistiskā laulība*, kas ir pārstāvēta komentārā, patiesībā, ir tā pati *teoze*, kuras definējumam ir brīnišķīga līdzība ar Nisas Gregora piedāvāto. Pats komentārs ir diezgan plašs, tādēļ mums ir iespēja ielūkoties tajā tikai daļēji. Ir jāatzīmē, ka *Augstās Dziesmas* rindas ir interpretētas kā dvēseles augšupeja pie Dieva mistiskajā pieredzē un pakāpēniska attīrīšanās. Komentārs laiku pa laikam iegūst Jaunās Deribas nokrāsu, kur autors runā par inkarnācijas un Kristus upura mistērijām, jo tikai Kristus misija pasaulē, atzīmē autors, ir spējīga no jauna samierināt cilvēku ar mūžīgo Dievu un realizēt šo te augšupeju pie Radītāja, jo pirms tam tas cilvēkam bija liegts Adama vainas dēļ. Komentārs operē ar jēdzieniem, kas mums ir pazīstami no Apofātiskās teoloģijas, tādēļ pirmais, kam derētu pievērst uzmanību, ir Apofātiskais Dievs, kas ir visu mistisko meklējumu sākums. *Augstās Dziesmas* 1:3 skan tā: "Brīnišķīga ir tavu ziežu smarža; pats tavš vārds ir it kā maigi iztriepta dzidra ziedes eļļa, tāpēc arī jaunavas tevi tā mil." Šis pants šķiet komentētājam vispiemērotākais, lai runātu par Neizzināmo Dievu:

"Līgavas dvēsele iepazīst vēl lielāko gudrību, norādot uz Dievišķā spēka nepieejamību un neaptveramību cilvēka prātam, kad saka: "Pats tavš vārds ir it kā maigi iztriepta dzidra ziedes eļļa", jo šiem vārdiem, kā man šķiet, ir tāda nozīme: nedefinējama esamība nevar būt adekvāti aptverta ar *vārdu*, kuram ir *vārda* nozīme⁵⁷, otrādi, viss jēdzienu spēks, viss apzīmējumu izteiksmīgums, kaut arī ietver sevī ko varenu un dievišķu, neaizskar Esošā būtību, bet mūsu saprāts, it kā, sekojot tikai pēdās un apgaismībā, min, domājot par Vārdu ar pazīstamu jēdzienu palīdzību, iedomājoties pēc līdzības arī neizzināmo. Ar jebkuru vārdu, no kura spriežam par Dievības ziedes eļļu, saka līgava, mēs

56 Nisas Gregors ir unikāls savā mistiskajā teoloģijā, jo spilgti pārstāv gan *abstrakti spekulatīvo*, gan *tikumiski praktisko* kontemplatīvās skolas.

57 „Не может в точности объято быть *СЛОВОМ*, имеющим значение *ИМЕНИ*”.

domājam ne pašu eļļu, bet caur šiem teoloģiskajiem apzīmējumiem norādisim tikai uz kādām dievišķo aromātu izgarojumu atliekām: tāpat kā pēc traukiem, no kuriem ir izlieta eļļa, nevar pazīt pašu eļļu savā būtībā, kaut gan spriežot pēc mazjūtāmām izgarojumu īpašībām, kas traukos ir palicis, tikai minam par izlieto ziedes eļļu. Tā mēs saprotam, ka pati Dievības eļļa, kāda tā ir savā būtībā, ir augstāka pār katru vārdu un jēdzienu, bet brīnumi, kurus pasaulē novērojam, sniedz saturu teoloģiskajiem apzīmējumiem.”⁵⁸

Nisas Gregors tātad ir dziļā saskaņā ar klasisko apofātisko tradīciju, kas pasvītro, ka visi mūsu lietojamie termini nemaz neizsaka Dieva būtību, bet tikai ļauj mums just “šīs būtības smaržu”. Par tādu pašu terminu vai jēdzienu komentētājs uzskata Līgavaiņa balsi, kas “nav nedz veids, nedz seja, nedz apveids, kas norādītu uz meklētā būtību, bet balss, kas vienīgi sniedz minējumu, nevis drošu liecību par to, kuram šī balss pieder.”⁵⁹ (*Augstā Dz.* 2:8)

Pamatojoties uz Dieva apofātiskumu, var runāt arī par apofātisko Dieva pazišanas veidu. Dievs nekad nav atrodams tēlos vai *domās* un it kā nemanāmi pazūd no mūsu jēdzieniskā aparāta. Tādēļ kontemplētājs ir spiests ienākt dievišķajā tumsā vai naktī, lai tur meklētu savu Iemīloto, bet arī tur Viņu neatrod, jo nakts ir tikai Dievišķās patiesās būtības veidols. Komentējot 3. nodaļas 1.pantū, kas skan sekojoši: “Nakti savā gulā vietā es meklēju viņu, savu draugu, ko tā mil mana dvēsele. Es meklēju, bet es viņu neatrodu,” Nisas Gregors runā par atbrīvošanos no *domām* un ielešanu dievišķajā tumsā:

“Saskaņā ar to, ka vārds dvēseli ir stādījis priekšā kā līgavu, bet no visas sirds un dvēseles viņas iemīloto Dievu kā Līgavaini, dvēsele, sasniedzot, kā bija domājusi, pašu gribētā virsotni, un domājot par sevi, ka ir jau visciešākajā vienībā ar Iemīloto, nosauc par *gulas vietu* pilnīgo līdzdalību dievišķajā, bet par *nakti* nosauc tumsas laiku, jo vārds *nakts* norāda uz neredzamā kontemplāciju, līdzīgi tam, kā pieredzēja Mozus, kad bija *krēslā*, kurā bija Dievs (Ex. 20:21), kurš tumsu darīja sev par apsegu (Ps. 17:12). Kad dvēsele iekļūst šajā tumsā, tā saprot, ka no pilnības sasniegšanas tā ir tikpat tālu, cik ir tie, kas vēl nav sākuši [augšupeju], jo

58 Григорий Нисский. Творения святых отцов в русском переводе. Творения святого Григория Нисского. Точное изъяснение Песни Песней Соломона. ч.3. М. 1862. т.39. с. 32.

59 *Ibid.*, с.120.

saka: "Kad es sasniedzu pilnību, pazīdama [Dievu] it kā guļas vietā, es atstāju savus jutekļus un iegāju neredzamajā un biju apņemta ar dievišķo nakti, meklējot krēslā Apslēpto. Un kaut gan man bija mīlestība uz Iemīloto, šis Iemīlotais zuda no *domu* apskāvieniem. Es viņu meklēju naktī guļas vietā, lai pazitu, kāda ir viņa būtība, no kurienes ir Viņa sākums, kur Viņš beidzas, kāda ir Viņa esamība, bet neatradu Viņu, saucu Viņu vārdā, kādu vien var iedomāties, lai apzīmētu Neizsakāmo, bet nebija vārda, kura nozīme varētu tuvojties tam, kuru meklēju."⁶⁰

Tā Dieva meklējumi saskaņojas ar Viņa neizzināmo būtību. Šķiet, šajā fragmentā ir pacelts mūsu ierobežotības traģiskuma jautājums. Mūsos iededzinātā mīlestība grib izrauties no cilvēciskā veidola cietuma un beidzot atrast to isto Neizsakāmā vārdu, uz kuru Viņš atsauksies. Sasniedzot ekstāzi, kontemplētājs vēlas vairāk un vairāk iedziļināties Dievišķajā, saplūstot ar Viņu jo lielākajā transcendentajā mīlestībā, kas paredz cilvēcisko jūtu aizmigšanu. Tādēļ ekstāzes pieredzi, kā tādu izešanu no sevis Nīsas Gregors brīnišķīgi apraksta *Augstās Dziesmas* 5:2 komentārā, kur var saskatīt gan jūtu aizmigšanu, gan isto sirds prieku:

"Es guļu, bet mana sirds ir nomodā — miegs ir nāves līdzība, jo miegā ir pārtraukta jebkura miesas jutekliska aktivitāte.[...] Tādēļ saprotam, ka ir kļuvusi augstāka par sevi tā, kura saka: es guļu, bet mana sirds ir nomodā. Jo tik tiešām, kad prāts eksistē patstāvīgi un nav nevienas jutekliskās spējas iztraucēts, ķermeņa daba paliek bezdarbībā, it kā būdama miegā vai zārkā.[...] Redzot isto vērtību, viss miesīgais paliek novārtā un ķermeniskā acs ir bezdarbīga, jo dvēseli, kas ir kļuvusi pilnīgāka, vairs nepievelk tas, ko acs rāda, un prātā raugās vienīgi uz to, kas ir pārāks par redzēšanu. Tāpat arī dzirde kļūst it kā mirusi un bezdarbīga, jo dvēsele ir aizņemta ar to, kas ir pāri saprātam.[...] Kad tas viss sakarā ar bezdarbību ir tā, kā miega apņemts, sirds aktivitāte ir šķīsta, prāts vērsas augšup, jo nedzird un netiek juteklības iztraucēts. Sakarā ar to, ka cilvēka esamībā ir divu veidu baudas, vienas nāk dvēselē no bezkaislības, bet citas miesā no kaislībām, tad kāda no šīm divām baudām ņem priekšroku. Piemēram, ja kāds pievērs uzmanību jūtām, kuras nāk no ķermeniskās baudas, pavadīs dzīvi tā arī neiepazīdams Dievišķo prieku, jo ir pieradis labāko aptumsot ar sliktāko. Bet tam, kas visas ilgas vērs uz Dievišķo, istais prieks

60 *Ibid.*, c.157.

paliek neaptumšots.[...] Tādēļ, kad dvēsele priecājas par Esošā redzēšanu, viņa nav nomodā nekam tādām, kas ved pie jutekliskas baudas, un iemidzina katru miesas iekāri un ar tiro prātu Dievišķajā nomodā pieņem Dieva atklāsmi.”⁶¹

Tātad arī Nisas Gregors, runājot par mistisko pacelšanos pie Ligavaiņa, pasvītro bezkaislibu un ekstāzei raksturīgo jūtu aizmiģšanu. Jutekliskā bauda ir pretstatīta dievišķajam priekam, un šajā gadījumā nedrīkst domāt tikai par ķermeniskiem jutekļiem, bet gan par visām dvēseliskām jūtām, kas piemīt mūsu dabai, jo istā kontemplācija simtprocentīgi ir iespējama ārpus visa cilvēciskā, izejot cauri dvēseles naktij.

Augstās Dziesmas grāmatā ir daudz konkretizāciju, kas attiecas uz ligavas un ligavaiņa attiecībām. Šķiet, ka tām nevar būt alegorisks, un vēl vairāk bezkaislīgs saturs. Tāds, piemēram, ir *Augstās Dziesmas* 5:2-5 fragments: “Es guļu, bet mana sirds ir nomodā. Lūk! Es dzirdu sava drauga balsi, viņš pieklauve un saka: “Atver man, lai es ieieju pie tevis, mana mīļā draudzene, mana māsa, mana balodīte, mana cildenā! Jo mana galva ir pilna rasas, un manas matu cirtas ir pilnas nakts valguma!” — “Es esmu novilkusi savu tērpu; — kā lai es to atkal uzvelku?! Es esmu nomazgājusi savas kājas, kā lai es tās atkal notriepju?” Bet mans draugs izbāza savu roku caur režģu spraugu; tas lika līdz pašiem dziļumiem ietricēties manai sirdij ilgās pēc viņa, un mans prāts samulsa, viņa balsi un vārdus izdzirdot. Tad es piecēlos, lai atdarītu savam draugam; pa manām roku dilbām lejup ritēja šķidro mirru straumītes, un dārga ziežu eļļa pilēja no maniem pirkstiem uz atslēgas aizšāujamā.”

Un neskatoties uz fragmenta izteikti konkrēto saturu, arī to komentētājs māc izskaidrot kā tuvošanos Debesu Noslēpumam:

“Dvēsele ir dievišķās nakts apņemta, kuras laikā Ligavainis, kaut arī atnāk, tomēr neparādās. Jo kā tad naktī var parādīties neredzamais? Un kaut gan Viņš sniedz dvēselei kādu Savas klātbūtnes izjūtu, tomēr izvairās no skaidrās izpratnes, jo slēpjas saskaņā ar savas būtības neredzamību. Kāds tad noslēpums šai naktī notiek ar dvēseli? Vārds ir pieskāries durvīm. Durvīm ir noslēpumainā minējuma jēga, caur kuru mūsos ievēd meklēto. Tādēļ patiesība, kas ir ārpus mūsu esamības, daļēji caur zināšanu, kā saka apustulis (1.Kor. 13:12), caur pieņēmumiem un minējumiem

⁶¹ *Ibid.*, c. 270-272.

pieklauvē pie saprāta durvīm, sakot: atver, piebilstot, kā tas ir jādara,⁶² t.i., izmantojot tikumus kā atslēgas.

Nisas Gregors, tāpat kā citi kontemplācijas meistari, runā par *izgērbšanos* no visa cilvēciskā. Tādēļ arī dvēsele nepiekrīt uzvilkt veco Ādama ādas tērpu, tā pat nevēlas padarīt nešķistas savas kājas. "Un tā novilkusi veco cilvēku un noņēmusi sirds apmetni, dvēsele atver ieeju Vārdam, un kad Viņš ir ienācis, tā padara Viņu par savu apģērbu saskaņā ar apustuļa pavēli, kurš liek tam, kas vecā cilvēka miesīgo veidolu ir novilkis, uzvilkt jauno tērpu.[...] Par tērpu viņš sauc Jēzu.[...] Pēc tam dvēsele atkal sāk savu augšupeju, jo nevis balss tagad pieklauvē pie sirds durvīm, bet pati Dievišķā roka iekļūst iekšā caur spraugu, un manas miesas ir ietricējušās no Viņa.[...] Kā maza dzīvības sprauga ietver sevī visu uzturošo roku, ar kuru visas debesis, visa zeme un visi ūdeņi ir apņemti? Tādēļ zem noslēpumainā rokas apzīmējuma ligava mums iepriekš pavēsti par Evaņģēlisko zēlastību. Jo kad Kungs iemiesojās un mūsu starpā dzīvoja, tad tiro un nemateriālo Ligavaiņa esamību, Vārda dievišķību, patiesās Gaismas spīdumu mēs iepazīnām caur darbīgo roku."⁶³

Rietumu misticisms

Kaut gan Nisas Gregors ir Austrumu teoloģiskās skolas tēvs, viņa *Augstās Dziesmas* dziļdomīgais komentārs rod sekotājus tieši Rietumos. Kristīgie Rietumi, tāpat kā Austrumi, pazīst misticismu. Pārsvārā mums ir jārunā par katafātisko kontemplatīvo metodi, kas plaši lieto *garīgās laulības* terminoloģiju. Taču Rietumi pazīst arī apofātismu. Tāda ir Sv.Jāņa no Krusta pieredze. Būdam Spānijas tradīciju mantinieks, Sv.Jānis, šķiet, savieno sevī gan austrumniecisko, gan rietumniecisko metodi, taču tā tas liekas tikai no sākuma. Sv.Jāņa kontemplācijas dziļumi ir teoloģiskajā pasaulē pazīstami. Bet misticisms var būt īsteni dziļš, tikai apofātiskuma ietērpts, jo katafātiskums kā tāds ir tikai sākotnējie soļi lūgšanā, t.i. izstrādāta meditācijas metode. Sv.Jānis no Krusta, kaut arī nenoliedz meditāciju, kā to dara starecs Siluāns, nav tomēr tās rafinētājs. Viņš savā praksē, izsakoties ortodoksās mistikas valodā, ir kategorisks apofātiķis. No citas puses viņš ir neatkārtojamās dzejas autors. Viņa daiļrade iepazīstina lasītāju ar dvēseles—ligavas ilgām

62 *Ibid.*, c.280-287.

63 *Ibid.*

pēc Ligavaiņa. Dzeja ir ļoti līdzīga *Augstās Dziesmas* teksta saturam.

Šķiet, pretrunas atrisinājums ir vienkāršs. Austrumu teoloģija operē ar apofātisko sistēmu un arī savu mistisko pieredzi cenšas aprakstīt pēc iespējas nabadzīgāk. Katrs kontemplētājs ir rūpīgs savas pieredzes aprakstos un strikti seko Austrumu skolas paraugiem. *Teozes* definējums atrodas centrā, un līdz ar to Austrumu skolai netrūkst teoloģiskas valodas, kas ir domāta kontemplācijas skaidrojumiem. No citas puses šī valoda ir diezgan nabadzīga un vienveidīga, jo Dieva apofātiskums nepieļauj radībai piemītošo jēdzienu lietošanu. Citāda situācija ir Rietumos, kur katafātiskā tradīcija pieļauj zināmu brīvību terminoloģijā. Tā ir centrēta uz pieņēmumu, ka cilvēkam nav jācinās ar savu dabiskumu tik ļoti, tas vienkārši ir jāvirza uz Dievu. Šī piepūle beidzas ar to brīdi, kad Dieva griba ir meditāciju pārtraukt un ievest cilvēku kontemplācijā, kurā cilvēka dabiskās spējas mirst pašas no sevis. Tādēļ arī pati teoloģiskā terminoloģija ir daudz bagātāka Rietumos. Ir jāatzīmē, ka Rietumi gandrīz nepazīst *teozes* jēdzienu. Tas šur tur parādās kā *deificatio*, bet strikti pieņemams Rietumu mistikā ir *garīgās laulības* apzīmējums, jo katafātiskās skolas ietvaros tas šķiet daudz izprotamāks nekā pārāk teoretizētā *teoze*.

Sv. Jānis no Krusta, būdams krass apofātiķis, ir tomēr Rietumu teoloģijas mantinieks. Tādēļ savu dziļi apofātisko pieredzi viņš skaidro viņam pazīstamajos terminos. Tā, piemēram, Sv. Jāņa kontemplācijai ir īpaša kristocentriskuma piekrāsa, kas ir tik populāra Rietumu mistikai un teoloģijai. Šeit ir arī pretrunas atrisinājums. Palīdzēt to saprast lasītājam var Nīsas *Gregora Augstās Dziesmas komentārs*.

Tādēļ Sv. Jāņa no Krusta dzeju nekādā ziņā nedrīst izprast seksuālās reliģijas teorijas ietvaros. Pats kontemplētājs bieži pasvītro mistiskās dzīves ārpus vārdiem esošo saturu. Viņš atzīst gan pieredzes neizsakāmību, gan vajadzību izskaidrot Dieva mistiskos ceļus. Par tādu viņu padara pieredze Rietumu sholastiskajai skolai, kas ir radusi sniegt konkrētas definīcijas un precizējumus. Sv. Jānis bija pārliecināts, ka Dievs palīdzēs viņam izskaidrot kontemplatīvās dzīves mistērijas. Sv. Jāņa degošās mīlestības pieredze ir izteikta viņa dzejā, kuru ir grūti adekvāti saprast. Tā ir ciešā sakarā ar mistisko teoloģiju, par kuru runāja Austrumu tēvi. Tā ir īsta zināšana, kas dzimst no mīlestības pieredzes, kas pārsniedz racionālo skaidrojumu. Tādēļ savu dzeju Sv. Jānis skaidro ar

sholastikas valodu, kas viņam šķiet ļoti piemērota. Viņš neiesaka lasīt viņa dzeju neticīgajiem un nesagatavotajiem, jo viņa daiļradi nekādā ziņā nedrīkst saprast burtiski. Tādēļ Jānis iesaka no sākuma sagatavoties, lietojot arī speciālus komentārus, mums viņš raksta tādā nolūkā, ka lasītājs varētu uztvert viņa dzeju iekšēji, ticības garā, pārvēršot to par rekollekciju materiālu.⁶⁴ Protams, Sv. Jānis labi saprot, ka arī sholastikas valodā nav adekvāta pieredzes neizsakāmības izskaidrojumam, tomēr viņš ir spiests lietot to, jo grib dalīties savā pārdzīvojumā ar citiem, un, pateicoties tam, mēs varam ne tikai iepazīties ar Sv. Jāņa kontemplatīvo dzīvi, bet arī precizēt Austrumu misticismu, kas atšķirībā no Sv. Jāņa klasificējuma, ir teoloģiski neapstrādāts. Tā, piemēram, nav iespējams precizēt mācību par dvēseles nakti, spriežot tikai pēc Austrumu kontemplācijas meistarū darbiem, toties Sv. Jānis šajā uzdevumā mums ļoti palīdz, jo *garīgās nakts* definīcija un klasifikācija viņam ir ļoti skaidra.

Sv. Jānis no Krusta runā par trim dvēseles nakts pakāpēm: 1. *mijkrēslis*, kas ir jūtu nakts. Par rezultātu tai kalpo cīņa ar pasaulīgām kaislībām, ko redzam Austrumu tēvu mācībā par astoņu kaislību iznīcināšanu. 2. *pusnakts*. Tā ir tā saucamā prāta vai gara nakts, kad vienīgā glābēja ir ticība. Tādēļ šo stadiju sauc arī par ticības ceļu. 3. *rītausma*, kad Dievs—Gaisma tiek pieredzēts kā Dievišķā tumsa.

1. *Mijkrēslis* paredz ne tikai atbrīvošanu no iekārēm vai, kā saka Sv. Jānis, totālo kaislību nonāvēšanu, bet arī gribas kaislību iznīcināšanu. *Mijkrēslis* pazīst divas fāzes: *aktīvo* un *pasīvo* jūtu nakti. Tāpat kā mistiķa lūgšana paredz meditāciju — aktīvo dabisko lūgšanu un kontemplāciju — pasīvo lūgšanu, kur darbojas vienīgi Dievs, tāpat arī jūtu nakti var sadalīt tādās pašās fāzēs: pirmā ir paša cilvēka piepūle un šķīstīšanās dabiskā ceļā, kas tomēr ir ārkārtīgi grūta, un otrā fāze, kur iejaucas Dievišķā aktivitāte, bet kontemplētājs it kā atrodas pasīvā stāvoklī un tikai pieņem Dievišķo. Lai sasniegtu *mijkrēslī*, cilvēkam ir jāizjūt vēlēšanās ieiet absolūtā *kailumā*, tukšumā un nabadzībā attiecībā uz pasaulīgām lietām (AMC⁶⁵, I, 13, 6). Šī posma sākumā var palīdzēt meditācija, kas sāk nevis ar dabisko jūtu iznīcināšanu, bet pakāpeniski ievirza gribu, atmiņu un iztēli vajadzīgā virzienā. Lai iznīcinātu dabisko, ir nepieciešams to no sākuma izlabot. Te var pieminēt arī

64 Harvey D. Egan, S.J. *Christian mysticism*. p.171-172.

65 AMC — *The Ascent of Mount Carmel*.

grēku nožēlu. Kad meditatīvā metode ir paveikusi savu, ir vajadzīgs nākamais solis, kas mums jau ir pazīstams pēc stareca Siluāna, t.i., apsargāt sirds ieejas, lai tajā neienāk *nekas pasaulīgais*. Kad aktīvā jūtu nakts ir sasniegusi savu kulmināciju, Dievs pārņem *mijkrēslī* savās rokās, ievēdot kontemplētāju pasīvajā jūtu naktī. Ar šo fāzi, kā uzskata Sv. Jānis, sākas istā mistiskā pieredze. Šo posmu var raksturot ar sauso lūgšanu. To tomēr nedrīkst sajaukt ar sausumu lūgšanā parastajā vārda nozīmē, jo tāda tā var būt no garīgās lūdzēja nepilnības, bet var būt mistiskās jūtu aizmigšanas rezultāts. Cilvēks vairs nespēj "sadalīt" savu prātu un koncentrēties uz atsevišķām lietām. Tātad ir atkal vērojama līdzība ar Austrumu kontemplāciju, kuras svarīgākā īpašība ir koncentrēšanās uz Vienoto.

2. *Mijkrēslī* nomaina prāta vai gara nakts, ko isāk sauc par *pusnakti*. Tā tāpat kā jūtu nakts ietver aktīvo un pasīvo fāzi. *Aktīvā pusnakts* ir absolūta atteikšanās no savas gribas, saprašanas, pieredzes, jūtām, iztēles, fantāzijām un pat transcendentām parādībām. Cik iepējams, kontemplētājam ir jāliek visa sava saprašana, jūtas, vēlēšanās, iztēle utt. aizmiršanas "mākonī" un iet ticības ceļu pilnīgā neziņā. Tā atmiņas nakts attiecas uz visu, kas vien kādreiz ir redzēts, dzirdēts, justs. Pat Dieva pazišanai tēlos ir jābūt aizmirstai, jo istā Dieva iedarbība nāk pie cilvēka pasīvā veidā un bez tēliem. Ir jāaizmirst kādreiz pazītā gaisma, lai tukšuma vietā varētu stāties istās Dievišķās gaismas pieredze.

Pasīvā gara nakts ir ilgas darbošanās rezultāts, un kā norāda Sv. Jānis, nāk tikai pēc daudziem smaga darba gadiem. Tas ir tas posms, kas ir raksturojams ar mistisko zināšanu iegūšanu tā saucamajā *mistiskajā teoloģijā*. Pasīvā gara nakts ir vissmagāko pārbaudījumu laiks, jo dvēsele it kā ienāk neesamībā un ir pārliecināta, ka ir Dieva atstāta uz mūžiem. To mistiķi parasti sauc par dziļo elles izjūtu, kad tiek iepazīta *garīgā nāve*. No citas puses tieši šis posms ir lielu zēlastību laiks, jo, pašam kontemplētājam nejūtot, viņa dvēsele tiek Dieva pārveidota tādā veidā, ka cilvēks vēl vairāk kļūst Dievam līdzīgs un padara iespējamu vienību ar Dievu.

Sv. Jāņa mistiskās dzīves mērķis ir sasniegt pilnīgu vienību ar Dievu. Nebūtu adekvāti domāt par kādu dabisko, substanciālo vienību, kuru pazīst radība, bet *pārpašaulīgo līdzības vienību, kurā cilvēks kļūst par dievu līdzdalībā*. Runa ir par *līdzdalīgo transformāciju* Dievā. Tādā situācijā cilvēks kļūst *vairāk Dievs nekā dvēsele*. (AMC, II, chap.5., no. 7.) No citas puses dvēsele pēc

savas dabas paliek par dvēseli. Sv. Jānis pasvītro tādu vienību, kurā divi kļūst viens un tajā pašā laikā paliek par diviem⁶⁶. Mūsu priekšā ir skaidra teozes definīcija. Kā redzam, tai trūkst tikai pašā teozes termina.

Tādu dievišķošanas fāzi Sv. Jānis piedāvā saukt par trešo mistiskās nakts stadiju, kas ir *ritauma*. Tā ietver *Garigo saderināšanos un Mistisko laulību*. Tā ir aprakstīta Sv. Jāņa garīgajā dzejā, ko autors liek aprast, izejot no tēlu, simbolu un valodas pasaules. *Garīgā saderināšanās* ir tikai daļēja vienība ar Dievu, kas laiku pa laikam tiek pārtraukta, jo dvēsele vēl nav sasniegusi pilnību. Tādēļ Jānis lieto saderināšanas terminu, atceroties to, ka saderinātie vēl nedzīvo kopā, bet vienīgi tiekas.

Mistiskā laulība, nosaucot Dievu par Līgavaini, paredz totālo transformāciju Līgavainī, t.i. Dievā, kļūstot par Dievu līdzdalībā. Sv. Jānis piedāvā šādu *Mistiskās laulības* definīciju: "Vienība starp divām dabām un Dievišķā ienākšana cilvēkā ir tāda, ka kaut arī cilvēks nekad nemainīs savu dabu [substanci], abi kļūst Dievs" (SC, s. 22, no.3). *Mistiskā laulība* nozīmē, ka Dievs un kontemplētājs kļūst viens garā un mīlestībā, kaut gan nemaina savu būtību. Kā ogle paliek par uguni, tā cilvēks paliek par Dievu. Sv. Jānis sauc to arī par *līdzdalību godībā*. Par vienības uzturošu elementu un nepieciešamo nosacījumu ir Dievišķā *mīlestība*, kas dzejā ir salīdzināta ar laulāto guļas vietu un savienošanos. To Sv. Jānis komentē kā tādu, kas iznīcina veco cilvēku un atdzīvina jauno, kas cilvēku padara par Dievu.⁶⁷

Visbeidzot Sv. Jānis, līdzīgi starecam Siluānam, runā par cilvēka līdzību ar Dieva bezkaislību vai, kā saka Sv. Jānis, ar Dieva šķīstību: "Piedzimt no Svētā Gara jau šīs dzīves laikā nozīmē līdzināties Dievam šķīstībā bez jebkādas nepilnības. Attiecīgi, tirā transformācija var būt realizēta *līdzdalības*, nevis *esences* limeni." Sv. Jānis no Krusta pielīdzina cilvēka dievišķošanu logam, kas tiek saules apgaismots, bet viņa eksistence un saules stari pastāv atsevišķi.⁶⁸

Sv. Jāņa no Krusta atstātais mantojums ir neapšaubāmi vērtīgs. Tas palīdz lasītājam ieraudzīt Austrumu teozes mācību jaunā nepazīstamā gaismā, kas ir kā tilts starp nesamierināmām skolām, proti Rietumu

66 *Ibid.*, p. 175-190.

67 *Ibid.*, p.193-202.

68 *The Collected Works of st. John of the Cross*. Washington, D.C. 1979. p.117.

katafātisko mistiku un Austrumu apofātisko kontemplāciju.

Runājot savukārt par Rietumu katafātisko tradīciju, ir jāatzīmē, ka tās pozitīvā metode ir par iemeslu *Mistiskās laulības* priekšstatam. Tomēr *Mistiskās laulības* terminoloģija, kaut arī ir skaidri izkristalizējusies, nav nepieciešama sastāvdaļa katafātiskajā dievatziņā. Tādi spilgti katafātiskā misticisma pārstāvji kā Ignācijs Lojola un Juliānija no Norvičas nejūt sevi vēlēšanos savu pieredzi izteikt *Mistiskās laulības* jēdzienu. Abi par savas kontemplācijas centru uzskata atklāto viņiem Dievišķo mīlestību Kristus upura mistērijā. No tā var secināt, ka arī savā Rietumu dzimtenē seksuālā reliģijas teorija neatrod simtprocentīgu atbalstu, atklājot it kā tukšas vietas, kurām vajadzētu būt aizpildītām veselās sistēmas veidošanas labad.

Ir nenoliedzami, ka *Mistiskā laulība* tomēr ir katafātiskās teoloģijas un tradīcijas bērns. Tā var ņemt vērā tādu katafātisma spilgtu pārstāvi kā Sv. Avilas Terēzi. Viņas skola piedāvā aktīvo ceļu kontemplācijā, kad cilvēks atsakās vienīgi no grēka, bet ne no savām dabiskām spējām. Terēze neiesaka tās apspiest, bet ievirzīt tādā veidā, lai cilvēks ar visu, kas viņam ir no dabas, kalpo Vienīgajam Dievam.

Savu mistisko pieredzi Sv. Terēze izklāsta savā darbā *Iekšējā pils*. Viņa runā par dvēseles septiņiem mājokļiem vai garīgās (mistiskās) attīstības līmeņiem. Visi mājokļi ir centrēti ap septīto istabu, kur mīt Svētā Trīsvienība. Visa garīgā dzīve ir ilgais ceļš no viena mājokļa uz nākamo, kamēr dvēsele nesasniedz septīto līmeni, kur dvēsele no sākuma saderinās ar Dievišķo Līgavaini, bet vēlāk ir cienīga sasniegt vienību ar Dievu *mistiskās laulības* ceļā. Tomēr arī Sv. Terēzes *Mistiskās laulības* aprakstos mēs neatrodam *erosu* savā sākotnējā nozīmē. Par iemeslu ir vienkārša atziņa: —, ja cilvēks neapspiež sevi dabisko, bet tikai attīrās tikumiski, zināmā brīdī Dievs pats iemidzina cilvēka dabiskos impulsus, jo cilvēks nav spējīgs uzņemt dievišķo, būdams "sevi". Tā cilvēka aktivitāte, kas ir meditēšana par Dievišķiem noslēpumiem, kas ir atklāti pasaulei, pāriet kontemplācijā vai pārdabiskā lūgšanā. Tas notiek, dvēselei ieejot ceturtajā mājoklī.

Patī Sv. Terēze sauc to par klusuma lūgšanu. Tās laikā prāts apstājas, atmiņa ir paralizēta, jo tie ir apspiesti ar pārdabiskā prieka un miera spēku. Dvēsele jūt, ka pirmo reizi viņa ir apmierināta savā kodolā, kas ir vienots un vairs nepazīst dabiskās īpašības, kas spēj

šo vienību tikai iztraucēt. Šo dabisko spēju skaitā ir arī *eros*, ko mistiķi uzskata tikai par cilvēciskās dabas mizu. Nosaucot kontemplācijas sākumus par dievišķo "reiboni", Sv. Terēze sāk tuvoties dievišķošanas idejai, kad viss cilvēciskais no kontemplētāja tiek atņemts un viņš kļūst vairāk Dievs, nekā cilvēks, lietojot Sv. Jāņa no Krusta terminoloģiju. Lai atbrīvotos no pārpratumiem, ir jāsaprot, ka *teoze* nav islaicīgs un statisks process. *Teoze* nekad neapstājas savā dinamiskumā un pilnveidošanā, jo Dievs ir bezgalīgs. Tādēļ, sākoties jau kontemplācijas pirmajam posmam, vienība ar Dievu ar katru lūgšanas fāzi tikai pilnveidojas. Sv. Terēze pazīst arī dvēseles nakti, ko viņa nosauc par *mistisko nāvi*, līdzīgu miršanas agonijai, kuru pavada atstātība no Dieva puses. Tāpat kā Sv. Jānim no Krusta, tas ir arī lielo zēlastību laiks, kad dvēsele iegūst *mistiskās zināšanas* attiecībā uz Dievišķām mistērijām pasaulē.⁶⁹

Tuvojoties Sv. Terēzes pilnības izpratnei, ir ārkārtīgi interesanti salīdzināt viņas mistiskās saderināšanas un laulības jēdzienu ar to, ko piedāvā Sv. Jānis no Krusta, un Austrumu *teozes* koncepciju. Tādēļ Sv. Terēzes rakstīto par *septimo mājokli* piedāvāsim vārds vārdā:

"Es jau esmu teikusi, ka es salīdzinu, jo nevaru neko labāku atrast, bet ir jāsaprot, ka miesu šeit neatceras, jo dvēsele ir it kā izgājusi ārā. Runa ir vienīgi par garu, jo vairāk, kad mēs runājam par *garīgo laulību*, jo šī noslēpumainā vienība notiek pašā dvēseles iekšienē, kur, laikam, atrodas pats Dievs, bet Viņam, kā es domāju, durvis nav vajadzīgas, lai ienāktu. Es saku, ka durvis nav vajadzīgas, jo pirms tam Dievs mēdza ienākt caur jūtām un spējām. Tā tas laikam notiek arī ar Kristus Cilvēka parādību. Bet tas, kas notiek garīgās laulības rezultātā ir pavisam kas cits: Kungs parādās pašā dvēseles iekšienē prāta vizijā⁷⁰, kas ir daudz smalkāka par to, ko izteic tēlos; tā Viņš parādījās apustuļiem, neienākot pa durvīm, kad teica: "Miers ir ar jums." Kungs sniedz dvēselei vienā mirklī tik lielu noslēpumu, tik lielu zēlsirdību, dvēsele jūt tik lielu prieku, ka es arī nezinu, ar ko to salīdzināt, vienīgi tā: Kungs grib parādīt dvēselei debesu godību visaugstākajā pakāpē, kura pārsniedz visas vizijas un *garīgo baudu*. Var vienīgi teikt (cik tas vispar ir izprotams) — dvēsele, t.i. šis dvēseles gars, savienojas ar Dievu, kurš, Pats

69 Harvey D.Egan, S.J. *Christian mysticism*, p.128-132.

70 Sal. ar ortodokso prāta lūgšanu, kas nepazīst tēlus. Tāpat arī Sv. Terēze domā tādu Dieva viziju, ko neredz cilvēciska acs, kas ir ārpus teliem.

būdams Gars, vēlējās parādīt Savu mīlestību uz mums, parādot dažiem cilvēkiem, cik tālu Viņš iet, lai mēs slavētu Viņa Varenību, jo Viņš nolēma savienoties ar savu radību tā, ka tā vairs nevar atdalīties no Viņa, jo Viņš negrib.

Garīgā saderināšana ir kas cits, jo šeit Līgavainis un līgava bieži šķiras, kā arī pati vienība; jo vienība ir savienošanās, bet katrs var aiziet un dzīvot patstāvīgi, kā arī parasti notiek. Dieva žēlastība taču ātri pazūd, un dvēsele paliek bez tās, t.i., to nejūt. Bet ar to otro žēlastību ir citādāk; Kungs paliek dvēseles iekšienē. Teiksim, divas vaska sveces ir savienojušās tik cieši, ka uguns ir viena, vai nē — dakts, gaisma un vasks ir vienoti; bet tās var atšķirt, un būs divas sveces, bet var arī izņemt daksti no vaska. Šajā mājokli it kā lietus list un iekļūst upē vai avotā, un vairs nevar saprast, kur ir ūdens no upes, kur — no debesīm; vai piemēram, avotiņš ietek jūrā, tos vairs nevar sadalīt; vai istabā ir divi logi, un gaisma, ienākot atsevišķi pa logiem, saplūst kopā⁷¹.

Ir neapšaubāmi, ka Sv. Avilas Terēzes pieredze ir unikāla, pirmkārt, savā metodē un, otrkārt, izteiksmes valodā, taču viņas atzinumu līdzība ar citām, gan Austrumu, gan Rietumu mistiskajām skolām rada vienīgi harmoniju starp nesamierināmajām tradīcijām. Ir skaidrs, ka visi lielie mistiķi pasvītro tikai vienu: lai sasniegtu teozi vai *Mistisko laulību* ar Dievu, ir jāzaudē viss cilvēciskais, gan dabiskās miesīgās spējas, gan dvēseles aktivitāte. Tātad ir nepieciešams iznīcināt sevi dabisko divos līmeņos: ķermenī un dvēselē, lai, ieejot pilnīgā tukšumā vai neesamībā, vislabāk līdzinātos Dievam apofātiskumā. Tas pats sakāms par katafātisko tradīciju, kas atšķiras vienīgi ar to, ka izstrādā meditativo metodi un ļauj Dievam pašam iztukšot cilvēku no dabiskā.

Ir svarīgi atcerēties, ka reizēm mistiķi ir piedzīvojuši laulību ar Kristus vizijā, kā tas, piemēram, bija ar Sjeņas Katrīni. Tādām vizijām ir maz atšķirības no augstākās beztēlu *Mistiskās laulības*, jo tās tikai uzrunā kontemplētāju viņam tuvajā un saprotamajā valodā, pakāpeniski atbrīvojot viņu no tēliem un tuvinot teozei. Par tādām dievišķajām vizijām runā arī stareca Siluāna pieredze, ko minējām augstāk.

Iespējams, ka tāda ir visdziļākā celibāta jēga, jo vienīgi brīvs no pasaulīgā cilvēks var atļauties nodot sevi miršanai, lai piedzimtu no jauna.

71 St. Teresa of Avila. *Interior Castle*. Garden City, N.Y.:Doubleday, 1961. m.7, ch.II,3-4.

Būtu nepareizi noliegt seksualitātes lomu mūsu dzīvē. Tā tik tiesām caurstrāvo visu mūsu eksistenci, liekot saplūst harmonijā gudrībai un mīlestībai. Tādu sistēmu piedāvā Emanuēls Svedenborgs, runājot par vīrieti kā gudrības iemiesojumu, bet sievieti kā mīlestības nesēju. Tomēr arī tads radītās seksualitātes cianitājs kā Emanuēls Svedenborgs uzsver, ka ir mūsu starpā cilvēki, kas arī pēcnāves dzīvē ir miruši *erosam skīstajam*,⁷² jo ir savienojušies ar Dievu.⁷³

Misticisms nekad netika uzskatīts par tādu, kas noteikti ir jāpraktizē. Tāda spēja ir dota tikai nedaudziem. Vairums cilvēku nodzīvo visu mūžu, tā arī neiepazīstot Dievu mistiski. Tas ir teikts nevis lai kādam ko pārņemtu, bet lai atbildētu uz jautājumu: kādēļ tad tik bieži mistiķu pieredze ir atzīta par *pārveidoto vai apskaidroto erosu*? Cilvēki, kas nekad savā mūžā nav piedzīvojuši Dievišķo apgaismību, vienkārši nav spējīgi iedomāties, ka mūsu pasaules realitāte nav vienīga. Tādēļ mums ir grūti pieņemt, ka nevis Dievs eksistē telpā, bet telpa eksistē Dievā. Vēl grūtāk ir izprast, ka laiks ir tāda paša radība kā mūsu seksualitāte. Dievs nav pakļauts nedz laikam, nedz erosam. Šajā radības sistēmā ietilpst arī mūsu izpratne par lietām un valoda, kuru mēs, cilvēki, bieži uzskatām par visa esošā intelektuālo uzturētāju un robežu. Tomēr Dievs pārsniedz visas mūsu kategorijas, atstājot tās savai radībai. Tāda nu ir apofātiskā Dieva esamība, kas nespēj ietvert Savu būtību kādā no šīm sistēmām. Vai tik niecīga radība kā cilvēks var izrauties no šīs kategoriju pasaules un kaut drusku ielūkoties savā Radītājā? Varbūt, jo kas tad Dievam ir neiespējams?

72 Emanuēls Svedenborgs pasvītro, ka pēc nāves mūsu dzimums nezūd, bet paliek vēl izteiksmīgāks. Tā ir mūsos ielikta vīrieša vai sievietes daba. To nedrīkt jaukt ar miesīgo iekāri, jo mistiķis to strikti nodala no šķīstās dzimumiskās mīlestības, kas neparedz miesīgas dzimumsaites. Jo miesīgas iekāres ir pretrunā ar šķīsto dzimumu mīlestību.

73 Sk. Эммануиль Сведенборгъ. Увселения премудрости о любви супружественной. М. МСМХІV.

Arnī Redovičs

Priekšvārds Grēgorija no Nazianzas *Theoloģisko runu fragmentu tulkojumam*

Grēgorija dzimšanas gads nav droši zināms, bet vispārpieņemts ir laiks starp 325. un 330. gadu pēc Kristus dzimšanas¹. Viņš ir dzimis labi situētā Kapadokijas (Mazāzijā) kristiešu ģimenē. Viņa māte Nonna bija kristiete jau trešajā paaudzē, bet tēvs Grēgorijs — Nazianzas biskaps un vienlaikus turīgs zemes īpašnieks. Ģimenes sociālais un materiālais stāvoklis ļāva Grēgorijam mācīties sava laika labākajās skolās. Vispirms viņš Kapadokijas Kaisareijā apguva tā saukto 'Εγκύκλια παιδεία jeb vispārējo izglītību, kas ietvēra gramatikas, rētorikas un dialektikas pamatus, aritmētiku, astronomiju un ģeometriju (turklāt pēdējās sastāvdaļa bija arī mūzika). Mācības Grēgorijs turpināja Palestīnas Kaisareijā, kuras katehētu skolu bija dibinājis savulaik turp aizbēgušais Ūrigens un kura, būdama cieši saistīta ar turienes rētorikas skolu, arī savu slavu nebija zaudējusi vēl 4.gadsimtā. Pēc neilga laika Grēgorijs devās uz Aleksandriju pie turienes katehētu skolas vadītāja Didyma Aklā (Τυφλός), kurš bija pārliecināts Nīkajas orthodoxijas aizstāvis

1 Der atcerēties, ka Byzantijā, sakarā ar gadsimtiem ilgušajiem strīdiem par Jēzus Kristus dzimšanas gadu, gadus skaitīja "pēc Abrahāma" — tādējādi Grēgorija dzimšanas laiks būtu rēķināms starp 2340. un 2345. gadu pēc Abrahāma — vai arī "pēc pasaules radīšanas" — tad Grēgorijs, domājams, dzimis starp 5833. un 5838. gadu pēc pasaules radīšanas. Ja tolaik vēl tiktu skaitītas Olympiades, tad Grēgorija dzimšana iekristu 276. Olympiades laikā. Sal. Э. Бикерман, *Хронология древнего мира*, Москва, 1975, стр. 68 - 69.

ieilgušajā strīdā ar areiāņiem un dedzīgs Ūrigena sekotājs. Nav zināms, vai Grēgorijs šajā laikā ir saticis arī Aleksandrijas bīskapu Athanāsiju, kurš, iespējams, atradās kādā no kārtējiem izsūtījumiem. Pēc tam sekoja gandrīz desmit gadu studijas Athēnās, kur nostiprinājās un padziļinājās Grēgorija mūžīgā draudzība ar Basileiju Lielo, vēlāko Kaisareijas (Kapadokijā) bīskapu. Šai laikā Grēgorijs klausījās divus slavenus rētorus — hellēni Himeriju un kristieti Prohairēsiju. Tai pašā laikā (355. g.) Athēnās studēja arī vēlākais imperators Juliāns (saukts "Atkritējs", Ἀποστάτης). Pēc ilgajām studijām guvis popularitāti kā rētorikas meistars un atgriezies mājup, Grēgorijs neilgu laiku strādāja par rētorikas pasniedzēju. Drīz Grēgorijs tika kristīts (būdam 30 gadus vecs) un, atteicies no sava darba, meklēja iespēju veltīt dzīvi Dievam un apcerei. Šāda iespēja radās kopienā, kura Basileija vadībā darbojās Pontas mežos. Tur Grēgorijs nodevās askētiskai dzīvei ar tai piederošo roku darbu, lūgšanām, pārdomām un autoritāšu studijām. Īpaši nopietni tika lasīts Ūrigens, kura ekseģētisko darbu izlasi Grēgorijs sastādīja kopā ar Basileiju un deva tai vēlāk daudz izmantoto nosaukumu Φιλοκαλία. Sava tēva aicināts, viņš atgriezās mājās, kur ļoti drīz tēvs, kas reizē bija arī bīskaps, pret Grēgorija gribu piespieda viņu pieņemt presbitera kārtu. Nākamajā dienā pēc iesvētīšanas Grēgorijs aizbēga atpakaļ uz Pontas mežu. Pēc daudzkārtējiem tēva aicinājumiem viņš piekrita atgriezties, un 362. gada Lieldienās Grēgorijs sacīja savu pirmo runu kristiešu draudzē un drīz pēc tam arī *Apoloģiju*, kurā, iezīmēdams garīdznieka ideālu, paskaidroja, kāpēc aizbēdzis. Šis garīdznieka ideāls, kurā, pēc Grēgorija domām, ir jāapvienojas vientuļnieka pašatdevei Dievam ar pilnīgu iesaistīšanos sabiedrības dzīvē, kā arī zināšanām par sabiedrības dzīvi, vēlāk kļuva par pamatu Joanna Zeltamutes (Χρυσόστομος) 6 *sarunām par garīdzniecību* (Περὶ ἱερωσύνης), kas savukārt atklāja visai Byzantijas kristietībai svarīgo garīdznieka ideālu — vienlaikus kontemplatīvu un sociāli aktīvu.

370. gadā Basileijs kļuva par Kaisareijas bīskapu un aktīvi iesaistīja draudžu pārvaldē sev zināmos Nikajas orthodoxijas aizstāvjus. Arī Grēgoriju viņš piespieda kļūt par bīskapu mazā robežpilsētiņā Sasimā, kurā mītnējās tikai nodokļu ievācēji, caurgājēji tirgotāji un laupītāji, bet kura Baznīcas politikā bija stratēģiski svarīga. Grēgorijs ne reizi tur nesvinēja liturģiju (tālāk vēlāk nejutās saistīts ar Sasimas diecēzi) un, kad

Basileija pretinieks Tiānas biskaps Anthymos (Ἀνθύμοσ) ieradās Nazianzā (kas atradās dažus kilometrus no Sasimas) ar bruņotiem vīriem, lai jaunielcelto bīskapu padzītu, Grēgorijs labprāt aizbēga. Līdz mūža beigām Grēgorijs neaizmirs šo “drauga nedraudzīgo soli”. Nav skaidrs, kas viņu aizvainoja vairāk — Sasimas nožēlojamais stāvoklis vai tas, ka viņš tika iesaistīts Baznīcas politikā un tādējādi izrauts no mierpilnās, dievapgerei veltītās dzīves. Pēc atgriešanās Nazianzā, 373. gadā Grēgorijs pieredzēja sava simtgadīgā tēva un mazliet jaunākās mātes nāvi un, pienākuma spiests, pārvaldīja Nazianzas draudzi. Atradis sev aizvietotāju, viņš devās uz Isaurijas galvaspilsētu Seleukiju, kur Sv. Theklas klosterī aizvadīja mierīgu pārdomu, lūgšanu un atpūtas gadus. Tur Grēgorijs saņēma ziņu par Basileija nāvi un kopā ar to — lūgumu ierasties Konstantīnopolē, lai aizstāvētu orthodoxiju. Un Grēgorijs, kuru parasti uzskata par jūtīgu, iekšējām apcerēm pievērstu mystiķi un dzejnieku, laikā, kad izšķīrās Baznīcas nākotne, atsaucās šim aicinājumam un devās uz Konstantīnopolī, lai liktu lietā savu rētora un filosofa talantu. Visas baznīcas galvaspilsētā bija aizņēmuši areiāpi, un Grēgorijs pārveidoja kāda sava radnieka mājas galu par kapelu, kurai vēlāk tika dots vārds Anastasija (Ἀναστασία — augšāmcelsšanās). Lai arī Grēgorijam bija jāpārcieš dažādi uzbrukumi, viņa draudze auga, un arvien vairāk areiāņu piekritēju pievērsās Nīkajas orthodoxijai. Tas notika, pateicoties Grēgorija rētorikai, kuras izteiksmīgs piemērs ir šai laikā sacītās *Piecas theoloģiskās runas*, kas pievērsās Triades noslēpumam. Šo runu dēļ Grēgorijs vēlāk ieguva titulu *Theologs*, kādu Austrumu Baznīca ir piešķirusi vēl tikai euangelistam Joannam un 10. gadsimta mystiķim Symeonam Jaunajam Theologam. Jāatceras, ka *θεολογία* Grēgorija laikā nozīmēja pievērstību Dievišķajai Triādei un tādējādi atšķīrās no *οἰκονομία*, kuras priekšmets bija Dieva darbība kosmā un vēsturē. Drīz pēc šīm runām (lielākajās baznīcās tolaik bija stenogrāfi, kas visas runas pierakstīja, un tādējādi tas vareja tikt izplatītas), kad Grēgorija autoritāte pilsētā jau bija liela, pie varas nāca imperators Theodōsijs. Jaunais imperators, ieradies galvaspilsētā, lika toreizējam Konstantīnopolē bīskapam Dēmofilam izšķirties — piekrist Nīkajas ticības aplieciņai vai atstāt katedru un pilsētu. Dēmofils atstāja kā vienu, tā otru, aizsākdams noturēt areiāņu dievkalpojumus ārpus pilsētas robežām. Imperators piedāvāja bīskapa vietu Grēgorijam, kurš pēc

neilgas vilcināšanās to pieņēma, lai arī zināja par nepatiku pret sevi vienkāršā apģērba un izturēšanās dēļ. Bet pēc ieviešanas biskapa kārtā Sv. Apustuļu katedrālē imperatora un bruņotu vīru pavadībā (Sv. Sofijas dievnams tolaik bija jau gatavs, bet par biskapa katedru vēl nekalpoja) Grēgorijs atgādināja par nepieciešamību šādas biskapu maiņas izskatīt Baznīcas koncilā. Tas kļuva par vienu no iemesliem, kāpēc tika sasaukts 2. Oikūmeniskais koncils.

Grēgorija izvirzīšanai pievienojās vairums koncila dalībnieku, un viņš tika apstiprināts par Konstantinopoles biskapu, bet pēc Melētiņa nāves — arī par koncila vadītāju. Aleksandrijas diecēzes pārstāvis, kas uz koncilu ieradās ar nokavēšanos, iebilda pret šo ievēlšanu divu iemeslu dēļ: pirmkārt, Nikajas koncila 15. lēmums liedza biskapiem, presbiteriem un diakoniem mainīt savas kalpošanas vietas, t.i., tiem bija jākalpo tur, kur tie iesvētīti (Grēgorija gadījumā tā ir Sasima); otrkārt, par koncila vadītāju viņš bija ticis ievēlēts, klāt neesot daļai vēlāk atbraukušo dalībnieku. Grēgorijs, redzēdams viņa dēļ izraisītos strīdus, nolēma gan no viena, gan no otra pienākuma atteikties. Šai sakarā viņš sacīja savu atvadu runu 150 biskapu klātbūtnē, kura dažkārt ir atrodama arī starp 2. Oikūmeniskā koncila materiāliem. Grēgorijs salīdzina sevi ar Jonu, kuram jāielec jūrā, lai vētra noklustu. Viņa vietā tika ievēlēts tolaik vēl nekrīstīts, bet Konstantinopolē pazīstams aristokrāts Nektārijs, kuru tad kristīja un iesvētīja biskapa kārtā.

Pats Grēgorijs, nesagaidījis koncila noslēgumu, devās uz Nazianzu, kur mazliet papūtējušajai draudzei sagatavoja un iesvētīja presbiteru. To izdarījis, viņš kādu laiku Pontas silto ūdeņu avotos ārstēja savas vecuma kaites, tai pašā laikā rakstīdams vēstules Kledonijam (viņa jauniesvētītajam presbiteram Nazianzā) *Pret apollinārismu*, kas vēlāk ieguva nozīmīgu vietu dogmatu vēsturē. Savas dzīves pēdējos gadus Grēgorijs pavadīja vienatnē savu vecāku īpašumā Arianzā, netālu no Nazianzas. Te viņš veltījis daudz laika klasiskos pantmēros ietvertu didaktisku dzejojumu sacerēšanai, turklāt viņa mīlestību pret vārda mākslu atklāj vairākkārtīgi šo dzejojumu pārveidojumi (saglabājot saturu) no viena pantmēra citā. Grēgorijs miris 390. vai 391. gadā. Gan Austrumu, gan Rietumu Baznīca piemin Sv. Grēgoriju Theologu — attiecīgi 25. janvārī un 9. maijā.

Grēgorija Theologa darbība un domāšana ir viens no iemesliem, kāpēc 4. un daļēji 5. gadsimtu dažkārt sauc par “patristikas zelta laikmetu”. Viņš ir viens no “trim lielajiem kapadokiešiem” (kopā ar Kaisarejas Basileiju un Nysas Grēgoriju, kuriem reizumis pieskaita arī abu pēdējo vecāko māsu Makrinu), kuri kā izcili kristīgā platōnisma² pārstāvji ir tālejoši iespaidojuši vēlāko Baznīcas domāšanu un praksi. Kapadokieši turpināja Aleksandrijas skolas theologu tradīciju, kuras ietvaros tika ipatni risināts spriegums starp “Athēnām un Jerūsālēmi” un kurā, ejot domas ceļu, pārdomāja jautājumus, kas bija dzimuši hellēņu filosofijas aprītē. Viņu noētiskā uzdrošināšanās balstījās izpratnē, ka ticība rodama tur, kur prāts, iedams caur domāšanai iespējamo, atrod sevi mystērijā. Līdz ar to kristietība atklājas nevis kā alternatīva antikāi filosofijai, bet kā tās “zieds” un “augstākā filosofija” (ἡ ὑψηλὴ φιλοσοφία). Jau Aleksandrijas Athanāsijs aizsāka šķirt *θεολογία* (doma par Dievišķo Sevī) un *οἰκονομία* (namturība, Dieva darbība kosmā un vēsturē); šo dalījumu uztur un izstrādā arī kapadokieši. Viņu eksegetiskā metode balstās pārliecībā (kura rodama jau Ūrigena domāšanā), ka Rakstos aiz burtiskā jeb *ἱστορία* limeņa ir arī *διάνοια* (dziļāka, apslēpta jēga) jeb *θεωρία* limenis, kurš atklājas tikai skaidrota gara acīm. Tieši kapadokiešiem pieder triadoloģiskajās debatēs izstrādātā terminoloģija jeb, precīzāk, jau Aleksandrijas kristiešu lietotās terminoloģijas precīza jēdzieniskā izstrāde. Būtības (οὐσία) un hypostāses (ὑπόστασις) atšķiršana Dievišķajā, kuru noformulēja kapadokieši, kļuva par pamatu visai tālākajai Austrumu Baznīcas domāšanai par dievišķo mystēriju. Kapadokiešu izstrādātie domu ceļi, ar kuru palīdzību viņi atskārta Dievišķā būtības neapprakstāmību un neizdibināmību, ir galvenais pamats tālākajai apofātiskās (ἡ ἀπόφασις no ἀπόφημι — noliegums; ἀποφατικός — noliedzošs) theologijas attīstībai gan Dionysija Areopagieša un Maksima Apliecinātāja (Ὁμολόγητος) darbos, gan vēlākajā *via negativa* ievirzē latīņu kristietības domvidē. Dažkārt

2 “Kristīgais platōnists ir vai nu platōnists, kurš savas pārdomas (speculations) pamato ar ticību, kas tās transcendē, vai arī kristietis, kurš par savu ticību domā un to skaidro jēdzienos, kas ir saprotami platōnistam”. *Cambridge History of Later Greek and Early Christian Philosophy*, ed. by Armstrong, A.H. Cambridge, 1950, p.425.

saskatītās kapadokiešu paralēles ar neoplatonisma, īpaši Plotina, filosofiju, šķiet, precīzi izteicis S. Averincevs: runājot par Dievišķā notikumiem tur, "kur neoplatoniskā theoloģija paredz procesu, kristīgā theoloģija paredz rīcību (ностроек) ar visu rīcībai piemītošo dramatismu"³.

Katrs no trim Kapadokiešiem Baznīcas vēsturē ir atstājis savu īpatnēju ieguldījumu. Nysas Grēgorijs ir viens no visu laiku savdabīgākajiem kristiešu mistiķiem un filosofiem. Kaisareijas Basileijs, būdams izcils Baznīcas politiķis un rētors, Baznīcas atmiņā galvenokārt palicis kā autors mūku kopienas iekšējam nolikumam un vienai no Austrumu liturģijām, kas vēl joprojām tiek dzīvota. Savukārt Nazianzas Grēgorijs Baznīcas atmiņā tiek nests kā izcils rētors — 'kristīgais Dēmosthēns' — un theologs, un ir bijis viens no visvairāk lasītajiem un komentētajiem Baznīcas tēviem tūkstošgadīgajā Byzantijas tradīcijā.⁴

Nazianzas Grēgorija literāro mantojumu veido: 244 vēstules (kuras viņš jau dzīves laikā ļāva pārrakstīt un pavairot); liels skaits dzejojumu, tostarp introspektīvi autobiogrāfiskais *Par sevi* (Περὶ σεαυτῶν), kas pēc savas ieinteresētības cilvēka iekšējos pārdzīvojumos ir Augustīna *Confessiones* priekšvēstnesis; 45 runas (λόγοι), kuras uzskatāmas par vēlinā antīkā laikmeta literatūras un augstās attiskās rētorikas pērlēm.

Jau 5. gadsimtā Akvilejas Rufins pārtulkoja vairākas Grēgorija runas latiniski, tostarp arī *Pirmo theoloģisko runu*. 624. gadā Pauls Vienacis pabeidza Grēgorija darbu tulkojumu sīriešu valodā. Ap 10. gadsimtu parādījās tulkojumi arābu un 12.-13. gs. — armēņu valodā. Starp Grēgorija daudzajiem komentētajiem grieķu valodā vēl joprojām par nozīmīgu uzskata Krētas Ēliasu (11. gs.) [turpmāk — Ēliass].

3 С.С. Аверинцев, Эволюция философской мысли. В: *Культура Византии. IV в. / первая половина VII в.*, Москва, 1984, стр. 55.

4 Arvienojot šos trīs theologus vienā vārdā — Kapadokieši — tiek norādīta ne tikai viņiem kopīgā dzimtene, bet arī kopīgs domāšanas stils un viņus nodarbinājušo jautājumu loks. Par šo autoru savstarpējo saskaņojamību un kopīgajiem "skolotājiem", kā arī par attiecībām ar latīņu kristietības veidotājiem sk. Brooks Otis, *Cappadocian Thought as a coherent system*, *Dumbarton Oak Papers*, Nr. 12, 1958, pp. 97 – 124. Jāatzīmē gan, ka šī raksta autoram galvenokārt rūp Kapadokiešu domas saskaņojamība loģikas līmenī.

Specifiska interese par Grēgorija darbiem radās Renesanses kristiešu humānistu aprindās, kas tur rada avotu priekšstatiem par cilvēku, kuri nevis noliedz antiko mantojumu, bet atklājas kā tā vainagojums. Šī interese un no musulmaņu ekspansijas uz Eiropu atbēgušo grieķu ietekme sekmēja arī tulkotāju pievēršanos Nazianzas Grēgorijam. Iespējamā veidā daļa Grēgorija darbu pirmoreiz iznāca 1523. gadā Bāzelē (*Divi Gregorii Theologi Episcopi Nazianzeni. De Theologia libri V nuper a Græco sermone in Latinum a Petro Mosellano Protogenense traducti*, Basileæ 1523). 1550. gadā turpat iznāca pilns Grēgorija darbu krājums (*Gregorius Nazianzenus, Opera omnia græce et latine*, Basileæ, 1550). 1569. gadā Parīzē (1583. gadā atkārtoti) iznāca jauns Grēgorija darbu tulkojums (*D. Gregorii Nazianzeni, cognomento Theologi, opera omnia quæ quidem exstant nova translatione donata*, Parisiis 1569). 1609. un 1611. gadā iznāca divi Grēgorija kopoto darbu sējumi (*Sancta Gregorii Nazianzeni opera omnia nunc primum græce et latine...* Lutetiæ Parisiorum 2 vol., 1609 et 1611). Šis pats izdevums atkārtoti tika publicēts 1630. gadā Parīzē un 1690. gadā Leipcīgā (Cologne). 18. gadsimtā sv. Maura benediktīņu brālība (mauristi) sagatavoja izdošanai pirmo kopoto rakstu sējumu, kas satur runas, kuras turklāt izkārtotas hronoloģiskā secībā (*Sancti Patris nostri Gregorii vulgo Nazianzeni archiepiscopi Constantinopolitani opera quæ exstant omnia I*, Parisiis 1778). Otrais sējums pazuda Lielās Franču revolūcijas laikā un pēc atrašanās kādā privātā mājā tika publicēts tikai 1840. gadā. Abi pēdējie teksti tika pārpublicēti Ž. P. Miņa (J.P. Migne) vadītajā *Patrologia Græca* sērijā (35.- 38. sējumi) 1857. gadā. Tulkojumi citās Rietumeiropas valodās aizsākās jau 17. gadsimta beigās, kad 1693. gadā iznāca N. Fontēna (N. Fontaine) Grēgorija runu tulkojums franču valodā divos sējumos. 25 runas (nesatur *Piecas teoloģiskās runas*) vāciski tulkoja Johanness Rēms (Johannes Röhms); tās tika izdotas grāmatā: *Ausgewählte Schriften des heiligen Gregor von Nazianz* (Bibliothek der Kirchenväter. Vols. 20 und 47), Kempten, 1874-1877. Angliski pirmais tulkojums parādījās sērijā: *Nicene and Post-Nicene Fathers* (series II, vol. VII, pp.185-498) Brauna (C.G. Browne) un Svellova (J.E. Swallow) tulkojumā — *S. Gregory Nazianzen, Archbishop of Constantinople, Select Orations and Select Letters*. 1899. gadā ar A. Dž. Meisona (Mason) sagatavoto pirmo kritisko *Piecu teoloģisko runu* teksta izdevumu aizsākās *Cambridge Patristic Texts* sērija (*The Five Theological Orations of*

Gregory of Nazianzus, Cambridge, 1899). Šis teksts satur daļēju kritisko aparātu — benediktiņu izdevumā atrodamajiem dažādās lasījumiem ir pievienoti tie, kas atrodas divos Parizē esošajos manuskriptos (B — Parisinus gr. 510, tapis 867.-887. gados, un C — Parisinus Coislin 51, tapis 10. gs.; sk. arī saīsinājumu sarakstu). Pēdējais kritiskais *Piecu teoloģisko runu* izdevums, kurš lietots, veidojot latvisko tulkojumu, iznācis sērijā *Sources chrétiennes : Grégoire de Nazianze. Discours 27-31 (Discours théologiques)*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Paul Gallay. Paris, 1978).

Par pamatu latviešu tulkojumam ņemts pēdējais kritiskā teksta izdevums, kurš balstīts uz 11 senākajiem (9.-11. gs., sk. saīs. sar.) Grēgorija *Piecas teoloģiskās runas* saturošajiem manuskriptiem. Kritiskais aparāts tulkojumā atspoguļots daļēji — tikai tajās vietās, kur teksta iespējamie dažādās lasījumi iespaido tā semantikas izpratni. Vietām pievienoti dažādās lasījumi no *Cambridge Patristic Texts* sērijas izdevuma. Sakarā ar latviešu valodā neizstrādāto terminoloģiju, kura nespēj atklāt 4. gadsimta filosofisko un teoloģisko problemātiku, esmu uzskatījis par nepieciešamu parādīt dažu jēdzienu tulkojumus citās valodās. Norādot neskaidro terminu tulkojuma iespējas, esmu lietojis šādus tulkojumus un izdevumus (tā kā dažādie tulkotāji, pārceļdami grieķu oriģināltekstu savās valodās, ir lietojuši atšķirīgas gramatiskās formas, tad, arī citējot šos tulkojumus, atšķirības ir saglabātas):

- latīņu — *Patrologia græca. Cursus Completus*. Vol. 36. Paris, 1857-1858.

- angļu — *Christology of the Later Fathers*, ed. by E.R.Hardy, London, 1954, pp.129-213.

- angļu (2) — *Faith Gives Fullness to Reasoning. The Five Theological Orations of Gregory Nazianzen* by Frederick W. Norris with a translation by Lionel Wickham and Frederick Williams, E. J. Brill, 1991 (turpmāk — Norris).

- vācu — J. Barbel, *Gregor von Nazianz. Die fünf theologischen Reden*, Text und Übersetzung mit Einleitung und Kommentar, Düsseldorf, 1963 (turpmāk — Barbel).

- franču — *Grégoire de Nazianze. Discours 27-31 (Discours théologiques)*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Paul Gallay. Paris, 1978 (turpmāk: Gallay).

- krievu — *Творения Грегория Богослова, архиепископа Константинопольского* в 2-х томах. Т. 1. Стр. 385 - 463, Санкт - Петербург, 1868.

Tulkojuma tekstu ir mēģināts padarīt lasāmu un saprotamu arī bez piezīmēm, bet piezīmes paredzētas teksta ieinteresētai lasīšanai. Piezīmēs ir atainotas dažu vārdu iespējamās blakusnozīmes latviešu valodā, daļējs kritiskais aparāts un tās filosofiskās nostādnes, kuras Grēgorijs pārmanto no hellēņu filosofijas.

Veicot tulkojumu, ir lietotas šādas vārdnīcas:

А.Д. Вейсман. Греческо-русский словарь, С.Пб. 1899 (Москва, 1991)

Древнегреческо-русский словарь. Сост. И.Х. Дворецкий. Т. 1-2, Москва, 1958.

H.G. Liddell and R. Scott, *A Greek English Lexicon*, 9th ed., Oxford, 1958.

A Greek English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature, Cambridge 1957.

Nav grūti pamanīt, ka lietotas ir vārdnīcas, kurās ievietotie grieķu vārdu tulkojumi prasa otrreizēju tulkojumu latviešu valodā (no krievu vai angļu valodas), kas, protams, ir atstājis iespaidu uz adekvāta tulkojuma iespējām. Turklāt analoģu tulkojumu trūkums latviešu valodā atklāj vajadzību iet pa vēl neiestaigātu ceļu.⁵

Sengrieķu īpašvārdu un sugas vārdu (gadījumos, kad tie nav tikuši tulkoti) pareizrakstībā latviešu valodā

5 Cik man zināms, latviešu valodā ir atrodami daži patristikas tekstu fragmenti: viens iss Aleksandrijas Klēmenta darba fragments, vairāki fragmenti no Augustīna *Confessiones*, kas publicēti 30. gadu žurnālā *Gaisma*; Ināras Ķemeris un Gunas Bērziņas tulkotie *Confessiones* XI nodaļas fragmenti (*Grāmata*, 1990., Nr.1., 30.-37.lpp.; pārpublicēts: Latvijas evaņģēliski luteriskās baznīcas gadagrāmata 1996. gadam, [1995], 162.-173.lpp.); *Confessiones* VIII nodaļa Leona Briža tulkojumā un Ināras Ķemeris redakcijā (*KENTAURS XXI*, Nr.8., 1995. gada marts, 11.-28.lpp.); fragments no Damaskas Joana darba *De fide orthodoxæ* (P. Dāvis: "Kāds termins latviešu valoda atbilst vārdam ἐκκλησία un vai latviešu vārdi "draudzē" un "baznīca" ir sinonīmi." :*Latvijas Pareizticīgās Teoloģijas Vēstnesis*, Nr.1 (2). Rīga, 1940., 116.-138.lpp.); P. Zibeika veiktais Minūcija Fēlika dialoga *Oktāvījs* (*Octavius*) tulkojums ir pazudis no Teoloģijas semināra bibliotēkas, būdams vēl mašīnrakstā. Sk. arī: Māris Vecvagars. "Publikācijas par antīko filozofiju Latvijā 1917.- 1987." — *Domas par antīko filozofiju*, Rīga, 1990., 203. - 215. lpp.

tāpat kā atveidojumos no citām valodām noteicošs ir princips, pēc kura vadoties, latviski mēģina atveidot vārdu skanējumu iespējami tuvu valodai, kurā tie radušies. Vienmēr pastāvējuši dažādi ieskatī par to, kur latviešu valodā nospraužamas robežas mēģinājumiem utvoties svešu vārdu skanējumam to dzimtajās valodās. Arī sengrieķu izcelsmes vārdu pareizrakstībā pastāv vismaz divas tradīcijas (jāatzīmē, ka neviena no tām sevi neuzskata par normatīvu, bet ir ar ieteikuma raksturu):

Ernests Felsbergs. *Grieķu īpašvārdu pareizrakstība latviešu valodā*. LVU, Rīga, 1922.

Abrams Feldhūns. *Sengrieķu valodas īpašvārdi*. Sērijā: Norādījumi par citvalodu īpašvārdu pareizrakstību un pareizrunu latviešu literārajā valodā, XIII, Rīga, 1974.

Iespējams, ka trešā tradīcija varētu veidoties uz Pētera Kiķaukas fundamentālā pētījuma *Grieķu literatūras vēsture* (Rīga, 1939) bāzes, bet autors priekšvārdā atzīstas, ka ne visur var piekrist korektoru darbam, kuri visu piemērojuši pierastajam vārdu atveidojumam, kas "ne vienmēr ir ideāls". Tādējādi spriest par P. Kiķaukas ieskatiem grieķu īpašvārdu pareizrakstībā ir apgrūtināši. Iespējamam tulkošanas darba censoņiem atliek izvēlēties starp E. Felsberga un A. Feldhūna ieteikumiem. Tulkošanas gaitā esmu vadījies pēc tās pareizrakstības, kuru iesaka Ernests Felsbergs. Viņa ieteikumu galvenās īpatnības ir burtu *ō*, *y* un *ȳ* lietojums sengrieķu īpašvārdu atveidojumos latviešu valodā. Burts *y* būtu izrunājams kā franču *u* vai vācu *ü*. Iemesls šādas fonēmas ieviešanai ir meklējams gan tajā, ka šo skaņu atveidojošais burts ne velti ienācis Rietumeiropas valodās kā specifiska pārņemto grieķu vārdu pazīme (tālab ieguvis nosaukumu "i grecque" — "grieķu i"), gan tajā, ka tā ir "pati skaistākā skaņa grieķu valodā" (Felsbergs, 1922., 6.lpp.) un nav pilnīgi sveša latviešu mēles iespējām. Turklāt godīgums pret oriģināltekstu prasa valodas iespēju robežās atainot tā īpatnības. Esmu uzskatījis par nepieciešamu saglabāt atšķirības starp *h* un *ch* (no kuriem pirmais norāda *spiritus asper*, bet otrs ir grieķu burta *χ* latviskais ekvivalents), kaut vai tā iemesla dēļ, ka darbs paredzēts galvenokārt studējošiem cilvēkiem, kuriem nebūtu zudusi interese par oriģinālo skanējumu un rakstību, kā arī iespējām tos atveidot latviski. Galvenā atšķirība no E. Felsberga ieteikumiem ir burtkopas *th* lietojums, atveidojot grieķu *θ*, jo nevaru pievienoties cienījamā

filologa uzskatam, ka šī burtkopa ir latviešu mēlei grūti izrunājama (tas attiecas nevis uz jaungrieķu valodā ieviesto izrunu, kurā *th / θ* izrunā līdzīgi angļu *th* vārdā *thanks* etc., bet gan par aspirēta t izrunu, lasot grieķu īpašvārdus un sugas vārdus; tas, protams, neizslēdz iespēju izrunāt to, kā tas darīts līdz šim — kā latviešu *t*; tāda burtkopa, atveidojot *θ*, jau lietota I. Ķemeris un M. Vecvagara tulkotajā un nesen iznākušajā darbā *Pirmsokrātisko domātāju darbu fragmenti*, Rīga, 1994.). Vēl viena tulkotajos fragmentos atrodama rakstības īpatnība ir īpašvārdu pareizrakstības likumību attiecinājums uz sugas vārdiem, kuru dzimtene ir grieķu valoda un kuriem latviešu valodā nav atrodami atbilstoši nojēgumi. Tas darīts zināmā saistībā ar Ā. Feldhūna pamatoto pareizrakstības likumu atšķirību attiecībā uz īpašvārdiem un sugas vārdiem. Viņš raksta: “Sengrieķu īpašvārdi ir klasiskās senatnes piederums. Tāpēc to skanējums mūsdienu valodu atdarinājumos iespēju robežās saglabājams tāds, kāds tas bijis senatnē. No sengrieķu valodas aizgūtie sugas vārdi, resp. ar sengrieķu valodas elementiem darinātie termini turpretim ir mūsdienu valodas sastāvdaļa...” (Feldhūns, 1974, 11.lpp.). Piekritot autoram tiktāl, cik tas attiecas uz īpašvārdiem, nevaru piekrist attiecībā uz tiem svešajiem sugas vārdiem, kas norāda pieredzes vai domas aktus, kuri latviskajā vidē nav izauklēti, ir sveši, nepazīstami vai pazīstami tikai caur starpniekvalodām un to tekstu ietekmi uz latviešu zinātājiem. Tas attiecas, piemēram, uz tādiem jēdzieniem, kā *ὑπόστασις, ἡ τριάς* (ģen.: *τριάδος*), *τὸ ἔν, τὸ μυστήριον* etc., kuru apjēgsme latviešu valodā nav notikusi. Tāpēc nevaru pievienoties Ā. Feldhūna viedoklim, ka svešie sugas vārdi ir mūsdienu latviešu valodas sastāvdaļa, jo minēto jēdzienu (un daudzu citu) transliterācijas nav mūsdienu latviešu valodas sastāvdaļas, bet tikai var (ja var) par tādām kļūt. Piemēram: “Triade” ir jēdziens, ar kuru tiek mēģināts atspoguļot kristietības izpratnei nepieciešamu nojēgumu, kuru iezīmē grieķu *Τριάς*, kas ir substantīvets skaitļa vārds *tris* un burtiski nozīmē “trisība”, “trijums” vai tml. Līdz šim latviešu valodā izmantotie vārdi, ar kuriem mēģināts atainot šo jēgumu, diemžēl to atspoguļo maldinoši: “Trisvienība”, kurā sākotnējo jēgu papildina “vienība”, norāda uz iespējamu triteismā sakņotu izpratni; savukārt “Trejādība” jeb “Trijādība” norāda uz izpratni, kura sakņojas sabeliānisma jeb modālisma domājumā. Abas pieminētās neprecizitātes ir bijušas tieši tās, starp

kurām 4. gadsimta triadoloģiskajās debatēs atradās Nikajas orthodoxijas aizstāvji un kuru spriegumā tapis formulējums, kas kļuva par pamatu tālākajām kristoloģiskajām un pneumatoloģiskajām debatēm. Turklāt, paturot šo vārdu latviski nepārtulkotu, zinātajiem saglabājas iespēja ieraudzīt līdzību un atšķirību ar atbilstošu hellēniskās filosofijas un īpaši jaunplatonisma jēdzienu. Ar līdzīgu nodomu svešāda rakstība paturēta arī citiem nojēgumiem, kuriem, tulkotājpārāt, latviešu valodā (vēl ?) nav vietas.

Teksts, kurš tagad tiek nodots iespējamo lasītāju izvērtējumam, ir tulkojums daļai no vairumā rokrakstu nedalītā *Piecu teoloģisko runu* korpusa, kuru piederība Grēgorijam no Nazianzas visumā netiek apšaubīta⁶. Šis tulkojums latviešu valodā satur pilnu *Pirmo teoloģisko runu* un daļēji *Otro teoloģisko runu*.⁷

Ja var uzticēties vairumam rokrakstu, kas patur piecas pieminētās runas kopā (par izņēmumiem MSS tradīcijā sk. Norris, pp. 71-80), tad šīs divas ir pirmējas gan pēc secības, gan pēc satura, jo galvenā tēma tajās ir to priekšnosacījumu apraksts, ar kuriem ir nepieciešams rēķināties, domājot par teoloģiju. Turpretim nākamās trīs runas pārdomā teoloģiju "pašu par sevi". Vadoties pēc chronoloģijas, kuru Grēgorija darbiem piedāvā Pols

6 Vienīgais man zināmais izņemums ir viena 1973. gada publikācija: Reinoud Weijenborg, OFM, *Les cinq Discours Théologiques, attribués à Grégoire de Nazianze, en partie oeuvre de Maxime Héron le Cynique, alias Evagre le Pontique d' Antioche*, Antonianum, XLVIII, 1973, Fasc. 4, p. 476 — 507. Autors neslēpj savus "iepriekšpieņemumus" un "aizspriedumus", kuru gaismā viņš mēģina lasīt Grēgorija darbus, pierādot to neautentiskumu. Argumentācijas vienpusības dēļ šo darbu grūti uzskatīt par nopietni vērtējamu. Par pieminētā autora ieskatu apšaubāmo pamatotību un izvērstu Grēgorija darbu autentiskuma aizstāvību sk. Frederick Norris, *The Authenticity of Gregory Nazianzen's Five Theological Orations, Vigiliae Christianae* 39, 1985, pp. 331 — 339.

7 Zemsvītras komentāros šīs runas tiek numurētas attiecīgi ar Nr. 27 un Nr. 28, kas ir to kārtas numuri benediktiņu ieviestajā Grēgorija runu numerācijā, kura tiek saglabāta arī Ž. P. Miņa (*J. P. Migne*) izdotajā *Patrologia Graeca*.

Gallē⁸, tās ir sacitas 380. gada vasarā-rudeni.⁹ Runu stils lielā mērā sakņojas tā sauktās “otrās sofistikas” izstrādātajos priekšstatos par rētoriku.¹⁰ Runu tonis, no vienas puses, ir apoloģētisks, no otras — apsūdzošs, un kā tādas (īpaši 27.) šīs runas pieder pie 4. gadsimtā plaši izplatītā apsūdzības (ψόγος) runu zanra. Vairums manuskriptu apliecina, ka Grēgorija “apsūdzētie” ir bijuši eunomiāņi. Runājot par apoloģētiku, vērts precizēt, ka tās galvenā rūpe šajā gadījumā ir apstiprināt izglītību (παιδεία) un garīgo praksi¹¹ kā jebkuras teoloģijas nepieciešamus priekšnoteikumus. Kā norāda Noriss (Norris, pp. 17 - 39), galvenais jautājums strīdā starp Grēgoriju un viņa oponentiem ir izpratne par παιδεία (gr. — ‘izglītība’, ‘audzināšana’). Izpratne par ‘izglītību’, kuru kristieši pārmanto no klasiskās kultūras, veido ietvarus, kuros tiek risināts jautājums par reliģiskās valodas iedabu¹². Pats Grēgorijs, būdams izglītots atbilstoši hellēnisma kultūras priekšstatiem, aizstāv nopietnu studiju nepieciešamību, iebilstot pret sasteigtību theologu “sagatavošanā”.

Grēgorija priekšstati par to, kā savstarpēji attiecas rētorika, filosofija un teoloģija, lielā mērā balstās tradīcijā, kuras aizsākumi meklējami Platona dialogā *Faidrs* (īpaši 259E - 274B) un Aristoteļa darbā *Rētorika*.

8 Sk. Paul Gallay, *La Vie de Saint Grégoire de Nazianze*, Lyon - Paris, 1943, p. 252.

9 Poļu jezuitu scholārs 1966. gadā piedāvāja argumentus (pārsvārā balstītus Grēgorija runu psiholoģiskā “klimata” analizē), kas ļautu uzskatīt par pirmo šo runu izsacīšanas laiku 380. gada pirmslieldienu gavēni. Sk. J. M. Szymusiak, S. J., *Pour une chronologie des discours de S. Grégoire de Nazianze*, *Vigiliae Christianae* 20, 1966, p. 183 - 189.

10 Šai sakarā sk. Ćelica Milanović-Barham, *Three Levels of Style in Augustine of Hippo and Gregory of Nazianzus*; in: *RHETORIC* (Journal of the History of Rhetoric), University of California, Vol. XI, № 1, 1993, pp. 1 - 25.

11 Par neviennozīmīgajām attiecībām starp πρᾶξις un θεωρία Grēgorija darbos sk. Thomas Špidlík, S.J. *Grégoire de Nazianze. Introduction à l'étude de sa doctrine spirituelle*, Roma, 1971 (*Orientalia Christiana Analecta* 189), p.113-131.

12 Šī problemātika plašākā hellēņu kultūras kontekstā caurskatīta darbā: Frances M. Young, *The God of the Greeks and the Nature of Religious Language*. Sk. *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition. In honorem Robert M. Grant*, ed. William R. Schoedel, Robert L. Wilken, Paris, 1979, pp.45-74.

Noriss (Norris, pp.18-19), atsaucoties uz V. Grimaldi pētījumu *Studies in Philosophy of Aristotle's Rhetoric* (*Hermes*, Einzelschriften 25, Wiesbaden, 1972) šo tradīciju sauc par "filosofisko rētoriku".

Nobeigumā, šķiet, nepieciešami sacīt dažus vārdus par Grēgorija opozīciju — Eunomija no Kyzikas sekotājiem. Pēc Nikajas koncilā nosodītās Areija (Ἀρειος) 'hairēses' viņa uzskatus tomēr atbalstīja gan liels daudzums bīskapu, gan vairums no imperatoriem, kas nāca pie varas pēc Konstantīna. Lielos vilcienos viņa uzskatu atbalstītājus mēdz iedalīt trīs "partijās". "Galma politiskā" partija, kura uzplauka imperatora Valensa valdīšanas laikā, meklēja kompromisu starp Nikajas Orthodoxiju un areiāņiem, atrazdami to formulējumā "līdzīgs pēc Rakstiem" (ὁμοιος κατὰ τὰς γραφάς). Otra partija bija tā saucamie "Semi - areiāņi" jeb "viduspartija", kas lietoja vārdu ὁμοιούσιος — "līdzīgs būtībā". Trešā bija radikālo areiāņu partija, kuras uzskatus galvenokārt pārstāvēja Aētījs un viņa skolnieks Eunomījs no Kyzikas.¹³ Par Eunomiju Theodorēts no Kīras sacīja, ka "viņš theoloģiju ir padarījis par tehnoloģiju" un "sekojis vairāk Aristotelim nekā Galilaijietim"¹⁴. Viena no viņa loģikas premisēm bija pieņēmums, ka vārdi izsaka tā būtību, uz ko tie norāda. Tādējādi, ja Dieva būtību izsaka vārds ἀγέννητος (nedzimis, neradies), tad nekādi uz Dievu nevar attiecināt vārdu γέννητος (dzimis, radies), kas hellēņu kristiešu vidū tolaik bija vispārpieņemts Dieva Dēla apzīmējums. Ja tā, tad Dieva Dēlam nevar piemist Dieva Būtība, bet Viņš ir šīs būtības derivāts, pirmā izpausme, pirmā radība, būtībā atšķirīga (ἀνόμοιος κατ' οὐσίαν), no kā arī šīs hairēses bieži lietots apzīmējums "Anomoiāņi"¹⁵. Tas atgādina Baznīcas vēsturniekiem pazīstamu ieskatu, ka "tikai hairēses ir pilnīgi loģiskas"¹⁶. Tieši Eunomijam pieder formulējums, kuru piemin (27,6) Nazianzas Grēgorijs.

13 Karl Heussi, *Kompendium der Kirchengeschichte*, Tübingen, 1919⁴, S.108.

14 Sk.: *Αἰρετικῆς κακομυθίας ἐπιτομή — Haeticarum fabularum compendium* IV, 3; Kelly, J.N.D. *Early Christian Doctrines*, New York, 1978., p.249.

15 Seeberg, R., *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Band 1, 3. Aufl., Leipzig, 1895, S.178

16 Sk. Brooks Otis, *Cappadocian Thought as a Coherent System*, Dumbarton Oak Papers, Nr. 12, 1958, p. 101.

Pats Eunomijs (dzimis starp 320. un 330. gadu, miris izsūtījumā ap 394. gadu pēc Kristus dzimšanas) bija starp tiem, kurus imperators Konstantijs izsūtīja pēc 359. gada Ariminas vietējā koncila lēmuma, ka labāk nelietot vārdu *būtība* kā Rakstos nelietotu un neatrodamu. Bet daži viņu uzskata par vienu no interesantākajiem 4.gadsimta hairētiķiem¹⁷, jo viņš savā parliecībā gāja "līdz galam", ja par "galu" var uzskatīt praktisko baznīcas dzīvi. Viņš, piemēram, pārkristīja pie viņa pārnākušos no "orthodoksālās partijas"¹⁸. Šai sakarā der atcerēties, ka vairums 4. gadsimta theologu ir rakstījuši darbus, kuru kopīgā nostādne ir "pret Eunomiju". Šādu autoru vidū ir Basileijs Lielais, Nysas Grēgorijs, Didymus Aklais, Mopsuestijas Theodors. Tas apliecina, cik nopietna ir bijusi Eunomija ietekme uz sava laika domu. Pilnvērtīgi par to spriest šobrīd ir grūti, galvenokārt tāpēc, ka pēc imperatora Arkādija 398. gada 4. marta lēmuma visi Eunomija darbi tika sadedzināti. Mums zināmie viņa darbu fragmenti ir saglabājušies tikai viņa oponentu citātos un šobrīd pieejami vienkopus: *Eunomius. The Extant Works*, text and transl. by Richard Paul Vaggione, Oxford, 1987. Viņa kristības formula bija "Radītāja vārdā un Kunga nāvē" (Kelly, 1978, p.427). Tas ir viens no iemesliem Konstantinopoles Otrajā Oikūmeniskajā koncilā pieņemtajam lēmumam (nr.7), ka pret tiem jāattiecas kā pret pagāniem — jāliek ilgu laiku pavadīt dievkalpojumos, jāmaca, "jākristī un trīskārt jāapdveš viņu seja un ausis"¹⁹.

Apzinoties, ka šis darbs ir tālu no pilnības un ir tikai aizsākums, es tomēr uzdrošinos to nodot plašākam lasītāju lokam, cerot uz kritiskām piezīmēm un iebildumiem, kas varētu lieti noderēt tālākajā darbā. Izņemot izdevību, izsaku savu pateicību Inārai Ķemerei un Edgaram Narkēvičam par viņu neaizstājamo palīdzību šī tulkojuma sagatavošanā. Vienlaikus paldies Arturam Hansonam, ar kura pūlēm šis teksts tika salikts tā pēdējā redakcijā.

17 Browne, C.G., Swallow, J.E., *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of Christian Church*, Ser. 2, Vol. 7. Buffalo/New York, 1894, p.281

18 Newman, J.H., *The Arians of the Fourth Century*, London, 1908, p.340

19 *Деяния Вселенских Соборов*, Т.1 1859, Стр.270, *Canons of the First Four General Councils*, with notes by William Bright. Oxford, 1892, p.24

Saīsinājumu un apzīmējumu saraksts

MS	manuskripts
MSS	manuskripti
A	Ambrosionus E 49-50 inf. 9.gs.
Q	Patmiacus 43 un 44, 10.gs.
B	Parisinus gr. 510, 9.gs. (867.-886.g.)
W	Mosquensis Synodalis 64, (Vladimir 142) 9.gs.
V	Vinodobonensis theol. gr. 126, 9.gs.
T	Mosquensis Synodalis 53 (Vladimir 147) 10.gs.
S	Mosquensis Synodalis 57, (Vladimir 147), 9.gs.
D	Marcionus gr. 70, 10.gs.
P	Patmiacus 33, 941.g.
C	Parisinus Coislin 51, 10.gs.
f	Codex XX, Lincoln College, Oxford (11.gs.)
Sac	S ante correctionem
Spc	S post correctionem
 marg	in margine
Maur.	1778. gadā Parīzē iznākušais benediktīņu Sv. Maura brālības sagatavotais teksts, kurš atrodams PG. Vol.36.
term.techn.	terminus technicus
PG	Patrologia Graeca. Cursus completus.
Cant.	Bībeles grāmatu saīsinājumi lietoti kā V. Maldona grāmatā <i>Evangeliskā dogmatika</i> . Sk. XV lpp.
[Dievs]	Ar kvadrātikavām iezīmēti vārdi, kuri tieši neatbilst nevienam no oriģināltekstā atrodamajiem, tomēr šķiet nepieciešami latviešu teikumu izveidē. Dažos gadījumos kvadrātikavās likti vārdi, kuru vietā oriģināltekstā ir kāds norādāmais vietniekvārds.
[...]	Kvadrātikavās ietverti daudzpunkti norāda uz izlaidumu tulkojumā.

Grēgorijs no Nazianzas

Pirmā teoloģiskā runa.
Eunomiāņiem¹

1. Šī runa ir pret² tiem, kas tik slīpēti vārdā. Un lai sāku ar Rakstiem: "Redzi, es nāku pie tevis tavā lepņībā"³. Jo ir, jā, ir pat tādi, kam pie mūsu vārdiem niez⁴ ausis un mēle, bet tagad jau, kā redzu, arī rokas⁵, kam patik "nesvēti runāt tukšu, viltus atziņas iebildumi"⁶ un nederīgas vārdu ciņas. Jo Pauls, isas izteiksmes teicējs un apstiprinātājs⁷, zvejnieku mācekļis un skolotājs, tā sauc visu, kas vārdos pārmērīgs un lieks. Bet tiem, par kuriem ir šī runa, mēles ir it vaļīgas un manīgas piemeklēt cēlus un izmeklētus vārdus. Taču,

1 MSS AQWVT pievieno: "un ka ne visu par Dievu vienmēr [var] stāstīt." Rufina no Akvilejas tulkojuma latīņu valoda, kas, iespējams, ir darināts 4. gs. beigās, runa tiek saukta *De Arianis*. Pie šī tulkojuma Rufins pievieno paskaidrojumu, ka tie, pret kuriem ir vērsta šī runa, ir *maxime Arrianos* (Gallay, p.72, teksta variants pie 1.11., Norris, p.85).

2 Burt.: "pie", bet teksts liecina, ka iespējams tulkot arī "pret".

3 Jer. 50,31; MSS SDP (Gallē tos uzskata par drošākajiem) un MS B pievieno: "kas mācībā, dzirdēšana [veida ka klausās] un domāšanā [atklājas]". Meisons (p.1, n.2) izlaiž šos vārdus, bet piekrit, ka tie atbilst kontekstam. Norris (Norris, p.86) atzīmē, ka tie attiecas uz to, par ko velakie areiāņi bija lepnī: par sava intelekta prasmi, izglītību un spēju kritiski klausīties.

4 (2 Tim 4,3) Paula lietotā κνηθόμενοι vietā Grēgorijs lieto προσκνώμενοι, kuri abi sakņojas nozīmē "niezēt", bet no kuriem pirmais sev līdzī nes "kutēt", bet otrais "kasīties" nozīmi.

5 Eliass "niez rokas" saprot kā norādi uz rakstiem pret Grēgoriju. Var saprast, ka viņi gatavi "laist darbā rokas" jeb uzbrukt. Ir zināmi vairāki gadījumi, kad Grēgorijam tiešām uzbrūks. Kādu nakti ar nūjām un akmeņiem bruņoti areiāņu mūki un sievietes iebrukuši Anastasijas kapelā, apgānījuši altāri, svētvinam piejaukuši asinis, un Grēgorijam tikko izdevies izbēgt. (Philip Schaff, *History of the Christian Church*. Edinburgh. 1884, p.917). Galle (Gallay, p.71) norāda, ka to iespējams saprast arī kā klatesošo oponentu stenografu ķeršanos pie darba (sacīta pierakstīšana ir bijusi plaši izplatīta Bizantijas baznīcās), lai vēlāk ar to varētu pamatot savus atspēkojumus.

6 1 Tim. 6, 20.

7 Var: "aizstāvis".

ja vien viņi paši kaut mazliet nodotos darbam, tad maz, vismaz krietni mazāk, būtu nevēdzīgi un neparasti sofistī un vārdu žonglieri⁸, lai atļauts teikt smieklīgi par smieklīgu lietu.

2. Bet atstādāmi visus dievbijības ceļus, viņi pievērs uzmanību tikai vienam — kā saistīt vai risināt kādas problēmas⁹ — līdzīgi tiem, kas teātros publiski izrāda cīņas. Bet ne tās, kurās var uzvarēt pēc atlētikas

8 Šeit lietots vārds, kas atvasināts no verba *κυβιστάω*, proti, 'krist lejup', 'krist ar galvu lejup', 'apkrist otrādi', 'nirt'. Maur. *κυβιστάω* vietā lasa *κυβευτάω*, kaulīgu spēlmaņi, krāpnieki, bet tad daļēji zūd jega Grēgorija tālākajiem vārdiem par smieklīgo jeb jocīgo. 1976. gadā L.R. Vikhams un F.Dž. Viljamss salīdzināja Britu Muzejā glabātos Grēgorija runu sīriešu tulkojumu manuskriptus (9.un 10.gs.). Šai vieta viņi norāda uz sīriešu vārdu *qwtyste*, kas ir grieķu *κοτισταί* (ar nozīmi 'spēļu kaulīgu metēji') transliterācija. Tas satur norādi, ka vārdi skan tukši kā kaulīni. Šie pētnieki atzīmē, ka sekojošo veiksmīgāk būtu tulkot ar "asprātīgi", "atjautīgi", nevis "smieklīgi" ("facetious" rather than "ridiculous"). Sk. Wickham, L.R., Williams, F.J. *Some Notes on the Text of Gregory Nazianzen's First Theological Oration*. *Studia Patristica*, Vol. XIV, 1976, pp.365-370. Rufins *κυβιστάω λόγων* nav tulkojis. Pedējie kritiska teksta izdeveji (1972. gadā) pamattekstā atstāj *κυβιστάω*, argumentējot (Gallay, p. 73), ka cits lasījums nav pietiekami apliecināts MSS tradīcijā. 1987. gadā jau pieminētie Viljamss un Vikhams, balstoties uz vairākām liecībām, apliecina, ka *κοτισταί* tomēr ir pietiekami izplatīts lasījums arī grieķu MSS starpā (*Acrobats and Geometry: Unwelcome Intruders in the Text of Gregory Nazianzen*, *Glotta* LXV, 1987., pp. 96 - 100; sal. Norris, p. 87). Piekritot abiem minētajiem autoriem, šo vietu varētu tulkot arī: "tad maz, vismaz krietni mazāk būtu nevēdzīgi un neparasti (ἄποτοι καὶ παράδοξοι) sofistī un vārdu spēlmaņi (jeb spēlmaņi ar vārdiem kā kaulīkiem)...". Pedējā angļu tulkojumā lasām: "...then they might be something more than mere verbal tricksters, grotesque and preposterous word-gamblers".

9 Šeit Grēgorijs lieto verba *προβαλλῶ* divdabi *προβαλλομένων*. Šī verba atvasinājums — τὸ πρόβλημα burtiski nozīmē — 'tas, kas nomests vai izvirzīts priekšā', piem., 'šķērslis'; arī — 'priekšlikums', 'uzdevums'. Vēlāk galvenokārt lietots kā "aspriešanai izvirzīts jautājums". Lai arī latviešu valodā pārņemtais vārds ir ieguvis citu nozīmi, šķiet, ka te šo vārdu iespējams lietot. Gallē (Gallay, p. 73. n. 3) norāda, ka "saistīt vai atrisināt" (δῆσῶσιν ἢ λύσῶσι) atsauc atmiņā LXX Dan. 5, 12.

likumiem, bet tādas, kurās nezinātājiem nolaupa skatus un izspiež aplausus. Un vajag taču, lai visa agora¹⁰ dun viņu vārdos, visas dzīres garlaiko ar tukšiem un bezgaumīgiem vārdiem, visi svētki ir pilni skumju, tā ka par nesvētkiem kļūst, katras sēras tiek remdinātas, pievienojot vēl lielāku postu — viņu jautājumus. Katrā sievietes mājoklī, šai vienkāršības patvērumā, viņi nes nemieru¹¹, un vārdu steigā jānoviest katram pieticības ziedam. Tā kā tas ir tā, un jaunums kļuvis neapturams un neizturams, pastāv briesmas, ka mūsu liela mystērija¹² pārvērsās par lētu māku¹³.

Kad, rau, mūsu tēvišķās “iekšās” vilpojas un “mūsu jūtas tiek plosītas”¹⁴, kā saka dievišķais Jeremija, tad vismaz tik daudz šie spiegi¹⁵ lai paciešas, ka bez iebildumiem uzņem šo runu un kaut nedaudz, ja tik

10 Ἀγορά — sapulce, pulcešanās, sanāksmes vieta, vēlāk — tirgus laukums. Grieķu polises dzīves centrs, kurā tika publiski apspriesti visi kopdzīvei svarīgie jautājumi. Grēgorija laikā agora galvenokārt tika izmantota kā tirgus laukums, bet vienlaikus domu apmaiņa un visdažādāko sludinātāju uzstāšanās arī notika agorā. (Sal. Andris Rubenis, *Senās Grieķijas dzīve un kultūra*, Rīga, 1994, 18. lpp.).

11 Var: samulsumu, mulsumu.

12 Jau Pauls it bieži lieto šo vārdu, runājot par Kristus (Ef. 3,4), euangēlija (Ef. 6,19), ticības un dievbijības (1 Tim. 3,9;16) mystēriju. Pēc viņa to lieto daudzi grieķiski rakstoši kristieši, un īpaši, — Aleksandrijas skolas pārstāvji. Kristietība tiek saprasta kā mystērija, kurā ir kādi *arcana sacra* elementi, kas nav paužami visiem, nav izpaužami tiem, kas nepieder Kristus ķermenim. Praktiski tas izpaužas, piem., katehūmenu apmacība — katehūmeni nedrīkstēja zināt lūgšanas Πάτερ ἡμῶν vārdus, ticības simbolu, Triades noslēpumu. Tikai pēc kristības saņemšanas apmacības turpinājumā (μυσταγωγία) viņiem tika atklāta ticības “liela mystērija”. Pakāpeniski mystēriju saprata ne tik daudz kā neizpaužamu mācības daļu, bet kā “neattīritiem” nepieejamu dievpieredzes sfairu. Šķiet, ka tāda ir arī Grēgorija izpratne, no kuras izriet iespēja kristiešus saukt par mystiem (28. runas 3.sad. Sal. ar mystērijas izpratni Nysas Grēgorija darbos — Jean Daniélou, *Platonisme et Theologie mystique*, Paris, 1944, pp.189-194)

13 Var: tehniku, iemaņu, prasmi, burt.: deminutīvs no τέχνη — τεχνόδιον — prasmīte.

14 Jer. 4,19.

15 Var: izlūki, bet κατάσκοποι bieži lietots hairētiķu bīskapu apzīmēšanai, kā pretstats ἐπίσκοποι. Tekstā gan nav norādes, ka vārds būtu lietots šai nozīmē.

spēj, pievalda savas mēles un pievērš mums savas ausis.

Katrā ziņā tas jums nekaitēs. Proti, vai nu es runāju tiem, kas dzird, un tad šai runai būtu kāds auglis, proti, labums jums — jo sējējs sēj vārdu katrā prātā, bet augļo tikai labs un auglīgs [prāts] — vai arī jūs aiziesiet, izsmiedami arī šo runu, atrodot tajā jaunu vielu pretrunām un arī lamām pret mani, un tas jums sagādās vēl jo vairāk patikas¹⁶. Ja jau jūs visu zināt un visu varat iemācīt, kā jūs drosmīgi un cēli apgalvojat — lai nesarūgtinu jūs, sacīdams, [ka apgalvojat] stulbi un pārdroši,— tad nebrīnieties, ja runāšu neparasti un ne pēc jūsu likuma¹⁷.

3. Ne katrs, klau, jūs, ne katrs par Dievu var runāt.¹⁸ Tā nav lēta lieta un nav [domāta] tiem, kas pa zemi rāpo¹⁹. Un piebildišu — ne viemmēr, ne visiem un ne visu, bet [zinot] kad, kam un cik.²⁰

Tātad, par Dievu var runāt ne visi, bet gan tie, kas sevi pārbaudījuši un nostiprinājušies vērojumā²¹, kas

16 Burt.: [svetku] mielastu, tātad līdzekļus šim "mielastam". Teksts pieļauj lasījumu, kurā arī šī "patika" jeb "mielasts" ir sava veida "auglis". Grēgorijs lieto hypotypōsi — rētorisku figūru, kuras ietvaros runātājs atklāj paredzamos jeb iespējamos viņa runas rezultātus vai "augļus".

17 MS T izlaiž vārdu τὸν νόμον.

18 Burt.: filosofēt, lat.- disserere, vāc.- Untersuchungen anzustellen, angl. (2) - discussion of theology, kriev.- лубомудрствовать, fr.- disputer, gr.- φιλοσοφῆιν.

19 Šeit pirmo reizi parādās Grēgorija bieži lietotais zoomorfisms cilvēku raksturojumos. Tie, kas lien jeb rāpo, protams, ir rāpuļi. Par zoomorfismu Bizantijas moralizējošajā rētorikā sk. Аверинцев С.С., *Поэтика ранневизантийской литературы*, 1977, 163-168.

20 Parlicība, ka svarīgi ir zināt, *kas, kad, kam, ko un cik* var runāt, ir daļa no rētorikas pamatkursa jeb "abeces". Atgādinot šādu vispārzināmu lietu, Grēgorijs vienlaikus ievada savu galveno parmetumu unomiāņiem — izglītības trūkumu, jeb, citiem vārdiem, Grēgoriju uztrauc tas, ka "māca nemācītie" un pat ja "mācītie", tad "tie, kas nav mācījušies".

21 Var: apcerē, teorija, kontemplācijā; lat.- contemplando, vāc.- die Beschauung, angl. deep study, meditation; fr.- la contemplation, kriev.- созерцание, gr.- θεωρία. Šis jēdziens platonismā ir saprotams kā sevi savākta, no jutekļu dotumiem neatkarīga prāta spēja vērot noētisko jeb domājamo sfairu (Plat., Phaed. 65de; Phaedr. 247c). Plotīns šim jēdzienam veltī veselu traktātu (Enn. III, 8), kurā vērojums atklājas ka ontoloģiskās hierarhijas nepieciešams elements — katra emanējošā daba top par

savu dvēseli un ķermeni ir attīrījuši vai vismaz attīra. Jo netīram skart tiro ir bistami, līdzīgi kā vārgai acij skart saules staru.²² Bet kad? Tad, kad esam brīvi no ārējiem sārņiem²³ un nemiera; kad vadošais²⁴ mūsos nesaplūst

to, kas tā ir, tikai vērojumā pievēršoties augstākajam kā savai sākotnei. Noūc, tikai vērojot, theōrējot savu sākotni, kļūst par "otro hypostāsi". Grēgorijs θεωρία lieto platōnismam radniecīgā nozīmē (paturot prātā, ka Grēgorijam noētiskā sfaira ir arīdzan eņģeļu mājvieta) ar savdabīgo papildinājumu, ka vērojums pēc sava rakstura ir ne tikai noētisks, bet arī ekstātisks, turklāt galvenais vērojuma uzdevums ir pievērstība iemiesotajam Logosam. Theōrija tādējādi atklājas kā ceļš, kas ved (ceļ) pie Dieva tai nozīmē, ka dievišķā gaisma arvien skaidrāk apgaismo prātu. Detalizētu šī jēdziena analīzi, turklāt saistībā ar no theōrijas neatņemamo πρᾶξις (lai pieminu pazīstamo Grēgorija formulējumu πρᾶξις ἐπιβασις θεωρίας — prakse ir pieeja theōrijai jeb prakse dara pieejamu theōriju, Or. 20. 12, PG 35. 1080) sniedz Thomas Špidlík (S.J.) darbā: *La theoria et la praxis chez Grégoire de Nazianze*, Studia Patristica, Vol. XIV, 1976, pp. 358-363.

- 22 Šis Platōna lietotais tēls (Phaed. 67b) ir bijis nozīmīgs platōnisma attīstībā, un to itin bieži atminas Grēgorijs. Tas sakņojas antīkai filosofijai kopīgajā izpratnē, ka tikai "līdzīgais var zināt līdzīgo". Savā runā par Dieva theofāniju (kuru benediktīni numurē kā 39.) Grēgorijs saka: "vispirms sevi jāattīra, lai varētu satikties ar tiro" (PG 36, 344B). Par Grēgorija κάθαρσις izpratni viņa soterioloģisko ieskatu kontekstā sk. Constantine N. Tsirpanlis, *The Doctrine of katharsis, contemplation and kenosis in Saint Gregory of Nazianzus*. in: "Patristic and Byzantine Review", Vol. 3., N. 1-2, 1984, pp. 5-17. Reķinoties ar Platōnisma tradīciju, kuras ietvaros kļūst saprotamas daudzas Grēgorija nostādnes, der atcerēties, ka arī Grēgorijam, domājot par κάθαρσις, izšķiroši svarīgi bija vārdi: μακάριοι οἱ καθαροὶ τῆ καρδία, οὗτοι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται. (Mt. 5, 8.)

- 23 Burt.: dubļiem.

- 24 Term. techn. sava laika, īpaši Stojas, filosofijā, kas apzīmē prātu; var: 'valdošais', 'hegemonš', τὸ ἡγεμονικόν. Šo stoīku terminu kristiešu literatūrā sāka lietot jau Tertuliāns, un laika gaitā tas ieguvis noturīgu vietu kristiešu anthrōpoloģijā. Tas attiecināts ne tikai uz dvēseli vadošo "prātīgo" daļu, bet arī uz orgānu, kurš uztver dievišķo atklāsmi. Dažkārt τὸ ἡγεμονικόν tiek saprasts kā "lūgšanas orgāns" cilvēkā. (Sal. Творения аввы Евагрия, Аскетические и богословские труды, пер. вступл. ст. и комм. А. И. Сидорова, Москва, 1994; īpaši sk. 26. piezīmi 162. lpp.)

ar nevērtīgiem un plūstošiem iespaidiem kā nekārtīgs raksts, kas sajaukts ar glietiem burtiem vai smaržīgas mirres ar netirumiem. Jo mums jābūt rimušiem,²⁵ lai zinātu Dievu un, kad istais laiks pienāk, vērtētu theoloģijas patiesumu.

Bet kam?²⁶ Tiem, kam šī lieta²⁷ nopietni rūp un ne tiem, kas pēc zirgu skriešanas, izrādēm, dziesmām, vēdera un tā, kas zem vēdera, apmierināšanas starp citām lietām labprāt papļāpā arī par to. Viņiem joku dzišana [par Dievu] un izsmalcināti iebildumi arī ir izprieca. Bet ko runāt²⁸ un cik daudz? To, kas mums [pašiem] pieejams²⁹ un tik tālu, cik klausītāja spēja un spēks sniedz, lai kā pārmērīga skaņa vai barība kaitē dzirdei vai ķermenim — vai, ja gribat, kā pārāk smaga nasta cēlājiem, vai spēcīgas lietusgāzes zemei, lai vārdu cietums,³⁰ es teiktu tā, nenospiež un nenomoka [klausītājus], ka tie nezaudē arī savus sākotnējos spēkus.

4. Un es nesaku, ka vispār nav nepieciešams atminēties Dievu. Lai atkal nevajā mūs tie, kas uz visu spējīgi un ātri! Atminēties Dievu ir nepieciešamāk nekā elpot, un, ja tā to var sacīt, mums pat nav jādara nekas cits, kā vien tas. Ari es piekritu vārdam³¹, kas mudina “vingrināties³² dienu un nakti³³, “vakarā, no rīta un dienvidū teikt³⁴ un “slavēt to Kungu katrā laikā³⁵. Ja

25 Var: jābūt brīvā laikā. Netieša jeb slēptā veidā šeit citēts Ps. 46,11 (LXX 45,11 — σχολάσατε καὶ γυνῆτε ὅτι ἐγὼ εἶμι ὁ θεός).

26 Var: kā priekšā?

27 Τὸ πρῶμα tās pašas saknes vārds kā προῆξις, kas norāda uz to, ka hellēni “lietu” redz kā to, kas ir darīts vai darāms; šai gadījumā darāmais ir iekšējs darbs, prakse.

28 Filosofet; lat.- disputantum (no *disputare*), vāc.- sprechen, angl.- philosophize, fr.- disputer, kriev.- любомудрствовать, gr.- φιλοσοφῆιν.

29 Var: kas mūsu pašu sasniegts; vārdošanas par Dievu priekšnosacījums ir cilvēka pieredze un prāta spējas.

30 Var: smagums, bet tad zūd grieķu val. mājiens uz Paula vārdiem Eb.5,12.

31 MSS Tac λόγων vietā νόμων: “piekritu likumam”.

32 Var: rūpēties.

33 Ps. 1, 2.

34 Ps. 55, 18 (LXX 54,18).

35 Ps. 34, 2 (LXX 33,2) tāpat kā citās vietās, arī pēdējās trīs Gregorija atsaucēs uz Rakstiem satur nelielas vārdu vai to gramatisko formu izmaiņas attiecībā pret tiem, kas liecina

vajag, arī Mozus sacītais: “guloties, ceļoties, ceļojot”³⁶ vai arī jēl ko citu darot, lai ar šo atmiņu³⁷ mēs veidotos tīrībai. Tādējādi es liedzu nevis atminēties (Dievu)³⁸, bet nepārtraukti nodarboties ar teoloģiju,³⁹ un ne tāpēc, ka teoloģija būtu kas bezdievīgs⁴⁰, bet [es liedzu] darīt to nelaikā un [liedzu] nevis mācīt, bet neievērot [tajā] mēru. Medus, ja ar to pārēdas un pārsātinās, pat būdams medus, izraisa vemšanu. “Katrai lietai ir savs laiks”⁴¹, kā Solomonam šķiet un arī man. Arī labais nav labs, ja nenotiek skaisti,⁴² kā pilnīgi nelaikā ir ziedi ziemā. sievietei tas, kas grezno virietī, un virietim — kas grezno sievieti, ģeometrija⁴³ sērās, asaras dzīrēs. Un tad nu

par Grēgorija Rakstu autoritātes izpratni un citēšanu pēc atmiņas.

36 Var: ejot pa ceļu, bet “ceļojot” ataino grieķu vārdu ὁδοιποροῦντα; Deut. 6,7.

37 Atmiņa (ἡ μνήμη) šai gadījumā liecina par cilvēka spēju atrasties saiknē ar to, kas piešķir viņa dzīvei veselumu un identitāti, un kļūst par cilvēka hypostātiskās vienības nesēju.

38 “Dievu” pievienots MSS Q W marg.VDC un Rufina latīņu tulkojumā.

39 Lat.- de Deo disputet, vac.- über Gott zu diskutieren, angl.- talking about God, fr.- disputer sur Dieu, kriev.- говорить о Боге, gr.- θεολογῆν.

40 Ἀσέβεια vietā MSS AQBWVS lasa εὐσέβεια, bet Meisons norāda, ka tas ir parpratums (Mason, 1898, p.7). Tad tas nozīmētu “pat ne nodarboties ar teoloģiju, ja ta darīta dievbijīgi.”

41 Ecl 3, 1.

42 Izteiciens, kuru latviski var atveidot dažādi: Arī skaistais nav skaists, ja nenotiek skaisti, savlaicīgi, samērīgi; arī labais nav labs, ja nenotiek labi. MSS ADPC lasa γίνηται vietā γίνηται, tad teikuma beigas apmēram nozīmē: “ja nerodas (nedzimst) labi (skaisti)”.

43 Maksims Homoloģēts (Apliecinātājs) savā komentārā (PG, 91, 1208 C) saka, ka ģeometrija bija atdzimšana un prieks; tā veidoja daļu no mūzikas mācību programmas (curriculum) un kā tāda ir daļa no bridinājuma Sir 22, 6 [stāsts nelaika ir tas pats, kas mūzika sērās (skumjās)]. Bet pats Maksims nav pārliecināts, ka šāds skaidrojums ir pareizs “tā man šķiet (φάναι)..., ja kāds [var, lai] atklāj (εἰς ἔξοπον) vairak.” Ēliass šo vietu paskaidro, ka “nelaime aizēno prātu un novērs to no ķeršanās pie teorēmu (θεωρημάτων) smalkumiem” (PG, 36, 762). Bet jau pieminētie angļu pētnieki norāda, ka tāpat kā “dzīres” un “sērās” ir pretstati, tad augstās rētorikas prasības, kuras istenoja arī Grēgorijs, prasa, paralelismu ievērojot, “asarām” pretī likt kaut ko atbilstošu. Bet blakus šādam

vienīgi tur, kur visvairāk būtu jāciena [istais] brīdis, mēs neievērosim savlaicību?

5. Nē, draugi un brāļi — jo vēl es jūs saucau par brāļiem, lai arī jūs neizturaties kā brāļi —, nē, tā nedomāsim, lai neesam līdzīgi satracinātiem un nenoturamiem zirgiem, kas nometuši savu braucēju — prātu⁴⁴ — un pazaudējuši⁴⁵ labos iemauktus⁴⁶ — godbijību, aizdrāžas tālu aiz staba.⁴⁷ Bet filosofesim mūsu robežās⁴⁸ un neļausim mūs aizraut uz Ēģipti, ne arī aizvilkt uz Asīriju, nedz “dziedāsim tā Kunga dziesmas svešā zemē”⁴⁹, es saku⁵⁰ — visiem dzirdot, svešiniekam un mūsējam, ienaidniekam un draugam, labvēlim un nelabvēlim⁵¹, kas pārāk rūpīgi mūs uzrauga un gribētu, lai katra ļaunuma dzirkstele mūsos kļūtu par liesmu, kas pats slepeni to aizdedzina, uzkurina un

argumentam viņi min divus sīriešu tulkojumu 9. gadsimta manuskriptus, kas šai vietā satur vārdu, kuru tulko kā “nesamerība smieklos”. Tādējādi viņi šo vietu piedava lasīt $\epsilon\lambda\omega \acute{\alpha}\mu\epsilon\tau\rho\iota\alpha$. Tad iespējamais tulkojums būtu apmēram šāds: “pilnīgi nelaika ir... bezmera smieklī serās un asaras dzirēs” (Wickham, C.R., Williams, F.J., 1976, pp.368-369). Pēdējie Grēgorija *Piecu teoloģisko runu* izdevēji un tulkotāji franču valoda, lai arī piemin angļu pētnieku ieskatu, tomēr, pamatojoties uz sīriešu tulkotāju apšaubāmajam grieķu valodas zināšanām, tulkojuma tekstā patur “geometrija” (Gallay, pp. 80 - 81, n. 2). Norris (Norris, pp. 90 - 91), apstrīdot pēdējo argumentu, angļu pētnieki atzinumu papildina ar atsauksmēm uz Grēgorija citviet (Or. 11. 5, PG 35, 837 B) līdzīgā kontekstā lietoto izteikumu $\epsilon\lambda\omega\tau\omicron\varsigma \acute{\alpha}\mu\epsilon\tau\rho\iota\alpha$, norādot arī uz nākošajā šīs runas sadaļā (27.5) uzskaitītajām lietām, kurās jāievēro mērenība.

44 Lat.- ratione, vāc.- die Überlegung, angl.- Reason, fr.- la raison, kriev.- разум, gr.- λογισμός.

45 Burt.: izspļāvuši.

46 Burt.: laužņus. Līdzīgs tēls lietots Platona dialogā *Faidrs* (246 B).

47 Term. techn. (lat.- meta, gr.- ἡ νόσσα) zirgu skriešanas sacensībās — stabs, ap kuru bija jātaisa pagrieziens, lai varētu atgriezties pa skrejceļa otru pusi.

48 Konteksts ļauj noprast, ka simboliski ir domātas “Svētās jeb apsolītās zemes” robežas, kas savā veidā norāda uz domāšanas “sakrālo” funkciju, jo patiesa domāšana nodrošina sacītā orthodoksiju.

49 Ps. 137, 4 (LXX 136,4).

50 Var: “tas ir”, ko lieto vairums tulkojumu, bet zūd iespējamā norāde uz sacitāju, kas Grēgorija gadījumā šķiet visai svarīga.

51 Var: iejūtīgam un nejutīgam, sapratīgam un nesapratīgam.

ar savu elpu uzpūš līdz debesīm, darot to augstāku par visu ap sevi sadedzinošo Babilonijas liesmu.⁵² Jo tā kā savās mācībās⁵³ tiem nav stiprinājuma, tie to medi⁵⁴ mūsu vājumā. Un tādēļ kā mušas uz rētām ķeras pie mūsu — kā lai to sauc — neveiksmēm vai kļūdām. Bet mēs lai beidzam sevi nezināt⁵⁵ un mērenību tajā⁵⁶ neievērot! Ja nu nevar naidīgumu izbeigt, tad vienosimies viens ar otru vismaz par to, ka mystiski par mystisko⁵⁷ un svēti par svēto runāsim.

Un nemetisim neizpaužamo⁵⁸ to priekšā, kuru ausis ir neiesvētītas. Lai godājamāki par mums neizrādās tie, kas pielūdz daimonus, kalpo bezkaunīgām teikām un darbiem⁵⁹, jo viņi drīzāk savas asinis nekā vārdus nodos neiesvētītajiem.⁶⁰ Bet zināsim, ka tāpat kā apģērbā un ēšanā, smieklos un gaitā, ir kāda noteikta mērenība, tā arī vārdos un klusēšanā, jo starp citiem Dieva nosaukumiem un spēkiem mēs godājam arī Vārdu. [Tā, lai] arī mūsu strīdi būtu likumīgi!

6. Kāpēc sacīto par Dieva dzimšanu un radišanu⁶¹, par Dievu no neesošā, 'atšķelšanu', 'atšķiršanu' un

52 LXX Dan. 3, 22-23.

53 Lat.- dogmatibus, vāc.- ihren Meinungen, angl.- dogmas, received opinions, angl.(2) - teaching, fr.- doctrines, kriev.- учения, gr.- δόγματα.

54 Var: tvarsta, meklē.

55 Burtiskāk: lai ilgāk neesam sevi nezināši.

56 T.i., filosofēšanas veidā, par kuru Grēgorijs runā.

57 Tas ir saistīts ar šīs runas 2. sadaļā doto nosaukumu, iespējams, visai kristietības praksei — "mūsu lielā mystērija". Citiem vārdiem sakot: "tā kā esam iesvētīti mystērijā, runāsim tam atbilstoši". Liturģiskajā grieķu valodā μυστικός lietots ar nozīmi "čukstus". Iespējams saprast arī kā norādi uz saturam atbilstošas rētorikas nepieciešamību. Noriss, komentējot šo vietu, atgādina, ka "a religious polemic can never be understood as an internal matter alone; it always has evangelistic consequences" (Norris, p.92). Citiem vārdiem sakot, iekšējie strīdi atstumj tos, kas ir ārpusē.

58 Burt.: tāds, ko nedrīkst nest ārā, publicēt.

59 Var: lietām.

60 Ἀμύητους mystēriju kulta term.techn. — neinicētie.

61 Θεοῦ ... κτίσιν iespējams saprast divējādi: "par to, ka Dievs ir radīts", kas var būt norāde uz areiāņu un tātad arī eunomiāņu kontraversiju. Par to, ka "Dievs ir radījis; Radītājs", lai arī konteksts vairāk mudina domāt par pirmo variantu, tomēr uzskatu par iespējamu šeit atstāt divnozīmīgu tulkojumu.

'atrisināšanu'⁶², dzirdēt ļaunprātīgam⁶³ klausītājam⁶⁴? Kāpēc apsūdzētājus darām par tiesnešiem? Kāpēc atdodam zobenus ienaidniekiem? Kā vai ar kādiem, pēc tavām domām, nodomiem⁶⁵ uzņems vārdu par to⁶⁶ tāds, kurš slavē netiklību un bērnu samaitāšanu, klanās⁶⁷ kaislībām un nespēj neko vairāk par ķermeņa iedomāties, kurš vakar un aizvakar uzstādījis sev dievus (un kādus!), kas pazīstami ar savām bezkaunībām? [Vai] ne ar miesiskiem⁶⁸ [nodomiem]? [Vai] ne apkaunojošiem? [Vai] ne ar stulbiem⁶⁹ Vai ne tā, kā radis? Vai tavu teoloģiju nedaris par savu dievu un kaislību aizstāvi? Jo, ja mēs paši nemākam rīkoties⁷⁰ ar šādiem izteikumiem, tad jo grūtāk⁷¹ mums būs pārliecināt tos, lai tie filosofētu atbilstoši mums⁷². Un, ja viņi paši pie sevis ir ļaunuma izgudrotāji⁷³, kā tad lai viņi atturētos⁷⁴ no tā [ļaunuma], ko dodam mēs.

Tas [viss] mūsu savstarpējo strīdu dēļ! Tas to dēļ, kas par vārdu cinās vairāk, nekā patiek Vārdam. Un ar

62 Ἡ τομή, ἡ διαίρεσις, ἡ ἀνάλυσις. Abi pēdējie termini tiek izmantoti loģikā vismaz kopš Aristoteļa. Iespējams, ka visi šie jēdzieni ir *termini technici* gadsimta teoloģiskajā polemikā.

63 Burt.: rūgts, ass, sāpes radošs, arī ļaunu nodomu pilns (gr.- πικρός).

64 Vairums MSS (izņemot A un Q) ἀκροατής vietā lasāms ἐξεταστής — izmeklētājs ar nozīmi 'kontrolieris', 'revidents'. Dažiem (BWVTS) šis vārds uz manuskripta malas (marg.). Taču senais latīņu tulk., ko veica Rufins (5.gs.), šeit ievieto *auditor*.

65 Lat.- quore animo, vāc.- mit welchem Verstandnis, angl.- with what temper, angl.(2) - how will such discussion be interpreted..., fr.- dans quel esprit, kriev.- какими понятиями, gr.- διόνοια.

66 T.i., par augstāk uzskaitīto.

67 Var: pielūdz.

68 Tuvāk: vieliskiem, materiāliem.

69 Var: rupjiem; truliem; norāde uz ieskatu, ka katrs var redzēt tikai sev atbilstošo jeb redz un dzird to, kas viņā jau ir.

70 Burt.: rīkojamies, lietojam tā, ka tas kaitē.

71 Var: nez vai. Rufina lat. tulk. *quo modo*.

72 Var: saskaņā ar mums; vācu komentētājs norāda, ka Kapadokiešu lietojumā bieži liekama vienādības zīme starp mūku un filosofu (Barbel, 1963, S.47.). Kristietība kā patiesa filosofija ir dzīves un mācības vienība, atceroties, ka hellēnisma laikmets filosofiju saprata kā παιδεία jeb audzināšanu.

73 Rom. 1,30.

74 Var: paliktu neskarti.

tiem notiek tāpat kā ar vājprātīgajiem, kas paši savu māju aizdedzina, bērņus moka⁷⁵ un savus vecākus padzen, uzskatīdami tos par svešiem.

7. Bet, kad nu esam no vārda atšķīruši⁷⁶ svešo un cūku barā esam nosūtījuši lielo leģionu, kas dziļumos nogāzies⁷⁷, sekojošajā palūkosimies paši uz sevi un kā skulptūru izveidosim⁷⁸ theologu tā skaistumā. Bet vispirms⁷⁹ padomāsim: kas tā par milzīgu tieksmi pie vārda un [kas par] plāpīgumu? Kas tā par jaunu slimību un nepiesātināmību? Kāpēc sasaistījuši rokas, esam apbruņojuši mēles? [Kāpēc] neslavējam viesmīlību⁸⁰? Nebrīnāmies ne par brāļu mīlestību, ne laulāto mīlestību⁸¹, ne jaunavību, ne nabagu paēdināšanu? [Kāpēc nebrīnāmies] ne par psalmošanu, ne visnaks vigīliju⁸², ne asarām? Ne par ķermeņa savaldīšanu⁸³ gavēņos, ne par iemājošanu pie Dieva lūgšanā? [Kāpēc] nepakļaujam zemāko augstākajam⁸⁴, es saku — pīšlus

75 Var: plēs, plosa.

76 Var: tikuši vaļa no, nolikuši prom, aizgādājuši prom.

77 Rufina lat. tulkojumā: *in profundum*.

78 Izkalsim; šāds salīdzinājums liecina par skatījumu, kurā darbs, ko dara ar vārdiem, ir tikpat "pamatīgs" ka tas, ko dara akmeņkalis vai tēlnieks. Abu veidu darbiem piemīt noturība un pastāvība. Vārda gadījumā "viela", kurā tiek izkalts theologa tēls, ir klausītāja prāts (Sal.: Plat. Resp. II,361d; Plot. Enn. I,VI,9).

79 Var: pirmkārt. Saistīts ar iepriekšējā rindiņā lietoto "sekojošajā", ko var tulkot arī "otrkārt".

80 Burt.: svešinieku mīlestību.

81 Burt.: vīra mīlestību, t.i., sievas mīlestību pret vīru.

82 Precīzāk: 'visnaks stāvēšanu', kas norāda ne tikai uz individuālo lūgšanu praksi, bet arī uz tā laika liturģiju — to padavīja stāvus (sal. ar Nikajas koncilu 20. kan. Ἐπειδὴ τινὲς εἰσιν ἐν τῇ κυριακῇ γόνοι κλινόντες, καὶ ἐν ταῖς τῆς πεντηκοστῆς ἡμέραις ὑπὲρ τοῦ πάντα ἐν πάσῃ παροικίᾳ ὁμοίως παραφυλάττεσθαι, ἐστῶτας ἔδοξε τῇ ἀγίᾳ συνόδῳ τὰς εὐχὰς ἀποδιδόναι τῷ Θεῷ; tulkojums: Tā kā ir kādi (dāzi), kas tā Kunga [dienā] un tajās piecdesmit dienas (t.i., pirms Svētā Gara svētkiem) loka ceļus, tad svētā synode nosaka (uzskata), ka visur, visās bīskapijās lūgšanas Dievam ir pienesamas stāvus (ēstῶτας) (cit. no: *Canons of the first four General Councils, with notes by William Bright, Oxford, 1892, p.XV, pp. 82-87*)).

83 Nospiešanu, apspiešanu, kas norāda virzienu lejup. To, kāpēc ķermeņa ir zemāk "mūsu iekšējā hierarhijā", paskaidro nākamais teikums.

84 Var, bet sliktāk: "sliktāko labākajam", kā dara vecākais angļu un krievu tulkojums. Bet tas maldina ar

garam, kā tie, kuri taisnīgi novērtē maisījumu⁸⁵? [Kāpēc] nedarām dzīvi par vingrināšanos nāvei⁸⁶? Nevaldām pār kaislībām, atcerēdamies savu dzimšanu augstībā⁸⁷? [Kāpēc] nepakļaujam ne augošās un mežonīgās dusmas, ne pazemojošo augstprātību⁸⁸, ne neprātīgās bēdas, ne neieturētās⁸⁹ baudas, ne neķītros smieklus, ne netaktiskos skatus, ne nepiesātināmās ausis, ne bezmēra runas, ne nejdzīgās⁹⁰ domas, ne visu, ko ļaunais pret mums mūsos pašos paņem "caur logiem", kā Raksti apstiprina, vai⁹¹ caur sajūtām, "ievezdams nāvi"⁹². Bet nē — mums viss ir otrādi un citu kaislības mēs atbrīvojam, gluži kā valdnieki, kuri dod brīvību uzvarētājiem, ja vien tie mums piekrit⁹³, un pret Dievu izturas pārdrošāk vai godbijīgāk⁹⁴. Tā par nekrietnu darbu mēs dodam pretim sliktu algu, proti, par bezdievību — mutes brīvību.

8. Tomēr, klau, spriedē⁹⁵ un plāpa, es tev ko mazliet pajautāšu. "Bet tu atbildi"⁹⁶, Ījābam saka caur vētru un mākoņiem Liecinošais⁹⁷. Kā esi dzirdējis — vai pie

baznīcniekiem bieži pierakstīto dualismu, runājot par "pretstatu" starp miesu un dvēseli.

85 Var: salikumu, sajaukumu; τὸ κράμα lietots arī kā: 'ar ūdeni atšķaidīts vīns'.

86 Var: mācīšanos mirt (Sal.: Plat., Phaed. 81a).

87 Ἡ ἀνωθεν εὐγένεια var tulkot kā: 'piedzimšana no augšienes', 'jaunā dzimšana', 'labdzimtība', 'augstā izcelsme'. Sal. ar kriev.- благородство.

88 Burt.: uzpūtību jeb paaugstināšanos, kas pazemo, notriec, met lejup.

89 Var: nemācītās, nedisciplinētās, neiegrozotās, neapvaldītās.

90 Var: nepiedienīgās, nepiemērotās, tādas, kas nevietā (ἐκτοπον).

91 εἶπουν, kas atbilst lat.- sive (vai) un lietots apm. kā 'tā sacīt', 'tā teikt' ("that is to say"; Mason, 1898, p. 13).

92 Jer. 9, 20 (LXX — 9, 21).

93 Piekrietoši māj ar galvu, liecas uz mūsu pusi.

94 Vārds lietots ironiski, kas pilnīgi atbilst ψόγος kā rētorikas žanram. Ἡ εὐσεβέστερον vietā MSS QBC lasāmi ἢ ἀσεβέστερον — "vai bezdievīgāk".

95 Gr.- ὃ διαλεκτικέ. Dialektisks, t.i., prasmīgs jautājumos un atbildēs, veikls pierādot un apstrīdot.

96 Ij. 38, 3.

97 Var: vēstošais, tiesājošais; χρηματίζων kā term. techn. ir lietots orākulu teiktā apzīmēšanai. Grēgorijs, jautādams Dieva jautājumu, tekstuali identificējas ar Liecinošo. No tā izriet sekojošais dialogs pašam ar sevi izteikti platōniskā formā.

Dieva⁹⁸ ir daudz mājokļu vai viens? Protams, piekritisi, ka daudzi un nevis viens! Bet vai visiem jāpiepildās vai [tikai] dažiem un pārējie paliks tukši kā velti sagatavoti? Jā, visiem, jo pie Dieva nekas nenotiek velti⁹⁹. Bet vai tu spētu pateikt, ko tu domā¹⁰⁰ ar šo mājokli? Turienes atpūtu un svētlaimīgajiem¹⁰¹ saglabāto godību vai ko citu? Ne ko citu, kā šo.

Tā kā tiktāl mūsu domas saskan, papētīsim to tālāk. Vai ir, kas šos mājokļus mums nodrošina¹⁰², kā es uzskatu¹⁰³, vai nav? Katrā ziņā ir! Bet kas? Ir dažādi dzīvesveidi¹⁰⁴ un novirzieni¹⁰⁵, un katrs noved savuviet¹⁰⁶ atbilstoši ticībai, un tālab mēs tos saucam par ceļiem. Vai visi šie ceļi ir jāiet vai daži? Ja iespējams, tad viens lai iet visus (bet ja nē, tad vismaz tik daudzus, cik var)¹⁰⁷, ja arī tā nevar — dažus un pat, ja tikai vienu pienācīgi ietu, arī tas būtu daudz, vismaz man tā liekas.

Pareizi tu to saproti. Ko tad nu? Tu esi dzirdējis, ka ir viens ceļš un tas pats šaurs, kā tev šķiet, ko norāda¹⁰⁸ šis vārds? Tas ir viens, jo tikums ir viens, lai arī dalās daudzos.¹⁰⁹ Bet šaurs tas ir sviedru dēļ un tādēļ, ka

98 MS V šai vietā lieto "pie Tēva".

99 Var: ša tā, kā pagadās, nejauši.

100 Burt.: ko tu ieliec; lat.- *queque dicere*, vāc.- *welche Vorstellung machst du*, angl. *what...consider*, angl.(2) - *what you understand*, fr.- *quelle idée feras-tu*, kriev.- *что разумеешь*, gr.- *θήσεις πο τιθημι*.

101 MS B μακαριοις vietā lasāms δικαιοις "taisnajiem".

102 Var: sagādā, ir par starpnieku [to iegūšanā].

103 Burt.: kā mans vārds, prāts (λόγος).

104 Dažādas politikas; pilsonības.

105 Var: nodarbošanās, izšķiršanās, izvēles, filosofijas skolas; tomēr pēdējā nozīme, šķiet, te nav lietota. Hellēnisma latīņu valodā ή προαιρεσις tulkoja kā *professio*. Lat.- *diversi vivenda... generi et instituta*, vāc.- *verschiedene Lebensweisen und Lebensrichtungen*, angl.- *various modes of conduct, and various purposes*, angl.(2) - *different patterns of life and avocations*, fr.- *différents genres de vie et différents choix...*, kriev.- *разные роды жизни и избрания*, gr.- *διαφόρους ... πολιτείας και προαιρέσεις*.

106 T.i., katram ceļam atbilst savs mājoklis.

107 MS V šo izlaiž.

108 Var: atklāj, nozīmē.

109 B. Viss (B. Wyss, Gregor II (Gregor von Nazianz), *Reallexicon für Antike und Christentum*, Stuttgart, 1941-, Band XII, S. 832) norāda šī izteikuma līdzību ar stoīķu ieskatiem (sk. *Stoicorum Veterum Fragmenta*,

tikai nedaudziem pieejams, salīdzinot ar vairumu, kas pretojas un iet netikuma ceļu. Arī man tā šķiet. Ja nu tas tā ir, tad kāpēc, dārgais¹¹⁰, jūs¹¹¹ mūsu vārdā¹¹² ievērojāt trūkumus un, visus citus ceļus atstājuši, metaties un drūzmējaties uz šī viena, prāta un pētniecības¹¹³, kā jūs paši domājat, bet kā es teiktu — plāpu un murgu¹¹⁴ [ceļa]. Lai Pauls jūs nopeļ¹¹⁵, skarbi¹¹⁶ norādams, pēc tam, kad uzskatījis dažādas dāvanas, kur viņš saka: “Vai visi ir apustuļi? vai visi ir pravieši?”¹¹⁷ — un kas tur seko.

9. Pieņemsim, ka tu esi liels, augstāks par augstumiem un pāri mākoņiem, ja gribi, neredzamā vērotājs, neizsakāma klausītājs, pēc Ēlijas paaugstinātais, pēc Mozus theofānijas pagodinātais un pēc Paula debesīs paceltais. Bet kāpēc tu citus uzreiz dari par¹¹⁸ svētiem, iecel theologos un, it kā [uzreiz] iedvestu māku¹¹⁹, esi izveidojis daudzus pulkus¹²⁰ nemācītu¹²¹ mācītāju? Kāpēc tu vājakos iepin zirnekļu

herausg. J. von Arnim, Leipzig, 1905- 1924, Band 1, Nr. 373).

110 Burt.: vislabākais.

111 Šai teikumā ir pāreja no 2.pers. vsk. uz dsk., kas ir viena no anakolūta formām.

112 Var: mācībā; lat.- nostra agendi ratione, vāc.- unsere Lehre, angl.- our doctrine, fr.- notre argumentation, kriev.- наше учение, gr.- τοῦ ἡμετέρου λόγος.

113 Var: vārda un vērojuma; lat.- disputationes ac speculationes, vāc.- der vernünftigen Überlegung und der wissenschaftlichen Untersuchung, angl.- arguments and speculations, angl.(2) - Reason and Study, fr.- de la discussion et de l'étude, kriev.- разума и умозрения, gr.- λόγος καὶ θεωρία.

114 Var: melu; τερατείας. Ēliass šo vārdu izskaidro “celt priekšā neparastus un īpatnus teikumus [lai satrauktu klausītājus]” (Mason, 1898, p.15.).

115 Var: jums pārmet, jūs pārliecina, apvalda.

116 Burt.: rūgti.

117 1.Kor. 12, 29.

118 Var: izveido, attēlo; ar norādi uz šķietamību, irrealitāti.

119 Norāda uz apmācības jeb paideias procesu, kas ne tikai ir pretējs ātrai iedvesmai, bet paredz cilvēka visaptverošu pārvērtību un izaugsmi.

120 Šeit lietots τὸ συνέδριον, kas varētu norādīt uz Grēgorija ne parak mīlētām, bet 4. gadsimtā biežajām vietēja mēroga bīskapu synodēm. Laika no 325. līdz 331. gadam dažkārt uzskaita 27 synodes (Newman, J.H., *The Arians of the Fourth Century*, London, 1908, pp. 469-473).

121 Var būt: mācītu, bet nemācījušos.

tiklos, it kā [tas būtu] kas gudrs un liels? Kāpēc sacel lapsenes pret ticību? Kāpēc tu triec¹²² [pret] mums dialektiķu ražojumus, līdzīgi kā senās teikas¹²³ — gigantus? Kāpēc tu līdzīgi dražām vienā bedrē esi savācis visus, kas vieglprātīgi un nevirīšķīgi un, tiem izpatīkot, esi padarījis tos vēl sievišķīgākus? [Kāpēc] esi izveidojis jaunu¹²⁴ bezdievības darbnīcu, bet pats apzināti¹²⁵ augļojies¹²⁶ no viņu mulķības? Vai tu arī pret to iebilsti? Vai tev nav nekā cita [ko darīt]? Vai tavai mēlei noteikti jāvalda un tu nevari noturēt vārda

122 Darīt kaut ko steigā, pavisā, virspusīgi, improvizēt. Turpinās norāde uz sasteigtību, kuru iepriekš izteica — ἐμπνεῖν τὴν παιδεύσειν — “iedvest māku, izglītību”.

123 Hes. Theog. 180-186 (Sk. arī: Hēsiods, *Teogonija. Darbi un dienas*. Rīga, 1995., 87.-88.lpp.). Hēsiods vēsta, ka giganti dzimuši no mātes Gaijas, kuras dēls Kronš izkastrējis savu tēvu Ūranu. Viņa asinis nokļuvušas Gaijas klēpī, no kura dzimušas eirīnijas, skaistuma dieviete Afrodīte un giganti. Pie Apollodora rodams stāsts par vēlāko olympiešu jeb Olympa dievu cīņu ar gigantiem, t.i., par tā saucamo gigantomachiju, kuras iznākumā izšķiroša loma bija varoņiem, tātad — mirstīgajiem. Tikai pēc galīgas gigantu iznīcināšanas nostiprinājās Olympa dievu, tādējādi, Zeva vara pār chtoniskajām, pazemes dievībām (sal. *Мифы народов мира*, Москва, 1991, т. 1., стр. 301 - 302). Sk. arī P. Ķīkauka, *Grieķu literatūras vēsture*, Rīga, 1944., 93.-97. lpp. Interesanti, ka Platona dialogā *Sofists* (246a,b) līdzīgs tēls lietots, aprakstot filosofisko skolu cīņu par “būtību” (ἡλιανομαχία ... περὶ τῆς οὐσίας). Abu tekstu konteksts pieļauj domu, ka Grēgorijs tur prātā šo Platona tēlu. Par šo norādi pateicos Anatolijam Ahutinam.

124 MSS SPC καὶνός vietā lasa: κενός — tukšu, veltu, bezsaturīgu.

125 Burt.: ne bez prāta, viltus.

126 Var: gūsti labumu. Visu pēdējo teikumu izlaiž MSS AQBWVT un Rufins latīņu tulkojumā.

dzemdības¹²⁷? Tev ir daudz citu cienījamu¹²⁸ tēmu¹²⁹ —
tām arī pievērs savu slimību. Tas [vismaz] būs lietderīgi!

10. Meties virsū¹³⁰ Pýthagora klusēšanai, orfiķu
pupām, jaunākajai¹³¹ plātībai "Pats teica."¹³² Notriec
Platona idejas, pāriemiesošanos un mūsu dvēseļu

127 Var: dzimšanu. Līdzīga metafora lietota Ij. 32, 18-20. Norāda arī uz "dzemdību sāpēm" kā izsacīta vārda nepieciešamu pavadoņi. Šī sadaļa ir bagāta ar rētorikas "greznumiem", kuru lietojumu klasiskās kultūras pētnieki pārmet arī Grēgorija rētorikas skolotājam Himerijam. Detalizēta analīze un pārskats par rētorikas figūrām, kuras Grēgorijs pārmantojis no otrās sofistikas (kas uzplauka 2.-4. gadsimtā), atrodams: Rosemary R. Ruether *Gregory of Nazianzus. Rhetor and Philosopher.* Oxford, 1969. Īpaši sk. 54-70. lpp.

128 Godkārīgu, tādu, pēc kurām godkārīgais var tikties.

129 Ὑποθέσεις — sarunu priekšmetu, pieņēmumu. Latīņu *argumentum* viena no plaši lietotām nozīmēm.

130 Βάλλε — daudznozīmīgs vārds, var: meties uz, met šķēpus, gāz, nomētā, notriec, padzen, izdzen, vērsies pret, sit pa, utt. Lai arī nākamajos teikumos (izsaucienos) lietots viens un tas pats vārds, uzskatu par iespējamu to atveidot ar dažādiem latviešu vārdiem.

131 Καινοτέρων vietā MS P lasa: κενωτέρων — tukšāko.

132 Pýthagors prasīja no saviem mācekļiem piecu gadu klusēšanu, atturēšanos no gaļas, pupām un vilnas apģērba. Par šo prasību specifiskiem iemesliem drošu ziņu nav. Ir minējumi, ka šis trīs lietas kaut kādā veidā bijušas saistītas ar mācību par "dvēseļu ceļošanu". Šobrīd pieejamas ziņas un viedokļi par īpatnējiem aizliegumiem pýthagoriešu (un orfiķu) vidū apkopotas grāmatā Л.Я. Жмудь, *Наука, философия, религия в раннем Пифагореизме*, Ст. Петербург, 1994. Īpaši sk. 134-148. lpp. Αὐτὸς ἔφαρ ir bijusi gan pýthagoriešu, gan orfiķu vidū izplatīta formula, ar kuru viņi argumentēja savus izteikumus: "Meistars (Pats) [tā] teica" un tāpēc tas tā ir (Barbel, 1963, S.54). Vērts pieminēt, ka Kikerōna (Cicerona) darbā *De natura deorum* ir tikpat kritiska nostāja pret šo izplatīto pýthagoriešu formulu: "Nec vero probare soleo id, quod de Pythagoreis accepimus, quos ferunt, si quid adfirmarent in disputando, quum ex iis quaereretur, qua re ita esset, respondere solitos: *Iipse dixit.* 'Ipse' autem erat Pythagoras. Tantum opinio praeiudicata poterat, ut etiam sine ratione valeret auctoritas." (Sk.: *M. Tullii Ciceronis scripta quae manserunt omnia*, Lipsiae, 1855, p. IV, Vol. II, red. Reinholdus Klotz, p. 7 — *de natura deorum*, lib. I, cap. 5, § 10.) Līdzīga attieksme pret autoritāti un nevēlēšanās argumentēt savu viedokli ir saklausāma frāzē "stāv rakstīts".

apriti¹³³, atminēšanos un nekrietno¹³⁴ mīlestību uz dvēseli skaistu ķermeņu dēļ¹³⁵. [Meties virsū] Epikūra bezdievībai, atomiem un nefilosofiskajai baudai¹³⁶, Aristoteļa niecīgajai providencei¹³⁷, samākslotībai¹³⁸, mirstīgajai runai par dvēseli¹³⁹ un mācību

133 Περίοδος, kas nozīmē: apkārtceļš, riņķošana, cikls, mija, regulārs apmeklējums.

134 Var: jauno, nelabo.

135 Šeit uzskaitīti tie Platona uzskati, kuri tirā veidā nekad nav tikuši pieņemti kristīgajā platonismā. Par idejām jeb radītā kosma mūžīgiem pirmtēliem, kurus, darinot pasauli, vērojis dēmiurģis, Platons runā dialogā *Timajs* (29a). Kristīga platonisma tradīcija idejas ir tikušas saprastas kā Dieva domas. Lai arī Grēgorija lietotais jēdziens μετενομήτωσις nav atrodams pie Platona, tomēr ieskats, ka dvēseles daudzkārtīgi atgriežas zemes dzīvē, ir sastopams vairākos Platona dialogos (Resp. 614b-616b; Phaed. 72b-e, etc). Zināšanas kā atcerēšanās par to, ko "dvēsele reiz redzēja, būdama Dieva tuvumā" (Phaedr. 249bc), var tikt loģiski saistītas ar dvēseles riņķojuma ideju. Par mīlestību uz skaistu ķermeni kā pirmo soli ceļā pie Skaistā (τὸ κολόν) Sokratam dialogā "Dzīres" stāsta Diotīma (Symp. 210a-212a).

136 Grēgorijs seko antikajā pasaulē izplatītajam ieskatam par Epikūra un viņa "Dārza" iemītnieku juteklisko hēdonismu un kļedzozo bezdievību. Bet ziņas, kuras saglabājušas par Epikūra mācību, dzīvi un "skolu", liecina, ka viņš gan par savas mācības pamatuzdevumu uzskatījis palīdzēt cilvēkiem sasniegt laimi, tomēr atklājis, ka lielākā bauda jeb laime (εὐδαιμονία) ir iekšēja nesatricināmība un neatkarība (ἀταραξία) no ārējiem notikumiem, baudām un sāpēm. Viņš esot atgādinājis, ka visas jutekliskas baudas ved arī pie jutekliskām sāpēm un nemiera. Lai arī viņš esot rūpīgi ievērojis ar dieviem saistītos rituālus, tomēr viņa ieskatos par pasauli vienīgā patiesā realitāte ir fiziski atomi un tukšums starp tiem (Armstrong, A.H. *An Introduction to Ancient Philosophy*, London, 1949, pp.130-137).

137 Jēdziens providence (πρόνοια) neiederas Aristoteļa sistēmā, jo Dievišķais nevar domāt neko citu kā vien Pats Sevi. Iespējams, ka priekšstats par "mazo providenci" nāk no pseudo-aristoteliskā darba, kas saglabājies latīņu valodā "De Mundo", kura (2,391a) teikts, ka Dievišķais pats rūpējas par solāro un lunāro sfairu, bet sublunārā paliek ārpus šīm rūpēm (Barbel. 1963, S.57-58).

138 Var: izsmalcinātību.

139 Protams, nav runa par "mirstīgu runu", bet par "dvēseles mirstīgumu". Šāda rētoriska figūra (saukta ἡ παλλαγή —

cilvēciskumam. Stojas uzpūtību, kuniķu alkatību un rupjību. Izden tukšību¹⁴⁰ pilno ar niekiem, to melšanu par dieviem un upuriem, par elkiem, labiem¹⁴¹ un ļauniem daimoniem, par zilēšanu, dievību un dvēseļu izsauksanu¹⁴² un zvaigzņu spēku. Bet, ja tu to uzskati par vārda necienīgu kā mazu un daudzārt atspēkotu, tad griežies pie savēja un tajā meklē cienījamo, un es tev tur piedāvāšu jo platus ceļus. Filosofē par kosmu un kosmiem, par matēriju¹⁴³, par dvēseli, par domājamām — labām un sliktām — būtnēm¹⁴⁴, par augšāmcelšanos, tiesu, algu, Kristus ciešanām. Jo tajā gan precīzām būt ir derīgi, gan kļūdities nav bistami.¹⁴⁵ Bet Dievu mēs sastapsim¹⁴⁶, kaut tagad mazliet, bet nedaudz vēlāk,

burt. "samainīšana") biežāk lietota dzejā. Gramatikā tai atbilst ἡ μετονομία.

140 Var: to tukšo, tukšumu. Ja pieņem, ka τὸ κενόν un τὸ πλήρες ir vienlīdzīgi teikuma locekļi, tad iespējams, ka tie atbilst kādiem Grēgorijam zināmiem gnostiku priekšstatiem par Tukšuma un Pilnības attiecībām. Ja τὸ κενόν norāda uz antikajās kosmoloģijās izplatīto ieskatu par tukšumu, kas ietver visumu (τὸ πᾶν), tad, iespējams, Grēgorijs tur prātā Aristoteļa darbu *Φυσικὴ ἀκρόασις* (Physica), kurā (213A-217B), cita starpā, Aristotelis pierada šāda ieskata nepamatotību. MS O šai vieta lasa: τὸ καινόν — to jauno, jaunumu.

141 MSS AVT lasa ἀγαθῶν vietā: ἀγαθοποιῶν — labu darošiem.

142 Θεαγωγίας, ψυχαγωγίας.

143 Gr.- ἡ ὕλη.

144 Var: domājamām dabām, garīgam būtnēm.

145 Vairumu komentētāju mulsina šis Grēgorija teikums, kurš "augšāmcelšanos, tiesu, algu un Kristus ciešanas" uzskata par tādiem sarunas priekšmetiem, kuros "gan precīzām būt ir derīgi, gan kļūdities nav bistami". Norris šai sakarā bilst: "Because the revelation is not subject, at its deepest levels, to logical proof, a number of issues in theology cannot be harmed by amateurish logical treatment." Un mazliet vēlāk: "Interest in the sufferings of Christ, in how reward and punishment as well as judgement form a coherent structure of Christian faith, is marked in the Latin West, but the Greek East has often not viewed them as such central issues. Part of the reason for those differences may be Nazianzen's place as the Theologian, one of the Three Hierarchs of Eastern Orthodoxy. As this section indicates he did not share the Western concerns." (Norris, p.103.)

146 T.i., gan tieši, gan kā vārda, sarunas priekšmetu.

iespējams, pilnīgāk, pašā Kristū Jēzū, mūsu Kungā,
kam "godība aiēnos¹⁴⁷". Amēn.¹⁴⁸

147 Var: uz aiēniem, mūžīgi mūžos; Apc 1,6.

148 MS C pievieno "Šeit beidzas theologa pirmā grāmata (βιβλος)". Noriss norāda, ka galvenokārt šī runa, t.i., Grēgorija *Pirmā theologiskā runa*, izraisīja Ādolfu fon Harnaka jautājumu par kristietības hellēnizāciju. Bet G. Florovska uzskatu, ka "Grēgorijs kristianizē hellēnismu", Noriss ņemdams vērā visu Grēgorija rakstu kopumu, atzīst par pamatotāku (Norris, p. 104.).

Otrā teoloģiskā runa.

Par teoloģiju¹⁴⁹

1. Iepriekš mēs ar vārdu attirījām teologu¹⁵⁰, izklāstīdami, kādam [tam] jābūt, kā priekšā, kad un cik tālu filosofēt. [Un tas ir —] cik iespējams tīriem, lai gaisma uzņemtu¹⁵¹ gaismu¹⁵²; un to priekšā, kas nopietni¹⁵³, lai vārds nebūtu neauglīgs, iekrizdams neauglīgā zemē; un kad mums iekšā ir miers¹⁵⁴ no āra virpuļošanas¹⁵⁵, lai mums, līdzīgi satrakotiem¹⁵⁶, neaizcērtas elpa; un tik, cik esam aizsnieguši vai esam aizsniedzami¹⁵⁷. Pēc tam, kad tas ir tā un mēs savus Dieva “arumus esam atjaunojuši, lai nesētu ērkšķos”¹⁵⁸, un “zemes vaigu esam nogludinājuši”¹⁵⁹, piemērodamies Rakstiem un piemērodami [citus], ķersimies nu pie teoloģijas vārdiem, par runas valdnieku likdami¹⁶⁰ Tēvu un Dēlu un Svēto Garu, par kuriem ir šī runa — lai [Tēvs] dāvā labvēlību, lai [Dēls] līdzdarbojas, lai [Gars] iedvesmo. Bet labāk [sacīt]: lai no viena dievišķuma dzimst¹⁶¹ viena iegaisme¹⁶² — vienoti dalīta un dalīti vienota, kas ir nedomājami¹⁶³.

149 MSS QPD pievieno: “sacīta Konstantinopolē”.

150 Domājams, ka jēdzienu “theologs”, priekšstatu par teologu.

151 Var: uztvertu, satvertu, pieņemt.

152 Var: lai [viņi] gaismu uzņemtu ar gaismu.

153 Var: kas uzmanīgi, kas ar to nodarbināti, kas taja vingrinās, kam tas rūp, lat.- studiosus, vāc.- nachdenklich, angl.- serious, angl.(2) - serious-minded, fr.- les plus attentifs, kr.- усердые, gr. ἐπιμελεστέροις.

154 Burt.: bezvejš, mierīga jūra, gluda jūras virsma.

155 Var: rīņošana, griešanās; viena no nozīmēm, kuru lieto Grēgorija lasītais Plutarchs — sabiedriskas attiecības.

156 Var: tadiem, kurus parņēmušas trakas dusmas.

157 Sal.ar 1Kor. 13,12.

158 Jer. 4,3.

159 Sal. Jes. 28, 25.

160 Var: par ... galvu, aizstāvi, patronu likdami. Lietots aorista divdabis no darbības vārda προσατέω, kuram pamatā ó προσάτης.

161 Var: rodas, atspīd, uzplauksnī.

162 ἑλληγμῶνιν — apgaismība, apgaisme, zibsnis; vārds izvēlēts, jo norāda uz gaismu, kas “iespīd”. Labvēlība, sadarbība un iedvesma šeit domājamas kā viena gaisma.

163 Var: kas ir neparasti, negaidīti, kas ir paradokss; gr.- παράδοξον.

2. Bet, man dedzīgi¹⁶⁴ kāpjot kalnā¹⁶⁵, vai patiesāk sakot, — dedzīgi un tai pašā laikā — drebot¹⁶⁶ (pirmais — cerības, otrais — vājuma¹⁶⁷ dēļ), lai nokļūtu mākonī un ar Dievu saietos¹⁶⁸ (jo to pavēl Dievs), ja ir kāds Ārons¹⁶⁹, tad lai līdzkāpj un apstājas tuvumā, bet, ja būtu jāpaliek ārpus mākoņa, lai to pieņem. Bet, ja ir kāds Nadābs vai Abiūds vai kāds no vecajiem, lai kāpj, bet stāv nostāk atbilstoši tirības cieņai¹⁷⁰. Bet, ja kāds ir no pūļa¹⁷¹, tāda augstuma un vērojuma necienīgiem, ja viscaur netirs, lai netuvojas, jo tas ir bīstami. Bet, ja kāds uz šo brīdi šķīstīts, lai paliek lejā un klausās tikai balsi, taures skaņās un kailos dievbijības vārdos¹⁷² un lai skatās uz kūpošo un zibens izgaismoto kalnu [kā uz] draudu un reizē brīnumu tiem, kas nespēj uzkāpt. Bet, ja kāds ir ļauns un mežonīgs zvērs, vērojuma un theoloģijas vārdos pavisam nespējīgs, tas lai viltīgi¹⁷³ un ļaundabīgi neslēpjas meža midzeni, lai pēkšņi uzkluptu kādam dogmatam vai izteikumam un ar saviem apvainojumiem saplosītu veselīgo mācību, bet, tieši otrādi, lai nostājas vēl tālāk un atkāpjas no kalna, vai arī viņš tiks nomētāts akmeņiem un satriekts¹⁷⁴ un [kā] “ļauņais — ļauni beigs”¹⁷⁵. Jo zvēriskajiem patiesi un cieti vārdi ir akmeņi, — lai arī [tas] būtu “leopards”, tas nomirs “ar saviem plankumiem”¹⁷⁶; vai “plesīgs un rēcošs lauva”¹⁷⁷, kas meklē, kā par barību padarīt mūsu

164 Var: kvēli, kāri, ar karstu velēšanos, centīgi.

165 Šeit sakas daudziem patristikas pārstāvjiem kopīgas izpratnes izklāsts: Mozus dievatklāsmes ceļš Sinaja kalna tiek simboliski ieraudzīts kā katras dvēseles ceļš pie dievatziņas. Tādējādi Mozus uzkapšana ir simboliski pieejama visiem, kas grib kļūt par theologiem jeb Dieva pazinējiem. Šī simbola izteiksmei veltīts, piem., Nysas Grēgorija sacerējums “De Vita Mosis”. Grēgorija runa par theoloģiju arī ir saprotama kā viņa ceļš Sinaja kalnā.

166 Var: būdams izbījies, trīcot.

167 MSS Aac Qac Wpc V ἀσθένειαν vieta lasa: ἀλήθειαν — patiesības dēļ.

168 Var: Dievam tuvotos; Θεῷ συγγένωμαί.

169 Viss sekojošais šajā sadaļā ir Ex. 19, 13-24 un Ex. 24 interpretācija.

170 Var: cenai, vērtībai.

171 Vairākuma, tautas.

172 Ebr. 12,19.

173 Burt.: ļaundarōši.

174 Var: sakauts, sasists, nomocīts.

175 Mt. 21,41.

176 Mājiens uz Jer. 13,23.

177 1Pt. 5,8.

dvēseles vai [mūsu] sacīto; vai cūka, kas samida¹⁷⁸ skaistās un mirdzošās patiesības pārles; vai "arābu" vai citas cilts "vilks"¹⁷⁹, vai arī kāds par tiem vēl asāks savos gudrojumos¹⁸⁰; vai "lapsa"¹⁸¹ — viltīga un neticīga dvēsele — ikreiz cita, brīdim un vajadzībai pieveidojoties, kurai par barību ir miruši un smirdoši ķermeņi vai manzās viņogas, kad lielās izslīd; vai kāds neps no plēsoņām, [kas pārtiek no tās], ko likums nepieļauj kā baudīšanai un ēšanai nešķīstu. Jo vārds¹⁸² no tādiem grib attālināties un būt uzrakstīts uz cietām akmens plāksnēm un [turklāt] abpusīgam — atklātā un slēptā likuma dēļ, jo pirmais daudziem un lejā paliekošiem, bet otrais — dažiem un virsotni sasniegušiem¹⁸³.

3. Bet kas ar mani notika¹⁸⁴, draugi un mysti un patiesības līdzmīlētāji? Es steigšos¹⁸⁵, lai uztvertu¹⁸⁶ Dievu, un tā uzkāpu kalnā, iekļuju mākonī, no vielas un vieliskā nonācis iekšā, un sevi, cik iespējams, savācies.¹⁸⁷ Bet, kad pacēlu acis, ar grūtībām ieraudzīju Dieva aizieni¹⁸⁸ un arī to — akmens — mūsu dēļ

178 Var: nicina; gr.- σῦς καταπατών.

179 LXX Hab. 1,8.

180 Var: viltīgi izdomātajā, sagudrotajā, viltībā, sofismos, lat.- sophismata, vāc.- die Spiegelfechtereie, angl.- tricks of argument, angl.(2)- chop logic, fr.- le sophisme, kr.- лжеумствование, gr.- σοφισματα.

181 Cant. 2, 15.

182 Var: likums, mācība.

183 Var: tiem, kas uzkāpuši, ieradušies, uzsteigušies virsotnē. Par to, ka tikai "tīrais var sastapt Tīro", sk. arī iepriekšējo runu (27.3).

184 Var: ko es pārcietu.

185 Var: skrēju; MSS A Q B V T, Spc D ἐτρέχων vietā lasāms εἶχον, kas būtu tulkojams: es turējos, izturēju.

186 Var: satvertu, saprastu.

187 Burt.: saritināties, sagriezijs.

188 Var: mugura, aiz-puse. Vārds 'aiziene' darināts atbilstoši vārdiem 'iekšiene', 'āriene'. Grieķu vārds τὸ ὀπισθεν, kura daudzskaitlis τὰ ὀπίσθια šeit lietots, ir substantīvets apstākļa vārds ὀπισθε(ν) — garām, aizmugurē, velak. Tò ὀπισθεν norāda uz "to, kas ir aiz kaut kā" (kā vācu 'die Hinterseite'). Atbilstošajā vietā LXX (Ex. 33,23) atrodama daudzskaitļa forma τὰ ὀπισθ μου ([visu] to, kas aiz manis), kas atbilst senebreju tekstā lietotajam מִן-אִחֶיךָ, kas tulkojams kā "[visu] to, kas aiz manis", "manus 'aiz'". Vārdam "aiziene" iepretīm

iemiesotā (Dieva)¹⁸⁹ Vārda — aizsegtu.¹⁹⁰ Un mazliet es redzēju cauri¹⁹¹ — ne pirmo un nesajaukto un sevi, es saku — Triadi, zinošo dabu¹⁹², un ne iekšpus pirmā priekšvara mītošo un herubīmu pilnīgi apsegtu¹⁹³, bet to malējo¹⁹⁴ un līdz mums sniedzošos. Tas ir, cik man zināt, tas dižums, kas [ieraugāms] Viņa darinātajā — pārvalditajā radībā, vai — kā dievišķais Dāvids sauc — krāšņums¹⁹⁵. Jo tā ir Dieva aiziene, kas aiz Viņa [mums ļauj] Viņu zināt, tāpat kā saules ēnas un atveidi ūdenī vārgām acīm parāda sauli, jo pašu [sauli] uzskatīt nevaram, tās tirajai gaismai pārspejot mūsu uztveri¹⁹⁶.

anthrōpomorfiskajam “mugura”, dīvainas asociācijas izraisošajam “pēpuse”, Glikā tulkojumā atrodamajam vārdam *pollalene* (vēlākā redakcijā *pollata*) un pēdējā latviešu tulkojumā lietotajam “aizmugure” ir vairākas priekšrocības. Pirmkārt, tas ir lietvārds, kas nenorāda neko citu kā vien kaut kā virzienu, pievērstību vai atrašanās vietu (τόπος). Otrkārt, tas atgādina “aizu”, kura cieši saistās ar “bezdibeni, dzilēm”, kas diezgan precīzi ataino mistiķu pieredzē zināmo “Dieva tumsu”. Treškārt, tas atgādina Rakstu vietas (Ex. 33,23) kontekstu, kurā Mozus pieredze notiek, “Dievam aizejot” vai “ejot garām”. Nysas Grēgorijs analizējot šo jēdzienu darbā “Mozus dzīve”, saista to ar nepieciešamību sekot Dievam. Sekojot kādam, ejot tā pēdās, mēs varam redzēt tikai tā muguru (Ὁ δὲ ἀκολουθῶν τὸ ὀπισθεν βλέπει). Tādējādi, sekojot Labajam, mēs redzam Tā aizmuguri, aizienu, bet ļauno sastopam vaigu vaigā. Tas, kurš nostājas Dievam priekšā un raugās redzēt Dieva vaigu, iet pretējā virzienā, prom no savas būtības avota, jo redzēt Dievu var tikai, sekojot Viņam. (ὅτι τὸ ἀκολουθεῖν τῷ, καθ' ὅπερ ἂν καθηγήται, τοῦτο βλέπειν ἐστὶ τὸν Θεόν. Sk. Grégoire de Nysse. *La vie de Moïse ou traité de la perfection en matière de vertu*. Intr., texte critique et traduction de Jean Daniélou, S.J., Paris, 1987⁴, p.278-281)

189 “Dieva” pievienots MSS Sac D un P.

190 Var: apsegtu, aizsargātu, pasargātu.

191 Διακύψας no διακύπτω; burt. nozīme: skatīties caur spraugu, plaisu, caurumu.

192 Var: būtību.

193 Ex 25, 290; Ex. 36,35-36. te parādās Grēgorija allēgoriskā Rakstu interpretācija — tas, kas tika darināts svētnīcai (teltij), ataino debesu pasaules kārtību, dievišķo kārtību.

194 Var: beidzamo, galējo, pēdējo.

195 Var: godība, varenība; Ps. 8, 2.

196 Ļoti tuvs Plato, Resp.VII,516a.

Tad nu tā theologē¹⁹⁷, pat ja tu būtu Mozus, faraona dievs,¹⁹⁸ pat ja būtu kā Pauls sasniedzis trešās debesis un klausījies neizsakāmus vārdus, pat ja nokļūtu augstāk par viņu, enģeļu vai archenģeļu¹⁹⁹ stāvokļa un kārtas pagodināts. Jo viss, kas ir debesis un pārdebesis, lai arī pēc dabas²⁰⁰ ir daudz augstāks par mums un Dievam tuvāks, tomēr [atrodas] daudz tālāk no Dieva un pilnīgas [Viņa] aptveršanas, nekā pārsniedz mūsu salikto²⁰¹, zemo un lejup ietiekto maisījumu.

4. Un tāpēc jāatsāk vēlreiz: "Izzināt²⁰² Dievu — grūti, bet izteikt neiespējami"²⁰³, kā filosofēja kāds hellēņu theologs²⁰⁴ (un visai veikli, man šķiet); lai

197 Var: tā runā par Dievu, tā zini Dievu, dievārdo, θεολογεί.

198 Man bija ļoti negaidīti atklāt, ka Raksti Mozu sauc par "faraona dievu"! LXX Ex.7,1 θεὸν Φαραω. Senebreju tekstā: אֱלֹהִים לְפָרֹעֵה.

199 Ἡ ἀρχαγγελικῆς izlaiž MSS Sac P.

200 Var: pēc būtības.

201 T.i., neviendabīgo.

202 Var: zināt, prātot, satvert domā, ar domu; lat.- intellectu percipere, vāc.- zu begreifen, angl.- to conceive, angl.(2) - to know, fr.- comprendre, kriev.- понимать, gr.- νοῆσαι.

203 Vairums komentētāju šeit piemineto "theologu" ir saistījuši ar Platōnu, kurš dialogā *Timajs* (28c), cita starpā, raksta: "Τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ πάντος εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν [protams, grūti visa darinātāju un tēvu atrast, un atradušajam neiespējami to visiem sacīt (stāstīt)]. Vācu komentētājs (Barbel, S.70) tomēr norāda, ka šī atsauce ir varbūtēja. Nav grūti pamanīt, ka pietiekami būtiska ir atšķirība starp νοῆσαι un εὐρεῖν. Šai sakarā Žans Pepēns (Jean Pépin, *Grégoire de Nazianze, lecteur de la littérature hermétique*, *Vigiliae Christianae*, Nr. 36 (1982), pp.251-260) noraida šī anonīmā citāta saistību ar Platōnu. Viņš norāda uz Hermēsam Trismegistam (Ἑρμῆς Τρισμέγιστος — Trisreizvislielākais) pierakstītajā fragmenta (*Corpus Hermeticum*, éd. A.H. Festugiere, t. III, p. 1-2) atrodamu identisku frāzi: Θεὸν νοῆσαι μὲν χαλεπὸν, φράσαι δὲ ἀδύνατον ᾧ καὶ νοῆσαι δυνατόν (...izteikt neiespējami arī tam, kurš spētu zināt).

204 Jau Aleksandrijas Filons par teologiem sauca gan Mozu, gan Platōnu. To pārņēma Aleksandrijas skolas kristieši. Rēķinoties ar Aleksandrijas skolas iespaidu uz Grēgorija domāšanu, likumsakarīgs ir vārda *theologs* lietojums attiecībā uz Platōnu. Tikko pieminētā raksta autors,

uzskatītu, ka viņš to aptvēris, viņš teica — “grūti” un, lai izvairītos no atspēkojuma, [piebilda] — “neizsakāmi”. Bet es saku — izteikt neiespējami, bet izzināt vēl neiespējamāk. Jo, kas izzināts²⁰⁵, to vārds var parādīt²⁰⁶ (ja ne pietiekami, tad vismaz neskaidri) tādām, kam ausis nav galīgi sabojātas un doma novājināta²⁰⁷. Bet tik lielu lietu²⁰⁸ [— Dievu —] ar domu aptvert ir gluži neiespējami, un tas ir nerasniedzami ne tikai samaitātiem un zemē sligstošiem, bet arī ļoti paaugstinātiem un dievmīlošiem un vienlīdz katrai dzimūšai dabai, visiem, kam šī tumsa un biežā miesa²⁰⁹ aizskērso patiesības saprašanu.

Bet es nezinu, vai tāpat ir ar augšienes un prāta dabām, kas tādēļ, ka ir tuvas Dievam un pilnas gaismas apspīdētas, varbūt arī ir apskaidrotas, pat ja ne pilnībā, tad vismaz par mums pilnīgāk un izteiksmīgāk. Un cits par citu, atbilstoši kārtai²¹⁰, vairāk vai mazāk.

5. Tas nu lai paliek, taču attiecībā uz mums — ne tikai “Dieva miers pārsniedz katru prātu”²¹¹ un aptveršanu, bet arī tas, kas apsolījumā sagatavots taisnajiem, ir nedz acim redzams, nedz ausim dzirdams, nedz domai vērojams (ja vien mazliet), — jo droša²¹² atziņa [mums] nav arī par radīto. Jo par to, ka arī tajā ir tikai enas, pārliecinies, kad vien tu dzirdēsi: “Es redzēju

uzskatīdams, ka citāts norāda uz hermētisko literatūru, atzīmē piemērus no velīnas Byzantijas literatūras, kuros arī Hermēss saukts par θεολόγος (Pépin, p. 254).

205 Var: saprasts, priekšstatīts, domāts.

206 Var: darīt skaidru, atklātu.

207 Var: slinka, kūtra, nespēcīga. Par to, kādā veidā Grēgorijs domā zināšanu un tās dažādos līmeņus, kopēja pestīšanas jeb theōses ceļā, sk. Gerald Fitzpatrick, St. Gregory Nazianzen: Education for Salvation, *The Patristic and Byzantine Review*, 1991, Vol. 10, Nr. 1-2, pp. 47 - 55.

208 Var: notikumu, darbu, lat.- ...rem tantam, vac.- so hohe Wirklichkeit, angl.- so great a subject, angl.(2) - ...a matter, fr.- telle réalité, kr.- столь великий предмет, gr.- τοσοῦτον πρᾶγμα.

209 Var: rupjā, resnā, treknā, smagā, stubā miesa. Το σαρκίον — miesīga; deminutīvs, iespējams, norāda uz noniecīnājumu (Mason, 1898, p.27.).

210 Var: proporcioniāli pakāpei, gr.- κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς τάξεως. Semantiski vistuvāk τάξις ir krievu чин.

211 Fil. 4, 7. Lai arī mājiens uz šo vietu ir nepārprotams, Grēgorijs lieto citus vārdus, piemēram: apustuļa Paula lietotā τὰ νοήματα vietā Grēgorijs lieto κατάληψιν.

212 Var: stingra, precīza.

debesis, Tavu pirkstu darbu, mēnesi un zvaigznes²¹³ un stingro likumību tajos, [jo saka to] nevis tagad redzošais, bet kas, iespējams, kādreiz redzēs, jo tālu tam²¹⁴ priekšā ir nesatverama²¹⁵ un neaptverama²¹⁶ būtība²¹⁷, kas pāri visam²¹⁸ un no kuras viss. [Par neaptveramu] saucu nevis to KA IR, bet KAS IR. Jo “mūsu pasludinājums nav tukšs un mūsu ticība nav velta²¹⁹ un tā mēs nemācām. Un nevērs atkal mūsu atklātību²²⁰ par bezdievības un apmelojumu sākumu! Un necelies pret mums, kas atzīstamies savā neziņā! Jo visnotaļ atšķiras — būt pārliecinātam, KA kaut kas IR un zināt, KAS tas ir²²¹.

6. Jo KA Dievs ir gan visu radošais, gan saturošais cēlonis²²², mums māca²²³ gan redze, gan dabiskais

213 Ps. 8, 4.

214 Attiecas uz “Tavu pirkstu darbu”, ar ko var domāt visu radību.

215 Nepieejama, nesaprotama, burt.: tāda, ko nevar papemt; gr.- ἄληπτος.

216 Var: neierobežota.

217 Var: daba.

218 Burt.: tam jeb arī: [radītajam]. *Tas* aizvietošanu ar *viss* attaisno sekojošās Grēgorija pārdomas.

219 1 Kor. 15.14. Pat šeit, kur Grēgorijs it kā atkārtu Paula vārdus, viņš tomēr nomaina κενή ar ματαία. Abi var nozīmēt gan “tukšu”, gan “veltu”, bet pēdējais sev līdzī nes nozīmes “vieglprātīgi, neprātīgi”.

220 Var: godīgumu, labprātību, vaļsirdību.

221 Tas, ka Eunomijs patiešām ir uzskatījis Dieva būtību (οὐσία) par izzināmu, apstiprinās Sōkrata Scholastiķa *Baznīcas vēsturē* saglabātajā fragmentā (H.E. IV.7; PG 67, 473BC): “Ο θεός περι τῆς ἑαυτοῦ οὐσίας οὐδεν πλεον ἡμῶν ἐπίσταται, οὐδὲ ἐστιν αὐτῆ μαλλων μὲν ἐκείνω, ἦττον δὲ ἡμῖν γνωσκομένη, ἀλλ’ ὅπερ ἂν εἰδείημεν ἡμεῖς περι αὐτῆς, τοῦτο πάντως κάκεινος οἶδεν, ὃ δ’ αὖ πάλιν ἐκείνος, τοῦτο εὐρήσεις ἀπαρράλλάκτως ἐν ἡμῖν” — Dievs nezina par savu būtību kaut ko vairāk kā mēs zinām, nedz tā ir viņam vairāk zināma un mums mazāk; bet lai cik mēs par to zinātu, tas ir tieši tas pats, ko *viņš* zin, un savukārt — to, ko viņš zin, tu nemainītu atradīsi mūsos (citēts no: *Eunomius. The Extant Works, text and translation* by Richard Paul Vaggione, Oxford, 1987, p. 178; par šī fragmenta autentiskumu sk. *ibid.* pp. 167- 171). Vārbūt šeit der pieminēt, ka arī Grēgorija domāšanā sakņojas vēlāk latīņu scholastiku saistījušais jautājums par attiecībām starp *essentia* un *existentia*.

222 MS f αἰτίαν vietā lasa οὐσίαν — “būtība”.

223 Burt.: [ir] skolotājs.

likums: [redze —] pievērsdamās redzamajam, kas skaisti nostiprināts un veic savu ceļu un, lai saku tā, nekustīgi kustas un nesas, bet [dabiskais likums] — no redzamā un izkārtotā²²⁴ secinādams par aizsācēju²²⁵. Jo kā gan viss pastāvētu un sastāvētu, ja Dievs šo visu neīstenotu²²⁶ un nesaturētu? Jo, kas gan redzēdams brīnišķi²²⁷ darinātu kitāru labā kārtībā un skaisti izveidotu vai dzirdēdams kitārspēli²²⁸, iedomāties ko citu, kā kitāras darinātāju un kitāristu un domā netrauksies pie viņa, lai arī nebūtu gadījies ar acīm to iepazīt?²²⁹ Tā arī mums radošais, kustinošais un radīto turošais ir skaidrs, kaut gan domai neaptverams. Un tas patiešām ir nejēga, kas līdz [tādam secinājumam] nenonāk pats, sekodams dabiskajām norādēm. Bet tas vēl nav Dievs²³⁰, ko esam iztēlojušies vai izveidojuši, vai vārds²³¹ ir aprakstījis.²³² Ja kāds reiz Viņa apjēgsmē cik necik iekļūvis, tad kas [tam būs] pierādījums? Kurš tādā veidā ir nonācis līdz gudrības galam? Kurš jebkad ir bijis tādas dāvanas pagodināts? Kurš tik ļoti "muti ir atvēris un garu ievilcis"²³³, lai "visu izdibinošajā un arī Dieva dzīles zinošajā"²³⁴ Garā tā satvertu Dievu, ka tam turpmāk neko vairs nevajag, kā tādam, kas jau ir

224 Burt.: kā (karaspēka) ierindā nostādīta.

225 Var: sakotnejo, galveno, vadošo, ķenišķo, arhēgu; burt.: tāds, kas ir par sākumu, cēloni; lat.- auctor, vāc.- ein Urheber, angl.- author, fr.- l'auteur, kr.- началовождь, gr.- ἀρχηγός.

226 Var: nedotu esamību, gr.- οὐσιώσαντος.

227 Visskaistak.

228 Precizāk: dziesmu, kuru pavada uz kitāras.

229 Salīdzinājums līdzīgs kā Platona dialoga *Faidōns* (Phaed. 73d), kur Sōkrats to izmanto kā daļu no dveseles nemirstības pierādījuma. Lai arī Platons salīdzinājuma ietver liras īpašnieku un nevis darinātāju, tomēr tā funkcija ir līdzīga kā Grēgorija tekstā. Iespējams, ka, salīdzinot pasauli ar kitaru un tas darinātāju ar kitaristu. Grēgorijs patur prātā pŷ- thagorismā attīstīto ideju (arī Plato, Timaeus 32c-36d) par pasauli kā ģeometriski mūzikalu harmoniju. Ja tā, tad kosms ir domājams ka Radītāja spēlētā melodija.

230 Var: Dieva būtība, saistīts ar iepriekšējo KA un KAS IR atšķiršanu.

231 Var: prāts.

232 Ši ir tulkojumam neskaidra vieta (Mason, 1898, p.30). Sal. ar šīs runas 12. sadaļas beigām.

233 Ps. 119, 131 (LXX 118, 131).

234 1 Kor. 2,10. Grēgorijs Paula izteikumā darbības vārdus pārvērs divdabjos.

iegūvis "pašu augstāko"²³⁵, pie kā tiecas visa cildeno dzīve un doma.

Nākamajās divās sadaļās (7.,8.) Grēgorijs ar reductio ad absurdum parāda, ka Dievs nevar būt ķermenis, ka Dievs nav "piektais ķermenis" (jeb stoiku "ēteris"), nedz arī bezķermenisks, eņģelisks vai pāreņģelisks ķermenis.

9. Tātad šādi [domājot] — mums Dievs nav ķermenis. Jo neviens no Dieva iedvesmotajiem to nav nedz teicis, nedz pieņēmis, un tāda izpratnē²³⁶ nav mūsu sēta²³⁷. Atliek vien pieņemt [Viņa] neķermeniskumu. Bet "neķermeniskums" vēl neizsaka un neaptver būtību, tāpat kā [apzīmējumi] "nedzimis"²³⁸, "nesācies", "nemainīgs", "neiznīcīgs", un kas vien par Dievu vai sakarā ar Dievu tiek teikts. Jo, kā gan pamato Viņa dabu un pastāvību²³⁹ tas, ka Viņam nav nedz sākuma, nedz izmaiņas²⁴⁰, nedz robežas? Bet, kurš patiesi tur "Dieva prātu"²⁴¹ un ir pilnīgāks vērojumā, tam atliek filosofēt un pētīt vēl tālāk, lai aptvertu visu [dievišķo] esamību²⁴². Jo nepietiek, teikt "ķermenis", "dzimušais", lai celtu priekšā un skaidri parādītu vienu vai otru [lietu], par ko ir runa, bet, ja grib pilnīgi un skaidri [prātā] domāto celt priekšā, tad vajag pateikt arī to, kas

235 Arist. Metaph. II,7, 1072a, 25-30.

236 Var: vārds, mācība; lat.- doctrina, vac.- die Behauptung, angl.- notion, angl.(2) - idea, fr.- la doctrine, kr.- учения, gr.- λόγος.

237 Var: aplokā, aulā; gr.- ἡ αὐλή.

238 Eunomijs savā *Apologijā* argumentē un mēģina pierādīt, ka ἀγέννητος atbilst Dieva būtībai jeb izsaka to. Turklāt no tā izriet tālāks secinājums, ka γέννητος jeb υἱός nevar būt Dievs (ΕΥΝΟΜΙΟΥ ΑΠΟΛΟΓΗΤΙΚΟΣ 7 - 11, sk. Vaggione, pp. 40- 47).

239 Var: būtību, pamatu; šķiet, ka ὑπόστασις lietots nevis vēlākajā, triadiskajos stridos izkaltajā nozīmē, bet senākajā, kas apzīmē to, kas *kaut ko* dara tieši par to, kas tas ir. Lat.- natura et subsistentia, vac.- seine Natur und seine Substanz, angl.- being and substance, angl.(2) - fundamental nature, fr.- la nature et l'hypostase, kr.- естество и самостоятельность, gr.- τὴν φύσιν καὶ τὴν ὑπόστασιν. Šai pašā nozīmē vārds lietots Ebr. 1,3.

240 Sal. Plat. Resp. 380DE.

241 1 Kor. 2,16.

242 Lat.- ens essentia, vac.- die Wesenheit, angl.- being, fr.- qu'il est, kr.- бытие, gr.- τὸ εἶναι, kas ir substantīveta nenoteiksme (kā vac.- das Sein un Voldemāra Maldoņa lietotais 'būte').

tam ir pamatā²⁴³ (jo ‘ķermeniskais’, ‘dzimušais’ vai ‘iznīcīgais’ var būt gan cilvēks, gan vērsis, gan zirgs). Tāpat arī šeit. Esošā²⁴⁴ dabu izmeklējošais²⁴⁵ lai neapstājas sacīdams, kas [tā] nav, bet, lai pie sacītā, kas nav, piebilst arī, kas tā ir, jo cik daudz vieglāk ko vienu aptvert, nekā no visa pa vienam atteikties. Tā, izslēdzot, kas esošais nav, un apstiprinot, kas ir, domājams varētu būt aptverams. [...]

Šis sadaļas beigās Grēgorijs vēlreiz paskaidro, ka daudz vieglāk ir ar tā palīdzību, “kas” kaut kas ir, pateikt, kas tas nav, nekā sakot, “kas” kaut kas nav, pateikt, kas tas ir.

Vai²⁴⁶ tas, tātad, ir katram skaidrs?

10. Tā kā Dievišķais mums ir neķermenisks, tad mazliet papētīsim tālāk: vai nekur [tas nav], vai kaut kur [Dievišķais] ir? Jo, ja nekur, tad kāds no pārāk pētošiem jautātu, kā tad tas lai [vispār] būtu? Jo, ja neesošais — nekur, tad varbūt tas, kas nav nekur, nemaz nav. Bet, ja kaut kur ir, tad katrā ziņā ir vai nu visā²⁴⁷, vai pāri visam. Bet, ja visā — vai kādā [tā daļā] vai visur?²⁴⁸ Un, ja [tas ir] kādā [daļā], tad tiek kaut kā mazāka ierobežots, bet, ja visur, tad [to ierobežo] kas

243 Burt.: to, kas gu] apakšā, to, kas palikts apakšā līdzīgi lat. subjectum un kr.- подлежащее; gr.- ὑποκείμενον. No šī vārda Jauno Laiku filozofija izveidojās jēdziens “subjekts”.

244 Lat.- Dei naturam, vāc.- eines Seienden, angl.- the self-existent, angl.(2) - real being, fr.- celui qui-est, kri.- сущий, gr.- τοῦ ὄντος, ģen. no ὁ ὄν. Iespējams, saturu atsauci uz Ex.3, 14.: ἐγώ εἰμι ὁ ὄν; senebreju tekstā:

אֲנִי אֲשֶׁר אֲנִי

245 Burt.: kas nodarbojas ar daudzām (parasti — ne savām) lietām, pārāk ziņkārīgs.

246 Meisons norāda, ka šis “vai” ietver nozīmi “ja vari, tad noliedz to”.

247 Var: Visumā, Visums, kā angļu *universe*. Lai arī vairums hellēņu filozofi šo vārdu (τὸ πᾶν) lieto universa nozīmē, tomēr drošu izpratni par to, ko Grēgorijs domā ar vārdu “viss”, tulkotājam nav izdevies iegūt. Iespējams, ka “viss” jādoma kā “viss, kas ir domājams”.

248 “Šajā vietā un tajā, kas seko, tulkotājiem un izdevējiem var piedot nepareizu punktuāciju vai neiespējamus atveidojumus” (Mason, 1898, p.37) Pats Grēgorijs to devē par “sapītu un miklainu [izteiksmi]”. Sk.12. sadaļu.

lielāks par citu lielo²⁴⁹, es saku — [kā] saturošais — saturu, ja viss visu²⁵⁰ grasītos ierobežot, un neviena vieta²⁵¹ tad nebūtu brīva no ierobežošanas. Tas [izriet], ja [Dievišķais ir] visā. Un, kur [bija Dievišķais], pirms tapa viss? Jo tas ne mazāk [ved] bezizejā. Bet, ja [Dievišķais ir] pāri visam, vai nebija²⁵² nekā, kas Viņu no visa norobežotu? Bet kur ir [tas] “pāri [visam]”? Un kā iedomāties pāri sniedzošos un to, kam pāri sniedzas²⁵³, kad nav robežas, kas tos atdalītu un norobežotu²⁵⁴? Vai nevajag noteikti būt videi²⁵⁵, kura norobežotu visu un to, kas pāri visam? Un kas cits [vide] ir, ja ne vieta, no

249 Var: kas lielāks par citām lielām lietām.

250 Cits lasījums būtu: viss visu [Dievišķo] grasītos ierobežot — t.i., ja Dievišķais, būdams visā, ir visur, tad “viss” ierobežo Dievišķo.

251 Šo domu, citējot Grēgoriju, izvērsē Damaskas Joāns, līdzīgi Grēgorijam jautādams Dieva vietu (τόπος). “Tad nu Dievs, būdams nevielicisks un neierobežots (neaprakstāms), nav [kāda] vieta. Jo [Viņš] Pats Sev ir vieta (αὐτὸς γὰρ ἑαυτοῦ τόπος ἐστίν).” De Fide Orth, XIII, PG 94, 149A. Tieši pirms šī izteikuma Damaskas Joāns bez norādes uz Aristoteli citē viņa τόπος definīciju (kas vienlaikus ir saprotams gan ka “vieta”, gan “telpa”), kas rodama darbā *Fysika* jeb *φυσικῆ ἀκρόασις* (Arist. Physica IV, 212a) un hellēnisma periodā bija kļuvusi par vispārpieņemtu helleņu domātāju vidū: vieta (telpa) ir robeža, kas apņem ķermeni. Turklāt der pieminēt, ka no šādas izpratnes izrietēja Aristoteļa secinājums, ka kosms kā veselums jeb debesjums kā Visuma galējā robeža nav nekāda vietā (ir nekur), jo nav nekā, kas to ietvertu. Par Aristoteļa ieskatu iespējamo izpratni un attīstību sk. И. И. Рожанский, *История естествознания в эпоху эллинизма и Римской империи*, Москва, 1988, стр. 414 - 426.

252 Pagatne šai gadījuma norāda uz brīdi, kad oponents būtu pieņēmis iepriekšējo secinājumu; var tulkot: “vai ir kaut kas Viņu no visa norobežojošs”.

253 Var: pārpaceltais un tas, kam pāri pacelts, var arī — tads, kas list pari malam, un tas, kam list pari; lat.-sublimius erat, ab eo, quod inferius, vac.- das Darüber und das Darunter, angl.- transcendence and that which is transcended, angl.(2) - higher and lower levels, gr.- τὸ ὑπεραίρον καὶ ὑπεραιρόμενον.

254 Var: noteiktu (kā ‘definētu’).

255 Var: vidum, lietots substantivēts adjektīvs, kas var nozīmēt — tādu, kas atrodas vidū, tas, kas ir pa vidu. Diemžēl latviešu valodā vārds “vide” ir ieguvis “apkārtnes” nozīmi, norādot tikai uz to, kurš ir šajā vidē, kurš ir vides ka apkārtnes vidū. Bet es ceru, ka vārda “vide” saglabājas iespēja norādīt uz to, kam tā ir “pa vidu”.

kuras esam vairījušies? Es vēl nesaku, ka Dievs būtu pavisam ierobežots, ja būtu uztverams domai, jo saprašana²⁵⁶ ir viens no ierobežojuma veidiem.

11. Kādēļ es par to runāju²⁵⁷, [kas], varbūt, daudzu ausīm ir pārāk sarežģīti²⁵⁸, bet saskaņā ar tagad nostiprinājušos runas veidu, kas, iedzimto²⁵⁹ un vienkāršo necienot, ienesis sapītu un miklainu [izteiksmi], tā ka koku var pazīt pēc augļiem, es saku: tumsību, kas rada²⁶⁰ šādu mācību — pēc izsacītā neskaidribas? Jo, ne lai pats šķīstu neparastā teicējs un parādītos gudribas pārpilns, pīdams mezglus un miklas²⁶¹ atrisinādams²⁶² (tas Daniēla varenais brīnums!), bet lai varētu parādīt to, ko es [jau] no sākuma savā runā gribēju pateikt. Kas tas bija? Tas, ka Dievišķais cilvēka domai ir netverams, nedz vispār [var] iedomāties, kāds²⁶³ ir [Dievišķais]. [...]

256 Var: sapratne, satversana, jēdziens; lat.- comprehensio, vāc.- Erfassen, angl.- comprehension, fr.- que de se laisser saisir, kr.- понятие, gr.- ή κατάληψις.

257 Αιηλθον — gāju cauri, ar nozīmi — sīki, detalizēti kaut ko izpētīt.

258 Var: sīki, detalizēti, ar pieskaņu — lieki, ziņkāribu apmierinoši; gr.- περιεργότερον.

259 Labdzimušo, cildeno, ar tiru tikumu, lielisko, dižciltīgo, dabisko.

260 Darbina.

261 Var: noslēpumaino, neizprotamo (Dan 5,12).

262 Šie vārdi pirmajā brīdī var šķīst tiešs citāts no Dan. 5,12 Theodotija LXX versija (Theodotija "tulkojums" 2.gs.m.e. bija nevis jauns tulkojums, bet uzlabots LXX teksts. Tiesi šo versiju Origēns savā kritiskajā VD tekstā izdevumā Ἑξαπλῶ pievienoja kā pedējo, sesto (aiz ebreju, ta grieķiskās transliterācijas, Akvilas, Symmaha tulkojumiem un LXX. Theodotija VD teksta versija bija visvairāk Kappadokiešu lietotā, kam vēl viens apliecinājums ir šī vieta Grēgorija runā. Par to sk. Alfred Rahlfs, *History of the Septuaginta Text*. in: *Septuaginta*, Stuttgart, 1979, S.LVI-LXV). Bet izrādās, ka Grēgorijs ir gan citējis VD, bet nomainījis vārdu "atraisošs" (λύων) ar vārdu "pinošs" (πλέκων). Rēķinoties ar Grēgorija un viņa klausītāju labajām Rakstu zināšanām, šis ir ironijas "meistardarbs", jo protams, ka tie, kas par visu atklāti runā un "atrisina neizprotamo" istenībā, Grēgorijapratī, tikai visu vēl vairāk sapin. To paturot prātā, arī gūst attainojumu šāds tulkojums.

263 Šai gadījumā ar pieskaņu: cik liels, cik varens.

Tālāk runā Grēgorijs pārdomā iemeslus tam, kāpēc "Dievs nav domai tverams", kā pašsaprotamu pieņemams, ka tas nav skaudības dēļ. Atzīdamies, ka varbūt kāds, kas ir Dievam tuvāks, zin citus iemeslus, Grēgorijs domā, ka tas ir arī tāpēc, ka "to, ko viegli iegūt, viegli arī pazaudēt".

12. ... Par to tad lai filosofē tie, kuriem [tas] rūp un lai uzkāpj līdz izpētes virsotnei! Bet mums — "zemes saistītajiem"²⁶⁴ (kā saka dievišķais²⁶⁵ Jeremija) un ar biezo miesu apsegtajiem²⁶⁶, ir zināms tas, ka tāpat kā nav iespējams apsteigt savu ēnu, lai kā steigtos (jo tā vienmēr atraujas tikpat, cik ir noķerta) vai kā acis [nevar] tuvoties redzamajam bez gaismas un gaisa starpniecības, vai kā peldošai sugai [nav iespējams] izslidēt ārpus ūdens, tā arī neiespējami tiem, kas ir ķermenī, bez ķermeniskā [starpniecības] pilnībā savienoties ar domājamo²⁶⁷. Jo vienmēr kaut kas [no] mūsējā iejaucas, lai kā prāts, sevi no redzamā atšķīris un sevi nokļūvis²⁶⁸, mestos pieķerties radniecīgajam un neredzamajam. Par to var pārliecināties šādi.

13. Vai dvesma²⁶⁹, uguns, gaisma, milestība un gudriba, taisnība, prāts, vārds un tam līdzīgais nav pirmās²⁷⁰ dabas²⁷¹ nosaukumi? Kas tad [no tā izriet]? Vai vari iedomāties dvesmu bez kustības²⁷² un izplūšanas²⁷³? Vai uguni ārpus vielas un augšup nešanās, tam raksturīgās krāsas un aprisēm? Vai gaismu — nesajauktu ar gaisu un atraisītu no tā, kas to it kā dzemdē un gaismo? Bet kādu [iedomāsies] prātu, ja

264 Var: "zemes gūstekņiem", Jer. Raudu dz. 3, 34.

265 Šo vārdu izlaiž MSS AQWV.

266 Dažos MSS (AQBWVDP) περιβεβλημένοις vietā lasāms: προβεβλημένοις — aizšķērsotajiem.

267 Var: garigo, prātīgo; lat.- rebus iis, quae animo ac ratio intelliguntur, omnino conjungi, vāc.- Geistwesen, angl.- objects of pure thought, angl.(2) - things ideal, fr.- les choses spirituelles, kr.- γμocoερημαεοε, gr.- νοοούμενοε.

268 Var: sakopojies, dzimis. Sevi savākts prāts, būdams neredzams, spēj atspoguļot neredzamo.

269 Var: elpa, dvaša, vējš, gars (par pēdejo izšķiras kr., angl. un lat. tulk., bet konteksts mudina izšķirties par kādu no pirmajiem kā vāc. der Hauch vai fr. le souffle).

270 MSS D un f šai vietā lasa: "dievišķās".

271 Var: būtības.

272 Var: nešanas, auglibas, straujas kustības.

273 Norāda uz vēja vai elpas izcelsmi, sākotni.

ne citā [esošu],²⁷⁴ kura domas — klusas vai izpaustas — ir kustības? Un [vai vari iedomāties] kādu citu vārdu²⁷⁵ kā vien mūsos klusējošo vai [no mums] izplūstošo (es atturēšos teikt — pazūdošo)? Un vai [iedomāties] kādu citu gudrību nekā iemaņas dievišķā un cilvēciskā vērojumos?²⁷⁶ Vai ne kā slavējamus noskaņojumus²⁷⁷, pretējus netaisnībai un naidam, [iedomāties] taisnību un mīlestību, kas te pastiprinoties, te vājinoties un te uzrodoties, te nozūdot, dara mūs un maina,²⁷⁸ tāpat kā krāsas — ķermeņus? Vai arī mums vajag, visu to atstājot, Dievišķo, cik iespējams, Pašu Sevi²⁷⁹ skatīt, no šiem attēlojumiem savācot kādu vienu daļēju priekšstatu? [Bet] kas tad tas par izdomājumu no [attēlojumiem], kas būtu kas cits nekā tie²⁸⁰? Un kā Vienais²⁸¹, pēc [savas] dabas nesajaukts un nesalīdzināms, [varētu būt] visi šie [tēli] un katrs no tiem pilnīgi? Tik grūti mūsu prātam iziet ārpus ķermeniskā un tīru²⁸² neķermenisko iepazīt, kamēr ar savu vājumu uzlūko to, kas pāri spēkiem.

Lai arī ikkatra domājoša būtne²⁸³ tiecas pie Dieva un pirmā cēloņa, tomēr satvert [to] nespēj, manis minētā

274 T.i., [esošu] tajā, par ko domā.

275 Var: prātu; B. Viss norāda, ka priekšstats par atšķirību starp klusējošu jeb iekšēju (λόγος ἐνδιὰθετος) un izsacītu (λόγος προφορικός) vārdu rodams stoīķu loģikā (B. Wyss. Gregor II (Gregor von Nazianz), *Reallexicon für Antike und Christentum*, Stuttgart, 1941 - , Band XII, S. 831).

276 Var: apcerē, skatīšanās; lat.- rebus contemplandis, vac.- Untersuchung, angl.- contemplations, angl.(2) - investigations, fr.- la contemplation, kr.- рассуждать, gr.- θεωρία.

277 MS P ἐπαινουμένας vietā lasa ἐνεργουμένας — 'darbības'.

278 Burt.: citādo, dara citādas.

279 Lat.- numen ipsum se junctim, vac.- die Gottheit in sich selbst zu schauen, angl.- to look at the Deity absolutely, angl.(2) - a view of deity in the absolute, fr.- voir la divinité en elle-même, kr.- рассматривать Божество само в себе, gr.- αὐτό καθ' ἑαυτὸ τὸ θεῖον.

280 Burt.: no tiem un ne tie.

281 Lat.- id, quod unum est, vac.- ein Ganzes, angl.- unity, angl.(2) - simple... reality, fr.- l'Un, kr.- единое, gr.- τὸ ἐν. Šo jēdzienu Platōns iztīrā dialogā *Parmenids*. Plotīnam tas ir esošajam un domājamajam transcendentā pirmā hypostāse.

282 Burt.: kailu.

283 Var: ar prātu, ar valodu apveltīta daba; lat.- omnis...natura rationis, vac.- vernunftbegabten Natur, angl.- rational nature, angl.(2) - thinking being, fr.-

jemesla dēļ. Bet šai tieksmē gurstot un it kā lokoties²⁸⁴ un nepanesot šo trūkumu, tā veic otru peldējumu,²⁸⁵ vai nu lai, skatoties uz redzamo, kaut ko no tā maldīdāmās darītu par dievu (Kas gan no redzamā būtu tik ļoti augstāks un dievišķāks²⁸⁶ par redzētāju, ka [redzamais] būtu pielūdzams, bet [redzētājs] — pielūdžs²⁸⁷!), — vai arī²⁸⁸ lai no redzamā skaistuma un labiekārtas iepazītu Dievu un redzi lietotu par ceļvedi pie neredzamā, bet nepazaudētu Dievu redzamā krāšņuma²⁸⁹ dēļ.

14.-16. sadaļās Grēgorijs tuvina abu piedāvāto iespēju izvērsumus 1) apskatīdams "kā" un piedāvādams atbildi uz "kāpēc" daži kaut ko no redzamā dara par pielūdzamu; 2) vadoties no prāta apsvērumiem, parāda, ka redzamais liecina par neredzamu Autoru. Bet, pat ja kāds redzamā izcelsmi piedēvētu gadījumam, tad tam nevarētu piedēvēt redzamo uzturošo likumību. Tā "Dieva dāvātais un visiem iedzimtais prāts, kas ir pirmējs un visiem dots likums, no redzamā ved pie Dieva."

16. . . . Un sacīsim atsākdami atkal.

17. Dievu, kas Viņš ir pēc dabas un būtības, neviens no cilvēkiem nekad nav nedz atradis, nedz atradis. Bet, ja reiz atradis, tad tie, kuri grib, lai par to filosofē un meklē. Atradis, kā es domāju, pēc tam, kad dievveidīgais un dievišķais, es saku — mūsu prāts un vārds,²⁹⁰

nature raisonnable, kr.- разумная природа, gr.- λογική φύσις (pirmais vārds izlaists MS Sac).

284 Burt.: trīcēt, kaut ko ļoti gribot, arī — raustīties (konvulsijās).

285 Izteiciens, kas apm. nozīmē — veikt otru mēģinājumu, mēģināt vēlreiz. Bieži Platona dialogos to lieto Sōkrats.

286 Burt.: dievveidīgāks.

287 Redzētājs jeb skatītājs ir Dievam līdzīgs arī tāpēc, ka Dievs redz visu, pats palīkdams neredzams. Plotins (Enn. III, 8) traktātā par verojumu norāda, ka verojums ir tuvs radīšanai. Skatītājs skatīdamies rada to, ko viņš redz. Plotina ontoloģiskajā hierarhijā visi, sākot ar otro hypostāzi (voūς), kļūst esoši, tikai vērojot augstāko jeb pirmējāko sev. Tikai vērojot savu sākotni, katrs var kļūt par to, kas viņš ir.

288 MSS D un P šeit pievieno δέ — vajag.

289 Var: varenības.

290 Lat.- mens nostra et ratio, vāc.- unseren Nus und unseren Verstand, angl.- our mind and reason, fr.- notre esprit et

savienosies ar sev radniecīgo²⁹¹ un tēls pacelsies pie sava pirmtēla,²⁹² pie kura [tas] tiecas. Un tieši tas man šķiet filosofēmas²⁹³ vērts, ka “reiz mēs pazīsim, kā paši esam atzīti”²⁹⁴. Bet tagad viss, kas līdz mums sniedzas, ir maza urdziņa un it kā varenas gaismas vārģs atspīdums. Tāpēc, ja kāds atzinis Dievu un [Viņa] atzišana ir apliecināta, tad tik lielā mērā atzinis, cik viņš izrādījies gaismveidīgāks par citu, kas nav līdzīgi apspīdēts. Un šis pārākums par pilnīgu tiek uzskatīts nevis patiesībā, bet samērojot ar tuvākā spēkiem.

Sekojošajā Grēgorijs parāda, ka neviens no Rakstos pieminētajiem dievpieredzējušajiem nav ne pieredzējis, ne aptvēris, ne iepazīnis Dieva būtību, bet tikai parādīšanos vai klātbūtni. Varbūt, ja Pauls būtu ko pateicis par savu pieredzi “trešajās debesīs,” mēs zinātu ko vairāk, bet, tā kā tas bija “neizsakāmi, tad arī mēs to godināsim klusējot”. Tādējādi apstiprinās, ka mēs “daļēji atzīstam” (zinām; 1 Kor 13,9) un šobrīd to “nest nespējam.”

21. Tātad katra patiesība un katrs vārds²⁹⁵ ir ar grūtībām apliecināms²⁹⁶ un vērojams²⁹⁷. Un it kā ar mazu rīku ko lielu darinām, kad ar cilvēcisku gudrību

notre raison, kr.- наш ум и наше слово, gr.- νοῦν καὶ λόγος. Vadoties no paralēlisma principa, νοῦς ir dievveidīgs un λόγος — dievišķs mūsos. Tomēr tulkotājam ir palicis atklāts jautājums, vai, pēc Gregorija domām, cilvēka dievišķs ir prāts vai vārds. Modernā kontekstā varētu domāt par “valodu”.

291 Var: dzimto, savējo.

292 Var: ikona pie sava arhetipa; lat.- imago ad exemplar... suum, vāc.- das Bild zu seinem Urbild, angl.- image to the archetype, angl.(2) - copy ... to the pattern, fr.- l'image... a son archetype, kr.- образ к первообразу, gr.- ἡ εἰκὼν πρὸς τὸν ἀρχέτυπον.

293 Var: tā, par ko tiek filosofēts, filosofēšanas “priekšmets”.

294 Ļoti tuvs 1Kor. 13, 12.

295 Lat.- disputatio, vāc.- der Diskussionsgegenstand, angl.- word, angl.(2) - all philosophy, fr.- discours, kr.- слово, gr.- λόγος.

296 Var: atšķirams, izdibināms; gr.- δυστέκμαρος.

297 Var: iemācāms, caurskatāms; gr.- δυσθεώρητος.

medijam esošā²⁹⁸ ziņu²⁹⁹ un kad ar sajūtām³⁰⁰ vai arī — ne bez sajūtām³⁰¹, kas mūs apved³⁰² un maldina³⁰³, pievērsamies domājamam. Un tiram prātam ar tirām lietām sastopoties, mēs nespējam kaut nedaudz pietuvoties patiesībai un prātu pieveidot uztvertajam. Bet, jo vārds par Dievu ir pilnīgāks, jo grūtāk tas izdibināms³⁰⁴ un jo vairāk [tam] ir iebildumu³⁰⁵ un grūtu risinājumu. [...]

Tā Solomons, kas bija par visiem pirms viņa un ar viņu bijušiem gudrākais, kuru Dievs apdāvināja ar sirds plašumu un par smiltim bagātāku vērojumu straumi³⁰⁶, jo vairāk iedziļinās dziļumos, jo vairāk apreibst³⁰⁷ un par gudrības mērķi uzskata — atrast cik tālu tā aizbēgusi³⁰⁸. Bet Pauls mēģina sasniegt tikai Dieva tiesas³⁰⁹ — es nesaku Dieva dabu, jo viņš zināja, ka tas ir neiespējami. Bet tā kā [viņš] neatrod nedz izeju, nedz apstāšanos augšupejā³¹⁰ un [viņa] domas pūles nekad nenonāk līdz skaidrai robežai, vienmēr kaut kam, kas

298 Lat.- rerum, vāc.- seiender Dinge, angl.- the self-existent, angl.(2) - reality, fr.- la réalité, kr.- сущиѣ, gr.- τὸν ὄντων.

299 Var: viedu, atziņu, zināšanu.

300 Var: jūtām, jutekļiem, lat.- sensus, vāc.- die Sinne, angl.- sense, fr.- le sens, kr.- чувство, gr.- αἰσθησις.

301 Šo izlaiž MSS Qac un Sac.

302 Var: ved pa apkārtceļiem. Sajūtas atklājas kā perifēras cilvēka būtības "centram" un tādējādi spēj vadāt cilvēku tikai pa esošā "malām".

303 Var: spiež klaiņot, kļīst; ved turp šurp, noved no ceļa.

304 Var: nepieejamāks. Sal. ar šīs runas 11. sadaļu.

305 Var: iespēju piekerties, vājo vietu.

306 3Reg. 5,9 (LXX: 4,29).

307 Var: noreibst, pagībst, sagriļojas.

308 Sasauca ar Sokrata οἶδα οὐκ εἶδώς.

309 Var: lēmumus, spriedumus, nodomus(?).

310 Var: uzkapšana, kāpšana arvien augstāk. Esoša hierarchija pakāpeniski atspīd prātā atbilstoši tā tīrības un gaišuma pakāpei. Bet dievatziņas hierarchija ir ar atvērtu virsotni — tā ir bezgalīga tuvošanās Dievam, jau esot Dievā. Īpaši izstrādāts priekšstats par pilnību kā bezgalīgu atrašanās ceļā uz pilnību ir Gregorija no Nysas darbā *Mozus dzīve*. Καὶ τοῦτό ἐστιν ὄντως τὸ ἰδεῖν τὸν Θεὸν τὸ μηδέποτε τῆς επιθυμίας κόρον εὐρεῖν; tulk.: Un nekad nerast satu tieksmē [pēc Dieva] ir (nozīmē) isteni skatīt Dievu. Sk. Grégoire de Nysse *La vie de Moïse ou traité de la perfection en matière de vertu*. Intr., texte critique et traduction de Jean Daniélou, S.J., Paris, 1987⁴, p.268-277, īpaši p.270.

tikai pamazām atklājas, paliekot (Ak brīnums, kaut arī pats es varētu piedzīvot to pašu!), tad viņš noslēdz savu vārdu ar izbrīnu un visu to sauc par "Dieva bagātību un dzilēm"³¹¹. Turklāt [Pauls] apliecina Dieva tiesas par neaptveramām, teikdams gluži kā Dāvids, kas Dieva tiesas dēvē par "varenu bezdibeni"³¹², kurā pamatu nevar aizsniegt ne ar mēru, ne sajūtām, turklāt saka, ka apbrīno atziņu, kas [nāk] no viņa paša un viņa satvara, jo tā ir "spēcīgāka par [viņa] spēku"³¹³ un tvērienu³¹⁴.

(22) *Tekstā filosofiska izbrīna izraisītu jautājumu veidā seko Grēgorija parafrāze par 139. Psalmu, kurā, pēc Grēgorija domām, "Dāvids pievērsās pats sev" un pārjautā cilvēka veidojumu, spējas un saikni ar divām pasaulēm — zemo un augsto. Izbrīnam nebeidzoties, Grēgorijs izsaucas: "Un viss tas mājo šai mazajā kosmā — cilvēkā!" 23.-25. Grēgorijs apraksta dažādību un jautā tās iemeslus apkārtējā pasaulē, kura, neskatoties uz savu daudzveidību, turas labā saskaņā. [Šī daļa atsauc atmiņā brīdinošo balsi, kuru Ijābs dzirdēja tuksneša vētrā (Ij.38.,39).] Radītā varenības apbrīns beidzas ar Hellādas meistarū (Pallādijs, Daidals, Fidijs, Euklids etc.) veikumiem kara mākslā, glezniecībā, tēlniecībā un ģeometrijā salīdzinājumu ar radītajā atrodamū, kam pirmie ir tikai labāk vai sliktāk veikti atdarinājumi. Turpinot (26., 27) apbrīnot daudzveidību, kārtību un neizprotamo bagātību augu un stichiju pasaulē, Grēgorijs aicina ieraudzīt tajā Dieva varenību un cilvēka mazspēju izdibināt "pat šīs lietas". No zemes Grēgorijs aicina domās (28.) pacelties un izsekot gaisam, vējam un debesim un, ja tas jau prāta paveikts, tad pievērsties debešķīgajam, "ņemot vairāk par palīgu ticību kā vārdu (prātu)" un tuvojoties tālākajam neaizmirst savu "nezīnu pat par tuvāko," lai neklūtu "pat savu nezīnu nezinoši."*

29. *Nezinot ne zvaigžnotās debess izcelsmi, ne to, kas zem kājām, nespējot sevi pašu savaldīt, tu tiecies pēc tā, kas augstāks par tavu dabu. Un pat, "ja tu izzinātu visas zvaigžnu kustības, tad arī tā vēl nebūtu esosā aptversāna, bet tikai kaut kādas kustības novērošana. Ar to ilgstoši nodarbojoties, tā daudzus noved pie vienādiem novērojumiem un tāpēc sevi paaugstinājusi, saukdamās*

311 Rom. 11,33.

312 Ps. 36, 6 (LXX Ps 35,7).

313 Ps. 138,6.

314 Izteiksmes forma atgādina pieredzi, ka mūsos ir kaut kas augstāks par mums pašiem.

par zinātni.” Un nobeidz Grēgorijs šo daļu ar Saules spēka un varenības slavinājumu, kurā “Saule savas pazemīgās mērenības dēļ silda, bet nededzina”.

30. Sākas ar atsauci uz to, ko teicis kāds, kurš nav mūsējais (Plat., Resp, VI, 508c), ka Saule jutekliskajā ir tāda pašā veidā kā Dievs — domājamajā. Pakāpeniski no Saules sakārtotās diennakts un gadalaikiem Grēgorijs pāriet pie zvagnēm un mēness, kuru dabu nezini, vēl mazāk kas var būt zināms par viņu ietekmi uz mūsu likteni.

31. Nobeidzot šo runu, Grēgorijs pievērsas eņģeliskajām jeb domājamajām būtnēm, kuras tāpat kā pirmā būtība arī sauktas par garu un uguni, tāpēc ka gan domājamas, gan šķistījas. Tad, uzskaitidams visas deviņas eņģeļu kārtas (τάξεις), Grēgorijs ataino, cik pilnīgi tās ir uzņēmušas Dieva Gaismu, pašas kļūdamas par otrās gaismas nesējām un spēdamas apgaismot citas būtnes. Katrai no eņģeļu kārtām Visumā ir uzticēta kāda sfaira, kurā tā kalpo, lai arī spēj pārvietoties visur ar gatavību palīdzēt. Tai pašā laikā eņģeļi mūžībā vēro Dieva godību, bet ne tāpēc, lai Viņš tiktu pagodināts, jo “ko gan var klāt likt tam, kurš Pats visu ar Sevi piepilda.”

31. [...] Ja tas būtu pienācīgi slavināts — pateicība Triadei un Vienai Trijās Dievībai, bet, ja neatbilstoši tam, kā kārots — arī tad mans vārds ir uzvarējis. Jo [tieši] to tas centās parādīt, ka par prātu ir spēcīgāka ne vien to otro³¹⁵ daba, bet vēl vairāk tā Pirmā un Vienīgā, es kavējos³¹⁶ teikt — Visaugstākā³¹⁷.

315 Šķiet, ka domāti iepriekš slavinātie eņģeļi.

316 “Kavējos”, nevis tāpēc, ka tas būtu nepareizi, bet tāpēc, ka tas var izraisīt pārpratumu. Ja Dievs ir Visaugstākā vai “Pāri visam [esošā]” daba, tad var šķist, ka ir kāda virkne, kuras “galva” jeb “virsošne” ir Dievs. Lai no šī pārpratuma izvairītos, Grēgorijs saka “Vienīgā” (Mason, 1898, p.72).

317 Var: Pāri visam [esošā].

Andrejs Zubovs

Mezopotāmijas soterioloģija*

Pirmām kārtām, runājot par Mezopotāmijas reliģiju, interesanti ir tas, ka tā ir semītu reliģija. Atcerēsimies arī to, ka no Haldeju Ūras, pilsētas Lejasmezopotāmijā, ir aicināts Abrahāms: acimredzot, viņš bija šīs pilsētas pamatiedzīvotājs. Tas viss liek mums uzmanīgāki vērot — kāda bija viņam apkārtējā reliģija. Zinot Ēģiptes reliģiju, mums būs vieglāk izprast Mezopotāmijas reliģijas specifiku. Mezopotāmijas civilizācija ir vienlīdz sena ar Ēģiptes civilizācijai. Rakstība Mezopotāmijā parādās pat ātrāk, nekā Ēģiptē — 4.gt. beigās. Mezopotāmijā tiek sasniegta civilizācija pēc ilgas neolītiskās kultūras. Tai ir raksturīgas pastāvīgas cilvēku apmetnes un pilsētu kultūra, kas veidojas jau 5.-4.gt. B.C. Vissenākie Mezopotāmijas iedzīvotāji tomēr nav semīti, bet pieder pie tautas, kuras lingvistiskā saime mums līdz šim nav zināma. Runa ir par šumēriem, kuru tekstus ir bijis iespējams atšifrēt tādēļ, ka jau 2.gt. B.C. tos tulkoja akadiešu valodā, valodā, kura pieder pie austrumsemitu celma. Kopš 2.gt. B.C. Mezopotāmijā sāk iespieties austrumsemitu tautas; tās apmetas Tigras un Eifratas baseinā un pamazām sāk izspiest seno šumēru kultūru. Tīkmēr šumēru valoda paliek par Mezopotāmijas svēto valodu. Vissvētākie Mezopotāmijas teksti vienmēr tika rakstīti šumēru valodā, neskatoties uz to, ka šo valodu tikai reti kāds spēja saprast. Šos tekstus allaž pavada akadisks tulkojums.

Pēdējā neatkarīgā Šumēras valsts pastāvēja kā tā dēvētā 3. Ūras dinastija 3.gt. B.C. beigās. Kopš 2.gt. mēs varam runāt vienīgi par Mezopotāmijas semītisko

* No krievu valodas tulkojis L.G.Taivans.

kultūru. Tradicionālā hronoloģija liecina, ka Abrahāmu no Ūras paacināja 2.gt. B.C., tātad runa ir par semītu, nevis sumēru, un Abrahāms pieder pie austrumsemītiem. Tāda isumā ir Mezopotāmijas senvēsture. Reliģijas kontekstā vienmēr jāatceras, ka reliģiskajos nosaukumos paralēli ir sumēru un akadiešu nosaukumi, kuri ne vienmēr ir līdzīgi.

Dievs

No Ēģiptes mēs redzējam, ka tur, neskatoties uz zem dažādiem Dieva Radītāja vārdiem, ir pietiekami skaidri izteikta viendievības ideja. Mezopotāmija šajā ziņā ļoti atšķiras. Mezopotāmijā pastāvēja priekšstats par dievu hierarhiju: katram dievam ir sava vieta lejupejošā kārtībā.

Hierarhijas pašā augšā ir dievs Anu jeb "Debesis", jo Anu nozīmē "debesis". Šis vārds ir viens un tas pats gan sumēriešu, gan akādu valodā. Mezopotāmijā ļoti mīlēja skaitļus. Tādēļ katram dievam bija savs ranga skaitlis. Anu skaitlis bija 60. Nākamais dievs ir dievs vidutājs starp debesīm un zemi — Enkils. Tulkojumā no sumeru valodas tas ir "kungs - zibens". Zibens ir starp debesīm un zemi. Šī dieva skaitlis ir 50. Nākamais dievs ir "Zemes kungs" — Enki. Viņa skaitlis ir 40. Skaitļi neļauj mums pieņemt, ka runa varētu būt par vienu dievu. Senās Sumēras teoloģija ir politeistiska - jo tuvāk dievs cilvēkam, jo mazāks ir viņa numurs.

Raksturīgi, ka dievs Anu — augstākais dievs vispirms jau nav Dievs Radītājs un praktiski netiek Mezopotāmijā pielūgts. Viņa vārdu pazīst, bet viņam nav tempļu (viņa tempļi parādās ļoti vēlu — tad, kad Mezopotāmiju ir iekarojuši grieķi - 4.-3.gs. B.C. Pirms šī laika viņu negodina. Viņš ir *deus otiosus*, gluži kā analfabētu tautu reliģijās. Galvenais adorācijas objekts ir dievs Enlils — tātad dievs, kas savieno zemi un debesis. Tas ir dievs vidutājs. Var ar zināmu hipotēzes nosacījumu izteikt minējumu, ka visi dievi varēja būt izprasti kā augstākā Dieva dažādas enerģijas, jo kopš 2.gt. B.C. izskan līdzīgi minējumi. Bet droši deklarēt ko tādu nevar tieši minēto dievu hierarhijas dēļ.

Pasaules radītājs ir Enlils, nevis Anu. Toties cilvēku ir radījis nevis Enlils, bet dievs Enki. Bet galvenā būtne, kas pestī cilvēku, ir sieviešu dievība - Lielā debesu dieviete Inanna. (*In* — "kundze", *an* — "debesis".) Semītu valodā šis pats vārds skan *Istar* (Astarte). Istarai ir skaitlis 10. Lielie dievi ir 9. Bez tiem ir milzīgs skaits dēmonu un garu, pazemes dievu.

Raksturīgi, ka Mezopotāmijas teoloģija nepazīst Dievu padomes, kādu atrodam Ēģiptē un Grieķijā. Tā arī ir raksturīga politeisma iezīme. Seit nav Dieva Radītāja — Augstākā Dieva idejas. Kā tad Senajā Mezopotāmijā izprot pasaules radīšanu? To izprot ne tā kā Ēģiptē. Pasauli rada no Haosa.

Ir ļoti pazīstams mīts Enuma Eliš ("Tas, kas augšā"). Tā ir reliģiska poēma, kuru izpildīja pavasara jaunajā gadā. Tajā ļoti pamatīgi ir pārstāstīta pasaules radīšana. Sākumā bija ūdens haoss, bezdibenis, vārdā *Tiamat*. *Tiamat* ir personificēts jēdziens un ir uztverams kā kāda personība. Bezdibenis *Apsu* arī ir personificēts kā *Tiamat* vīrs. No Bezdibeņa un ūdens haosa savienības rodas debesu dievs *Anu*. Nevis viņš rada matēriju, bet gan bezdibenis un haoss rada debesu dievu. Nevis viņš ir matērijas radītājs, bet haoss ir visa un arī viņa paša pirmsākums.

No *Anu* rodas pirmā dievu paaudze: no viņa dievs *Enlils*, *Enki* un citi devītnieka dievi. Tālāk seko kāds savāds apgalvojums, proti, ka nule radītie dievi sacel lielu troksni, kas Haosā (*Tiamat*) un bezdibenī (*Apsu*) izraisa nepatiku. *Tiamat* nolemj tikt galā ar dieviem, kuri viņai traucē. Mums tas viss liekas mazliet smieklīgi, bet laikam runa ir par to, ka jaunie spēki mēģina sakārtot un organizēt Visumu, un varbūt arī pasauli, kamēr Haoss vēlas palikt savā nenoformētajā stāvoklī. *Tiamat* liek, lai *Apsu* ("Bezdibenis") aprītu visus jaunus dievus. Dievi šausmās griežas pie *Enki* (Zemes dieva), lūdzot tikt galā ar *Tiamat* un *Apsu*. *Enki* iemidzina *Apsu*, nogalina viņu un vīrs viņa uzceļ savu pili, kurā iekārtojas uz dzīvi visi dievi. Tomēr uzvara pār *Tiamatu* nav galīga, jo viņa ļoti saniknojās un rada jaunu haosa dievu *Kingu*, kuru padara viņu par savu vīru un nodod viņam varu pār visiem haosa spēkiem un pieprasa, lai viņš galīgi uzvarētu dievus. *Enuma Eliš* ļoti kolorīti apraksta, kā šie spēki pulcējas cīņai, un dievi atkal ir bailēs, nezinādami ko nu viņiem darīt. Tad galveno lomu uzņemas *Enlil* — pērkona saimnieks. Dievi atdod viņam visus savus spēkus un padara viņu par galveno dievu. *Enlil* iziet cīņā ar *Tiamat*, uzvar to, nogalina un no viņas rada kosmosu un pasauli. Kā redzam, priekšstata par pasaules radīšanu *ex nihilo* nav. Runa ir par dievu paaudzēm, kur otrās paaudzes dievi nogalina pirmās paaudzes dievus un no tiem rada pasauli.

Tālāk vienā vai otrā vēstures periodā Dieva Radītāja gods pāriet uz galveno dievu. Ja Šumēras periodā tas bija *Enlil*, tad tajā vēstures periodā, kad par Mezopotāmijas galveno pilsētu kļuva Babilone, šis gods

tiek atvēlēts *Mardukam*. Tur veidojas priekšstats, ka Marduks ir apvienojis sevi visu iepriekšējo dievu enerģijas un spēkus, lai radītu pasauli no haosa, to uzvarot. Ik gadu Babilone pārdzīvoja it kā haosa atgriešanos. Valdnieks tad pieņēma Marduka izskatu simboliskā reliģiskā rituālā un uzvarēja *Tiamat*. Tas ir Babilones jaunais gads, kurš simboliski atgādināja kosmosa uzvaru pār haosu, proti, Marduka uzvaru pār *Tiamat*.

Kā redzam, priekšstats par pasaules radīšanu šeit ir cits. Vēl viena raksturīga radīšanas stāsta īpatnība ir ļaunuma jēdziena iztrūkums tajā. Pasaulē nav pašu par sevi ļaunu spēku. Tie, kurus varētu dēvēt par ļauniem spēkiem — *Tiamat* un *Apsu* - dod dzīvību labiem dieviem. Viņi nav ļauni ar labā noliegšanu. Viņu ļaunums pastāv iekš tā, ka viņi nevēlas radīt kosmosu. Ļaunums tātad ir izprotams kā pasivitāte, nevis aktīva pretošanās labajam. Mezopotāmijā mēs nevaram saskatīt tāda tipa ļaunumu, kāds ir Sets Ēģiptes mitoloģijā.

Cilvēks

Arī cilvēku Mezopotāmijā izprata pavisam citādi nekā Ēģiptē. Ja ēģiptietis var sevi uzskatīt par Dieva mīļāko radījumu, tad Mezopotāmijā cilvēks ir dievu kalps. Līdz mūsu dienām ir nonākusi leģenda par cilvēka radīšanu. Kad *Tiamat* bija uzvarēta, viņas ķermenis tika sadalīts daļās, lai no tā radītu materiālo pasauli, bet tad dievi atskārta, ka viņiem pašiem šai pasaulē nāksies strādāt. Mītā aprakstīts, kā zemākie gari un dievi sadumpojas un izsaka savas pretenzijas 9 augstākajiem dieviem. Enki, kas ir lielākais dievs prātnieks (atšķirībā no *Enlil*, kurš ir kareivis un uzvarētājs), lemj darināt jaunu radību, kas varētu nodarboties ar pasaules veidošanu. Jaunā radība ir cilvēks, kuru rada īpatnējā veidā. Enki kā zemes valdnieks ņem zemi no jūras dibena, tātad zemi, pār kuru izplešas ūdeņu stihija. No šīs zemes viņš veido cilvēku, bet, ja jau cilvēkam ir jānomaina dievi, tad ar zemi vien nepietiek. Vēl ir vajadzīgas dievišķās asinis. Bet kur tās ņemt? Lai dabūtu dievišķās asinis, nepieciešams vienu no dieviem upurēt. Neviens negrib kļūt par upurjēru. Tad dievi savā padomē atceras par *Kingu*, *Tiamat* vīru, kuru arī notiesā un nonāvē.

Sajā mītā nepieciešams atcerēties, ka *Kingu* nav pozitīvs dievs. Viņš pārstāv Haosu. Citiem vārdiem — cilvēkā ir daļa no ļaunā dieva. Cilvēks apgarojas ar ļaunu enerģiju. Cilvēks no savas dabas ir ļauns. Ir

interesanti tas, ka cilvēks tiek radīts ar dievišķu upuri, bet, no otras puses, ir jāatceras, kāds šim upurim ir raksturs. Ja cilvēks ir radīts kā vergs, tad valdnieks ir vagars.

Cits ir arī cilvēka antropoloģiskais "sastāvs". Galvenā Ēģiptes antropoloģijas cilvēka sastāvdaļa ir *ka*; tas ir viņa tēls, ideālais modelis, pēc kura viņš ir radīts un kur viņš atgriežas pēc savas nāves. Mezopotāmijas antropoloģijā galvenais ir nolūks, kā dēļ cilvēks ir radīts. Tātad nevis cilvēka garīgais saturs, bet gan viņa darba plāns. Šo dievišķo plānu par cilvēku sauc *šimtu*. Garīgā cilvēka būtība saucas *šedu*; tas ir viņa dzimtas gars, kurš dod viņam enerģiju no paaudzes uz paaudzi. Dažkārt *šedu* saprot kā garu sargātāju, bet galvenais tomēr ir paša cilvēka kreatīvais spēks, kuru pārmanto no paaudzes uz paaudzi.

Ir arī cilvēka dievs sargātājs *Ilja*, kas lidzinās mūsu sargeņģeļa priekšstatiem. Bet šī būtība ir ārpus cilvēka, *Ilja* nav cilvēka sastāvdaļa. (Starp citu, *šedu* ikonogrāfiski tiek apzīmēts kā pieckājains bārdains vērsis ar cilvēka seju.)

Lai arī Mezopotāmijas antropoloģijā cilvēks ir radīts no dievišķām asinīm, viņa tomēr nav nekādas dievišķas daļas vai būtības. Tā ir raksturīga Mezopotāmijas īpatnība. Cilvēks ir radīts šai pasaulei, nevis pasaulei un mūžībai. Vēl viena īpatnība, kas nav īsti saprotama mūsdienās, ir tā, ka Mezopotāmijas antropoloģijā nav skaidrības, kas notiek ar cilvēka miesu. Senajā Ēģiptē tas ir skaidrs — ļoti daudzie raksti liecina, ka cilvēka miesai ir jāceļas augšām. Pats apbedīšanas ceremoniāls ir cits. Mēs neatrodam tieksmi saglabāt cilvēka miesu. Nav arī mēģinājumu mumificēt cilvēku; nav mirušo tekstu. Mezopotāmijā nav atrasti nekādi teksti, kas būtu saistīti ar cilvēka viņpasaules eksistenci.

Jādomā, ka Mezopotāmijā cilvēka nāvei nepiešķir īpašu nozīmi. Parasti cilvēku neuztvēra kā kādu dievišķu vērtību, par kuru būtu īpaši jā rūpējas. Cilvēks ir tikai dievu vergs. Atšķirīgi ir arī Senās Mezopotāmijas priekšstati par pēcnāves eksistenci. Ja Senās Ēģiptes cilvēks dodas uz pēcnāves tiesu, tad šeit mēs neatrodam nekādu tiesu. Ja Ēģiptē attaisnotais kļūst par Dieva Radītāja līdzdalībnieku Viņa eksistencē, tad Mezopotāmijā ikviens dodas uz elli, drūmu aizkapa pasauli, kas līdzīga senebreju Šeolam. Tur mirušais pārtiek no samazgām, vārtās putekļos, dzer notekūdeņus.

Visā šajā drūmajā kontekstā Mezopotāmijā rodas mācība par mirstošo un augšāmcelto dievu.

Augšāmcelsšanās stāsts varētu būt radies trīs vai vairāk gadu tūkstošus B.C. Bija reiz kāds tāls lielo dievu radnieks, cilvēks, kādas Mezopotārijas pilsētas valdnieks un vienlaicīgi gans *Tammuzi*, kurš gana lopus. No Tammuzi vārda caur trākiešu valodu šis vārds pārtop Grieķijā par *Dionisiju*. Tammuzi kļūst par lielās dievietes *Innanas* vīru. Tammuzi un *Innanas* kāzu mīts ir tikpat iedvesmojošs kā *Salamana* Augstā dziesma. Svarīgi šeit ir tas, ka cilvēks kļūst par dievietes vīru. Kopš vissenākiem laikiem laulība ir ļoti svarīgs simbols. Laulība simbolizē divu savienošanos vienā, pie kam viena laulātā īpašības pāriet uz otru laulības kopībā. "Un divi būs viena miesa" — tie ir arī Bībeles vārdi. Kad savienojas vīrieta un sievietes šūnas, tad bērņā mēs vairs nevaram atrast, kas viņā ir no tēva, kas — no mātes. Laulība senajā pasaulē deva unikālu iespēju izmantot to kā simbolu dažādu kvalitāšu savienošanai. Ja vīrs kļūst par dievietes laulāto, tas nozīmē, ka līdz ar to viņš iegūst dievišķas īpašības, kuras citādi cilvēks nevar iegūt. Cilvēks taču ir dievu vergs. Kļūstot par dievietes vīru, viņš iegūst perspektīvu uz citu pēcnāves eksistenci.

Tā kā runa ir par debesu dievieti *Innaua*, tad tas ļauj cerēt uz debesu eksistenci. *Innanu* vienlaicīgi sauc gan par Debesu dieva sievu, gan — meitu. Taču atceresimies, ka debesu dievs ir "aiz iekavām", viņu nekur nepiemin. Pieminēta ir viņa sieva un meita *Innana*, kas sevi nes debešķīgā daļu. Viņa vienlaicīgi ir *Anu* sieva un *Tammuzi*. Viņa sevi savieno dievišķo un cilvēcisko un dod cilvēkam iespēju savienoties ar augstāko debesu būtņi — *Anu*. Citiem vārdiem, viņa ir vidutāja, kas ļauj savienot debesis un zemi. *Innana* ir visvairāk godinātā dieviete visā Mezopotārijas vēsturē.

Pats galvenais mūsu aplūkojamajā mītā ir *Innanas* nokāpšana ellē. No šī apraksta mēs zinām, kā Mezopotārijā izprata ellī. *Innana* nolemj nokāpt mirušo valstī jeb, kā to sauc Mezopotārijā, — "zemē, no kurienes nav atgriešanās". Šo tekstu ir atklājis ievērojamais šumerologs S.N.Kramers; diezgan naivi viņš skaidro šo tekstu, ka *Innanai* bijis par maz varas pār debesīm. Tomēr visas šī teksta versijas ļauj secināt, ka *Innana* zina, ka visdrošāk viņas nokāpšana var beigties slikti. Viņa liek savai tuvākajai kalponei, gadījumā, ja viņa neatgriezies, pēc trim dienām apstaigāt visus galvenos dievus un saukt viņus palīgā. Par to uzzina elles valdniece dieviete *Ereškegala*. Viņa pavēl apieties ar dievieti kā ar vienkāršu mirušo cilvēku. *Innana* iziet cauri septiņiem pazemes pils vārtiem: pie katriem

vārtiem no viņas noņem pa vienai dārglietai. Dārglietas Austrumos ir mantas, kuras satur maģisku spēku. Ar to *Innana* zaudē arī tās dievišķas spējas, kuras tai bija debesīs. Viņa nonāk *Ereškegalas* priekšā kaila un bezspēcīga, kura ar savu skatu nogalina *Innanu* un mirušo ķermeni pakar pie āķa.

Kad nu *Innana* neatgriežas, viņas dāma dodas pie lielajiem dieviem pēc palīdzības. *Anu* palīdzību atsaka. Ari *Enlils* ir kurls. Palīdz tikai gudrais *Enki*. Viņš rada divus cilvēkus bez dzimum pazīmēm, jo ne vīrietis, ne sievietē nevar tikt ārā no pazemes valstības. Viņi saņem dzīvības maizi un dzīvības ūdeni, ar kuru tiem ir jādodas uz pazemes valstību. Sasniedzot pazemes valstību, viņi 60 reizes aplaista *Innanu* ar ūdeni un apkaisa ar maizi un tad dieviete atdzīvojas, dodas uz debesīm, bet vienlaicīgi viņai seko mirušo bari. *Innana* ir izbaidījusi nāvi un viņai seko mirušie cilvēki. Bet tas viss notiek ar svarīgu noteikumu. No viņas pasaules nevar tikt ārā bez kompensācijas. Bez mirušajiem no pazemes valstības kopā ar *Innanu* tiek brīvība milzīgs bars jaunu demonu un viņi gaida, kad *Innana* uzrādīs to, kurš būtu jāsaplēš gabalos un jāiesviež pazemes valstībā.

Innana nonāk vispirms Mezopotāmijas pilsētā un redz, ka turienes valdnieks sēž skrandās ar pelniem uz galvas un sēro par debesu valdnieces bojāeju. *Innana* atstāj viņu mierā. Nākamajā pilsētā viņa redz to pašu ainu. Beidzot viņa atgriežas savā pilsētā Eridu un tur redz *Tammuzi* svētku drēbēs dzeram vīnu un liksmojam. Viņš kļūst par upuri.

Vai *Tammuzi* priedzējas, ka ticis vaļā no sievas? Jādoma, ka ne, jo viņš, liekas, zina, kāds liktenis viņu gaida. Ja būtu citādi, tad diezin vai Mezopotāmijā *Tammuzi* turētu tādā cieņā. Nav arī nevienā tekstā ziņu par to, ka *Innana* turētu uz viņu jaunu prātu. Ir teikts vienīgi par to, ka viņš ir tērpts baltās drānās un *Innana* izvēlas viņu par upuri. Visas pārējās spekulācijas pieder dažādām asirioloģijas skolām kā modernas interpretācijas, kuru ticamība ir ārkārtīgi maza. *Tammuzi* mēģina glābties no dēmoniņiem. Un beigu beigās viņš vienojas par to, ka pusi laika mirušo valstība pavadīs viņš pats, bet otru pusi — viņa sieva — māsa *Gestinnana*. Vārds ir ļoti interesants. Liela daļa asiriologu domā, ka *Gestinnana* ir vēl viena *Tammuzi* sieva. Patiesībā *Gest* šumēru valodā ir vīnogu ķekars. Vīnogu sula ir "zemes asinis" pēc Tuvo Austrumu simbolikas. Citiem vārdiem — runa varētu būt par *Innana*s zemes hipostāzi — viņas cilvēcisko dabu. Laiku

abi sadala tā, lai katram tiktu laika periods pa pusgadam pazemē.

Visā šajā mītā interesanti ir tas, ka par upuri tiek izraudzīts ne gluži parasts cilvēks, bet gan tāds, kurš ir dievietes vīrs, un tātad, kuram ir dievišķa daba, kurš nav padots nāvei. Pārējie Mezopotāmijas pilsētu valdnieki, kuri sēdēja skrandās un pelnos, bija vienkārši cilvēki, bet Tammuzi, būdams dievietes laulātais, bija jau ieguvis dievišķo dabu; viņam ir iespēja tikt laukā no elles. Viņš katru pusgadu atstāj elli, lai uzkāptu debesīs.

Katra cilvēka uzdevums tātad bija savienoties ar *Tammuzi*, lai varētu sekot viņam augšāmcelšanās mistērijā. Kādā veidā tad cilvēks var kļūt par *Tammuzi*? Paņēmienu ir dažādi. Vissenākais — šumēru ceļš ir dievišķās laulības ceļš. Pilsētas valdnieks vienlaicīgi ir *Tammuzi*. Reizi gadā, Jaunā gada svinībās, viņš savienojas ar *Innanu*. *Innanu* konkrēti aizvieto *Innanas* tempļa galvenā priesteriene. Reizi gadā valdnieks kāpj zikkuratā ("Bābeles tornī"), kur savienojas svētajā laulībā ar galveno priesterieni. Tajā visā bija maz erotiska, jo valdniekam bija liels harēms, kurš izpildīja šo lomu. Šai laulībai bija tīri sakrāls raksturs. Visa pilsēta tai brīdī stāv apakšā un dievbijībā gaida, lai šis ceremoniāls notiktu.

Par šo ceremoniālu saglabājušies teksti ir interesanti ar savu pastāvīgo jēdzienu nomainīgu, kurā ir runa par valdnieku tādu un tādu, te runa ir par Debesu pūķi *Tammuzi*, kurš savienojas ar dievieti *Innanu*, te pastāvīgi mainās zemes valdnieks ar dievišķo *Tammuzi*. Valdnieks šai aktā ir visas sev pakļautās pilsētas pārstāvis un ar to viņš it kā savieno ikvienu no pavalstniekiem ar *Innanu*. Tā ikviens kļūst par *Tammuzi* un iegūst dievišķās kvalitātes, lai pārvarētu nāvi. Šis rituāls Mezopotāmijā saglabājās apmēram līdz 1800.g. B.C. Pēc tam dievišķās laulības vairs nenotiek. Par pilsētas valdnieku parasti kļuva bērni, kas dzimuši no šīs dievišķās laulības.

Ap 1800.g. B.C. notiek tā dēvētā kulta demokratizācija. Šis periods kā Mezopotāmijā, tā Ēģiptē ir raksturīgs ar to, ka veidojas uzskats, ka ikviens var iegūt pestīšanu pats, nepiedaloties valdnieka kultā; citiem vārdiem, sāk panīkt valdnieka kults. Zinātnē šis periods ir ieguvis nosaukumu "rituāla demokratizācija". Ēģiptē šī demokratizācija izpaužas tā, ka rodas piramīdu teksti, kuros ikviens no mirušajiem saucas par valdnieku, par Ozīrisu saņem valdnieka insignijas viņpasaulē. Mezopotāmijā tas izpaužas ar to, ka

svētājās laulībās reizi gadā stājas vismaz katrs ģimenes tevs. Izveidojas tas, ko ir pieņemts saukt par tempļu prostitūciju. Patiesībā tai nebija nekāda sakara ar prostitūciju. Priesterienēm bija jāstājas sakaros ar ikvienu, kas ieradās templī un par īpašu samaksu prasīja šādus reliģiskus pakalpojumus. Tā cilvēks ieguva dievišķu dabu caur šo savienošanos. Tempļa prostitūcija pastāvēja Mezopotāmijā līdz pat kristīgās ēras pirmajiem gadsimtiem, kad grieķu un romiešu autori to aprakstīja zobodamies.

Otrs savienošāns veids ar *Tammuzi* bija upuris. No 2. gt. B.C. ir saglabājušās upurēšanas formulas, kuras izrunāja, upurējot dzīvniekus — parasti jērus. Tajos ir teikts "Viņa (jēra) galva — par manu galvu; viņa pleci — par maniem pleciem; viņa krūtis — par manām ... utt.". Šajā gadījumā cilvēks lūko būt līdzīgs *Tammuzi* nevis viņa uzvaras brīdī, kad viņš ceļas augšām, lai savienotos ar *Innanu*, bet gan tajā brīdī, kad viņu saplosa dēmons un iesviež ellē. Cilvēks savienojas ar *Tammuzi* nāves traģēdijā. Tālākais norisinās analogiski. Ja jau *Tammuzi* ir augšāmcēlies, tad arī cilvēks cer augšāmcelties kopā ar viņu, jo viņš ir savienojies simboliskā veidā ar *Tammuzi* nāvē. (Principā jau vajadzētu upurēties pašam cilvēkam.)

Mezopotāmijas ētika

Tā ir ļoti savdabīga. Ētika ir tikpat divdomīga, cik divdomīga ir pēcnāves koncepcija. Vispirms: ja nu cilvēks ir dievu vergs, tad viņam ir jāpilda zināmi noteikumi, jāizpilda likums. (Atšķirībā no Ēģiptes, kura nav pa visiem pieciem gadu tūkstošiem atstājusi mums nevienu juridisku likumu kodeksu.) Turpretī Mezopotāmijā mums ir zināmi daudzi likumu kodeksi. Pazīstamākais kodekss ir 1792-1750 B.C. Hammurapi likumi. Ir agrāki likumi — no 3. gt. B.C., ir arī vēlāki. Mezopotāmija ir likumu valsts. Ēģiptes ētika bija ētiskā likuma pildīšana. Mezopotāmijas ētika ir juridisko pienākumu ētika. Tās ir dažādas ētikas. Dievi dod cilvēkiem likumus. Uz tiem pašiem Hammurapi likumiem — stellas daļā ir redzams, kā *Šamašs* pasniedz valdniekam Hammurapi likumu tistokli. *Šamašs*, kā saules dievs, redz cilvēkus un lūkojas, kā viņi izpilda likumu. Likumus viņš dod valdniekam, jo valdnieks ir galvenais vagars. Otrs principiāli citāds ētikas ceļš ir grēku nozēlošanas ceļš. Arī tas nav Ēģiptē pazīstams. Tas ir tieši saistīts ar *Tammuzi* un *Innanu*. Senajā Ēģiptē tikai vienā tekstā ir neskaidri runāts par grēku nozēlošanu.

Ēģiptē grēku nožēlas ideja nav attīstīta. Mezopotārijas literatūra ir ļoti bagāta ar grēku nožēlas psalmiem.

Pat lielā Jaungada svinību mistērija norisinās pilnīgas grēku nožēlas noskaņā. Valdnieku kronē ik gadu. Kad svētku sākumā viņš ienāk *Marduka* templi, viņš noņem visas valdnieka insignijas — kroni, scepteri utt. — un visu to noliek *Marduka* elka priekšā. Pēc tam vairākas dienas viņš lasa grēku nožēlošanas himnas. Pēc tam viņš baltā kreklā no jauna iet uz *Marduka* templi, kur viņu sagaida augstais priesteris, kas sit valdniekam sejā. Tikai pēc tam valdnieks saņem atpakaļ sava amata zīmes.

Mezopotārijā nav paša cilvēka dievišķības izjūtas. Mezopotārijas cilvēks ir grēcinieks.

Aina Blinkena

Filozofija un valodas reformācija

Latviešu literārā valoda un tās rakstu forma veidojusies vairāk nekā četru gadsimtu gaitā, un tajā ir savas laika gaitā nostiprinātas tradīcijas un normas. Īpaši tas attiecas uz pareizrakstību, jo pareizrakstības formas ne vien izstrādā valodnieki, bet tās arī tiek apstiprinātas ar valdības dekrētiem. Tā, piemēram, 1937. gadā izdotajā Latvijas Republikas Izglītības un kultūras nolikumā teikts, ka "visās skolās un valsts un pašvaldības iestādēs lietojama viena pareizrakstība". Tas nozīmē, ka rakstībā nedrīkst valdīt patvaļa, kas novestu pie dažādas teksta izpratnes. Arī patlaban ir spēkā pareizrakstības normas, kas nosaka ne vien latviešu valodu, bet arī citvalodu īpašvārdu rakstību latviešu valodā. Šīs normas fiksētas *Latviešu valodas pareizrakstības vārdnīcā* (1981), kā arī grāmatu seriā *Norādījumi par citvalodu īpašvārdu izrunu un rakstību mūsdienu latviešu literārajā valodā*. Ja kādu apstākļu dēļ lielākai sabiedrības daļai šīs normas kļūst nepieņemamas un rodas jauni, racionālāki priekšlikumi, tie ir vispusīgi jāizvērtē atklātās diskusijās, tad oficiālai Pareizrakstības komisijai vai citai oficiālai instancē jāpieņem lēmums par pareizrakstības grozījumiem un tas jāapstiprina ar valdības lēmumu. Un tikai tad var sākties rakstības jauninājumu ieviešana praksē un to mācīšana skolās, lai atkal valstī būtu vienota pareizrakstība.

Diemžēl patlaban, kad sabiedrībā valda liela nesakārtotība un bezatbildība, tā izpaužas arī valodas un rakstības normu neievērošanā un nevajadzīgā "novatorismā". Dažs novators pat mēģina atgriezties pie 17. gadsimta rakstības, kad vācu autori, nespējami atšķirt latviešu valodas skaņas, skaņu kopu *ks* apzīmēja

ar x. Apšaubāms novatorisms pēdējā laikā vērojams filozofu un teologu rakstos, it īpaši tulkojumos no valodām ar citālfabētisko rakstību. Spilgts piemērs tam ir M. Vecvagara un I. Ķemeris sastādītais krājums *Pirmssokrātisko domātāju darbu fragmenti*, I, Vaga, 1994. Ādas vākos grezni iesietais krājums ar zelta rotājumiem un daudzsolšo nosaukumu var ieinteresēt daudzus lasītājus. Taču, iepazīnies ar latvisko tulkojumu, "vienkāršais lasītājs" uzzina, ka pirmssokrāta laika domātāju atziņas viņam labāk derētu izlasīt vācu, angļu vai krievu tulkojumā (salīdzinājumam doti arī tulkojumu fragmenti šais valodās), ja grieķu valoda viņam sveša. Tulkotāji nav centušies atklāt sengrieķu domātāju izteikumus latvietim saprotamā rakstībā un teikumu izveidē, bet istenībā publicējuši savas tulkošanas darba piezīmes un uzmetumus, turklāt pašu izveidotā ortogrāfija.

Visus darba gaitā radušos tulkojuma variantus un daļu oriģinālformu tulkotāji iekļāvuši tekstā — gan apaļajās, gan kvadrātiekvās, nebēdājot par to, kā savā starpā saistās ārpus iekavām palikušie vārdi un līdz ar to — cik saprotama iznākusi izsakāmā doma. Ilustrācijai tikai pāris piemēru.

Anaksimandrs. (27./28. lpp.):

No.. atzīst (..) vienu (..) /./ kustīgu un bez-galīgu (..), Anaksimandrs, Prākxiada dēls, mīlētietis, kļuvis /./ Thālesa /./ pārņēmēju (..) un 'skolnieku' (..), /./ irošā (..) sākotnī (sākumu) un pirmdaļu (..) nosauca (..) bez-galīgo (..), pirmais ievedot (-zdams) šo vārdu sākotnes (..) /./ /./ neatzīst to /./ nedz /./ ūdeni (..), nedz /./ kaut ko citu (..) no tā sauktajām pirmdaļām (..), bet /- /- kādu atšķirīgu (././; ..) bez-galīgu (ie-)dabu, no kuras radušās visas debesis (..) un izkārtojumi (././, pasaules /./;..) tajās /./.

(Var piebilst, ka angļu tulkojumā šai teksta fragmentā iekavas izmantotas tikai vienreiz, bet latviešu tulkojumā 35 reizes.)

31. lpp.:

Viņš saka, /./ zemei piemīt (..) veltņveidīgs (..) ārskats (..), /.. (=)/ ietver (..) tik lielu augstumu (.; ..), cik /./ iespējams ir (..) treš././ /./ platuma.

Mēģināts dot "pareizākus" tulkojumus arī, piemēram, A. Ģiezena atdzejotajām Ksenofana eļģijām. Par rezultātu var spriest, salīdzinot abus variantus:

Ģiezens:

Spodra mirdz istabas grīda, un rokas jau
mazgātas visiem.
Sudraba vinkausi šķind, laurzarus vainagos vij;
Efiālā smaržotās mērces šē katram sniedz
vīnnesis veiklais,
Pildīts stāv jaucamais trauks, dzirēm un gaviļēm
lemts.

Vecvagars / Ķemere:

lai tagad grīda tīra un rokas visiem
un kilikas, viens pītus vainagus apvij,
otrs smaržīgas mirres fiālē sniedz;
krāters stāv pārpilns liksmes,
ir sagatavots arī cits vīns, kurš vēsta nekad
nepievilt (nekļūt neuzticīgs), .. (61./62. lpp.)

Salīdzināšanai varam ieskatīties arī trijos Ksenofana
teksta tulkojumu variantos, ko devuši K. Štraubergs, P.
Ķīķauka un M. Vecvagars / I. Ķemere:

K. Straubergs:

Visu to likuši dieviem kā pazīmi Hēsiods,
Cilvēkiem ļaunums kas ir un netikums,
nosodāms mūžam:
Zaļi un netikļi tie un apmānīt zina cits citu,
Visādas izdomāt spējuši lietas, kas neklājas
dieviem.

P. Ķīķauka:

Visu to piedēvē dieviem gan Hēsiods, gan arī
Homērs,
Kauna un negoda lietu ko cilvēki lielāko skaita:
Zaģšanu, netiklu dzīvi un krāpšanu savējo
starpā.

M. Vecvagars / I. Ķemere:

visu /to/ dieviem ir uzkrāvuši (.. /to uz/ dieviem ir
attiecinājuši..; ..) gan Homērs, gan Hēsiods,
kas lielumis pie cilvēkiem ir /pelnijs/ naidu un
nopēlumu (pārmetumu),

/proti/ zagt (iegūt ar viltu), pārkāpt laulību (nodoties izvirtībai, pavedināt) un vienam otru (ap-)krāpt. (71.lpp.)

Šķiet, ka tieši vēlēšanās pārtulkot *loti pareizi* novedusi pie šāda rezultāta. Nav jātulko atsevišķi vārdi, bet *doma*, ko katrā valodā izsaka ar atšķirīgiem vārdiem un sintaktiskā saistījuma līdzekļiem. Tulkotājam šī doma jāuztver svešajā valodā un tā jāizsaka adekvāti latviešu valodā, izvēloties visiederīgāko vārdu un vajadzības gadījumā kādu oriģinālvalodas vārdu atmetot vai teikumu papildinot ar kādu sakarīga teikuma veidošanai nepieciešamu palīgvārdu (saikli, saitiņu u.tml.). Šis process ("melnais darbs", laboratorijas darbs) nav pilnā mērā jāatspoguļo rezultātā, t.i. tulkojumā, kas nonāk pie lasītāja, tāpat kā cirka māksliniekam izradē nav mēģinājumu sviedru. Teksts jātulko jēgpilni un atbilstoši tulkojumvalodas semantiskajām un gramatiskajām prasībām, un procesā uz šo jēgpilno un gramatiski atbilstošo saturu tulkotājs apsver katra vārda semantiskās potences konteksta apjomā un izvēlas vienu (vismaz pēc paša tulkotāja domām) pareizāko variantu un to piedāvā lasītājam, darba piezīmes un istā vārda meklējumus atstājot papīgrozam. Pirmssokrāta filozofu darbu tulkojumi pie lasītāja nonākuši meklējumu variantā, nesniedzot atradumu.

Daudzie iespraudumi traucē sakarus starp vārdiem, veidojas nepareiza rekcija, piemēram, *kas vīru esi, ne izskata mirstīgajiem līdzīgs, ne domas (77), bet bez piepūles prāta padomāšanu vien (78), skaidrību neviens vīrs nav kļuvis (81) u.tml.*

Haotiskās izteiksmes un teksta nesaskaņotības dēļ arī interpunkcija pašreizējām normām bieži neatbilst, piem., *Vēji rodas (top), /no/ gaisa, atdaloties smalkiem tvaikiem.. (35).*

Īpatnēja ir priedēkļa atdališana ar defisi, kā tas savulaik darīts veclatviešu rakstu valodā: *bez-galīgais, pa-stāvēšana, bez-robežu (36), pa-stāvošā (31), iz-redzējis, pie-irošais (42), ne-tagadnē (42), bez-kermenisks, iz-līšanu (54) u.c.*

Lielākos iebildumus izraisa sengrieķu īpašvārdu un no sengrieķu valodas aizgūto vārdu atveide un rakstība. Tā atšķiras gan no mūsu dienās pieņemtās formas (skat. A. Feldhūna sastādīto *Norādījumi par citvalodu īpašvārdu pareizrakstību un pareizrunu latviešu literārajā valodā. XIII. Sengrieķu valodas īpašvārdi. R.,*

1974.; *Latviešu pareizrakstības vārdnīca*. R., 1981.), gan arī no līdzšinējām tradīcijām.

Saskaņā ar tradīciju, piemēram, sengrieķu vārdos, kas sākas ar neuzsvērtu *i*, šo skaņu atveido ar *j* (*Jonija, jams*). Aplūkojamā tulkojumā šī skaņa atveidota ar *i* (*Ionija, iams*). Tradīcija bija atveidot aspirēto *t* ar *t*, nevis *th* (*Tales*, ne *Thales*, *Pitagors*, ne *Pīthagōrs*); šai tulkojumā lietots *th*; *aithērs*, *aisthētisks*, *Neanth* u.c. Netiek ievērota arī stingri nostiprinātā prasība rakstībā nelietot nebalsīgo līdzskaņu dubultojuumu, piemēram, *Hippolits*, *Hippobots*, *Hermipps*, *attisks*, *Malissa*.

Rakstības ziņā tālāk par saviem skolotājiem gājis Arnis Redovičs apcerējumā *Grēgorijs no Nazianzas*, kur mainīti jau par tradicionāliem kļuvušu Bībeles personāžu, sengrieķu kultūras jēdzienu apzīmējumi un filozofu un mitoloģisko personāžu vārdi. A. Redovičs savu apcerējumā lieto latviešu alfabētā neietilpstošus burtus, piemēram, *y*, ko latviešu rakstos nelieto vismaz jau no 1907.gada, kad J. Endzelina un K. Milenbaha *Latviešu gramatikā* ieteikts atveidot ar *i* vai *ī* (*mystiki, mystērija, synode, hypostāses, Olymps* u.c.); arī A. Redoviča tekstos ir burtkopa *th* aspirētā *t* atveidošanai pretēji latviešu rakstības tradīcijai: *theoloģija, orthodoxija, theōrija, Theklas klosteris, Dēmosthēns*. Atšķirībā no pašreizējās rakstības normas grieķu *ai* netiek atveidots ar *e, ē*, bet ar *ai*: *sfaira, hairēse, Prohairēsijs, daimoni*; nav saglabāta tradīcija grieķu *oi* atveidot ar *e, ē* vārdos *Krēzs* (*Kroiss*), *Fēnikss* (*Foinikss*). Autori lieto *ch* (*chronoloģija, psychologisks*), taču ne konsekvēnti, piemēram, vārda *tēhnika* (piezīmēs) *ch* nav lietots, laika dievs saukts par *Kronosu*. Nav ievērota senā tradīcija lietot formu *ercengēlis*, bet tai vietā ir modernizētais *archengēlis*; ir arī citi jauninājumi, kas nesaskan ar tradīciju: *Kaisarejas Basileijs, Kikerons, kinikis, oikumēnisks, pat Rietumeuropa*. Arī A. Redoviča tekstos daudz gramatiski un stila kļūdu.

Ir ļoti vajadzīga iepazīstināšana ar senās pasaules atzinumiem un dažādām filozofijas un reliģijas teorijām, bet šai procesā nevajadzētu graut nostiprinātās valodas likumības. Arī reliģiskiem un filozofiskiem tekstiem jābūt saprotamiem, un tiem jāradā labas latviešu valodas paraugs.

Egils Grislis

**Džozefs Kempbels — mitologs,
mistiķis un moderns pagāns**

I. *The Masks of God: 1. Primitive Mythology*, 1959.
New York: Penguin Books-Arkana, 1991

II. *The Masks of God: 2. Oriental Mythology*, 1964.
New York: Penguin Books, 1976.

III. *The Masks of God: 3. Occidental Mythology*, 1964.
New York: Penguin Books, 1976.

IV. *The Masks of God: 4. Creative Mythology*, 1968.
New York: Penguin Books, 1980.

V. *The Hero with a Thousand Faces* (Bollinger Series,
XVI), 1949 Princeton, N.Y.: Princeton University Press,
1973.

VI. *The Flight of the Wild Gander: Explorations in the
Mythical Dimension*, 1969. New York: Harper Collins,
1995.

VII. *The Inner Reaches of Outer Space: Metaphor as
Myth and as Religion*, 1986. New York: Harper Collins,
1988.

VIII. *The Power of Myth*, with Bill Moyers, ed. Betty
S. Flowers. New York: Doubleday, 1988.

IX. *Transformations of Myth through Time: Thirteen
brilliant final lectures from the enowed master of
mythology*. New York: Harper and Row, 1990

X. Cousineau, Phil, *The Hero's Journey: Joseph
Campbell on His Life and Work*, 1990 New York: Harper
Collins, 1991.

Kristīgās tradīcijas lielākie pretinieki nav ateisti, bet
modernie pagāni. Pagāni principā aizstāv ticību, bet
apgalvo, ka viņiem ir īsta, nobriedusi, moderniem
laikiem piemērota ticība, kamēr kristīgā ticība ir

vienkārši naiva un mānīcīga. Un tā kā šāds apgalvojums tiek izteikts ar zinīgu, romantisku šarmu, tad tas spēj iesaistīt un pārliecināt. Katrā gadījumā viens no modernā pagānisma pārstāvjiem, Džozefs Kempbels, Ziemeļamerikā ir kļuvis par slavenību. Viņa grāmatas pērk un izpērk, viņa televīzijas intervijas pārdod videolentes, un par viņu jūsmo jauni un veci pat tagad — pēc viņa nāves.

Dzimis 1904.g. 26.martā (miris 1987.g. 30.oktobrī), Džozefs Kempbels jau puikas gados ieinteresējās par Amerikas indiāņu dzīvi un leģendām. Vēlāk viņš studēja viduslaiku franču valodu un literatūru Kolumbijas universitātē Ņujorkā, iegūstot *Master of Arts* grādu 1928.g. Sanskrita un indoeiropiešu valodu tālākas studijas viņu noveda Miņhenes universitātē. Senās valodas pavēra vārtus uz klasiskajiem mītiem oriģinālvalodās. Ar 1934.gadu viņš sāka mācīt mazajām slavenajām miljonāru meitu mācību iestādē Sarah Lawrence College Ņujorkā, no kuras viņš pensionējās 1972.g. Razīgais pētnieks, rakstnieks un vienreizēji saistošais lektors Džozefs Kempbels tika pagodināts ar daudzām un dažādām sevišķām atzinībām un goda diplomiem, ieskaitot Dr. phil. honoris causa¹.

I

Džozefs Kempbels labi apzinājās, ka viņa entuziasms par mītiem nav vispārēja nostāja, jo demitoloģizācijas mēģinājumi parādījās jau sirmā senatnē. Tā 4.gs. B.C. grieķis Eihemers, konstatējot, ka jau drīz vien pēc nāves Aleksandrs Lielais tiks uzskatīts par pusdievu, nāca klajā ar secinājumu, ka visi dievi ir tikai slaveni cilvēki, kas pēc nāves tikuši deificēti. Lidzīgi domāja skandināvs Snorri Sturlusons (1179.-1241. A.D.): senie dievi ir tikai senlaiku varoņi²

Ari 19.gs. moderno antropologu aprindās bija populārs uzskats, ka primitīvie cilvēki mēģināja kontrolēt dabu ar maģiskām formulām, lūgšanām un upuriem: "Tāpēc mitoloģija ir tikai nepareiza etioloģija un ceremonijas — maldīga tehnoloģija."³ Protams, netrūka arī vēl daudzu un dažādu citu izskaidrojumu, ieskaitot romantiķu apgalvojumu, ka savā būtībā mīti ir

1 Romiešu cipari apzīmē grāmatas kārtas numuru sarakstā.

X

2 VI:30

3 VI:31

romantiķu izpušķoti dabas cildinājumi. Pats Džozefs Kempbels daļēji atzīst par pareizu izvērtējumu, ka "mitoloģija ir psiholoģija, pārprasta kā kosmoloģija, vēsture un biogrāfija."⁴ Tajā pašā laikā Kempbels nedomā, ka mīts būtu izvērtējams kā priekšzinātniski naivs, bet drīzāk gan cienijams kā cilvēka radoša gara pozitīvs sasniegums. Te vietā ir salīdzinājums ar sapņiem. Proti, "līdzīgi sapņiem, mīti ir cilvēku fantāzijas darinājumi. Kaut mītu iztēles detaļas ir atvasinātas no materiālās pasaules un tās iedomātās vēstures, mīti, līdzīgi sapņiem, atklāj dziļākās cerības, vēlmes un bažas, cilvēka gribas potencialitātes un konfliktus."⁵ Tas nenozīmē, ka savā būtībā mīti ir "psiholoģiski simboliski" un tādēļ izprotami ne jau burtiski, bet pārnestā nozīmē kā metaforas. Tajā pašā laikā mīti ir apzinīgi mērķtiecīgi, meklējot visas eksistences būtību un jēgu. Džozefs Kempbels apgalvo: "Mīti man pasaka, kas es esmu."⁶

Mītus ir arī iespējams salīdzināt ar mākslas darbiem. Ja mīta mākslinieka garīgais apvārsnis ir ierobežots, tad arī mīts projicē tikai lokālu eksistences izpratni. Plašāks apvārsnis paveras, ja mīts reflektē uz kosmoloģisku un visu eksistenci ietverošu referenci. Šādu soli no savas sētas uz visas cilvēces pagalmu pirmo reizi spēra senajā Šumērā apm. 3500 g. B.C. ar astronomijas palīdzību. Proti, tika atklāta matemātiska kopsakarība starp Saules, Mēneša un planētu "ceļu" debesu zodiakā. Nu kļuva skaidrs, ka lokāla eksistence redzami saistās ar Visumu. Šis ieskats, protams, tika izteikts mitoloģiskā valodā.⁷

Džozefs Kempbels tālāk aprāda, ka mītu burtiska izpratne un to metaforisko konnotāciju noliegšana ir traģiski ierobežojusi cilvēces redzesloku, bieži vien novedot pie paštaisnīgas nevēlēības, sivi cīnoties un pat iznīcinot tos, kas ir atraduši par "pareizu" citādu iztulkojumu. Šādu traģiku pirms laba gadu desmita varēja vērot Libānas galvaspilsētā Beirutā — pilsoņu karā starp kristiešiem un musulmaņiem.⁸ Kaut naida izvirdumi starp katoļiem un protestantiem Īrijā liekas aprimuši, bijušajā Dienvidslāvijā kristieši un musulmaņi

4 VI:33

5 VII:55

6 VIII:19

7 VII:32-34

8 VII:58; VIII:26

ir iedegušies burtiskas patiesības kurināta asiņaina naida izvirdumā.

Piedevām, burtiska mīta izpratne paralizē reliģijas tālāku attīstību: "mainīgā pasaulē arī reliģijai ir nepieciešams mainīties"⁹. Šādu transformāciju mīti pieļauj jau tādēļ vien, ka to valoda ir poēzija: "mitoloģija ir dzeja, iztēles dziesma, kas iedvesmo". Šo ieskatu Kempbels ilustrē ar stāstu par Dzen budistu guru, kas nostāties savu mācekļu priekšā, lai apgaismotu viņu prātus. Bet iekāms dabūjis pateikt vienu vienīgu vārdu, iedziedājies kāds putns. Guru nu tūlīt konstatējis: "Svētruna ir jau tikusi pasludināta."¹⁰

Šādā perspektīvā mīti ir izprotami kā atslēgas uz cilvēku garīgo potenciālu.¹¹ Protams, skolas grāmatu definīcijas ir ierobežotas, mācot, ka "mīti ir nostāsti par dieviem". Un tomēr šeit ir arī savs ieskats, ja vien saprotam, ka "dievi ir motivējošo spēku personifikācija vai arī vērtību sistēma, kas funkcionē cilvēku dzīvē un universā"¹².

Protams, tajā pašā laikā mīti ir kaimiņi pasakām. Tomēr mītu būtība ir atšķirīga. Pasakas kavē laiku, kaut reizēm sevi ietver arī pamācības un dzīves gudribas. Mīta garīgā instrukcija ir centrāla.¹³ Tad, mazliet apdomājot, Kempbels ir ar mieru pasakas un mītus tuvināt: "pasaka ir bērnu mīts. Katram dzīves posmam nepieciešams attiecīgs mīta limenis. Kad cilvēks nobriest, viņam nepieciešama nopietnāka mitoloģija."¹⁴

Mītu var darīt zināmu ne tikai vārdos un tāpēc eventuāli rakstveidā, bet arī mākslas darbos un rituālā. Rituālam vienmēr izcila loma ir bijusi pubertātes iesākumā svinamajai ievēšanai pieaugušo kārtā, kas primitīvā vidē var notikt samērā brutālā veidā, ne tikai gavējot, perot, izsītot pa zobam, bet arī tetovējot, dažādi apgraizot un apdedzinot. Rituāls tomēr mīta nozīmi nepauz tikai vienreiz. "Lūgšanas, dziedājumi, tēli, tempļi, priesteri un to mācības, visa kosmoloģija ir tikai pārceltuves uz otru krastu — pāri domāšanas kategorijām. Indiešu *Upaniṣāda* skaidro: "Zināt ir nezināt un nezināt — zināt." Ķīniešu *Daodedzin* apgalvo: "Tie, kas zina, klusē."¹⁵ Šādos ieskatos galvenais

9 VIII:26

10 VIII:27

11 VIII:5

12 VIII:28

13 VIII:71

14 VIII:168

15 III:3

akcents ir uz eksistences pārdabiskās dimensijas apbrīnošanu, uz svētuma cieņu un godināšanu. Meklētā patiesība te ir vienmēr augstāka par cilvēku racionālo izpratni. Tādēļ mitiska domāšana nevirās no loģiskām pretrunām. Ar to mitoloģija krasi atšķiras no kristīgo Rietumu normatīvās teoloģijas, kas cenšas visus savus ieskatus organizēt zināmā loģiskā kārtībā. Bet mitoloģiskā patiesība vienmēr stāv pāri faktiem. Tērpti krāšņiem brīnumiem bagātā poēzijā, nevis loģiskā prozā, miti norāda uz eksistences dziļākajiem pamatiem.¹⁶ Rezultātā mīts tiek izprasts ar līdzdalību un pārdzīvošanu, kas tad pārorientē un stiprina visu eksistenci.¹⁷

Džozefs Kempbels, protams, nenoliedz, ka mītu kvalitāte nav vienmēr vienlīdzīga. Un tomēr viņš ir pārliecināts, ka kopējie elementi tālu pārsniedz atšķirības: "Ir apbrīnojami un nenoliedzami, ka simbolu valoda ir lielā mērā konstanta un reprezentē vienu gleznainu rakstu. "Un tas neattiecas tikai uz valodā izteiktiem mītiem, bet uz visu bagāto mītisko uztveres veidu — tātad no tempļa līdz rituālam un no attēliem līdz tēliem: "Mīts ir numinozā katalizators — un te atrodas mīta apslēptais spēks."¹⁸

Mitos atrodami simboli ir universāli: "To avoti ir daudz dziļāki, plašāki, senāki un daudz intīmāk vienoti ar cilvēka gara primārajām spējām, kā to var pieļaut vienas reliģiskas, laicīgas, morālas tradīcijas robežas. Neatkarīgi no specifiska izteiksmes veida, miti uzrunā no dziļākas esmes."¹⁹ Tādēļ Džozefs Kempbels, neskatoties uz daudzu un dažādu tautu un ticību mītu ārējām atšķirībām, tos skaidro kopsakarībā. Pēc viņa uztveres, šie miti savstarpēji rezonē, viens otru papildina un savā kopsakarībā ir salīdzināmi ar brīnišķī varenu simfoniju.²⁰ Zem ārēji daudzām un dažādām "maskām" pulsē viena vienīga cilvēka gara spēka vēsts.

II

Tā kā mītu izcelsmes sākumi meklējami senatnē, tad to pirmavoti nav viegli izpētāmi. Džozefs Kempbels savu patiesību saskata abās plaši pazīstamās mītu

16 VIII:174

17 I:4

18 II:46

19 IV:170

20 IV:XX

izcelsmes teorijās. Pirmā teorija uzskata, ka mītu kopējais pirmsākums ir atrodams vēlā akmens laikmeta beigās un bronzas laikmeta sākumā, tātad starp 3500.-2500.g. B.C. un ir lokalizējams Tuvo un Vidējo Austrumu areālā. Attiecīgi piemērojoties vietējām situācijām, šie mīti vispirms ir plaukuši Mezopotāmijā, Ēģiptē un Indijā.²¹ No šī civilizācijas šūpuļa mīti tad ir izplatījušies pa visu pasauli. Kempbels citē un visumā piekrit Robertam Heinem-Geldernam "Cik oriģināla un vienreizēja ikviens no senajām civilizācijām arī izliktos, neviena no tām neizcēlās neatkarīgi ... Te mēs sastopamies ar lielu vēsturisku kustību, vai precizāki — ar kustību savienojumu, kas galu galā izplūda no viena kopēja avota."²² Un šāda ideju dinamika ir turpinājusies. Kā mazu piemēru Džozefs Kempbels min Indijas pieredzi: 1. Ap 600. g. B.C. senie āriešu iekarotāji saņēma jaunu iespaidu vilni no Persijas. 2. 327. g. B.C. sākās Aleksandra Lielā modernizētās (un mistrotās) sengrieķu kultūras — tā sauktā hellēnisma — ieplūšana. 3. Kontakti ar augošo Romas impēriju tika uzņemti lēnām, bet I gs. A.D. tirdzniecības sakari bija raiti. 4. Kad Romas impērijā ar IV gs. A.D. dominēja kristīgā ticība, ātri sekoja tradicionālo klasisko mācības iestāžu slēgšana un pagānu apspiešana — vietām pat brutāla vajāšana — un līdz ar pagānu bēgļiem Romas kultūras aktīva ieviešana Indijā²³. Džozefs Kempbels piekrit Hermana Getca (Goetz) novērtējumam: "Romiešu nežēlība pret kristiešu mocekļiem ir ļoti zināma; bet, kad situācija mainījās, tad nežēlība pret pagāniem, kas uzticīgi turējās pie savas sentēvu ticības, bija tikpat liela. Teodosija I laikā senie kultūti tika sistemātiski iznīcināti (379-395 A.D.), neskatoties uz savu pretošanos. Tie gan līdz VI gs. pilnīgi izzuda. Tempļi tika sistemātiski slēgti vai izpostīti, pagānu upuri aizliegti ar nāves soda draudiem, un pagānu priesteri vai nu padzīti, vai nogalināti." Šādā situācijā "bēgļi dodas, kur vien var rast patvērumu. Un tāda vieta bija Indija, jau ļoti pazīstama no tirdzniecības sakariem ar Vidusjūras piekrastes zemēm."²⁴

Protams, dažādi kontaktu veidi un ideju pārņemšana ir turpinājusies arī modernos laikos. Te var, piemēram, minēt angļu valodas lomu agrākās

21 VII:89

22 II:148

23 II:289

24 II:325-326

Lielbritānijas impērijas ietvaros un pēdējā laikā amerikāņu filmu industrijas iespaidu visā pasaulē.

Bet līdztekus monogēnēzes teorijai pastāv arī poligēnēzes iespējamība. Arī to Džozefs Kempbels nenoliedz. Tādā gadījumā mītu avots nav kopējā senatnē. Dažādie mīti ir izcēlušies paralēli no tāda "pirmavota", ko slavenais psihologs Karls Gustavs Jungs nosauca par "kolektīvo zemapziņu". Mītu pamatā esošās pamatstruktūras jeb prototipi (tā sauktie "arhetipi") tad iznirst atsevišķi, bet uzrāda to pašu būtības struktūru, jo savas dvēseles pamatos cilvēce ir nedalīta un vienvēidīga. Tajā pašā laikā Džozefs Kempbels domā, ka ar Junga pieeju vien gluži nepietiek, jo ģeogrāfiski attālu izcelsmju mītos ir atrodamas tādas sīkas detaļas, kas būtībā ir akcidentālas un neizriet no cilvēka dvēseles pamatstruktūras. Tas nozīmē, ka kaut kad ļoti senā pagātnē un vēsturiskā plāksnē te ir bijusi tieša saskare un ideju pārņemšana.²⁵ Te labus piemērus Džozefs Kempbels atrod Senās Pasaules (it sevišķi Dienvidamerikas) dažādajos mītos. Sīkas un būtībā nenozīmīgas detaļas pierāda šo mītu vēsturisko radniecību.²⁶

Un tomēr Džozefs Kempbels turpina cienīt Karla Gustava Junga teoriju par cilvēces dvēseles dziļumos lokalizētu pirmavotu. Proti, ja mīti būtu tikai pārņemti no viena vēsturiska pirmavota, tad, kā katrai aizņemtai datu sistēmai, mītiem pietrūktu būtiskas nepieciešamības dimensijas. Kempbela uztverē mītu nozīme un iedarbība balstās uz to "patiesību". Viņš skaidro: "Mitoloģijas simboli nav vienkārši safabricēti. Tos nevar pasūtīt, izgudrot vai uz visiem laikiem apspiest. Mīti ir dvēseles spontāni ražojumi un ikviens no tiem sevi ietver nebojātu sava avota digļa spēku." Citiem vārdiem, mītos mēs sastopamies ar "pārļaicīgu viziju"²⁷. Tā nav ne vajadzīgs luksuss, ne vienkāršs laika kavēklis, ne arī novecojusies māņticība. Mītos mums tuvojas dzīva un iedarbīga patiesība. Psiholoģiskā plāksnē mīti "kopj veselīgu dvēseles nobriešanu". Un metafiziskā plāksnē mīti mums atver acis uz "mistēriju"²⁸.

Džozefs Kempbels atzīst, ka mītu ārējā forma ir vienmēr lokāla un laikmeta nokrāsas iespaidā. Arī

25 VII:91

26 VII:92

27 V:4

28 VI:7

“Dieva ideja ir vienmēr attiecīgas kultūras nosacīta”²⁹. Mitu patiesība tādēļ ir “jāizloba”, mitu izprotot nevis burtiski, bet gan metaforiski. Kempbels nedomā, ka ar šādu pieeju viņš senajiem mitiem vardarbīgi uzspiestu savu personīgo interpretāciju, jo galu galā “visi Dievi ir tevī” (“All the Gods are within You”). Vai tad Jēzus Kristus nemācīja: “Es un Tēvs, mēs esam viens”? (Jāņa ev. 10:30)³⁰ Džozefa Kempbela tulkojumā šāds apgalvojums nav ekskluzīvi, bet gan mitiski patiesi: ikviens cilvēks savas garīgi izprastās un atklātās dvēseles dziļumos ir identisks ar Dievu!

Uz šādas pieejas pamata izsmalcinātas Rietumu modernitātes vārda Džozefs Kempbels identificē visus ekskluzīvos dažādo reliģiju ticīgos sekotājus par naiviem, jo tie iedomājas, ka tikai viņu reliģija ir vienīgā patiesā! Protams, Kempbela uztverē arī naivi cilvēki nepaliek gluži tukšā. Kempbels piekrīt indiešu domātāja Ramakrišnas apgalvojumam: “Dievs ir radījis dažādas reliģijas, lai tās noderētu dažādiem meklētājiem, laikmetiem un zemēm. Visas dogmas ir tikai daudzas tekas. Bet neviena teka nav pats Dievs. Pie Dieva ir iespējams nonākt, ja kāds seko ar visu sirdsdedzi vienai no šīm tekām.”³¹ Tajā pašā laikā Džozefs Kempbels kritizē tos, kas iedomājas, ka viņiem, lūk, ir uzdots izvērtēt, kuri tad nu ir tie “īstie ticīgie”. Šādu savu toleranci Kempbels pamato, atsaucoties uz Jēzus vārdiem: “Netiesājiet, lai jūs netopat tiesāti.” (Mateja ev. 7:1)³²

III

Aicinājums netiesāt tomēr Džozefa Kempbela uztverē nav nekritiskas domāšanas ratifikācija. Kaut pats uzaudzis katoļticības ietvarā un reizēm savu pagātni izvērtē pozitīvi, visā visumā Džozefs Kempbels par kristietību izsakās negatīvi un asi. Šis kritikas degpunkts ir kristietības “šausirdība”, mitoloģiskās metaforas krasi pārprotot par vēsturiskiem faktiem! Piemēram, “jaunavīga piedzimšana tiek apliecināta kā vēsturisks fakts, kamēr gandrīz katrā mitoloģijā ir iespējams sastapties ar šo elementāro ideju. Amerikas indiāņu mitoloģijā ir neskaitāmas jaunavīgas

29 VIII:125

30 IV:625; VIII:145

31 V:158

32 V:159

piezīmēšanas³³. Arī "grieķu mitoloģijā Zeva dzemdīnāto varoņu ir neskaitāmi daudz. Pat Vecajā Derībā ir atrodama šī motīva modificēta atbalss — Sārai kļūstot stāvokli no Īzaka 90 gadu vecumā (sk. I Mozus gr. 17:16-19; 18:9-15; 21:1-2). Šis ieskats ir atrodams arī tīri neapslēpts Samuēla piedzimšanas aprakstā (Soģu gr. 13)³⁴. Vēstures gaitā ir bijušas arī neskaitāmas jaunavīgas Dievmātes, piemēram, "Innana, Ninhursaga, Ištara, Astarte, Artemīda, Demetra, Afrodīte, Venēra"³⁵. Kristīgās Baznīcas perspektīvā šādas paralēles tika izskaidrotas ar dēmonisku imitāciju. Tādu izskaidrojumu deva pirmkristīgās baznīcas teologs Justīns Mocekļis, un gluži tāpat vēl domāja arī katoļu garīdznieki, ar jaunavīgas piedzimšanas mitu sastopoties Dienvidamerikā.³⁶

Džozefs Kempbels norāda arī uz citām paralēlēm. Tā par Zvaigznes dienas priekšgājēju var uzskatīt Aleksandrijā, Ēģiptē, 6. janvārī svinēto Aiona piedzimšanu no jaunavas Kores (identificētas ar dievietei Izīdu), kas savukārt tika identificēta ar spožo zvaigzni Sīriusu, kas "uzlēca" šajā datumā.³⁷ Un, ja Jēzus bērniņu meklēja nokaut ķēniņš Herods, tad mazā Krišnas nāvi meklēja Kansa, viņa onkulis un ķēniņš.³⁸ Norādot uz citiem ievērojamiem notikumiem Jēzus dzīvē, Kempbels atgādina, ka sen pirms Jēzus tuksnesī devās arī Mozus. Vientulību un savas esmes izpratni uzmeklēja arī Buda.³⁹ Paralēles netrūkst arī Jēzus mācībai. Te Kempbels atsaucās uz "mili savu tuvāko kā sevi pašu", kuru viņš, protams, izskaidro savā, tas ir, gnostiski hinduiskā perspektīvā: "Mili savu tuvāko tādēļ, ka viņš ir tu pats."⁴⁰ Jau pieminēto Jēzus apgalvojumu, ka "Es un Tēvs, mēs esam viens", Kempbels atrod ne tikai hinduismā, specifiski *Bhagavadgītas* tekstā⁴¹, bet arī Ziemeļamerikas indiāņu tradīcijās un vēlāko sūfiju rakstos.⁴² Un Svētajam Vakarēdienam paralēles ir sastopamas it visu tautu mitoloģijās.⁴³ Tāpat piemēru

33 VII:21

34 VII:60

35 II:40

36 VI:43

37 III:338-339

38 III:342

39 VIII:166-167; III:352

40 VIII:139

41 VI:71-72

42 VIII:145

43 I:183-187, 124; III:262

netrūkst arī līdzīgām ciešanām kā pie krusta⁴⁴, nokāpšanai mirušo valstībā⁴⁵ un augšāmcelšanās brīnumam⁴⁶.

IV

Kaut Džozefa Kempbela uzdotie dati un vērojumi ir visumā precīzi, ir tomēr skaidrs, ka viņa paša garīgā nostāja ir redzami iespaidojusi viņa metodoloģiju. Vienlaicīgi romantīkis un elitists, Kempbels ir izmeklējis dažādo reliģiju spilgtākos un pozitīvākos motīvus. Šāda motīvu pētniecība ne tikai atklāj attiecīgu reliģiju pozitīvās vērtības (kā to attiecībā uz kristīgo ticību savā laikā pierādīja zviedru teologs Anders Nigrēns (Nygren) savā monumentālajā darbā *Agape & Eros*), bet var arī gribot negribot apslēpt daudzas negatīvās tendences un ēnas puses. Un tā nu Džozefs Kempbels ar romantisku sajūsmu ir izmeklējis un apskatījis dažādo mītu cēlākos un dziļākos motīvus. Tajā pašā laikā negatīvie vērojumi ir galvenokārt attiecināti uz kristīgo ticību. Šādā pieejā tad visa mitoloģija izskatās morāli vienvērtīga un metafiziski vienāda dziļuma.

Nedomāju, ka Džozefs Kempbels apzināti simulē. Ne tikai lasot viņa grāmatas, bet arī klausoties un skatoties viņa videolentēs uzņemtas lekcijas esmu nācis pie pārlicības, ka Džozefs Kempbels runā no sirds un pavisam nopietni, bet tajā laikā romantiski sappaini. Tā sāņus ceļos viņu, laikam, būs novedusi jūsmošana: dedzīga, strādīga un tomēr bezkritiska materiālu sakārtošana.

Kādēļ tad vispār ar Džozefu Kempbelu nodarboties? Pirmkārt, bieži vien termins "mīts" tiek totāli reducēts un izskaidrots kā primitīva pasacīna, nezinātniskā valodā un perspektīvā pasākts mēģinājums izskaidrot realitāti, kam zinātne tagad devusi precīzas un paliekamas atbildes. Tad runāt par mitiskiem elementiem Bibelē un kristīgā ticībā izklausās pēc kristīgās patiesības noliegšanas un var atgādināt no komunistu ateisma propagandas laikiem pazīstamo nostāju. Džozefa Kempbela pozitīvais devums ir ieskaits, ka dzejiskā mitoloģijas valoda vēl vienmēr izgaismo cilvēka dvēseli un tās meklējumus. Tā mīti ir mākslas darbi, kas atklāj cilvēces dvēselisko struktūru.

44 VIII:169-170. 187, 208; II:188; VI:83

45 V:105

46 III:334-335; VI:125

Otrkārt, Kempbels uz reliģiju skatās globālā perspektīvā, gadu tūkstošu gaitā un arī ārpus relatīvi šaurajām jūdaisma un kristietības robežām. Viņš ieskatīgi apzinās, ka modernā pasaule ir globāla, daudzkrāsaina un kompleksa. Ja pirms abiem pasaules kariem vajadzēja ceļot tālu uz "svešām" zemēm, lai iepazītos ar dažādām pasaules reliģijām un kultūrām, tad mūsu laikos katrā lielpilsētas stacijā varam satikties vaigu vaigā ar agrāk neredzēto un nepazīto. Šo jauno eksistences realitāti nebūtu saprātīgi vienkārši ignorēt. Tas, protams, nenozīmē, ka Džozefa Kempbela atrisinājums, cik populārs tas arī būtu, jau tiešām dod nepieciešamo atbildi. Tajā pašā laikā arī nepietiekama un pat nepareiza atbilde var ierosināt — domāt dziļāk un labāk. Tas attiecas arī uz maniem šeit dotajiem vērojumiem.

Tos iesākšu ar īsu atskatu tālā pagātnē — uz Pirmkristīgo Baznīcu. Šī Pirmkristīgā Baznīca — tāpat kā modernā kristietība — atradās dažādu reliģiju virpuļa vidū. Saskaņā ar citu reliģiju pārstāvjiem bija ikdienišķa pieredze. Tieši šādā situācijā Jāņa ev. 1:1-3 deva skaidru orientāciju: "Iesākumā bija Vārds. Un Vārds bija pie Dieva, un Vārds bija Dievs. Tas bija iesākumā pie Dieva. Caur Viņu viss ir radies, un bez Viņa nekas nav radies, kas ir." Citiem vārdiem, Jāņa evaņģēlijs Jēzus Kristus realitāti vēstures gaitā neiezīmēja ar Viņa piedzimšanu, bet ar Viņa būtību. Ka tāds Jēzus Kristus ir pār- un pirmsradīšanas realitāte un tāpēc arī līdzdalībnieks radīšanā. No vienas puses, Pirmkristīgā Baznīca nešaubījās, ka Dieva Vārda šķīstā skaidrība bija atrodama tikai tā kvintesenciālā atklāsmes sfērā senajā Israēlā un Kristīgā Baznīcā. Bet, no otras puses, skaidrs bija arī princips, ka visa labā, daiļā un patiesā avots ir Kristus, neierobežots un kosmiski klātesošs. Tādēļ no pagānu kultūras varēja brīvi aizņemties — kā to labi pierāda senās pasaules domu bagātība Pirmkristīgajā Baznīcā (kā arī vēlākajos laikos, jo nebūtu Sv. Augustīna bez jaunplatonisma, Akvīnas Toma bez Aristoteļa un Mārtiņa Lutera bez dialektiskas reakcijas uz saviem lielajiem priekšgājējiem!). Tajā pašā laikā Pirmkristīgā Baznīca bija uzmanīga un prātīga brīdināt: pagānisms nav neitrāls, bet dēmonisks! Šie dēmoni ne tikai kūda uz kristiešu vajāšanu un ticības noliegšanu, bet arī cenšas kristiešus tīri draudzīgā veidā novest neceļos, imitējot kristietības būtiskos aspektus, tādā veidā nonivelējot atšķirības un ievilinot sinkrētismā. Proti, pagānismā atrodamās paralēles jaunavigājai piedzimšanai,

Sv.Vakarēdienam, augšāmcelšanās brīnumam un citiem kristietībai būtiskiem aspektiem nav nekas cits kā patiesības dēmoniskas imitācijas.

Lai spētu cienīt Pirmkristīgās Baznīcas dialektisko nostāju attiecībā uz pagānismu — tās vienreizējo “jā un nē” —, ir jāpasvitro, ka Pirmkristīgā Baznīca izvairījās no tādas pārvienkāršošanas, kas bija pazīstama zoroastrismā un maniheismā. Tie pasauli uzlūkoja konsekvētām duālisma acīm: mēs un viņi, balts un melns, patiesība un pasacīņas, gars un matērija, utt. Dualisti mēs neesam, tādēļ neapgalvosim, ka visā pasaules mitoloģijā sastopamies tikai ar dēmonisku sapņošanu un perversu iztēli, kaut arī to realitāti nenoliegsim.

Manuprāt, šādam pasākumam vislabāko perspektīvu dod Sv. Augustīns. Kaut pats labus gadus maldījies pagānisma neceļos, Sv. Augustīns vēlāk kā kristīgs domātājs tomēr apgalvoja: “Cilvēka sirds ir nemiera pilna, kamēr savu mieru tā neatrod Dievā.”⁴⁷ Ja tā, tad pagāņu reliģijās mēs sastopamies ne tikai ar māņiem, bet arī ar meklējumiem. Cilvēks nu reiz tā ir radīts, ka viņam slāpst pēc dzīvā patiesības ūdens. Šādi konstatējot, ir iespējams, kā to dara Džozefs Kempbels, tūlīt šo savu meklēšanu identificēt ar atrašanu. Tad pēc gnostiku-hinduistu reliģiju parauga savs “es” tiek identificēts ar imanento dievišķību. Šādā pieejā tad vairs nav Dieva atklāsmes, ir tikai subjektīva Dieva atrašana pašam sevi. Un tomēr gluži tukšs šis pasākums nav. Cilvēks ir radīts pēc Dieva “tēla un līdzības” (I Mozus gr. 1:27); pat grēcīgā cilvēkā atplaiksnijās kaut kas no mūžības gaismas. Viņa meklējumi un sapņi, viņa mitoloģija ietver sevi gan liecību par cilvēka būtības pamatstrukturām, gan arī tajā sastopamies ar ilgu un gaismas momentiem. Džozefs Kempbels ir spējis pamanīt šo mitoloģijas radošo pusi un tās redzamo pievilcību. Viņš arī nav nemaz pārsteigts, ka dažādu reliģiju sekotāji spēj goddevīgi ticēt. Šī viņa ieskatīgā simpātija staro un pievelk un tādēļ uzrunā garīgi izsalkušo Rietumu pasauli.

Bet kristiešus Džozefs Kempbels nevarēs apmierināt. Un tas nebūs tādēļ vien, ka viņš par ticīgiem kristiešiem pavīpsnā, tos uzskatot par naiviem, kas “savas” metaforas izprot burtiski un “savus” mitus uzskata par faktiem. Kristieši apzinās ticības subjektivitātes robežas; citiem vārdiem, riska elements ticībā nozīmē, ka ātrāk vai vēlāk būs savi nepadevušies soļi un acgārnī

47 *Confessiones* 1:1

ieskati. Galvenā Džozefa Kempbela uzskatu kritika balstās uz vērojumu, ka viņa patiesības jēdziens paliek imanences plāksnē un noliedz transcendenci. Ilgas pēc Dieva ir dziļākas nekā atrast pašam savu "es" un to piepildīt. Pat Fr. Nicše (Nietzsche) zināja, ka galu galā cilvēks meklē "dziļu, dziļu mūžību" (tiefe, tiefe Ewigkeit). Šāds mūžības meklēšanas "atrašana" kristīgā izpratnē nozīmē, ka pats cilvēks ir ticis "atrasts". Dieva Vārds sastop cilvēku viņa grēcīgajā cilvēcībā un ierobežotībā dāvā tādu intensīvu saskari ar absolūtu realitāti, kas nav pašam iegūstama imanences līmenī.

Šāda svētīga apdāvināšana ticīgu cilvēku neatbrīvo no atbildības. Teoloģiski tas nozīmē, ka mēs tiekam ierosināti izkopt savu garīgo atvērtību Svētā Gara klātbūtnei un spēkam, stiprināt savu domāšanu Vārda struktūru un motīvu un ieskatu izprašanai, un savu estētisko daiļuma uztveri, lai Svētajos Rakstos saklausītu Svētā Gara siloģismus kā arī simfonijas poēziju un metaforas. Tādēļ kristiešiem nebūtu jāsatraucas, ka Bibelē varētu būt mītiski elementi. Daudz, daudz svarīgāk ir saprast, ko ar šiem mītiskajiem elementiem iesākt. Savā laikā Rudolfs Bultmans tā sauktajā demitoloģizācijā deva pārāk elementāru mīta definīciju un pārāk vienkāršotu metodi, ko ar šo mītu iesākt. Džozefs Kempbels, liekas, ir iekritis otrā galējībā, mītu uzskatot par vienīgo patiesības izteiksmes līdzekli. Abiem domātājiem zināmu gara cēlumu un relevanci piedod viņu eksistenciālisms. Protams, katrs puslīdz normāls cilvēks sevi atrod interesantāku par citiem un labprātāk runā, nekā klausās. Šāda savas eksistenciālās situācijas apzināšana, pat akceptācija, var būt pozitīvi soli garīguma ceļā. Bet, kad, ceļu ejot, vienmēr atgriezāties tikai ceļa sākumā, tad, kā to mācīja senie latviešu mīti, esam iekrituši *vadātāja* rokās. Šāds *vadātājs* tad ātri vien cenšas mūs ievest purva akačos. Cilvēka sirds tiešām ir nemiera pilna un liela meklētāja. Bet īstu mieru tā atrod tikai tad, kad dvēseli ir atradis pats Dievs Jēzū Kristū. Ar sevis paša atrašanu vien nepietiek.

Šāda liecība pārdomas tomēr noslēdz, jo mana subjektīvā liecība paliek šajā subjektivitātes līmenī, kamēr tai cauri nestaro Kristus pestījošā mīlestības gaismā. Citiem vārdiem, bez patiesas ētikas visa teoloģija ir tikai apsolījums bez piepildījuma. Šādā kopsakarībā ir vērts atzīmēt, ka visumā Džozefs Kempbels tomēr izvairās no ētikas jautājumiem. Viņa mitoloģiskās meditācijas pievērš uzmanību paša

pārdzīvojumam un atstāj novārtā, kā šis pārdzīvojums palīdz citiem dzīvot labestīgāk. Kad Džozefs Kempbels atgriežas pie ētikas problēmām, tad parasti ar nolūku, lai aprādītu krasās pretrunas starp vārdiem un darbiem kristīgā eksistencē. Par šo kritiku — kaut tā ir barga — mums jābūt pateicīgiem. Kā kristīgi cilvēki mēs nedrīkstam teoloģiski tā aizsāpnoties, ka atstājam novārtā savu dienišķo dzīves stilu. Galu galā šajā stilā parādās mūsu nostāja attiecībā pret Kristu! Tajā pašā laikā kristīgās dzīves kļūmes neattaisno citu reliģiju un mītu ētikas trūkumus. Ne jau paštaisni, bet tomēr pavisam nopietni arī šie "citu" trūkumi iederas pārdomās par patiesību. Tieši inkarnācijas princips kristietībā nozīmē, ka teoloģija ir būtiski saistīta ar ētiku un patiesības meklēšana — ar tās atrašanu un istenošanu.

Un to, ko mēs normāli sagaidām no atbildīgiem cilvēkiem, mēs drīkstam vēl vairāk sagaidīt no sava Dieva. Tādēļ Bībeles attēlojumā mūsu Dievs ir radītājs, pestītājs, uzturētājs. Mūsu Dievs strādā, Viņš ir Dievs, kas nepārtraukti darbojas. Un pat tad, kad Dievs runā, Viņa "vārds" ir acumirkli iedarbīgs, jo šis vārds ir dinamisks, spēka pārpilns. Kristīga pieeja tādēļ vienmēr paliks zināma neuzticība mīta jēdzienam. Sāpnot un stāstīt, un attēlot, dzejot un dziedāt, un gavilēt var būt ieskatīgi patiesības izteiksmes veidi, bet nekad tik efektīvi kā Dieva Vārds, kas dara un padara. Estētika var gan padarīt dzīvi košāku, bet eksistences pamatā tomēr ir ticības iedvesmota ētika.

A. Ozols

J. Rubenis. *Sirds zemestrīce* (Rīga, "Klints", 1994, 125 lpp.)

Sprediķis ir jāsludina. Uzrakstīts un grāmatā iespiests, tas sastingst un zaudē daudz no oriģinālā svaiguma un dzīvīguma.

Juris Rubenis savas apceres grāmatā *Sirds zemestrīce* pieticīgi apzīmējis par uzrunām, "kas sacitas Rīgas Luterā baznīcā 1992.—1993. gadā". Bet, arī tās lasot, jānožēlo, ka nav bijis iespējams dzirdēt, kā Rubenis pats tās prezentēja savai draudzei, un aiz tagad sastingušajiem vārdiem bija jūtama predikanta dzīvā personība.

Ja Mārtiņš Luters saka, ka viņš nesprediķo "Bugenhagenam, Jonasam vai Melanhtonam (t.i. — mācītiem teologiem), bet mazajam Ansitim un Elziņai", tad Rubeņa uzrunas nav domātas "Ansitim un Elziņai". Tās runā uz draudzi, kas jau ievirzīta intelektuālā un teoloģiskā domāšanā.

Tai pašā reizē Rubeņa spilgtais, gleznainais un konkrētais tēlojums spēj saistīt arī nejauša baznīcas apmeklētāja interesi un liek daudz ko pārdomāt ticības lietās indferentam un ignorantam latvietim. Atliek cerēt, ka Rubeņa popularitāte paskubinās šo grāmatu iegādāties un izlasīt arī tiem ateisma mentalitātē augušajiem, kas joprojām vairās no dievnamu apmeklēšanas. Šai ziņā gan šī, gan arī Rubeņa agrākais darbs *Vai migla klīdis?* (1990) ir ļoti nozīmīgi kristīgās misijas darbā, kas pašlaik Latvijā, manuprāt, ir viens no vissvarīgākajiem Baznīcas uzdevumiem.

Homilētika mums māca, ka sprediķi jāatbalsojas Dieva bauslībai un Kristus evaņģēlijam. Kristīgā vēsts ir vēsts par grēku un Dieva zēlastību. Rubeņa apcerēs šis

kontrasts izpaužas iespaidīgā tēlojumā par mūsu dzīves realitāti, kurā varam pastāvēt tikai tad, ja sastopamies ar Kristu, pieņemam Viņu un dzīvojam “zem Dieva.” (68)

Mūsu dzīves realitāti šajā pasaulē Rubenis attēlo ļoti dramatiski, kā dzīvi nakti un tumsā (61.lpp.), kā bezdibeni, kas iesūc mūs dziļumā (50), kā tuksnesi (51), cietumu (90), vētraiņu jūru (90), un dažreiz tik pesimistiski, ka lasītājs gandrīz aizmirst, ka šī tomēr ir Dieva pasaule, kurā mums vēlēts dzīvot. Uz to gan autors norāda apcerē *Debesu valstība aiz loga* (37.lpp. — par Marka 4:26-29), kas noslēdzas ar aicinājumu: “Kur ir Dieva valstība? Palūkojiet pa logu! Viņa ir tepat.”

Lai pārvarētu bailes, ko rada mūsu dzīve šajā realitātē, vai aklumu, kas neļauj daudziem saskatīt šīs realitātes traģiku un bezcerību, mums jānorimst un jāļauj Dievam runāt, jāsadzird Viņa balss, jāuzticas tam Kungam: “Tikai viens ceļš ved ārā no bailēm un tās radītajām paralīzēm — ticība, uzticēšanās Kristum.” (10.lpp.) Tas parasti tad ir saistīts ar “sirds zemestrīci”, ko sievas un mācekļi piedzīvo Lieldienas ritā. (42.lpp.)

To lasot, nāk prātā vārdi, ko par kalna sprediķi sacījis kādreiz Tībingenā dzirdētais katoļu teologs Romano Guardini: tas nozīmē cilvēces “sapurināšanu no augšienes” — Dievs “sapurina” cilvēku un liek tam mosties jaunai svētdzīvei.

Bet šī “zemestrīce” nav tikai Dieva darbs: cilvēkam ir jāļauj sevi “sapurināt”, jānorimst un jāsadzird Dieva balss, jāizšķiras par savu likteni. “Izšķiršanās un atbildība par savu dzīvi ikvienam cilvēkam jāuzņemas pašam.” (65)

“Ticība vai nu ir, vai arī tās nav.” — raksta Rubenis. “Te nav nekādu starppakāpju vai pusstadiju. Vai nu ticība ir mūsos, vai ārpus mums. Vai nu esam pie šī spēka līdzdalīgi, vai ne.” (108)

Bet tai pašā lappusē iepriekš rakstīts: “Arī vismazākais ticības mērs satur sevi tagadnīgu un klātesošu, visu pasauli aptverošu ticības spēku. Līdzīgi kā sinepju graudiņā ir apslēpts viss nākamās dzīvības noslēpums un lielums.”

Vairākkārt tāpēc pieminēts (varbūt to varēja pieminēt biežāk), ka arī pēc šīs “zemestrīces” un izšķiršanās cilvēks vēl aizvien nav pilnību sasniedzis, joprojām ir ceļā (*Ecclesia viatorum*, 19. u.c. lpp.), viņam jādzenas pretim mērķim (kā Pāvils Filip. 3:12.13), jo arī Lutērs sacījis, ka kristietis dzīvo nevis esībā, bet gan tapšanā (115) : kristietis vienmēr top!

Bībeles stāstus Rubenis vairākkārt izlieto kā līdzības un Bībeles personas (Mariju, Mozu, Eliju,

Jāzēpu un viņa brāļus, Simani Pēteri, Mariju un Martu) kā simbolus. Sai ziņā Rubenis pieskaitāms tiem predikantiem, ko daži tagadnes amerikāņu teologi (Lowry, Boot, Rogers) apzīmē par "privileģētiem stāstītājiem" ("privileged narrators"), pretēji "dabīgiem (natural) stāstniekiem", kuru atstāstos nav mēģinājuma iedziļināties tā laika ļaužu izjūtās un pārdzīvojumos.

Šī "privileģētā stāstnieka" pieeja dod iespēju Rubenim atgādināt mums, ka Bibeles nav veca senās pagātnes grāmata, bet grāmata, "kurā es varu atrast atbildes uz jautājumiem, kas mani nodarbinājuši vēl vakar un šodien. Grāmatu, kurā vairāk svaiguma un aktualitātes nekā visās šodienas avīzēs." (Ievada 3.lpp.) Reizē tas palīdz Rubenim ievērot un izcelt dažu labu niansi Bibeles tekstā, kas citādi varētu paslidēt secen un palikt klausītājam vai lasītājam neievērota.

Bet kādreiz šī pieeja var novest pie secinājumiem un slēdzieniem ar lielākā vai mazākā mērā hipotētisku raksturu, kur par dažu apgalvojumu var būt arī citādi ieskati. Bibeles teksta eksegēzes vietā (kam Rubenis pievērš lielu vērību, vairākkārt meklējot no grieķu oriģināla precīzāku latviešu tulkojumu) tas kādreiz var novest pie t.s. "eiseģēzes": savu uzskatu "ielasišanu" Bibeles tekstā. Tā var pielikt, piemēram, lielu jautāšanas zīmi spekulatīvam mēģinājumam (kaut interesantam) ieviest "ūdens un vēja" simboliku Jāņa 3:5 "ūdens un Gara" vietā (56.lpp.), kaut arī Jēzus pats atsauca uz vārda *pneuma* divkāršo nozīmi. Vareja arī izpalikt "numerācijas konstrukcijas" (10., 56.lpp.). Tādas savlaik lietoja Augustīns, bet šķiet, ka šis paņēmieni sen savu laiku pārdzīvojis.

Apceres bagātīgi atdzīvinātas ar ilustrācijām un citātiem, kas dažkārt meistarīgi iekļaujas un ilustrē apceramo domu. Tā īpaši jāpiemin Vizmas Belšeivas dzejolis par Mariju un Martu (22.—24.lpp.), ebreju nostāsts (62.lpp.), latviešu jaunbagātnieka intervija (92.lpp.), Tomasa Manna citāts no viņa *Jāzeps un viņa brāļi* (69.lpp.) u.c. To, ka Rubenis daudz lasa, norāda citāti no Tolstoja, Dostojevskas, Solženicinas, Mantes, Dīrenmata (manuprāt pārāk šausmīgi Ziemassvētku apcerei), Kafkas u.c.

Autors noslēdz savu izlasi ar apceri par Filip. 4:4-7, ko Pāvils raksta no sava apcietinājuma. Rubenis nobeidz gaišā izskaņā: "Lasot šo cietumnieka vēstuli, mēs atskārām, ka to raksta brīvs, savā dziļākajā būtībā Kristus atbrīvots cilvēks. Prieka pilns viņš raksta saviem vēst nebrīvajiem brāļiem un māsām, kuriem šķiet, ka tie dzīvo brīvībā: "Priecājieties!" Un mēs saprotam,

cik pamatoti tas teikts. Mums nav jāvaid un jāšūdzas, mēs drīkstam būt priecīgi, pavisam priecīgi savās gaitās. Jo tādu vēstuli esam saņēmuši no cietuma...”

Paldies Jurim Rubenim par šo grāmatu! Gaidīsim nākamo.

* * *

Autori

Aina Blinkena

Dr. habil.philol., Prof., LZA Latviešu valodas institūta direktore

Nikandrs Gills

LZA Filozofijas un socioloģijas institūta līdzstrādnieks

Egils Grīslis

Ph. D. Prof., Manitobas Universitāte, Kanāda;
Latvijas Universitāte

Agita Lūse

LZA Filozofijas un socioloģijas institūta līdzstrādniecība

Alberts Ozols

Prāvests emeritus, Vašingtona, ASV,
Latvijas Universitātes vieslektors

Rūdolfs Oto (1869-1929)

Marburgas Universitāte

Arnīs Redovičs

B.Theol., Latvijas Universitāte

Valters Šūbarts (1897-194?)

Vācu filozofs, no 1933.g. dzīvojis Rīgā, 1940.g. deportēts uz PSRS, kur gājis bojā.

Elizabete Taivāne

B. Theol., Latvijas Universitāte

Andrejs Zubovs

Vēst. zin. doktors, Krievijas ZA Austrumu institūts