

NR. 70

CEĻŠ

2019

THE WAY

7



LATVIJAS UNIVERSITĀTES TEOĻĪJAS FAKULTĀTES
teoloģisks, reliģijpētniecisks un kultūrvēsturisks izdevums

CEĻŠ

NR. 70
2019

THE ' WAY

LATVIJAS UNIVERSITĀTES TEOĻĪJAS FAKULTĀTES
teoloģisks, reliģijpētniecisks un kultūrvēsturisks izdevums

LU Akadēmiskais apgāds

“Ceļš” ir recenzēts izdevums ar starptautisku redakcijas kolēģiju.

“Ceļš” (“The Way”) is a fully refereed journal with an international panel of referees.

Žurnāla “Ceļš” numuri atrodami arī EBSCO datubāzēs.

“Ceļš” (“The Way”) can be found also in EBSCO databases.

Latviešu valodas redaktore **Agita Kazakeviča**

Angļu valodas redaktore **Andra Damberga**

Vāka dizaina autore **Ilze Stikāne**

Iekšlapu dizaina autores **Ilze Stikāne, Baiba Lazdiņa**

Maketētāja **Baiba Lazdiņa**

© Nairi Balian, Iļja Marija Boļšakovs, Bella Briška, Emīls Cēburs, Ineta Lansdovne,
Aaron Shryock, Kaspars Ozoliņš, Valdis Tēraudkalns, Madara Vilne, 2019

© Latvijas Universitāte, 2019

ISSN 1407-7841

<https://doi.org/10.22364/cl.70>

Redakcijas kolēģija

Editorial board

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

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

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

JURIS DREIFELDS, *PhD*, Broka Universitāte (*Brock University*), Kanāda

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

DENISS HANOVŠ, *Dr. art.*, Rīgas Stradiņa universitāte

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

MĀRTINS PĒRSIJS (PERCY), *PhD*, Kristus baznīcas koledža
(*Christ Church, Oxford University*), Lielbritānija

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

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

DŽEIMSS VUDVORDS (WOODWARD), *PhD*, Sāruma koledža
(*Sarum College*), Lielbritānija

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

SATURS

NAIRI BALIAN	6
Pavedināšana ar Platonu – Platona vārds kā homoseksuāla autora ierocis cīņā ar Bībelē balstīto morāli 20. un 21. gadsimta Rietumu literatūrā	
IĻJA MARIJA BOĻŠAKOVS	26
Draugu (kveikeru) reliģiskā sabiedrība: izcelsme, novirzieni, attīstības tendences	
BELLA BRIŠKA	50
“Gnostikis” Aleksandrijas Klementa darbos – kristietības vai stoicisma ideāls?	
EMĪLS CĒBURS	62
Manuskripts 4Q372 un Vakarēdiena formulējuma interpretācijas iespējas	

INETA LANSDOVNE	90
Dziedināšana un izlīgums totalitāras pagātnes pārvarēšanā	
AARON SHRYOCK, KASPARS OZOLIŅŠ	105
The translation of עָפָר <i>‘āpār</i> ‘dust’ in the Latvian Bible	
VALDIS TĒRAUDKALNS	125
Mūsdienu anglikāņu evaņģelikāļu euharistiskā teoloģija: Pīters Jensens un Džons Stots	
MADARA VILNE	153
Ošo izpratne par garīgumu un “jaunas sabiedrības vīzija” – Radžnišpuramas piemērs	

Mg. philol.

NAIRI BALIAN

PAVEDINĀŠANA AR PLATONU – PLATONA VĀRDS KĀ HOMOSEKSUĀLA AUTORA IEROCIS CĪŅĀ AR BĪBELĒ BALSTĪTO MORĀLI 20. UN 21. GADSIMTA RIETUMU LITERATŪRĀ

Šī raksta nolūks ir parādīt, ka literatūrā atsauce uz platonismu, hellēnismu un Platona dialogiem “Faidrs” un “Dzīres” zināmā kontekstā, raugoties no darba autora / varoņa skatpunkta, ir alūzija uz darbā / varoņa tēlā ietvertu homoseksuālo aspektu. Protams, “Faidrā” un “Dzīrēs” ir arī citi slāņi, kas darbojas citos kontekstos, taču šeit to – kopš 19. gadsimta nostiprinājusies – loma ir norādīt uz piederību zināmai tradīcijai, kurā dialogi kalpo kā “grieķu mīlas” stūrakmens, kā autora “domātās” informācijas nesējs, kas sniedz viņam iespēju izglītotai sabiedrībai saprotamā veidā darīt zināmu savu vai romāna varoņa piederību noteiktai kopienai, kā arī apliecināt šīs “grieķu mīlas” estētiskos un audzinošos aspektus. Skatījums uz Platona tekstu ir transformējies, raugoties caur laikmeta prizmu, un autora pieeja Platona tekstam faktiski ir interpretācija par šo tekstu, var pat teikt – manipulācija ar šo tekstu, atšķetinot tieši to pavedienu, kurš noder paša autora interesēm. Piemērus šādam Platona vārda un dialogu lietojumam literatūrā, kā arī platonisma un hellēnisma jēdzienu izmantojumam var atrast sākot no 19. gadsimta otras puses līdz pat mūsu dienām. Lai arī šādi piemēri kļūst salīdzinoši retāki, vēl 20. gadsimta nogalē un 21. gadsimta sākumā ir rodams apliecinājums tam, ka Platona “Dzīres” un “Faidrs” ir homoseksuāļa “obligātā literatūra”, viņa ierocis cīņā (sarunā) ar sabiedrību. Aplūkotajā laikposmā Platons ir bijis kā Bībelei alternatīvs, paralēls morāles normu avots, un, lai gan klasiskās kultūras piesaukšana, iespējams, zaudējusi savu 19. gadsimta nogales – 20. gadsimta sākuma nozīmīgo lomu sarunā ar

kristīgo sabiedrību, jo dienas gaismu ieraudzījuši jauni, mūsdienīgos pētījumos balstīti argumenti, tomēr pat pēdējās desmitgadēs Platona dialogi ir iesaistīti homoseksualitātes apoloģētikā Rietumu sabiedrībā¹.

Iesākumā jāpalūkojas, kā šī “tradīcija” aizsākās Rietumeiropā 19. gadsimtā. Pēc tam tiks minēti vairāki piemēri no 20. (arī 21.) gadsimta Rietumu literatūras – angļu, vācu, franču un krievu rakstnieku darbu fragmenti.

Šajā kontekstā vispirms ir svarīgs grieķu (un romiešu) paraugs, ko šī laikmeta pētnieki (cita starpā kultūras, literatūras, cilvēka psihes pētnieki) un literāti – galvenokārt runa ir par Anglijas augstskolās dzimušo klasiskajā izglītībā balstīto tradīciju, taču paralēli arī citviet Eiropā tiek veikti antīko autoru darbu tulkojumi un aizsākas kustības, kuru nolūks ir apvienot homoseksuālo kopienu, dalīties ar informāciju savā starpā un diskutēt par šo jautājumu ar sabiedrību – ir piedāvājuši kā “ieroci” homoseksuālam cilvēkam viņa dialogā ar naidīgi, neizprasto vai aizspriedumaini noskaņotiem oponentiem. Protams, jāpatur prātā, ka šajā laikā lielā daļā Eiropas valstu ir spēkā likumi, kas paredz – vairāk vai mazāk bargus – kriminālsodus par noteiktām darbībām viena dzimuma (parasti vīriešu) starpā. Līdz ar to atsaukšanās uz grieķu paraugu iegūst svaru arī vispārējā antīkās kultūras godāšanas kontekstā – proti, atzīstot antīko kultūru par cieņas un atdarināšanas vērtu, nedrīkst to šādi cenzēt un daļu tās tradīciju norakstīt kā netikumīgas un pat noziedzīgas. Šāda pieeja vienmēr ir pieprasījusi atkāpes, norādot, ka, protams, ne visas antīkās pasaules tradīcijas ir atdarināšanas cienīgas – proti, verdzība, zīdaiņu pamešana ir nosodāma, pagānisms – jeb kristīgā sabiedrībā varētu teikt – elkdievība – ir ļaunums. Taču grieķu praktizētais attiecību modelis starp pieaugušu vīrieti un pusaudzi ir labs. Pamatojoties uz šāda modeļa audzinošajām vērtībām un garīgo “pievienoto vērtību”, to iespējams sekmīgi un nekaunoties pārņemt un praktizēt arī savā sabiedrībā. Aptuveni šāda bija “grieķu modeļa” apoloģētu pieeja 19. gadsimtā. Autori, kas to piedāvāja, nerunāja par citiem iespējamiem attiecību modeļiem – šajā ziņā tie bija uzticīgi grieķu tradīcijām līdz galam –, viņi neuzdrošinājās piedāvāt savai sabiedrībai akceptēt, teiksim, divu pieaugušu viena dzimuma partneru kopdzīvi laulībai līdzvērtīgās attiecībās. Šis arī ir viens no galvenajiem iemesliem, kādēļ grieķu modelis zaudēja savu aktualitāti un popularitāti homoseksuālu cilvēku prātos, jo faktiski tas nesniedza nekādu pamatu viņu dzīves realitātei. Taisnības labad jāsaka arī, ka šāda veida apoloģiju autori reti paši turējās pie šī modeļa prasībām – proti, savā privātajā dzīvē viņi brīvi improvizēja ar partneru vecuma atšķirībām un attiecību ilgumu. Tādējādi var pat apgalvot, ka grieķu parauga piesaukšana, runājot par garīgajām un pedagoģiskajām

1 Kā piemēru var minēt arī tiesas procesu, kas norisinājies ASV 90. gados: šeit strīdā par sabiedrības morāles normām Platona dialogus izmantojusi gan apsūdzības, gan aizstāvības puse. Skat. M. C. Nussbaum, Platonic Love and Colorado Law: The Relevance of Ancient Greek Norms to Modern Sexual Controversies, *Virginia Law Review*, 80.7 (Oct. 1994), 1515–1651.

vērtībām, bija veiksmīgs manevrs cīņā par viendzimuma partneru attiecību atzīšanu un dekriminalizāciju, varbūt nepieņemot, taču paturot prātā arī tādus partnerus, kuru attiecību modelis nebūt neatbilst grieķu prasībām².

Meklējot drošu un uzticamu avotu, uz ko atsaukties 19. gadsimta sabiedrībā, šie autori atrada vienu, šķiet, īpaši piemērotu – proti, Platonu. Platons kristīgā sabiedrībā vienmēr bijis atzīts kā filozofs, kura mācība par Dieva un Visuma dabu daudzējādā ziņā sasaucas ar kristīgās baznīcas doktrīnu. Šajā kontekstā neiedziļinoties platonisma un kristietības kopīgajās un atšķirīgajās iezīmēs, aplūkojot “platonisko mīlestību” no teoloģijas skatpunkta, tiek izcelta viena viņa atstātā mantojuma šķautne, proti, tas, kā Platons savos darbos formulē tā dēvēto “grieķu mīlas” modeli³, tādējādi 19. gadsimtā kļūstot par homoseksuālā inteliģenta obligāto literatūru, par sava veida “svētajiem rakstiem”⁴. Taču nepaliek nepamanīts, ka minētie autori paši ir savā veidā cenzējuši Platona mācību, paņemot no tās sev izdevīgo⁵ un noklusējot to, kas viņu aizstāvētajam (un praktizētajam) attiecību modelim nebūt nav izdevīgi – proti, tieši to daļu, kas visvairāk sasaucas ar Bībeles mācību – garīgās, dievišķās mīlestības pretstatījumu fiziskajai iekārei. “Dzīrēs” (raugoties uz šo sacerējumu drīzāk no literāra nekā filosofiska skatpunkta) mēs varam izlasīt slavinājumu mīlai starp vīriem un zēniem un “Faidrā” savukārt varam lasīt, ka fiziskais šīs mīlas aspekts, lai gan nav vēlams un nav noteicošais, tomēr pastāv un bieži ir neizbēgams, turpretim “Likumos” tiek piedāvāts radikālāks un racionālāks skatījums – šāda mīla, kas ietver iekāri (pretstatā mīlai, kas ietver draudzību), ir nevēlama un kaitīga, un visas tās fiziskās izpausmes ir pilnībā jāizskauž⁶. Ir vēl kāds arguments, kādēļ Platons nav piemērots 19. gadsimta nogales jaunietim, meklējot veidus, kā iekļauties sabiedrībā, – proti, tas, ko galu galā saprata Dž. A. Saimondss un rakstīja vēstulē savam pasniedzējam⁷: viņa laikmeta jaunietis, salasījies Platona darbus,

2 Sk., piemēram, R. Aldrich, *The Seduction of the Mediterranean* (London & New York: Routledge, 1993), 18. Autors runā par to, ka skatījums uz šo grieķu paraugu bieži vien bija sagrozīts, tomēr tas palīdzēja veidot kopīgu “valodu”.

3 Proti, attiecību modeli starp mīlētāju un mīlamo – vecāko vīrieti un zēnu, kas dažādos kontekstos aplūkots “Dzīrēs” un “Faidrā”.

4 Dž. A. Saimondss (*J. A. Symonds*, 1840–1893), britu literatūrpētnieks un dzejnieks, vēstulē savam pasniedzējam Oksfordas Universitātē B. Džouitam (*B. Jowett*, 1817–1873), (1.02.1889.) (citēta: <http://rictornorton.co.uk/symonds/letters.htm> [skatīts 13.01.2018.]) raksta, ka tieksme pēc antīkā ideāla homoseksuālam cilvēkam ir jau asinis un Platonu viņš lasa kā Bībeli.

5 Tāpat kā to darījuši kristieši. Sk., piemēram, Cēzarejas Bazīla pamācību kristiešu jauniešiem, kā lasīt pagānu darbus: Basile de Césarée, *Aux jeunes gens* (Paris: Les Belles Lettres, 2012) (bilingvāls izdevums, oriģinālnosaukums: Πρὸς τοὺς νέους, ὅπως ἂν ἐξ ἑλληνικῶν ὠφελοῖντο λόγων).

6 Piemēram, “Likumi”, 837c,d.

7 Vēstule minēta 2. zemsvītras piezīmē. Jāpiebilst, ka B. Džouits bija Platona darbu tulkotājs angļu valodā.

iegūs ilūzijas, kuras viņa dzīvē nebūs iespējams realizēt. Turklāt viņš nepiedzīvoja to, kā sabiedrība, acīmredzot nenoticējusi “grieķu mīlas” labvēlīgajai ietekmei, notiesāja uz diviem gadiem spaidu darbu viņa kolēģi rakstnieku O. Vaildu par viņa “narcisiem” un “hiacintiem”⁸, un centieniem īstenot dzīvē šo audzinošo grieķu modeli.

Tomēr, neskatoties uz šīm pretrunām un trūkumiem, 19. gadsimta platonisms šādā izpratnē ir ieņēmis savu nozīmīgo lomu kā pretnostatījums kristietībai, kas baznīcā valdošā viedokļa gaismā nosoda viendzimuma attiecības visās to fiziskajās manifestācijās.

Interese par grieķu kultūru un mīlestība pret to šajā laikmetā bieži iet rokrokā ar izglītotās sabiedrības pārstāvja homoseksualitāti. Hellēnisms un platonisms faktiski kļūst par homoseksualitātes sinonīmiem.

Stefano Evandželista⁹ citē kādu interesantu piemēru no Edmunda Goses (*E. Gosse*, 1849–1928) darba “Tēvs un dēls” (*Father and Son*, 1907) – atmiņām ar tēvu, kur šī autobiogrāfiskā darba autors, zēns būdams, lūdz savu tēvu pastāstīt par grieķu dieviem:

“[...] viņš sacīja, ka tā sauktie grieķu dievi bija vien pagānu netikumu ēna un atspoguļoja to zemisko dzīvesveidu; tieši tas bija par iemeslu, kādēļ Dievs lika nolīt sēra un uguns lietum pār līdzenuma pilsētām.”¹⁰

S. Evandželista komentē šo situāciju, kurā tēvs vispār atsakās runāt par grieķu dieviem, jo ir pārliecināts, ka tie ir netikuma un ļaunuma iemiesojums: interesantākais esot tas, ka E. Goses tēvs uzreiz asociē grieķu pagānismu ar homoseksualitāti. Proti, vārdi “grieķu dievi” paši par sevi ir norāde uz netikumību, turklāt, tā kā šis tēvs piemin “līdzenuma pilsētas”, pār kurām Bībelē Dievs liek nolīt sēra un uguns lietum, top arī pilnīgi skaidrs, kā viņš Vecās Derības interpretācijas tradīcijas gaismā izprot šo konkrēto netikumību.

Šis “hellēnisms” ir kā patvērums no Bībelē sakņotajiem sabiedrības priekšstatiem, kā potenciālas liberālas sabiedrības paraugs, kurā ir rodama vieta daudzveidībai, tajā skaitā arī “grieķu mīlai”¹¹. Šis pats hellēnisms ietver zināmu pasaules skatījuma – domas brīvības, reliģiskās brīvības, gudrības mīlestības, estētiskās uztveres – modeli. Šajā modelī gluži intuitīvi sevi saredz arī 19. gadsimta homoseksuālis, kurš vērsās pie

8 Runa ir par Vailda vēstulēm, kur viņš uzrunā savu adresātu grieķu mitoloģijas tēlu vārdos un runā par viņa līdzību ar grieķiem, kas tika uztverta kā tieša alūzija uz viņu attiecību raksturu un tika izmantota kā arguments pret viņu tiesā. Daļēji publicētas, piemēram, šeit: <http://www.famous-trials.com/wilde/323-letters> [skatīts 13.01.2018.].

9 S. Evangelista, *British Aestheticism and Ancient Greece* (New York: Palgrave Macmillan, 2009), 16.

10 Publicēts *Project Gutenberg*.

11 Sk., piemēram, L. Dowling, *Hellenism and Homosexuality in Victorian Oxford* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1994, XIV) ievadā raksta, ka Saimondss un viņa laikabiedri Platona tekstos guva pamatu savai viendzimuma mīlas apoloģijai pretstatā kristietības iedibinātajiem ierobežojumiem un dogmām.

antīkā parauga – mākslas, literatūras –, meklējot kultūras telpu, kurā organiski iekļautos arīdzan viņa personiskais raksturs, vēlmes, intereses, kas neiekļaujas viņa laikmetā valdošajā kristīgās morāles sistēmā. Tādējādi bieži vien šis hellēnisms tiek pielīdzināts pagānismam (lai gan nevar uzskatīt, ka tas būtu viens un tas pats). Vairāki avoti liecina, ka sabiedrības un pašu autoru uztverē pievērsšanās grieķu kultūrai nozīmē novēršanos no kristietības. Viens no šādiem piemēriem, kurā varoņi jūtas mudināti izdarīt izvēli starp šīm divām it kā nesavienojamām kultūras telpām, ir Eduarda Morgana Forstera (*E. M. Forster*, 1879–1970) “*Moriss*” (*Maurice*, 1913–1914) – romāns, kurā varoņi atkrīt no savām ģimenes tradīcijām, jo sekošana grieķu modelim vienā jomā viņiem it kā pieprasa atteikšanos no kristietības arī citās. Var sacīt, ka viņi izdara izvēli par labu Platonam kā savam garīgajam skolotājam – pretstatā Bībelei. Platons, platonisms un konkrēti darbi kļūst par alūziju uz homoseksuālām interesēm.

Jāpiebilst, ka ne visiem bija pieejami šie un citi antīko autoru darbi – lai antīkā kultūra spētu pildīt šādu lomu, bija jābūt iespējai ar to iepazīties, kas bija pieejama ne tuvu ne katram. Pat universitātēs šie darbi tika atlasīti un cenzēti tādā veidā, lai slēptu to eksplīcīti homoseksuālo raksturu. Minētajā Forstera romānā ir, piemēram, epizode, kurā lekcijā studenti lasa Platona darbu un pasniedzējs liek izlaist vietu, kurā runāts par mīlētāja un mīlotā attiecībām šajā grieķu modelī: “Kornvalisa kungs apstādināja studentu, kurš lasīja tekstu, un neitrālā balsī norādīja: “Varat izlaist šo rindu, tur ir vienīgi alūzija uz grieķu vārdos nenosaucamo netikumumu.””¹²

Laikā, kad daudzu darbu tulkojumi tikai tapa, bez sengrieķu un latīņu valodu prasmēm ar tiem iepazīties nebija iespējams¹³. Valodu studijas pašas par sevi neliecināja par interesi konkrētā antīkās tradīcijas jomā, taču bija pamatā gan šīs tradīcijas izpratnei, gan personisku saišu veidošanai starp studentiem un starp studentiem un pasniedzējiem¹⁴.

Klasiskās studijas bija ceļš, kā iepazīt savas saknes, veidot kontaktus, “komūnu”, kā to dēvē S. Evandželista¹⁵, runājot par Dž. A. Saimonsu un O. Vaildu – viņš saka, ka abos gadījumos autori atsaucas uz “iedzimtām simpātijām” pret Seno Grieķiju, kas izpaužas kā klasisko valodu studijas, kuras kļūst arvien nozīmīgākas domubiedru kopienas

12 E. M. Forster, *Maurice* (London: Penguin Books, 2005), 42. (*Autora tulkojums*)

13 Skat., piemēram, A. Clark, Anne Lister’s Construction of Lesbian Identity, *Journal of the History of Sexuality*, 7.1 (Jul. 1996): 23–50, 32. Autore runā par to, ka eksplīcīti homoseksuālās darbu versijas bija pieejamas tikai grieķu un latīņu valodā, savukārt tulkojumi bieži vien bija sagrozīti. Līdz ar to valodu zināšanas veidoja tādu kā “pagrīdes loku”, kas nebija pieejams pārējai publikai.

14 Līdzīgi arī S. Evangelista, *British Aestheticism and Ancient Greece*, 17. Gadsimta beigās Senā Grieķija bija “homoseksuālās subkultūras” ideoloģiskais centrs un grieķu valoda stiprināja šīs “subkultūras” vienotību.

15 S. Evangelista, “Lovers and Philosophers at Once”: Aesthetic Platonism in the Victorian “Fin de Siècle”, *The Yearbook of English Studies*, 36.2, Victorian Literature (2006), 230–244, 242.

izveidē. Kā arī par Saimonds un Platona darbu ietekmi uz viņa personību: viņa sastapšanās ar Platonu parāda viņam, ka viņš nav viens, turklāt sniedz pieeju “bezgalīgai (pār-laicīgai) kopienai”. Šis “kopīgais noslēpums” ir pamatā šai “kopienai”, kurai, saskaroties ar šiem darbiem un pieņemot tos kā savus, piederīgs kļūst citādi, iespējams, vienuļais homoseksuālis.

Faktiski šie pasniedzēji un studenti, kuri paši kļūva par pētniekiem, rakstniekiem, dzejniekiem, tulkotājiem, arī veidoja šo kopienu un prata šo kopīgo valodu.

Jādomā, ka, piemēram, darbaļaudis mazāk izjuta (vai neizjuta) piederību šādai kopienai tieši tamdēļ, ka nespēja iesaistīties šajā kopīgās kultūras – ar to saprotot tieši izglītību – laukā.

Taču šeit būtu svarīgi piebilst, ka kustības, kas darbojās, piemēram, Vācijā, bija vairāk orientētas uz to, lai apvienotu visu kopienu, ne tikai inteliģenci, uz ko bija galvenokārt orientēta angļu pieeja. Mana pētījuma kontekstā atliek piebilst, ka arī literatūra, kurā lietotas atsauces uz antīko kultūru, šajā laikmetā ir orientēta uz lasošo, izglīto publiku. Savukārt 19. gadsimta gaitā, literatūrai (un mākslai) sociālo strāvājumu ietekmē orientējoties uz plašāku auditoriju, lielā mērā mainās arī references, kas adresētas īpaši “informētai” cilvēku grupai.

Floransa Tamaņa (*F. Tamagne*) runā par starpkaru periodu Eiropas lielāko nāciju – Vācijas, Francijas un Anglijas – kultūrā un nedaudz uzmanības velta arī tam, kāda nozīme šādām “kopīgām referencēm” ir literatūrā, kas ir “viens no auglīgākajiem veidiem, kā attīstīt homoseksuālās kultūras kodolu”¹⁶. Šeit pieminētie literārie darbi liecina, ka starpkaru periodā atsaukšanās uz antīko kultūru un tās tēlu lietojums joprojām ir aktuāls un acīmredzot sociālo apstākļu (proti, ierobežojumu) nosacīts, lai gan reizēm tas kalpo arī kā manifestācija savas nostājas un piederības šai kopienai paušanai – iespējams, autoriem gūstot lielāku pārliecību par sevi, pateicoties brīvākām vēsmām sabiedrībā tieši šajā periodā.

Savukārt Roberts Aldrihs (*R. Aldrich*) atzīmē, ka jau pēc Pirmā pasaules kara alūzijas uz klasisko kultūru kļūst aizvien retākas un maznozīmīgākas¹⁷. Kā iemeslu var minēt, piemēram, modernisma, dažādu mākslas virzienu (vizuālajā mākslā un literatūrā) rašanos, kur svarīgs kaut kas jauns un nebijis, līdz ar to senais, iespējams, zaudē savu agrāko nozīmi, lai gan bieži vien šis senais vienkārši iegūst jaunu veidolu un tiek uzlūkots no cita rakursa (piemēram, Pablo Pikaso vai Žana Kokto darbos). Tāpat arī pētījumi psiholoģijas, psihoterapijas laukā pārliek akcentus uz citiem homoseksualitātes apoloģētikas aspektiem.

16 F. Tamagne, *History of Homosexuality in Europe, 1919–1939* (New York: Algora Publishing, 2006), 193.

17 R. Aldrich, *The Seduction of the Mediterranean*, 134.

Ieskatam tajā, kā attīstījusies šī uz Platonu balstītā apoloģētika, var kalpot dažu literāru darbu fragmenti, kas ir liecība tādai antīkās kultūras lomai literatūrā (darbu autoru un varoņu dzīvē), kāda tā izveidojās vēl 19. gadsimtā. Šie darbi tapuši laikā līdz Otrajam pasaules karam. Tajos atspoguļojas kopīgās kultūras, hellēnisma skatījums, par ko bija runa iepriekš. Šeit minētais hellēnisms, mīlestība pret antīko kultūru, Grieķiju ir pretstātīgs kristietībai, šeit ir jāatsakās no Bībeles, lai sekotu savam aicinājumam, kura modelis meklējams Senajā Grieķijā.

Par moto, kas nosacīti vieno dažādu autoru tekstus, var noderēt Saimonnda rakstītais par grieķu kultūras un literatūras nozīmi (savā un sev līdzīgo dzīvē) – šeit viņš Grieķiju nodēvē par “zudušo tēvzemi”, pēc kuras vienmēr kāds viņam līdzīgais ilgosies. Šādas izjūtas atkārtojas vairākos aplūkotajos darbos:

“Šajos dubultās kultūras apstākļos vienmēr būs tādi cilvēki, kuriem Grieķija būs *zudusī tēvzeme*”¹⁸.

E. M. Forstera romāna “Visilgākais ceļojums” (*The Longest Journey*, 1907)¹⁹ darba varonis ir jauns augstskolas absolvents, kurš meklē savu vietu dzīvē, savu piederību. Tālāk citētajā fragmentā viņš saka savam studiju biedram, ka vēlas būt piederīgs kādai cilvēku grupai, piemēram, tādai, kādu veidoja studenti – ar draudzību, kopīgām interesēm. Skaidrs, ka tas ģimenes modelis, kādu paredzēts īstenot katram jaunam cilvēkam līdz ar karjeras veidošanu, viņam nesniedz vajadzīgo piepildījumu. Darba varonim, cenšoties noformulēt savas domas, nāk prātā “daži grieķu tēli”, kurus autors šeit neprecizē. Taču viņš pasaka, ka šie grieķu tēli vismaz nedaudz vedina tajā virzienā, kurā viņš vēlētos raudzīties:

“Zināmi tēli no Grieķijas, pie kuriem mēs vienmēr atgriezāties, viņam mazliet līdzēja saprast.”

Proti, ņemot vērā, ka šis varonis ar ilgām atskatās uz augstskolā pavadītajiem gadiem un tur sastaptajiem draugiem, lasītājs var noprast, ka runa ir par tādiem grieķu tēliem, kas vedina domāt par draugiem un – tālāk – par to, kāda veida draudzība varētu tikt atvasināta no šāda grieķu parauga. Pašā romānā nekas vairāk par šo tēmu faktiski netiek pateikts, taču lasītājs, kas pazīstams ar autora personību un viņa daiļradi, var izdarīt secinājumu, ka šī ir alūzija uz tādu “grieķu draudzību”, par kādu studenti augstskolā lasīja antīko autoru (vispirms jau Platona) darbos un kādu daudzi no tiem būtu vēlējušies īstenot dzīvē.

18 J. A. Symonds, *Studies of Greek Poets*, I & II (New York: Harper&Brothers, 1880), 233. (*Autora tulkojums un izcēlums*)

19 E. M. Forster, *The Longest Journey*, 162, <http://www.gutenberg.org/ebooks/2604>, [skatīts 4.01.2018.] (*Autora tulkojums*)

Piemēru tam, kā darbojas pretstatījums starp antīko kultūru un kristietību, var redzēt arī Andrē Žida (*A. Gide*, 1869–1951) “Ja grauds nemirst” (*Si le grain ne meurt*, 1926)²⁰ – šajā autobiogrāfiskā darba fragmentā autors apraksta savu šķiršanos no Bībeles (vismaz uz laiku), lai sekotu tam klasiskajam ideālam, kura balss viņu sauc. Audzināts kristīgās tradīcijās, viņš jūt, ka viņam ir jāizdara izvēle, jo tajā ceļā, kuru viņš grasās iet, viņš nevar doties ar Bībeli. “Klasicisms” šeit lietots praktiski kā sinonīms homoseksualitātei, izdarīt izvēli par labu klasicismam (jeb “hellēnismam”, kā to dēvēja angļi) nozīmē atzīt savas homoseksuālās intereses – antīkā kultūra, neprecizējot kādu konkrētu darbu vai tēlu, principā kļūst par segvārdu šādām interesēm:

“Manuprāt, tā bija mana pirmā nosliešanās šodien tā dēvētā “klasicisma” virzienā; es [nevarēju beigt atkārtot], cik lielā mērā tas bija pretējs manam pirmajam kristīgajam ideālam; un es uzreiz to tik labi sapratu, ka atteicos ņemt līdzi Bībeli. Šim ārēji, iespējams, mazsvarīgajam sīkumam bija ļoti liela nozīme: līdz tam es nebiju aizvadījis ne dienu bez garīgās barības un padoma smelšanas Svētajos [R]akstos. Bet tieši tāpēc, ka šī barība man šķita kļuvusi nepieciešama, es biju jutis vajadzību [no tās atbrīvoties].”

Šāds pretstatījums starp varoņa jūtām un Bībeles radītajiem žņaugiem rodams arī citur. Stefana Cveiga (*S. Zweig*, 1881–1942) novele “Jūtu mulsums” (*Verwirrung der Gefühle*) sarakstīta 1927. gadā. Tajā galvenais varonis, jauns students, pirmoreiz apmeklē kāda augstskolas pasniedzēja lekciju un apbrīno “sirmot sākušā” pasniedzēja degsmi, runājot par agrākiem laikiem, par Renesansi un cilvēka brīvību (gara brīvību un – šajā kontekstā – arī miesas brīvību), pretstatot to sava laikmeta “puritānismam” un “Bībeles varai”, un lasītājs ar laiku uzzina, ka pasniedzēja interese par studentu nav tikai garīga vien, bet, nespēdams to piepildīt, viņš slepus meklē savu vēlmju piepildījumu citur:

“[...] tur, kur reiz atklājās viscilvēciskākās jūtas un viena kaistoša paaudze dzīvoja tūkstošu vietā, atkal sāk runāt Bībele un puritānisms.”²¹

Saimonsda ilgas pēc “zudušās tēvzemes” – dzīvojot jūdu-kristiešu kultūrā – var izejot arī krievu 20. gadsimta sākuma autora Mihaila Kuzmina (*M. Kuzmin*, 1873–1936) darbā “Spārni” (*Krylja*, 1906). Šī romāna galvenais varonis, jauns zēns, pamazām apjauš savas vēlmes un intereses, sastopoties ar dažādu sabiedrību pārstāvjiem – pareizticīga ģimene, draugi vecticībnieki, grieķu valodas pasniedzējs, katoļu garīdznieks un galu

20 A. Žids, *Ja grauds nemirst*, tulk. J. Grostiņa (Rīga: Atēna, 2012), 236.–237. Mani labojumi tulkojumā. A. Gide, *Si le Grain ne meurt* (Paris: Gallimard, 1926), 211.

21 S. Cveigs, *Jūtu mulsums*, tulk. V. Brutāne (Rīga: Zvaigzne ABC, 2008), 34.–35. S. Zweig, *Verwirrung der Gefühle* (Stuttgart: Reclam, 2017), 23.

galā ģimenes paziņa – atklāti homoseksuāls hellēnisma sludinātājs. Šajā fragmentā grāmatas varonis (un pats autors) sniedz hellēnisma manifestu, kurā paustas ilgas pēc Saimonsa “zudušās tēvzemes” un Cveiga “zudušās brīvības”; skaistums, degsme un brīvība šeit nostādīti pretī “jūdu monoteismam”:

“– Mēs esam hellēņi: mums ir svešs neciešamais jūdu monoteisms, viņu novēršanās no vizuālās mākslas, viņu tajā pat laikā pieķeršanās miesai, pēctečiem, sēklai. [...] Ļaudis staigā kā akli, kā miruši, lai gan būtu varējuši radīt aizraujošu dzīvi, kurā visas baudas būtu tik saasinātas, it kā jūs tikko būtu dzimuši un tūliņ mirsiet. [...] Mēs esam hellēņi, skaistā mīlētāji, nākamās dzīves bakhanti. [...] Visnedzirdētākā jaunumā mēs atpazīstam vissenākās saknes, visneredzētākā starojumā mēs jūtam dzimteni!”²²

Kuzmina laikabiedri literatūras kritiķi uz autora vaļsirdību un patiesumu skaistā antīkā parauga sludināšanā lūkojās krietni skeptiski. Piemēram, kāds kritiķis par šo romānu izsakās: “[...] nav mums ticības šim Volgas krastu hellēnismam, šim Pēterburgas pirtu un zaņķu iedomātajam hellēnismam [...]”²³. Savukārt cits atsauksmei par šo romānu žurnālā liek virsrakstu “Par grieķu mīlu”²⁴.

Proti, autoram lasītāju un kritiķu apziņā ir izdevies sasaistīt varoņu interesi romānā vienam par otru ar grieķu modeli. Vai arī – paši lasītāji un kritiķi šādas attiecības, par kurām ir runa romānā, saista ar grieķu mīlas modeli neatkarīgi no tā, ka pats autors Grieķiju ir pieminējis savā darbā. Vai šāda asociācija lasītājiem rastos arī tad, ja autors darbā nebūtu skaidri runājis par Grieķiju kā savu varoņu modeli un ideālu? Ja viņa darba varonis nebūtu sacījis, ka uzskata sevi par “hellēni”? Jādomā, ka laikā, kad tapis šis romāns, lasītāji un kritiķi, kas pazīstami ar tendencēm literatūrā, būtu saskatījuši šādas paralēles. Par pamatu tam varētu būt fakts, ka šādu paralēļu netrūka un asociācija starp hellēnismu un homoseksualitāti bieži vien radās gandrīz automātiski (tieši tajā publikā, kas uzlūkoja šo autoru daiļradi no malas).

Var izcelt vairākas formas, kā autori izmanto Platona dialogus – galvenokārt “Dzīres” un “Faidrs” – un Platona vārdu savos darbos. Sastopam gan “Platona skolnieku” un “platonisma” vārdu kā sinonīmu homoseksuālu cilvēku un attiecību apzīmēšanai, gan kā pretstatu Bībelei un tās uzspiestajām normām. Abi minētie Platona dialogi tiek

22 M. Kuzmin, *Proza i esseistika v 3 tomah*, tom 1, Krylja (Moskva: Agraf, 1999), 91.–92. (*Autora tulkojums*)

23 M. Kuzmin, *Izbrannyje proizvedeniya* (Leningrad: Hudozhestvennaja Literatura, 1990), 502. A. A. Kursinskij: “[...] ne veritsja nam v etot privolzhsnij ellinizm, mnimyj ellinizm peterburgskih banj i pritonov [...]” (*Utro svobody* 10 (12. maijs, 1907). (*Autora tulkojums*))

24 M. Kuzmin, *Dnevnik 1905–1907* (Sankt-Peterburg: Izdatelstvo Ivana Limbaha, 2000), 535. Citēts: V. F. Bocjanovskij “O grecheskoj ljubvi” (Rusj. 1907. Nr. 170. 2. (15.) jūlijs).

lietoti kā “pavedināšanas rīki” – kā “domātie” tās kultūras un tradīcijas nesēji, ko kāds varonis vēlas nodot un darīt zināmu citam varonim. Visbeidzot, arī kā pamats literāra darba uzbūvei, struktūrai, varoņu gaitām, viedokļiem.

Platona dialogi var darboties kā tieša uzruna sarunu partnerim: piedāvājot kādam varonim izlasīt “Faidru” vai “Dzīres”. Jāņem vērā, pirmkārt, ka sarunu partneris ar darbu var būt un var nebūt pazīstams un, otrkārt, ka devējs nezina / nevar zināt, ko tieši lasītājs šajā sacerējumā izlasīs (kas viņam šķitīs būtiskākais, no kāda skatpunkta viņš uz to palūkosies). Taču devējam ir savs konkrēts nodoms – ko viņš vēlas, lai saņēmējs darbā izlasa. Vai autoru piedāvātais skatījums uz šiem darbiem nozīmē noplicināt to saturu, paņemot tikai vienu svarīgo aspektu (un to pašu nereti saprotot, no sava laika un skatpunkta raugoties) un pavisam atstājot bez ievēribas šo darbu filosofisko nozīmi?

Saimondss uzskata, ka divi Platona dialogi, kas ir nozīmīgi šajā kontekstā, proti, “Dzīres” un “Faidrs”, savas formas un satura dēļ ir īpaši pietuvināti literāram darbam.²⁵

Viena no tēmām šajos darbos ir mīlestības pacelšana garīgā sfērā, rādot ceļu, kas pāri fiziskām kaislībām ved cilvēku pie mūžīgām, dievišķām vērtībām. Taču jāatgādina, ka arī pats Saimondss – kā daudzi viņa laikabiedri un autori pēc viņa – atzīst, ka fiziskās kaislības ir praktiski neatņemama mīlestības sastāvdaļa un šis Platona ideālisms realitātē nepastāv. Gradācija no vizzemākajām mīlestības formām (bordeļi, pērkama mīla) līdz tās augstākajām metafiziskajām formām atklājas arī literārajos darbos. Kā jau minēts, arī dzan M. Kuzmina kritiķiem bija aizdomas, ka viņa sludinātais “platonisms”, visticamāk, meklējams Pēterburgas bordeļos. Vai tiešām šie “platoniskās mīlestības” apoloģēti to meklēja priekamājās un publiskajās tualetēs²⁶? Jautājums šeit ir aktuāls tiktāl, cik vēlamies saprast, kas ir prātā vienam literāra darba varonim, atsaucoties uz Platonu, izmantojot viņa vārdu kā aizsegu saviem nodomiem un vēlmēm, izmantojot viņa darbu, lai pavedinātu kādu citu darba varoni? Varbūt šie dialogi ar laiku vispār

25 J. A. Symonds, *A Problem in Greek Ethics* (London, 1908), 59.

26 Jautājumu, vai partneru meklēšana Londonas tualetē 19. gadsimta beigās un 20. gadsimta sākumā ir “platonisms”, uzdod arī Linda Dowlinga (*Dowling*) grāmatā *Hellenism and Homosexuality in Victorian Oxford*. Arī vēl kādā mazāk pazīstamā darbā, romānā, kura autori, Villijs un Menalka, raksta, izmantojot pseidonīmus, “Slīkonis” *Le Naufragé* (1922), kāds vācietis, homoseksualitātes aizstāvības aktīvis, sarunā galvenajam varonim saka: “[...] taču šodien mēs diemžēl vairs nevaram – kā tas filozofs, ko citē Samosatas Lukiāns – par labu mūsu dzimumam uzvarēt salīdzinājumā starp tikumīgu, labi audzinātu efēbu, kurš paklausa tikai patiesām jūtām, un kurtizāni, kas vienmēr gatava pārdot savu ķermeni. Šobrīd ir tik daudz kurtizāņu starp Platona skolniekiem [...]” Willy et Ménalkas, *Le Naufragé précédé de L'Ersatz d'Amour* (Montpellier: Question de Genre, 2014), 196. (*Autora tulkojums*)

Proti, tagad vairs nevar notikt kā Senajā Grieķijā, kur strīdā (Pseido-Lukiāna dialogā, kas minēts citātā) uzvarēja mīla pret zēniem, jo tā bija cildenāka. Tagad šie “Platona skolnieki” pārdod sevi ielās (jāņem vērā, ka runa ir par Vāciju pēc Pirmā pasaules kara). “Platona skolnieki” šeit lietots kā sinonīms homoseksuālim – kā citos gadsimtos tika lietots “Ganimēds”.

zaudē jebkādu nozīmi kā ideālās mīlestības paudēji, autoriem un lasītājiem atmetot jebkādu atsauci uz tiem kā augstākās, garīgās mīlestības parauga avotu, bet piesaucot tos vien tamdēļ, lai pateiktu, ka jau kopš seniem laikiem mīlestība starp diviem vīriešiem (vai varbūt pat tikai seksuālas attiecības) ir bijusi atzīta?

Saimondss jau savā laikā, redzēdams, ka priekšstats par draudzību starp viņa laikabiedriem nepavisam neatbilst tam, ko var lasīt Platona darbos, sacīja, ka lasītājs Platona darbos nemaz neredz to, ko šie darbi pasaka, jo viņa ikdienas pieredze (laikmets, kurā viņš dzīvo) viņam nemaz neļauj izlasīt šos darbus tā, kā tos būtu lasījis Platona laikabiedrs²⁷.

Tas nozīmē, ka, arī vienam literāra darba varonim dodot Platona dialogu citam darba varonim, viņš vēlas nodot nevis to informāciju, ko ir vēlējies pateikt Platons, bet gan savu interpretāciju – ko viņš pats, ņemot vērā viņa pieredzi un laikmetu, tajā ir saskatījis. Tas pats, protams, attiecas arī uz jebkura cita teksta lasījumu, raugoties ne vien no konkrēta laikmeta, bet arī no konkrēta lasītāja skatpunkta. Tomēr katrā tekstā, arī aplūkotajos Platona darbos, ir zināmi līmeņi, kuru līdzīga uztvere rakstniekam un lasītājam vispār ļauj izveidot šādu kopīgu izpratni, bez kuras pieminēto dialogu iesaiste literārajos tekstos faktiski zaudētu jebkādu jēgu.

Saimondss, kura domām un darbiem ir lieli nopelni aplūkotās “tradīcijas” izveidē, skaidri apraksta to, kā juties ikkatrs homoseksuālis, pirmoreiz sastopoties ar šiem tekstiem. Savās atmiņās viņš raksta, ka veselu nakti skolas gados pavadījis, lasot Platona “Faidru” un “Dzīres”, un šī esot bijusi viena no “nozīmīgākajām naktīm” viņa dzīvē: ““Faidrā” un “Dzīrēs” – mītā par Dvēseli un Pausānija, Agatona un Diotīmas runās – es beidzot atklāju īsteno *liber amoris*, atklāsmi, kuru gaidīju, ideālisma, par kuru sen sapņoju, iemiesojumu. Bija tā, it kā mana paša dvēsele runātu uz mani caur Platonu, it kā kādā pieredzē pirms šīs dzīves es būtu dzīvojis grieķu filosofa un mīlētāja dzīvi.”²⁸

Sākotnējā versijā atsaukšanās uz Platonu nozīmēja atsaukšanos uz estētiskām vērtībām, uz skaisto, uz ko Platons savos darbos mudina tiekties. Šādi uzmanība no fiziskā aspekta tiek novērsta, pavēršot dialogu kultūras, literatūras, mākslas sfērā. Atdalot no šī “grieķu mīlas” modeļa visu to, ko faktiski Platons no tā būtu vēlējies atdalīt (proti, fizisko kaisli), šis modelis lieliski noder par ieroci diskursā ar kristīgo sabiedrību. Atsaukšanās uz Platonu kā estētisko vērtību aizstāvi šajā ziņā ir arī kā arguments iepretim 20. gadsimta sākumā (it īpaši Vācijā) valdošajam medicīniski psihoanalītiskajam skatījumam uz viendzimuma mīlestības problēmu²⁹.

27 J. A. Symonds, *Studies of Greek Poets*, 60.

28 Atmiņu teksts publicēts: <http://rictornorton.co.uk/symonds/memoirs.htm> [skatīts 7.01.2018.]. (*Autora tulkojums*)

29 Skat., piemēram, S. Evangelista, *Lovers and Philosophers at Once*, 244.

Šāds “platoniskās mīlestības” teorētiskais pamats, kas aizgūts no Platona dialogiem 19. gadsimtā, modernajā sabiedrībā pamazām zaudē savu aktualitāti un pievilcību, jo publika labi saprot, ka Platona dialogi izmantoti par apoloģijas pamatu tādām attiecībām, kas neapšaubāmi ietver arī Platona noraidīto fizisko aspektu³⁰. Līdz ar to Platona piesaukšana zaudē atbilstību realitātei un 20. gadsimtā pamazām nozūd no homoseksualitātes aizstāvības skatuves. Taču ne pavisam.

Par to, ko konkrētiem indivīdiem nozīmē Platona darbi, Saimondss raksta vēstulē Džouitam (1889)³¹: sastopoties ar šiem Platona darbiem, homoseksuāls indivīds “atklāj, ka tas, ko viņš līdz šim akli meklēja, reiz bija pilnīgi pieļaujams – ne kādā tumšā kaktā, bet, ka visa nācija, kuras literatūra ir viņa augstākās kultūras pamats, šādi dzīvoja, pēc tā tiecās. [...] Ko jūs dēvējat par runas figūru, viņam ir debesis un elle – tas viņu padara traku, jo veicina iztēli, kas pilnīgi nesaskan ar to pasauli, kurā viņam jādzīvo; taču pārlietu labi saskan ar viņa paša neiespējamām vēlmēm.”³²

Tomēr, piemēram, S. Evandželista raksta par to, ka ir iespējams reizē fiziskais un garīgais, iespējams būt reizē mīlētājam un filosofam. “Mīlētāja un filosofa” tēlu pirmais ir lietojis V. Peiters³³ (*W. Pater*, 1839–1894), tādējādi savienojot “antīko un moderno homoseksualitātes modeli”³⁴: “Piesaucot mītu un estētiku drīzāk nekā vēsturi un ētiku, Peiters apgalvo, ka Platonu un Vinkelmanu³⁵ vieno vairāk nekā divi tūkstoši gadu viendzimuma mīlas. Tādējādi šī eseja apraksta ilgu homoerotiskās rakstīšanas un

30 J. P. Wilper, *Reconsidering the Emergence of the Gay Novel in English and German, Transcending Greek Love* (West Lafayette: Purdue University Press, 2016), 51–70, 70 raksta, ka “grieķu mīla” 19. gadsimtā bija neatsverams arguments pret Baznīcas mācību un kriminālvajāšanu, taču fiziskā aspekta noliegšana, kas dominē Platona tekstos, ir pielikusi punktu šīs diskusijas nozīmīgumam homoseksuālās identitātes veidošanās procesā, politikā un literatūrā.

31 Vēstule minēta iepriekš 2. zemsvītras piezīmē.

32 Linda Doulinga min, ka 19. gadsimta autori saskatīja Platonā visas kopienas “garīgo vadoni”. Autore savā pētījumā īpaši pievēršas O. Vaildam un citē viņa vēstuli, kurā viņš raksta, ka alūzijas viņa darbā varēja saprast vienīgi tāds lasītājs, kas pazīstams ar Platonu (“[could] only be understood by those who have read the *Symposium* of Plato, or caught the spirit of a certain grave mood made beautiful for us in Greek marbles”), L. Dowling, *Hellenism and Homosexuality in Victorian Oxford* 149. (Autora tulkojums)

33 V. Peiters (1839–1894), angļu 19. gadsimta literāts un kritiķis, kura darbs “Renesanse” (*Renaissance*, 1873) un skatījums uz mākslas tīri estētisko vērtību īpaši ietekmēja O. Vailda idejas un darbus. *W. Pater, Renaissance, Studies in Art and Poetry*, 1873.

34 S. Evangelista, *Lovers and Philosophers at Once*, 239.

35 J. J. Winckelmann (1717–1768), vācu mākslas vēsturnieks, kas izveidoja periodu klasifikāciju antīkajā mākslā, faktiski – hellēnisma pionieris, kura darbi bija pamatā kā vācu, tā angļu 19. gadsimta mākslas un literatūras teorētiķu pētījumiem un spēcīgi ietekmēja to viedokli un skatījumu kā uz hellēnismu vispār, tā homoseksualitātes izpratni šajā kontekstā.

lasīšanas tradīciju, kuru iemieso kontinuitāte starp Platonu–Vinkelmanu–Peiteru un kurā Platons, un it īpaši “Faidrs”, darbojas kā mītisks cēlonis.”³⁶

Viens no darbiem, kur meklētas atbildes uz jautājumu par garīgā un fiziskā šķirtību / vienotību, ir Tomasa Manna (*Mann*, 1875–1955) “Nāve Venēcijā” (*Der Tod in Venedig*, 1912). J. P. Wilpers (*J. P. Wilper*) par “Nāvi Venēcijā” saka, ka varoņa izglītība sniedz viņam vārdus, ar ko aprakstīt viņa kaislību, kā arī paraugu, kādā viņš spēj iekļaut attiecības ar zēnu³⁷. T. Manna varoņa izglītība ir pamatā tam, kā viņš spēj palūkoties uz savu situāciju – viņš meklē tai piemērotu modeli un atrod to Platonā. Tad ir jādodomā, kā un vai šo trafaretu var uzlikt galvenā varoņa jūtām pret zēnu? T. Manns galu galā nonāk pie secinājuma, ka *nevar*. Parauga, modeļa meklējumi hellēnismā noved strupceļā, domājot par moderno laiku viendzimuma mīlestību.

R. Stērdžess (*R. Sturges*) uzskata, ka viss “Nāves Venēcijā” sižets un galvenā varoņa skatījums ir balstīts uz “Faidru” un dilemmu starp diviem spēkiem³⁸ – diviem Sokrata minētajiem zirgiem, kuri jāvada katram ratu vadonim – cilvēkam.

Kādā T. Manna noveles “Nāve Venēcijā” epizodē romāna varonis atceras Sokrata un Faidra sarunu dialogā: Sokrats stāsta zēnam, ka skaistums ir ceļš uz “gara valstību”.

“Jo skaistumu, mans Fēdr, tikai skaistumu mēs varam mīlēt un tai pašā reizē skatīt acīm: skaistums – to iegaumē! – ir vienīgā garīguma forma, ko mēs spējam uztvert ar jutekļiem, ko mūsu jutekļi spēj panest.”³⁹

Noveles varonim gribas pārnest zēna skaistumu uz gara valstību, kā Ērglis pārnesa Ganimēdu (lai gan stāsta par Ganimēdu “garīgums” Manna laikā jau atmests kā neatbilstošs laikmeta skatījumam uz šo mītu). Uzlūkojot šo skaistumu, viņam gribas to pārvērst mākslas darbā, radīt mākslas darbu, kas ir šī skaistuma iedvesmots, viņam gribas rakstīt: “[...] un tā skaistumu pārnest gara jomā, kā ērglis reiz Trojas ganu aiznesa debesu zilgmē.”⁴⁰ Iespējams, šeit autoram bija prātā rindas no “Dzīrēm” (210d): “Pagriezies pret plašo daiļuma jūru un tajā raudzīdamies, viņš radīs daudz skaistu un krāšņu vārdu un, dedzīgi tiekdamiem pēc gudrības, daudz jauku domu [...]”

Tomēr viņš nevēlas, lai pasaule uzzina šī mākslas darba iedvesmas avotu: “Katrā ziņā ir labi, ka pasaule pazīst tikai šo skaisto darbu, bet ne tā dzinuļus, ne tā tapšanas apstākļus; jo, zinādami avotus, no kuriem mākslinieks smēlies iedvesmu, tie

36 S. Evangelista, *Lovers and Philosophers at Once*, 239. (Autora tulkojums)

37 J. P. Wilper, *Reconsidering the Emergence*, 59.

38 R. S. Sturges, *Dialogue and Deviance. MaleMale Desire in the Dialogue Genre (Plato to Aelred, Plato to Sade, Plato to the Postmodern)* (New York: Palgrave Macmillan, 2005), 209–210.

39 T. Manns, *Tristans* (noveles), *Nāve Venēcijā*, tulk. V. Bisenieks (Rīga: Liesma, 1966), 180. T. Mann, *Der Tod in Venedig* (München: Hyperionverlag, 1912), 63.

40 *Ibid.*, 181. Vācu val. izdevuma 64.

bieži apjuktu, izbītos, un lieliskā snieguma iedarbība zustu.”⁴¹ Noveles varonis (tāpat kā Manns) dzīvo 20. gadsimta sākuma Eiropā, kur auditorija viņa hellēnismā, viņa Platona darbā balstītājā zēna skaistuma aprakstā ieraudzīs nevis garīgu pilnveidošanos, bet gan tīri fizisku interesi par nepilngadīgo.

R. Nortons (*R. Norton*) uzsver, ka “Faidrā” Sokrats tomēr atzīst fizisko kā iespējamu un klātesošu: kā autors, kurš 20. gadsimta nogalē izmanto Platonu homoseksualitātes aizstāvībai, Nortons uzskata, ka daudzi “Faidrā” ir palaiduši garām faktu, ka Sokrats skaidri pieļauj fiziskas attiecības starp mīlētājiem (jāpiebilst gan, ka šādu attiecību radītos trūkumus autors piemin⁴²). Taču, tikai saskatot Platona darbos šo fiziskās mīlas elementu, ir iespējams veidot nepārtraukto saiti, kulturālo kopību starp antīko modeli un moderno cilvēku. Citādi parauga, modeļa meklējumi hellēnismā noved strupceļā, domājot par moderno laiku viendzimuma mīlestību.

Iespējams, Platona tulkojumos lietotā terminoloģija, proti, “mīlestība” un “draudzība”, mūsdienu cilvēkam rada nepareizu priekšstatu: Platons ir paredzējis, ka “mīlestība” pret (ar) sievieti ietver fizisko elementu, bet “mīlestība” pret (ar) vīrieti šo elementu neiekļauj, mūsu izpratnē tā faktiski ir “draudzība”. Te arī jāņem vērā, ka Platona laikā nebija pieņemts uzskatīt, ka vīrietim ir iespējama draudzība ar sievieti – jo “draudzība” nozīmē kopīgas intereses, kopīgu nodarbošanos, bet sabiedrībā, kurā dzimumi ir krasi nošķirti, šāda draudzība ir iespējama tikai viena dzimuma pārstāvjiem. Protams, par šo “mīlestību” (draudzību) (vīriešu starpā) dialogos tiek runāts tādiem vārdiem, kas lasītājam saistās ar visstiprāko mīlestību, taču kultūru un laikmetu atšķirības šeit nospēlē savu lomu un mēs – tāpat kā 19. gadsimta literāti – izlasām šeit savas jūtas. Tāpēc Platons gan der, gan neder kā viendzimuma mīlestības advokāts: ciktāl runa ir par mīlestību (draudzību), viņš der, bet, kad runa ir par iekāri, viņš neder⁴³. Šis pēdējais aspekts faktiski ir interpretācijas un retorikas jautājums.

Līdzsvara meklējumi starp fizisko un garīgo, kā arī šis fiziskais aspekts mīlestībā/draudzībā lielā mērā ir M. Reno (*M. Renault*, 1905–1983) darba “Ratu vadītājs” (*The Charioteer*, 1953) tēma.

41 T. Manns, *Tristans* (noveles), *Nāve Venēcijā*, tulk. V. Bisenieks (Rīga: Liesma, 1966), 180. T. Mann, *Der Tod in Venedig* (München: Hyperionverlag, 1912), 182. Vācu val. izdevuma 64.

42 R. Norton, “Critical Censorship of Gay Literature”, *Gay History and Literature*, 18 Nov. 1999, updated 18 June 2008, <http://rictornorton.co.uk/censor.htm> [skatīts 7.01.2018.]. Platons *Dialogi*, tulk. Ā. Feldhūns (Rīga: Zinātne, 2015). “Faidrs”, 256d,e: “Un, kad viņi beigās pamet savu miesu, viņiem gan spārnu nav, bet tie jau sākuši augt, un tādēļ viņi par savu mīlestības ārprātu saņem apbalvojumu, kas nav nekādsniecīgais. Tiem, kas jau ir uzsākuši ceļu uz debesīm, nav vairs lemts nokļūt tumsībā un doties uz pazemi, bet viņiem būs vadīt dzīvi gaismā un būt laimīgiem kopīgā ceļā uz turieni, un, kad pienāks laiks, mīlestības dēļ kļūt vienlīdz spārnotiem.”

43 Pats Platons nošķirumu starp šiem jēdzieniem sniedz “Likumos”, 837a–c.

N. Endres (*N. Endres*) uzskata, ka “akadēmiskās aprindās” minētajam darbam esot pievērsta maza uzmanība⁴⁴. Arī šajā darbā tas, ko dēvē par “platonismu” kā sinonīmu homoseksualitātei, atklājas no viszemākajiem slāņiem (“tualešu” jeb gadījuma sakaru “platonisms”) līdz augstākajiem (Platona platonisms). Autors raksta, ka 19. gadsimta vidus “Līsijs” (tēls Platona dialogā, kura runu Sokratam atnesis Faidrs) ir platonismu “ievilkuši sabiedrības padibenēs”⁴⁵.

“Līsijs”, kura runu apspriež Faidrs un Sokrats, reprezentē “ielas platonismu” bez jebkāda garīga satura, pamata un mērķa. Romānā autore parāda, ka “grieķu mīlai” viņas laikmetā ir vairāki varianti, faktiski lasītājam jāsaprot, ka arī Platona laikā tai bija vairāki varianti. Principā tur, kur Sokrats runā par attiecībām bez mīlestības, mēs redzam, ka tas nozīmē “pliku” fizisku kaisli, turpretim attiecības ar mīlestību atrodas tīri garīgā sfērā. Iepretim melnajam zirgam, kas reprezentē tikai kaisli un tieksmes bez garīga pamata, nostādīts baltais, kas pārstāv pilnīgu šķīstību – un varoņa uzdevums ir atrast kompromisu – novadīt abus, lai viņa rati līgani virzītos uz priekšu.

Šis Platona dialogs kā trīsstūrī vieno trīs romāna varoņus: galvenais romāna varonis ir ratu vadītājs (no kurienes arī darba nosaukums), viņa skolasbiedrs, kurš viņam iedod minēto Platona dialogu, pārstāv viedokli, ka arī melnajam zirgam ir sava loma, savukārt jauns zēns, kuru galvenais varonis satiek vēlāk, reprezentē balto zirgu bez kompromisiem.

Iepriekš aprakstītajā romāna epizodē varoņi sastopas skolā brīdī, kad viens no tiem no skolas tiek izslēgts. Pirms šķiršanās vecākais biedrs uzmeklē “Faidra” eksemplāru un uzdāvina to grāmatas galvenajam varonim:

““Es kaut ko meklēju. Ak, jā, redz, kur ir.” Viņš atliecās ar plānu ādas grāmatīņu rokā. Uz tās muguriņas bija rakstīts *Platona Faidrs*. Lorijs neko daudz vairāk par Homēra fragmentiem nebija lasījis. Viņš domāja, ka Lenions savā praktiskajā garā vēlējās viņam atstāt mantojumā kādu špikeri.

“Izlasi to, kad tev ir laiks,” sacīja Lenions it kā starp citu, “kā zāles pret Džiperu. Tas neeksistē nekur reālajā dzīvē, tā ka nesadomājies. Tā ir tikai tāda jauka ideja.””⁴⁶

Viņš runā par to, ka Platona aprakstītā un 20. gadsimta realitāte faktiski nav savienojamas. Piemērus no antīkās pasaules un renesanses, kas reālajā dzīvē vairs neeksistē, šis darba varonis, kurš dāvā “Faidra” eksemplāru savam skolasbiedram, sniedz krietni vēlāk, sarunā, kas norisinās, kad varoņi vēlreiz sastopas pēc vairākiem gadiem.

44 N. Endres, *Horses and Heroes: Plato's "Phaedrus" and Mary Renault's "The Charioteer"*, *International Journal of the Classical Tradition*, 19.3 (September 2012), 152–164, 153.

45 *Ibid.*, 161.

46 M. Renault, *The Charioteer* (New York: Vintage Books, 2003), 15. (*Autora tulkojums*)

“Faidra” eksemplārs, kuru grāmatas sākumā galvenais varonis saņem no sava biedra, atgriežas darba sižetā vēlāk, kad viņš vēlreiz paņem rokās šo grāmatu, kas uz viņu atstājusi tik lielu iespaidu un vienmēr bijusi līdzī. To ierauga zēns, kurš ir viņa garīgās, platoniskās mīlestības objekts, – bet galvenajam varonim šķiet, ka šis darbs ir kas tāds, kurā ir uzrakstītas visas viņa paša jūtas, un viņš nevēlas tās atklāt. Taču galvenokārt viņš saprot, ka šajā darbā ir gluži neizbēgami ievijies tas, ko viņš pats tam ir “pievienojis”, tātad viņa subjektīvais skatījums.

“Lorijs turēja roku uz grāmatas, aizsegdams nosaukumu. Viņa iztēlē šīs lapas bija apdrukātas ne vien ar to nodaļām, bet arī ar visu, ko viņš pats tām bija pievienojis: šķita, ka viņu tajās var identificēt un atklāt, ārpus jebkādas izlikšanās un atturēšanās, it kā tā būtu dienasgrāmata, kam viņš uzticējies katru savas sirds noslēpumu.”⁴⁷

Galū galā viņš grāmatu atdod zēnam – kā liecību, ka ar šo zēnu viņam saistās viss, kas grāmatā ir pasacīts, – tas, kas nav iespējams (kā darba sākumā saka otrs varonis) modernajā sabiedrībā un kas nav iespējams arī šī varoņa dzīvē.

Otrs Platona dialogs, kuru literāru darbu varoņi lasa biežāk nekā jebkuru citu, ir “Dzīres”. R. Aldrihs atstāsta kādu ar pseidonīmu publicētu vācu autora darbu, kur varoņi kopā lasa “Dzīres” un pēc tam jaunākais piedāvā vecākajam sekot “cēlo grieķu piemēram” un mīlēt ne tikai dvēseli. Tātad šeit autors ir sapratis Platona sacīto un licis saviem varoņiem to saprast šādi – kā pamudinājumu mīlēt vienam otru visos veidos.⁴⁸ Īpaša loma “Dzīrēm” – līdzīgi kā iepriekš aplūkotajā M. Reno darbā “Faidram” – atvēlēta vairākos literāros darbos.

Platona dialogs “Dzīres” kā pavadināšanas instruments lietots E. M. Forstera romānā “Moriss”. Šajā epizodē romāna galvenā varoņa studiju laiku tuvākais draugs viņam jautā (saruna norisinās uzreiz pēc iepriekš minētās epizodes, kurā pasniedzējs lekcijā liek izlaist tekstā “atsauci uz grieķu vārdā nesaucamo netikumu”):

“Vai esi lasījis *Dzīres*?”

Moriss nebija lasījis, taču viņš noklusēja, ka bija pētījis Marciālu.

“Tur ir viss – ne jau nu sīkajiem, protams –, bet tev noteikti jāizlasa. Izlasi šajā brīvlaikā.”⁴⁹

Šeit nozīmīgi ir arī tas, ka iepretim “Dzīrēm” – kas ir tas “augstais gals”, runājot M. Reno varoņa vārdiem – romāna galvenais varonis jau ir iepazinies ar Marciāla

47 M. Renault, *The Charioteer* (New York: Vintage Books, 2003), 60. (Autora tulkojums)

48 R. Aldrich, *The Seduction of the Mediterranean*, 114.

49 E. M. Forster, *Maurice*, 42. (Autora tulkojums)

tekstiem (kurš visai eksplīcīti apraksta dažādas viendzimuma mīlas formas un to pārākumu pār heteroseksuālām attiecībām). Tātad varētu teikt, ka šeit “pavedināšana” ar “Dzīrēm” drīzāk uzlūkojama kā vedināšana uz šo “augsto”, “ideālo” platonismu, kuru propagandē galvenā varoņa draugs, dodams viņam šo tekstu, – pretstatā tam fiziskajam attiecību veidam, pēc kura romānā faktiski tiecas galvenais varonis.

Galvenā varoņa draugs, kas viņu mudinājis izlasīt “Dzīres”, rīkojas pēc principa: vispirms pasaki to ar “Dzīrēm”, ja vēl nebūs sapratis, tad – vārdiem:

“Zināju, ka izlasīji *Dzīres* brīvlaikā,” viņš klusi sacīja.

Moriss sajūtās neērti.

“Tad tu saproti – un man nav jāsaka..”⁵⁰

Tāču romānā draugs vēlas pateikt ar “Dzīrēm” tieši to, ko Platons būtu pilnībā akceptējis, proti – viņš vēlas tādu mīlestības / draudzības modeli, kurā ir viss, izņemot seksuālas attiecības. Jāpiebilst, ka romāna galvenā varoņa intereses atšķiras. Ir skaidrs, ka viņš pārprot šo vēstījumu, izlasot “Dzīrēs” to, ko pirms tam bija lasījis, piemēram, minētajā Marciālā: attaisnojumu savām vēlmēm un aicinājumu tās īstenot⁵¹. Tātad šajā darbā “Dzīres” nostrādā tieši apgriezti tam, kā tās bijušas iecerētas, taču precīzi atbilstoši tam, kā uz tām raugās mūsdienu cilvēks. Jāpiebilst, ka romāna autors neļāva to publicēt savā dzīves laikā, un, lai gan darbs sarakstīts 1913.–1914. gadā, tas pirmoreiz publicēts tikai pēc autora nāves 1971. gadā.

Turklāt šajā darbā Platons pilda arī lomu, kāda, piemēram, iepriekš aprakstīta, runājot par S. Cveiga romānu un A. Židu, proti, tas kalpo kā zāles pret Bībeles, kristietības uzspiestajiem žņaugiem:

“[...] šausmas, ko viņā izsauca Bībele, bija jāremdina Platonam. Viņš nespēja aizmirst savas izjūtas, kad pirmoreiz lasīja *Faidru*. Tajā viņš ieraudzīja skaistu, mierpilnu savas slimības aprakstu, kā tieksmi, kuru – tāpat kā jebkuru citu – ir iespējams vadīt uz labu vai ļaunu.”⁵²

Savukārt citā darbā, kas tapis ar lielu laika intervālu pēc Forstera romāna, Dž. Litela (*J. Littell*, 1967) “Labvēlīgajās” (*Les bienveillantes*, 2006), “Dzīres” strādā kā informēšanas instruments tieši par darba galvenā varoņa vēlmēm pēc fiziskām attiecībām.

Romāna galvenais varonis ir vācu armijas virsnieks Otrajā pasaules karā, kurš šajā romāna epizodē, piedzīvojis kara traumu, atkopjas pansijā, kurā viņš sastop kādu citu virsnieku. Tas viņam jautā:

50 E. M. Forster, *Maurice*, 48. (*Autora tulkojums*)

51 R. S. Sturges, *Dialogue and Deviance*, 214 saka par “Morisu”, ka šeit “ideālistiskais hellēnisms” pretstatīts “reālajai dzīvei”, ko tas nespēj aizvietot.

52 E. M. Forster, *Maurice*, 59. (*Autora tulkojums*)

“– “Un ko jūs lasāt šobrīd?” Parādīju viņam grāmatas vāku. ““Dzīres”. Vai esat lasījis?” – “Atzīšos, ka ne.” Aizvēru to un pasniedzu viņam: “Ņemiet. Es to zinu no galvas.””

Pēc kāda laika virsnieks, kam galvenais varonis iedevis izlasīt “Dzīres”, atgriežas pie šīs sarunas:

““[...] Protams, es zināju, ka grieķi bija homoseksuāļi, bet neapzinājos, cik ideoloģizēta viņiem šī padarīšana ir bijusi.” – “Nudien, par to viņi rūpīgi prātojuši garus gadsimtus. Tā viņiem nozīmējusi daudz ko vairāk par parastu seksualitātes izpausmi. Viņiem tā bijusi vesels dzīvesveids, kārtība, kas skārusi draudzību, izglītību, filozofiju, politiku un pat kara mākslas.””⁵³

Sarunu biedrs iebilst, ka Bībelē gan šādas attiecības tiek stingri nosodītas, uz ko galvenais varonis atbild, citējot Platonu, ka *nekas nav skaists vai neglīts pats par sevi* (ko līdzīgu M. Kuzmina romānā “Spārni” grieķu valodas pasniedzējs saka darba galvenajam varonim: “Vienīgi ciniska attieksme pret jebkuru mīlestību padara to par izvirtību”⁵⁴):

“– “Jā, bet atceries arī Platona vārdus: *Šai jomā nav nekā absolūta; lietas pašas par sevi nav ne skaistas, ne neglītas*”⁵⁵. Es tev teikšu, ko es domāju: kristietības aizspriedumi, kristietības aizliegums – tas viss ir žīdu māņticība.””⁵⁶

Šajā epizodē galvenā varoņa mērķis – kā tas arī skaidri formulēts tekstā – ir pavadināt otru virsnieku, un “Dzīres” ir viņa instruments, kā rosināt biedru uz sarunu par šo tēmu un kā pateikt, ka šādas attiecības – pretstatā Bībelē paustajam – nav nekas peļams.

Saruna turpinās ar diskusiju par “grieķu mīlas” vēsturisko pamatojumu un pozitīvajiem aspektiem, kā argumentus minot visus tos pašus tekstus un tēlus, kas parasti tiek piesaukti šādā kontekstā, to skaitā Platona “Faidru”.

Minētā epizode ļauj domāt, ka autors ir vēlējies iekļauties šajā nosacītajā platonisma kā homoseksualitātes apoloģijas tradīcijā. Šeit autors min tos pašus varoņus, tos pašus piemērus, kādus izmantoja literāti vairāk nekā simt gadu pirms viņa, laikā, kad šāda apoloģētika bija savas aktualitātes virsotnē. Taču šeit tas noris 21. gadsimtā rakstītā darbā (nozīme ir arī tam, ka darbā minēto notikumu norises laiks ir Otrais pasaules karš, proti, laiks, kurā šāda grāmatas varoņa rīcība būtu visumā atbilstoša pietiekami

53 Dž. Litels, *Labvēlīgās*, tulk. D. Dimiņš (Rīga: Jāņa Rozes apgāds, 2015), 278.–280. J. Littell, *Les bienveillantes* (Paris: Gallimard, 2006), 184–185.

54 M. Kuzmin, *Krylja*, 87. (*Autora tulkojums*)

55 “Dzīres”, 183d: “Stāvoklis [...] ir sarežģīts [...]. Mīla nav ne pati par sevi skaista, ne pati par sevi kauns. Ja kaut ko dara skaisti, tas ir skaists, ja kaut ko dara zemiski, tas ir zemisks.” Platons *Menons, Dzīres*, tulk. G. Lukstiņš (Rīga: Zvaigzne, 1980).

56 Dž. Litels, *Labvēlīgās*, 280. J. Littell, *Les bienveillantes*, 185.

izglītota homoseksuāļa veidam, kā caur Platonu pateikt to, ko neatļaujas pateikt tieši). Tādējādi veidojas un tiek uzturēta šī nepārtrauktā saikne starp autoriem (varoņiem, lasītājiem) nozīmīgajiem paraugiem, kodiem, atsaucēm, references punktiem, kas galu galā veido – lai arī nosacītu un interpretācijai pakļautu – tradīciju.

19. gadsimta nogalē un 20. gadsimta sākumā par īpašu homoseksualitātes apoloģētikas rīku kļūst Platons, it īpaši divi Platona dialogi – “Dzīres” un “Faidrs”, kuros, pateicoties vispārēji pozitīvai attieksmei pret Platonu kristīgajā sabiedrībā, literatūrpētnieki un literāti saskatīja piemērotu instrumentu homoseksuālu attiecību pozitīvā elementa pamatojumam. Taču Platona dialogi runā par šādu attiecību garīgajiem aspektiem, tādēļ tie zaudē savu piemērotību, runājot par modernu attiecību modeli, kas, kā saprata paši autori un viņu uzrunātā sabiedrība, ietver arī fizisko pusi. Neraugoties uz to, 20. gadsimta gaitā šāds Platona darbu lietojums, lai gan sastopams arvien retāk, tomēr nepazūd pavisam. Šie tēli vienmēr, arī mūsdienās, paredz lasītāja izglītību un informētību, lai viņš spētu nolasīt autora iecerēto vēstījumu.

Raugoties uz sniegtajiem piemēriem, varam izsekot vienotai tradīcijai, kas ļauj runāt par tādu kultūrtelpu (literatūrā), kurā pastāv atsaucē, kas darbojas vienādi dažādos laikmetos un ļauj veidot kopīgu skatījumu uz šīm atsaucēm un izprast šādas alūzijas literāros darbos. Nosacījumi, lai tas darbotos, ir izglītība, informētība, vienota kultūrvēsture. Šādas alūzijas var būt īpaši adresētas saprotošam, ieinteresētam lasītājam, taču faktiski tās var nolasīt arī citi, attiecīgai kopienai nepiederošie.

Vai mūsdienu lasītāji vēl meklē savu jūtu un tieksmju pamatojumu klasiskajā kultūrā vai Platona darbos? R. Aldrihs uzskata, ka pēc pāris paudzēm lasītāji vairs nespēs uztvert klasiskās alūzijas, piemēram, T. Manna darbos. No 19. gadsimta nogales līdz 20. gadsimta vidum skatījums uz homoseksualitāti bija balstīts klasiskajā kultūrā, dodot priekšroku Platona modelim kā homoseksualitātes aizstāvības rīkam (kas faktiski izslēdz fizisko aspektu). Savukārt pēc tam veidojās tā sauktā “homoseksuālā literatūra”, kurā atklāta seksualitāte izkonkurēja līdz tam nozīmīgos parauga meklējumus antīkajā kultūrā, “grieķu mīlas” modelī.⁵⁷

Lielākoties kritiķi ir vienisprātis, ka pēdējās desmitgadēs antīkās kultūras piesaukšanai literatūrā, runājot par homoseksualitāti, ir tīri estētiska vērtība, katrā ziņā to vairs nenosaka sociāli politiska vajadzība. Vai rakstā aplūkotā “tradīcija” paliks tikai literārs izteiksmes veids vai joprojām saglabās nozīmi (nosacītās) kopienas dialogā ar sabiedrību – tas atkarīgs arī no tā, cik būtiska vispār būs klasiskās kultūras un literatūras nozīme izglītībā. Katrā ziņā piedāvātais skatījums uz Platona darbu, kā arī platonisma un helēnisma jēdzienu lietojumu 20. un 21. gadsimta literatūrā var pavērt plašāku apvāršni

57 R. Aldrich, *The Seduction of the Mediterranean*, 219.

uz šo literāro darbu vietu kopīgās kultūras kontekstā, uz šo gadsimtiem kopto saikni ar antīko kultūru, kas bagātina, izvērš un padziļina tekstu.

SUMMARY

Seduction by Plato – Plato's name as a weapon in a homosexual author's battle with the biblical morals of society in the Western literature of the twentieth and twenty-first centuries

The current article focuses on development of the tradition of using Plato's works in apologetics of homosexuality in dialogue with Christianity between the end of the nineteenth century and today. During the considered period, the authors (litterateurs, literature researchers – Symonds, J. A., Zweig, S., Forster, E. M., Gide, A., Mann, T., Renault, M.) have used ancient Greek culture and Plato's works as an argument in confronting Christian morality. The article reveals how and why Plato has seemed to be an appropriate instrument for these authors and the presentation of this 'Platonism' in their texts as a way out of moral and legal constraints created by the biblical morals of society.

The article's aim is to trace a tradition – the shared references rooted in ancient Greek culture and Plato's dialogues, particularly *Phaedrus* and *Symposium*, uniting writers from the nineteenth to the twenty-first century. These shared references are the argument that allows one to speak of a shared 'culture', 'vocabulary' spoken and understood by the author and an educated and receptive reader.

Mg. phil., LU Teoloģijas fakultātes doktorants

ILĶJA MARIJA BOĻŠAKOVŠ

DRAUGU (KVEIKERU) RELIĢISKĀ SABIEDRĪBA: IZCELSME, NOVIRZIENI, ATTĪSTĪBAS TENDENCES

Draugu (kveikeru)¹ reliģiskā sabiedrība ir kristīga (kristīgi orientēta) reliģiskā organizācija, kuras prakse un izpratne par kristīgo tradīciju atšķiras no citām kristīgām konfesijām un draudzēm. Kveikeriem nav formulētas ticības apliecības, dievkalpojumi ir pazīstami ar ticīgo sēdēšanu klusumā ar mērķi sadzirdēt Dieva balsi savā sirdī. Kveikeri koncentrējas uz ticīgo iekšējo pieredzi, bet vienlaikus viņi vienmēr ir ieņēmuši un ieņem aktīvu politisko un sabiedrisko pozīciju. Tādēļ, neskatoties uz samērā nelielu piederīgo skaitu, kveikeriem vēsturē bijusi liela ietekme.

Draugu (kveikeru) reliģiskās sabiedrības struktūra ir kongregacionālistiska, tā ir dažādu reliģisko kopienu un baznīcu savienība. Kopienu reliģiozās prakses un piederīgo ticības pārliecība var stipri atšķirties. Pastāv kopienas, kas praktizē tradicionālo kveikeru lūgšanu klusumā, un ir kopienas, kuru dievkalpojumos tiek izmantotas dziesmas un

1 Latviešu valodā ir divi vārda *quaker* rakstības veidi – *kvēkeri*, piemēram: <http://vesture.eu/index.php/Kv%C4%93keri> [skatīts 31.08.2019.], un *kveikeri*, piemēram, oficiālajā informācijā par Draugu reliģiozo sabiedrību <https://www.fwccemes.org/quakers/introduction-to-quakers-latvian> [skatīts 31.08.2019.]. Latvijas Draugu savienībā izmanto otro vārda “kveikeris” rakstīšanas variantu – angļu valodā vārds *quaker* cēlies no angļu vārda *quake* ‘drebēt’, ar transkripciju [*kweik*]. Šajā rakstā lietots vārds *kveikeris*, arī no tā atvasināti vārdi *kveikerisms*, *kveikeriskais* utt. Tāpat rakstā izmantoti vārdi “Draugs” vai “Draugi”, runājot par Draugu (kveikeru) reliģiozās sabiedrības piederīgajiem.

lūgšanas, kā arī tiek lasīti sprediķi. Starp Draugiem ir atrodami kristieši ar tradicionālu kristīgo izpratni par Dievu, Jēzu Kristu un pārējām kristietības pamatatziņām. Bet ir arī kveikeri, kurus var nosaukt par progresīvajiem kristiešiem, ir kveikeri universālisti², kā arī kveikeri, kuri sevi neidentificē ar kristietību³ un pat ar reliģiju. Kveikeru vēsture visvairāk ir saistīta ar Lielbritāniju un ASV, pēc būtības kveikerisms ir anglosakšu protestantiska tradīcija. Mūsdienās lielākās kveikeru grupas atrodas ASV, Lielbritānijā un Kenijā.⁴

Rekss Emblers (*Rex Ambler*) savā grāmatā “The Quaker Way. A rediscovery”⁵ norādījis uz grūtībām, ar kurām saskāries viņš pats un kuras vajadzētu ņemt vērā, mēģinot rakstīt par kveikerismu. Viņaprāt, kveikeru ceļš ir radikāls, nebalstās idejās vai pārliecībā, tātad to ir grūti izskaidrot teorētiski. Viņš uzskata, ka kveikeru ceļa izskaidrošana ir problemātiska arī pašiem kveikeriem⁶, it īpaši tādēļ, ka viņi vairāk fokusējas uz darbosanos. Var šķist, ka kveikerisms, it īpaši salīdzinājumā ar tradicionālajām kristīgajām konfesijām, ir aprakstāms ar savdabīgu *apofātisko* valodu, jo vienkāršāk uzrakstīt par to, kas kveikerisms nav, vai par to, kā nav kveikerismā. “Kveikerisms ir vienīgā ticība, kas tiek skaidrota ar noliegumu. Kveikerismam nav teoloģijas, nav reliģiozo dogmu saraksta, nav svēto grāmatu, nav fiksētas ticības apliecības. Tradicionālais kveikeru dievkalpojums neparedz mācītāja, priesteru vai kāda cita reliģioza vadītāja iesaistīšanos. Šeit nav liturģijas. Nav krucifiksu vai citu reliģiozo attēlu kveikeru sapulču namos vai mājās.”⁷ Tomēr kveikerisms nav tikai noliegumu kopums. Ikviens noliegums paredz

2 <https://universalistfriends.org/>

3 <https://nontheist-quakers.org.uk/>

4 Latviešu valodā ir maz informācijas par kveikeriem. Lūk, ko par kveikeriem rakstījis Edgars Lange savā “Baznīcas vēsturē”: “Kvēkeri paši sevi dēvē par draugu apvienību, bet citi tos sauc par kvēkeriem (“trīcētāji”) vai par “draugiem”. Šīs sekas dibinātājs ir angļu kurpnieks Džordžs Fakss (*George Fox* – 1691). Viljams Penss ar daļu kvēkeru izceļoja uz Ameriku un nodibināja Pensilvānijas pavalsti. To dievkalpojumus var sludināt katrs. Kvēkeri neatzīst zvērestu, un kvēkeri ir pazīstami ar saviem mīlestības darbiem gūstekņu, bēgļu u. c. apgādē un aprūpē. Kvēkeri dzīvo Anglijā un Amerikā.” (Edgars Lange, *Baznīcas vēsture*, II daļa (Linkolna: Sējējs, 1961), 88. Saglabāta autora ortogrāfija.). Neliels informācijas apjoms latviešu valodā ir atrodams Draugu pasaules konsultācijas padomes interneta vietnē <https://www.fwccemes.org/quakers/introduction-to-quakers-latvian>, kā arī vietnē <http://vesture.eu/index.php/Kv%C4%93keri>

5 Rex Ambler, *The Quaker Way. A rediscovery. Christian Alternative* (Winchester, UK, 2013).

6 Visievērojamākie pēdējo gadu darbi par kveikeru vēsturi un teoloģiju ir *The Oxford Handbook of Quaker Studies*, ed. Stephen W. Angel, Pink Dandelion (Oxford: Oxford University Press, 2013); *The Cambridge Companion to Quakerism*, ed. Stephen W. Angel, Pink Dandelion (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), kā arī Pink Dandelion, *An introduction to Quakerism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

7 Robert Lawrence Smith, *A Quaker Book of Wisdom, Life Lessons in Simplicity, Service and Common Sense* (New York: Harper Collins, 1998), 18.

arī pretstatu – apgalvojumu. Uz to norāda cits kveikeru autors: “Tas ir saraksts ar noliegumiem – nav priesteru, nav ticības apliecību, nav sakramentu, nav dievkalpojumu, bet tajā pašā laikā katrs noliegums ir ierobežots: neviens nav priesteris, jo visiem ir atvērts Dieva vārds, nav definēto ticības apliecību, jo katrs var atrast savu ceļu, balstītu savā pieredzē, nav sakramentu rita kārtības, jo visa dzīve ir viens sakraments, dievkalpojums nenotiek pēc plāna, tādā veidā mūsu sapulce ir atvērta Dieva vēstij, vienalga, kādā veidā tā izpaustos.”⁸

Vilmers A. Kūpers (*Wilmer A. Cooper*)⁹ raksta, ka Draugi vienmēr ar aizdomām skatījušies uz teoloģiskajām formulām un interpretācijām, kā arī reti mēģināja analizēt un sistematizēt savu reliģisko pārliecību. Teoloģija ir valoda, ar kuras palīdzību cilvēki runā par Dievu, mēģina aprakstīt savu pieredzi. “Neviens no mums nevar iztikt bez reliģiskām pārdomām un vērtējumiem. Pat izteikumi “Dievs ir mīlestība” un “Katrā no mums ir kaut kas no Dieva” nav nekas cits kā teoloģiskie apgalvojumi”¹⁰. Karls Bārts (*Karl Barth*), viens no 20. gadsimta ievērojamākajiem teologiem, savā darbā “Ievads evaņģēliskajā teoloģijā”¹¹ rakstīja: “Vārds “teoloģija”, šķiet, nozīmē, ka tajā kā īpašajā (ļoti īpašajā) zinātnē tiek runāts par to, kā tiek uztverts, saprasts un aprakstīts Dievs. Bet ar vārdu “Dievs” var saprast daudz ko. Tāpēc arī pastāv daudzas teoloģijas. Nav neviena cilvēka, kurš apzināti, neapzināti vai daļēji apzināti par savu visaugstāko tieksmes un uzticības priekšmetu, dziļākās atbildības un pienākuma pamatu neturētu savu dievu vai dievus, un tādēļ nebūtu teologs. Un nav tādas reliģijas, filozofijas vai pasaules uzskata, kas ar lielāko vai mazāko pamatojamību vērstos pie tādā vai citā veidā izskaidrotai vai aprakstītai dievībai un tādējādi nebūtu teoloģija.”¹² Neatkarīgi no tā, cik bieži kādas reliģiskas kopienas pārstāvji (it īpaši kveikeri) runātu par to, ka viņu ticība ir dzīvesveids, bet ne teoloģisko pārliecību kopums, vienalga, ikvienai kopienai ir sava teoloģija, pārliecību kopums, kas tiek atzīts par patieso un no kā izriet dzīvesveids. Arī Draugiem kā ikvienai reliģiozai kopienai ir reliģiozas pārliecības, kas atšķir kveikerus no pārējiem kristiešiem, kā arī atšķir kveikerisma virzienus vienu no otra.

8 Geoffrey Hubbard, *Quaker by Conviction* (London: Penguin Books, 1974), 95.

9 Autors klasiskajam kveikeriskās teoloģijas darbam “A Living Faith: An Historical and Comparative Study of Quaker Beliefs”, pirmais izdevums 1990. Grāmata piedāvā plašu kveikeriskās domas apskatu par dažādiem teoloģiskiem jautājumiem (to skaitā Dievu, Trīsvienību, Jēzu Kristu, pestīšanu, sakramentiem) un dažādo kveikerisko virzienu teoloģijas salīdzinājumu. Grāmata ir tulkota krievu valodā: Uilmer A. Kuper. *Zhivaya vera Sravnitel'no-istoricheskoe issledovanie kvakerskogo veroucheniy*. Grāmatas e-versiju skat. <http://quakers.ru/каталог-библиотеки>.

10 Uilmer A. Kuper, *Zhivaya vera Sravnitel'no-istoricheskoe issledovanie kvakerskogo veroucheniya*, 3.

11 *Einführung in die evangelische theologie*.

12 Citāts no tulkojuma: Karl Bart, *Vvedenie v evangelicheskuyu teologiyu* (Moskva, Centr Narniya, 2006), 13.

Draugu kustības sākums

Ikvienai reliģiozai kustībai ir dibinātāji un pamatlicēji, noteikta vieta, kurā parādījās pirmie sludinātāji un sekotāji, un laiks, kad tas noticis. Kveikerisma rašanās telpiskā un

laika lokācija ir 17. gadsimta Anglija. No 1642. gada līdz 1651. gadam Anglijā plosījās pilsoņu karš, tas bija juku, pārmaiņu un nestabilitātes laiks. Politiskās pārmaiņas ietekmēja sabiedrisko un reliģisko dzīvi. “No Romas katoļu sakramentiem, rituāliem, dogmām un hierarhiskās garīdzniecības katoļu monarhu pakļautībā līdz pragmatiskajai anglikāņu varai, zemās baznīcas¹³ kalvinismam, Olivera Kromvela prezbiteriānismam, un līdz radies tā sauktais nekonformistu sektantisms, kas noraidīja rituāla un dogmas nepieciešamību kristīgās vēsts sludināšanai – tāds bija Anglijas 17. gadsimta otrās pusēs vēsturiskais process. Kveikeri bija viena no pēdējām sektām, kas parādījās šajā vēsturiskajā kustībā.”¹⁴

Revolucionārās armijas vadonis Olivera Kromvels saviem padotajiem bija noteicis, lai pie viņa laistu ikvienu cilvēku “no tautas”, ja viņam ir vajadzība ko teikt Kromvelam. Kromvels bija pārliecināts, ka ar šā cilvēka muti ar viņu varētu runāt pats Svētais Gars un, ja viņš neuzklausīs šo cilvēku, Dievs noraidīs arī viņu pašu.¹⁵ Līdzīgi mācīja arī kveikeri – Dievs turpina runāt ar savu tautu, un Svētais Gars var izvēlēties vismazāko un visnecilāko cilvēces pārstāvi, lai runātu ar viņu un caur viņu.

Ikvienā reliģiskā grupā ir centrālā persona, ap kuru veidojas jauna kustība, kveikeriem tas bija Džordžs Fokss (17. gs.).¹⁶ Džordžs Fokss bija reliģiskās patiesības meklētājs, viens no tiem, kas mēģināja saprast savu aicinājumu un dzīves jēgu, nodibināt attiecības ar Dievu, meklēt atbildes uz eksistenciāliem jautājumiem.¹⁷ Dž. Fokss kļuva par ceļotāju, kas Dieva meklējumos izstaigāja Angliju. Viņu var salīdzināt ar Justinu Mocekli, kas tāpat ceļoja īstās filozofijas meklējumos, filozofijas, kas dotu atbildi uz galvenajiem dzīves jautājumiem un izskaidrotu realitāti. Justins Mocekli¹⁸ savu patieso filozofiju atrada kristietībā. Fokss meklēja atbildes kristietībā, dažādos tās virzienos, kopienās un sektās. Saticis Rakstu pazinējus, mācītājus, sludinātājus un brīvdomātājus, Dž. Fokss nebija apmierināts ar viņu atbildēm. Beidzot atbildes viņam sniedza pats Dievs. “Un

13 Zemā baznīca – anglikānisma evaņģēliskais novirziens.

14 http://www.hermitary.com/solitude/quaker_silence.html [skatīts 31.08.2019.].

15 *Quaker Spirituality*. Selected Writings. The Classics of Western Spirituality. Duglas V. Steere (ed. and introd.), Introduction. 6.

16 <http://www.quakersintheworld.org/quakers-in-action/12/George-Fox> [skatīts 31.08.2019.].

17 Šī spēja uzdot jautājumus par savu ticību saglabājas arī vēlāk. Kveikeru autors Filips Gulijs (*Philip Gulley*) savā grāmatā *If the Church Were Christian* (New York: HarperOne, 2010) pamato šo jautāšanas un sevis pārbaudīšanas pozīciju. “Inviting Questions Would Be Valued More Than Supplying Answers.”

18 Latviski par Justinu Mocekli var izlasīt: Etjēns Žilsons. *Kristīgās filozofijas vēsture viduslaikos*, I daļa (Rīga: Filozofijas un socioloģijas institūts, 1997), 5.–9.

tādā pašā veidā kā es atstāju visus priesterus, es atstāju visus tos sludinātājus, kas atdalījās no baznīcas un dēvēja sevi par cilvēkiem ar garīgu pieredzi. Redzēju, ka starp viņiem nav neviena, kas varētu runāt ar mani manā stāvoklī. Un, kad es zaudēju jebkādu cerību uz viņiem un visiem cilvēkiem tādā veidā, ka nebija nekas ārējs, kas palīdzētu man vai pateiktu, ko man darīt, tad es sadzirdēju balsi, kas teica: “Ir tas vienīgais, tas ir pats Jēzus Kristus, kas var ar tevi runāt tavos apstākļos.” Sadzirdējusi to, mana sirds sāka skaļāk pukstēt no prieka. Tad Kungs parādīja man, kāpēc uz zemes nebija neviena, kas varētu runāt ar mani manos apstākļos. Tas bija tādēļ, lai visu godību es atdotu viņam.”¹⁹ Tas notika 1647. gadā.

Duglass V. Stīrs (*Douglas V. Steere*) atgādina Džefrija Nutala (*Geoffrey Nuttall*) vārdus par Dž. Foksu: “Viņam nevar atņemt nopelnu kveikerisma dibināšanā un to, ka viņš to ir izdarījis viens ar savas personības spēku un ticību savam aicinājumam”.²⁰ Tomēr ne Foksa dzīves laikā, ne arī pēc viņa nāves kveikeri nekļuva par foksiem. Fokss parādīja ceļu, pa kuru varēja iet ikviens. 1652. gadā Dž. Fokss vietā ar nosaukumu *Pendle Hill* piedzīvoja vīziju, kurā viņš ieraudzīja lielu tautu, kas sanāca kopā.²¹ Kveikeri uzskata, ka šī Foksa vīzija ir par to, ka pa Foksa norādīto ceļu sekos daudzi. Un patiešām Foksa sludināšana uzrunāja daudzus cilvēkus. Fokss nebija vienīgais patiesības un jaunās kristietības meklētājs, atsaukušies Foksa sludināšanai, jaunajai kustībai pievienojās arī daudzi citi šādi meklētāji.

Draugu reliģiskās savienības attīstību ietekmējušas arī citas personas. Piemēram, Džeimss Neilors (*James Nayler* 1618–1660),²² kam ar Dž. Foksu bija saspringtas attiecības, jo dažos jautājumos Neilors bija radikālāks par Foksu un kompromitēja Draugu kustību. Draugu kustības attīstību grūti iedomāties arī bez Mārgaretas Felas-Foksas (*Margaret Fell* 1614–1702)²³, kas kļuva par jaunās vajātās kopienas māti aizbildni un bija pirmais ievērojamais sievietes līderības paraugs kveikeru kustībā. Dž. Fokss apmeklēja Svartmurholas muižu (*Swarthmoore Hall*), kuras saimniece bija Mārgareta Fella 1652. gadā. Viņa bija dižciltīga sieviete, precējusies ar Tomasu Fellu. Mārgareta, uzklusot Dz. Foksa sludināšanu, piedrojas kveikeru kustībai. Svartmurholas muiža kļuva par kveikerisma garīgo un organizatorisko centru. Kā augstdzimušai personai Mārgaretai Fellai bija iespēja vērsties ar prasībām pie karaļa un parlamenta.

19 *Journal of George Fox*, John L. Nickalls (ed.) (London: Religious Society of Friends, 1986), 11.

20 *Quaker Spirituality*, 8.

21 <https://www.futurelearn.com/courses/quakers/0/steps/19158> [skatīts 31.08.2019.].

22 <http://www.quakersintheworld.org/quakers-in-action/109/James-Nayler-> [skatīts 31.08.2019.].

23 <http://www.quakersintheworld.org/quakers-in-action/14/Margaret-Fell> [skatīts 31.08.2019.].

No tā brīža, kad Fokss ieguva īpašo pieredzi, sadzirdot Dieva balsi, viņš turpināja savus ceļojumus, tikai tagad tie nebija patiesības meklējumu ceļojumi, bet misijas ceļojumi, kuros viņš dalījās ar citiem ar to, ko Dievs viņam atklājis.

Pirmo reizi Fokss par savu sludināšanu tika ieslodzīts cietumā 1650. gadā. Negatīva attieksme pret kveikeriem bija ne tikai no varas institūcijām, bet arī no citām kristīgām draudzēm un kopienām. Savā attieksmē pret kveikeriem un kveikerismu katoļi, protestanti un anglikāņi bija vienoti. Kveikeri savā uzvedībā pārkāpa sabiedriskās kārtības normas, piemēram, tādos jautājumos kā atteikšanās no zvēresta vai uzskatiem, kā karš un piedalīšanās militārajā darbībā ir pretrunā ar kristietības garu. No paša sākuma kveikeri bija pret jebkāda veida karu. Kveikeri nepretojās vajātājiem ar fizisku spēku, uzskatīdami, ka tas ir pretrunā ar nevardarbīgo uzvedību. Tāpat kveikeri uzskatīja, ka ikviena veida zvērests neatbilst kristīgajai pārlicēbai, balstoties uz Mateja evaņģēlija vārdiem: “Bet es jums saku: jums vispār nebūs zvērēt – nedz pie debesīm, jo tās ir Dieva tronis, nedz pie zemes, jo tā ir viņa kājsols, nedz pie Jeruzalemes, jo tā ir lielā Ķēniņa pilsēta. Nezvēri arī pie savas galvas” (Mt 5:34–35).

1662. gadā Anglijā tika pieņemts īpašs likums, kurā tika pasludināts, ka atteikšanās no zvēresta karalim ir nelikumīga un tādiem cilvēkiem ir aizliegts sapulcēties kopā. Šis likums bija vērstis tieši pret kveikeriem. Kā daudzas sektas pirmajā attīstības posmā, Fokss un viņa sekotāji redzēja sevi kā īstas Kristus Baznīcas atjaunojošo spēku. Tas nozīmēja stingru opozīciju valdošajiem reliģiskajiem virzieniem, kritisku pieeju garīdzniecībai un reliģiskam formālismam. Kveikeri mēģināja sludināt oficiālajās baznīcās, bet darīja to arī dažādās citās vietās, mājokļos vai vienkārši brīvā dabā. Tā kā kveikeri bija opozīcijā atzītām reliģiskām kopienām, viņi tika plaši vajāti. Arestēti tika gan vīrieši kveikeri, gan arī sievietes un bērni. Viņus ieslodzīja cietumos, sodīja ar naudas sodiem un mantas konfiskāciju. Mārgareta Fella vairākas reizes tika arestēta un sodīta, vairākus gadus atradās ieslodzījumā. Pēc pirmā vīra nāves viņa 1669. gadā apprecējās ar Džordžu Foksu, bet pēc tam atkal bija ieslodzīta. Laulības dzīves laikā viens no dzīvesbiedriem – Džordžs vai Mārgareta – parasti atradās apcietinājumā vai misijas braucienā.

Bet bieži vien notiek, ka, spītējot ciešanām, vajātās kustības pieaug un nostiprinās. Tā notika kristietības pirmsākumos. Tas pats notika ar kveikerismu, un kveikeru rindas augs.

Tikai 1689. gadā Anglijā bija pieņemts likums par reliģisko toleranci, un kopš tā laika kveikeru darbība vismaz netika uzskatīta par nelikumīgu. Kveikeri, tāpat kā dažādas citas reliģiskās grupas, meklēja patvērumu kolonijās. Bet arī tajās viņu sludināšanai traucēja un viņus vajāja. Pats vārds “kveikeris” kā jaunās kustības piekritēju nosaukums parādījās tieši saistībā ar vajāšanām. Kveikeri paši sevi vienmēr sauca *draugs* (vienu cilvēku) vai *draugi* (kopienai). Agrīnās kustības pārstāvji sauca sevi par “Patiesības draugiem”, atsaucoties uz Kristus vārdiem: “Es jūs sauca par draugiem, jo es esmu jums darījis zināmu visu, ko dzirdēju no Tēva” (Jāņa 15:15). Nosaukums “kveikeris” parādījās

nejauši. Kādu reizi Dž. Fokss stājās tiesas priekšā un, dzirdot, ka tur nepiedienīgi tiek zākāts Tā Kunga vārds, aizrādīja tiesnesim, ka Dieva vārda priekšā “jādreb” (angliski *quake*). Tiesnesis zobojoties nosauca Foksu un viņa sekotājus par kveikeriem (drebošajiem). Tātad vārds “kveikeris” bija domāts kā izsmejošs un pazemojošs nosaukums. Bet kveikeri to pārņēma, un lielākā daļa cilvēku viņus pazīst tieši kā kveikerus, bet vārdā “draugs” sevi sauc paši kveikeri.

Kveikerisma teoloģija radās no prakses. Fokss un viņa sekotāji savās sapulcēs ir ieguvuši noteiktu pieredzi, bet vēlāk mēģināja piedzīvoto izskaidrot un teoretizēt. Kveikeru kristietības izpratne balstās gan uz individuālo, gan uz kopienas pieredzi. Bieži kristietība ir par to, kas notika kaut kad ar kādiem citiem cilvēkiem. Kveikeri uzskatīja, ka Dieva darbību neierobežo tikai pagātne, bet tā notiek arī šodien, tagadnē. Šādā pieejā var atrast arī norādi uz mūsdienu moderno izpratni *personiskas attiecības* ar Dievu. Šī uzskata pamatā ir pārlicība, ka par Dievu (Jēzu) ne tikai vajadzētu kaut ko zināt (būt informētam), bet jābūt noteiktai ticīgā cilvēka attieksmei pret Dievu, Jēzu, kas paredz ticīgā personīgas pieredzes un Baznīcas tradīcijas piedzīvošanu savā praksē.

Braiens Maklarena (*Brian McLaren*) savā grāmatā “*A New Kind of Christianity*”²⁴ ar metaforas palīdzību ilustrē tradīcijas darbības mehānismu. Viņš aicina vairākus cilvēkus auditorijas priekšā, nostāda vienā rindā un katram piešķir vārdu: Jēzus, Pāvils, Augustīns, Akvīnas Toms utt. Aiz Jēzus stāv Pāvils, aiz Pāvila Augustīns utt. Tiešā veidā saskatīt Jēzu, stāvot šajā rindā, nav iespējams. Var redzēt Akvīnas Tomu, kurš redz Augustīnu, kurš redz Pāvilu, kurš beidzot redz Jēzu. Tādējādi ir iespējams runāt par Pāvila skatījumu uz Jēzu un pēc tam par Augustīna skatījumu uz Pāvila skatījumu uz Jēzu, un pēc tam par Akvīnas Toma skatījumu uz Augustīna skatījumu uz Pāvila skatījumu uz Jēzu. Braiens Maklarena izmantoja šo analogiju, lai parādītu nepieciešamību skatīties uz Jēzu noteiktā bibliskajā kontekstā, neaizmirstot, ka Jēzus bija jūdu rabīns Vecās Derības svēto un praviešu rindas beigās. Pirms viņa stāv Jānis Kristītājs, Amoss, Jesaja, Dāvids utt. Šī analogija ir izmantojama arī kveikerisma kontekstā, jo demonstrē problēmu, pret kuru kveikeri sacēlās pirms dažiem gadsimtiem. Ticīgajam nepietiek ar stāstījumu par to, kas ir bijis, jo ticīgais grib saredzēt Dieva spēku šodien, savā tagadnē. Jēzus runāja ar apustuļiem, un arī šodien Viņš runā ar saviem sekotājiem, un ikviens ticīgais ir spējīgs to piedzīvot. Ticīgajam jāsaprot, ka ar viņu nerunā Pāvils vai Augustīns, vai Lutera, ar viņu var runāt pats Jēzus. Kveikeri sanāca kopā un mēģināja sadzirdēt to, ko Dievs runā šodien. Dž. Fokss norādīja uz nepieciešamību katram iegūt savu Dieva klātbūtnes vai Dieva vārda pieredzi un nebalstīties uz citu cilvēku interpretāciju un stāstījumu. Fokss teica: “Tu saki: Kristus saka tā, un apustuļi saka tā: bet ko tu vari pateikt pats?”, uzsvērdams gan individuālas pieredzes nepieciešamību, gan to, ka katra

24 Brian D. McLaren, *A New Kind of Christianity*. Ten Questions That Are Transforming The Faith (New York: HarperOne, 2010), 16.

paaudze ir atbildīga par Labās Vēsts sludināšanu un interpretāciju atbilstoši savam laikam. “Tagad Dievs atklāja man caur savu neredzamo varu, ka katrs cilvēks ir apspīdēts ar Kristus dievišķo gaismu, un es redzēju, ka Viņš spīdēja caur visu, un tie, kas ticēja Viņam, atbrīvojās no soda, iegāja dzīvības gaismā un kļuva par Viņa bērniem, bet tie, kas neieredzēja Viņu un neticēja Viņam, palika sodīti, neskatoties uz to, ka viņi apliecināja Kristu. To es saredzēju gaismas tīrajā atklāsmē bez kādas palīdzības, kas nāktu no cilvēkiem, un tad es nezināju, kur tas ir atrodamš Svētajos Rakstos, bet vēlāk, studējot Rakstus, es atradu tam pamatojumu.”²⁵

Kveikeri bija reliģiskā kustība, kas no pašiem sākumiem mēģināja atrast atbilstošu vietu sievietes kalpošanai. Mārgareta Fella-Foksa uzrakstīja darbu “Sievietes runāšana – attaisnota, pierādīta un atļauta Rakstos” (1666).²⁶ Lai gan radikāli, kveikeri nav bijuši brīvi no sava laika kultūras un sabiedrības noteikumiem, arī par dzimumu lomu sadalīšanu. Fokss mudināja sievietes veidot savas sapulces. Es saredzu šajā idejā praktisko, pedagoģisko nozīmi. Jauktajās sapulcēs, kurās piedalījās gan vīrieši, gan sievietes, varēja būt situācijas, kad sievietes, kuras izjūt aicinājumu liecināt, to nedarīja, jo atbilstoši sabiedrības normām sievietēm runāt vīriešu priekšā ar autoritāti būtu grūti vai neiespējami. Bet, atrodoties starp sievietēm, viņām būtu vienkāršāk iemācīties runāt publiski, iedrošināt sevi, tātad sievietes sapulces varēja kalpot kā sava veida prakses iegūšanas vietas.

Draugi – evaņģēliskie, konservatīvie un liberālie Timotijs Ešvorts (*Timothy Ashworth*) un Alekss Vaildvuds (*Alex Wildwood*) savā grāmatā “*Rooted in Christianity Open to New Light. Quaker Spiritual Diversity*”²⁷ iedala Lielbritānijas kveikeru vēsturi vairākos periodos.

Pirmais periods – no kveikeru kustības sākuma līdz 19. gadsimtam. Šajā laikā kveikeru kopiena bija viena no grupām starp citām kristīgajām sektām un konfesijām. Sākmā kveikeri sevi uzskatīja par patiesās kristietības atjaunošanas kustību, kā arī bija pārliecināti par drīzu Jēzus Kristus otro atnākšanu. Vēlāk no radikāliem uzskatiem pārgāja pie robežu izveidošanas starp sevi un pasauli, kam raksturīgs noslēgts, uz kopienas iekšieni orientēts dzīvesveids.

25 *Journal of George Fox*, John L. Nickalls (ed.) (London, Religious Society of Friends, 1986), 33.

26 Darbs ir tulkots latviešu valodā un ir atrodamš Sieviešu ordinācijas interneta vietnē <http://sieviesuordinacija.lv/margareta-fella-foksa-quotesievietes-runasana---attaisnota-pieradita-un-atlauta-rakstosquot-1666g?p=12365&pp=18324&lang=1453> [skatīts 31.08.2019.]. Pagaidām tas ir vienīgais latviešu valodā publicētais kveikeru teksts.

27 Timothy Ashworth & Alex Wildwood, *Rooted in Christianity Open to New Light. Quaker Spiritual Diversity* (London-Birmingham: Pronoun Press, Woodbrooke Quaker Study Centre, 2009).

Otrais periods – 19. gadsimts, kad britu kveikerisms atradās divu pretējo virzienu ietekmē. Viens virziens bija evaņģēliskā kristietība, kas smēlās spēku evaņģēliskajā atmodas kustībā (*Second Great Awakening*)²⁸ un nāca no ASV, stipri ietekmējot Amerikas kveikeru sapulces. Pretējais virziens – liberālas teoloģijas idejas, kā arī progresīvas sociālas idejas, kas ietekmēja britu kveikerismu un ņēma virsroku pār evaņģēlisko virzienu.

Trešais periods – 20. gadsimta 60. gadi. Autori definē šo periodu kā laiku, kad kveikerisms atradās dažādu ideju un pasaules uzskatu ietekmē. Tas bija saistīts ar reliģisko un garīgo daudzveidību Lielbritānijā kopš 1960. gada. “Plašs garīgo ceļu spektrs, sekulārās filozofijas un pasaules uzskati, ieskaitot citas lielās garīgās tradīcijas, bet arī humanisms, neteisms un ateisms.”²⁹

Ceturtais periods – mūsdienas, kad kveikeru kopiena sakņojas kristiešu tradīcijās un ir atvērta plašam ietekmju klāstam. Bet šīs ietekmes nenozīmē pasīvu ideju uzņemšanu, bet gan aktīvu to transformāciju.

Kveikerismā laika gaitā izveidojas trīs galvenie teoloģiskie strāvājumi, kurus pārstāv dažas kveikeru sapulces. Kveikerus iedala evaņģēliskajos kveikeros, kas pārstāv kveikeru vairākumu (lielākā daļa no tiem ir ASV un Kenijā), konservatīvajos kveikeros, kuru kopumā nav daudz (ASV), un liberālajos draugos, kas visvairāk ir pārstāvēti Lielbritānijā, Eiropā un ASV.

Evaņģēliskais kveikerisms savā būtībā balstās kristīgās ticības vistradicionālākajās pamatpatiesībās. “Dievs ir trīsvienīgs; Kristus ir dievišķa būtne; Raksti ir doti caur dievišķo iedvesmu; cilvēce ir grēcīga; Kristus izlēja savas asinis, lai atpirktu cilvēku grēkus, misija ir galvenais Baznīcas uzdevums mūsdienās”³⁰ utt. Evaņģēliskie kveikeri draugu sabiedrībā ieņem tradicionālās kristietības vietu. Viņu reliģiskās patiesības interpretācijas neatšķiras no vispārējiem amerikāņu evaņģēliskā protestantisma uzskatiem. Evaņģēlisko kveikeru teoloģija ir pašpietiekama, tai nav raksturīga nepieciešamība pēc izmaiņām, un šādā veidā tā ieņem savu vietu amerikāniskajā protestantismā, ņemot vērā visu savu unikalitāti un specifiku.

Konservatīvie draugi vairāk orientējas uz kveikerisma pirmsākumiem, mēģinot pagātnē atrast kveikerisma galveno spēku. Viņus sauc par konservatīviem draugiem, jo viņi mēģina iekonservēt noteiktā posma kveikerisma teoloģiju un praksi. Konservatīvā kveikerisma virziena rašanās vieta ir ASV, un konservatīvā virziena veidotājs ir Džons Vilbūrs (*John Wilbur*).³¹

28 Vairāk par Otro evaņģēlisko atmodu: Donald Scott, *Evangelicalism, Revivalism, and the Second Great Awakening*, <http://nationalhumanitiescenter.org/tserve/nineteen/nkeyinfo/nevanrev.htm> [skatīts 07.09.2019].

29 Ibid., 45.

30 Pink Dandelion, *The Quakers. A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 60.

31 <http://www.qhpress.org/quakerpages/qwhp/wilbur0.htm> [skatīts 31.08.2019.].

Liberālā kveikerisma virziens parādījās 19. gadsimta beigās, gan ietekmējoties no liberālās teoloģijas, gan kā atbilde uz evaņģēlisko atdzimšanu. 20. gadsimta sākumā liberālais kveikerisms piedāvāja četras galvenās idejas:³²

1. Primārai vajadzētu būt pieredzei, ne Rakstiem.
2. Ticībai jāatbilst laikam.
3. Draugiem jābūt atvērtiem jaunajām idejām.
4. Par progresīvismu sauktā doktrīna uzsvēra, ka katrā vēstures posmā draugi uzina par Dieva dabu un gribu aizvien vairāk, tādējādi atklāsmei ir hronoloģiskā autoritāte.

Pārmaiņas sabiedrībā, apkārtējā kultūras vai sociālajā vidē ietekmē izmaiņas kristīgās vēsts kodolā. Bet 20. gadsimtā liberālo kveikerismu ietekmēja dažādi, ne tikai teoloģiskie faktori. Manuprāt, tieši liberālajam kveikerisma virzienam ir potenciāls atbildēt uz modernās pasaules vajadzībām.

Pinks Bens Dandelions izveidojis shēmu, kurā apvienotas dažādu kveikerisma virzienu (evaņģēliskā, konservatīvā un liberālā) teoloģiskās atšķirības.³³ Aplūkošu dažas:

Identitāte. Evaņģēliskajiem kveikeriem primāra ir kristīga identitāte. Konservatīviem un liberālajiem draugiem primāra ir kveikeriska identitāte.

Attiecības ar kristietību. Evaņģēliskie draugi sevi uzskata par kristiešiem. Konservatīvie kveikeri drīzāk ir uz Kristu centrētie ticīgie. Bet liberālā tradīcijā ir atrodamas plašs ticīgo spektrs: gan kristieši un uz Kristu centrētie, gan postkristieši, gan arī neteisti.

Patiesība. Arī izpratne par patiesību viņiem atšķiras. Evaņģēliskie un konservatīvie kveikeri uzskata, ka ir iespējams sasniegt pilnīgo, galējo un vispārējo patiesību. Teoloģiskas patiesības ir patiesības tiešā, nepārnestā vai metaforiskajā nozīmē. Liberālie draugi uzskata, ka patiesība var būt tikai personiska, daļēja un ierobežota. Teoloģija vienmēr ir par iespējamību.

Seksuālā morāle. Evaņģēliskajā virzienā draugiem ir tradicionālā mācība par seksuālo morāli. Konservatīviem draugiem ir tradicionālas un liberālas mācības par seksualitāti savienojums. Liberāliem draugiem ir liberāla mācība par seksuālo morāli.

Svētie Raksti. Svētie Raksti (Bībele), neskatoties uz kanona veidošanas grūtībām, ir nozīmīgs Dievišķas atklāsmes avots. Bieži Svētie Raksti tiek uzskatīti par Atklāsmi buriskā veidā, pats teksts ir Dieva vārds. Atsauce uz Bībeles autoritāti kļuva par vienu no reformācijas pamattēzēm: *Sola Scriptura*. Jēdziens “Dieva vārds” un “Bībele” kristīgajā praksē bieži tiek lietoti kā sinonīmi.

Raksti stāsta par notikumu, kaut ko tādu, kas ir bijis. Pats notikums tiešā veidā nav atkārtojams, bet ir saglabājies stāsts par to. Šis stāsts ir kļuvis normatīvs, visas pārējās

³² Pink Dandelion, *The Quakers. A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 65.

³³ *Ibid.*, 108.–109.

atziņas tiek pārbaudītas ar šo galveno stāstu. Ikvienu individuāla atklāsme tiek pārbaudīta pēc tās atbilstības Svētajiem Rakstiem un baznīcas mācībai. Pastāv noteikta piesardzība, jo grēcīgā cilvēka daba liedz iespēju pa īstam iepazīt Dievu tādā veidā, kā tas bija kādreiz.

Evaņģēliskajiem draugiem gan Svētie Raksti, gan garīgā pieredze ir līdzvērtīgi. Bībeles vieta norāda uz to, ka evaņģēliskie draugi vispirms ir kristieši un tikai tad kveikeri. Bībeles vieta evaņģēliskajā virzienā vieno to ar pārējiem evaņģēliskajiem kristiešiem. Bet garīgās pieredzes vieta norāda uz to, ka evaņģēliskie draugi ir kveikeri. Konservatīvie draugi, balstoties uz kveikerisma vēsturi, Dž. Foksa un pirmo kveikeru pieredzi, uzskata, ka primāra ir garīgā pieredze. Raksti ir sekundāri. Liberālajā tradīcijā draugiem primārā ir pieredze.

Starp jēdzieniem “Atklāsme” un “Svētie Raksti” pastāv saspringtas attiecības. “Dzīvā Dieva sevis atklāšana notiek vēsturē un ar vēstures palīdzību, kuras centrs un galvenais notikums ir Kristus”³⁴, “Kristus pats ir Atklāsme, gan aktīvajā nozīmē (jo atklāj), gan pasīvajā (Viņā atklājas)”³⁵. Kveikeru izpratne par Atklāsmi ir īpaša. Tas gan saistīts ar Džordža Foksa personīgo pieredzi, kad viņš nonāca līdz atziņai, ka Kristus turpina runāt ar savu tautu. Ja Kristus to darīja, būdams starp saviem mācekļiem, tad Viņš ir spējīgs to darīt arī tagad, jo Kristus solīja, ka paliek ar saviem mācekļiem uz visiem laikiem (Mateja 28:20). “Kā mācīja agrīnie kveikeri, Jaunās Derības baznīca sastāvēja no cilvēkiem, kuriem bija personīga, nepastarpināta pieredze tam, ko viņi sauca par Dieva pestījošo spēku.”³⁶ Ko nozīmē šī palikšana, un kādā veidā ir iespējams sadzirdēt Kristus balsi mūsdienās, ir neatbildēts jautājums. “Kveikeri kopā ar citiem mistiķiem ir pārliecināti, ka Dievu var atrast ikvienu cilvēka ikdienas dzīvē (pieredzē)”³⁷. Kveikeri uzskatīja un joprojām tā uzskata, ka ir Dieva balss, kas turpina runāt ar cilvēkiem, un Svētā vēsture turpinās, bet Raksti stāsta par vēsturi, kura ir bijusi. Kveikeri bija pārliecināti, ka atklāsme nav vārdi, bet notikums un šis notikums turpinās.

Kveikeru izpratne ir, ka patiesībā ikviens cilvēks ir nostādīts Dieva priekšā un nevar norādīt uz kādu pamatu sev, uz Svētajiem Rakstiem, uz baznīcas tradīciju, uz priesteriem, uz svētajiem – tikai uz to, ka notiek ar viņu pašu. Vē arvien aktuāli palikuši pazīstamie Foksa vārdi: “Kristus ir teicis šo, Pāvils ir teicis to, bet ko tu vari pateikt pats?”

34 O. Bernardo Antonioni, *Bozhestvennoe Otkrovenie* (Moskva, 1997), 28.

35 Ibid., 44.

36 Harvey Gillman, *A Light that is shining. An Introduction to the Quakers* (London: Quaker Books, 2003), 6.

37 Ibid., 23.

Redzama vadība. Evaņģēliskajiem kveikeriem mācītāja³⁸ persona ir redzama un aktīva. Konservatīviem un liberāliem Draugiem nav redzamas līderības. Viena no kveikerisma galvenajām īpašībām un iespējām ir, ka kveikeriem nav priesteru vai mācītāju, tātad personu, kas sakramentāli vai juridiski atšķiras no pārējiem ticīgajiem. Nebija cilvēku, kuriem bija uzdots kāda sakramentālā kalpošana vai dota vara pār draudzi. Sapulcēs ir cilvēki, kas nodarbojas ar administrēšanu vai kārtības saglabāšanu, – sapulču vecākie vai klerki. Bet tas patiešām ir amats, kurā personu ievēl sapulču locekļi, balstoties uz personas talantiem un spējām. Bieži priesteris vai mācītājs ir kādas pareizās mācības sargātājs, kas zina, kas ir pareizs un atbilstošs un kas ir nepareizs. Viņam varētu būt konfesionālā teoloģiskā izglītība. Tātad priesteris vai mācītājs vienmēr tiek uzskatīts par labāk sagatavotu un zinošu kristieti nekā pārējie ticīgie. Kveikerismā prakse tiek akcentēta vairāk nekā fiksētas doktrīnas, tātad nav nepieciešams kāds teoloģisko doktrīnu sargātājs un skaidrotājs. Kveikerisms bija pravietiska kustība, kurā tika uzskatīts, ka mācīt draudzē nepieciešams tiem, kas saņem aicinājumu no Dieva (kam ir ko pateikt). Tas nav atkarīgs no dzimuma vai izglītības, vai personas statusa.

Kveikerismā strāvājumi veido noteiktu ideju spektru, no tradicionālām līdz liberālām. Neskatoties uz šo dažādību, dažādo virzienu kveikeriskās sapulces veido vienotu pasaules kveikeru kopienu.

Sakramenti. Draugu mācība par sakramentiem

Draugu reliģiozā savienība ir pazīstama ar īpašu mācību par sakramentiem. Šķiet, ka kveikeri tos noliedz un nepieņem nevienu no tiem, arī visplašāk izplatīto ūdens kristību. Vilmers A. Kūpers atzinis, ka ārējos sakramentus kveikeri uztvēra kā traucēkli īstajai godbijībai, jo, ja Kristus ir reāli klātesošs ticīgā dzīvē, nav vajadzības šai klātesamībai pievienot simboliskas darbības un rituālos inscenējumus.³⁹ Bet kveikeru izpratne par sakramentiem nenozīmē to noliegšanu, kveikeri pieņem mācību par sakramentiem, tikai citādā veidā nekā pārējie.⁴⁰ Sakramenti ir neredzamās

38 Vārds “mācītājs” ir vārda *pastor* tulkojums. Šeit izskatās, ka evaņģēliskie draugi ir pretrunā ar kveikerisma vēsturisko tradīciju – evaņģēlisko draugu dievkalpojumi – sapulces pārsvarā notiek pēc programmas, tātad ir nepieciešama persona, kas seko šai kārtībai. Bet arī tā saucamie evaņģēlisko sapulču “mācītāji” nav īpaši atlasītas personas, kas pildītu kādas liturģiskas, sakramentālas, mācīšanas funkcijas, ikviens no ticīgajiem ir tiesīgs to darīt. Viens no šiem ticīgajiem var veikt arī mācītāja kalpošanu, tā neparedz ordināciju vai svētīšanu vai kaut ko līdzīgu.

39 Uilmer A. Kuper, *Zhivaya vera Sravnitel'no-istoricheskoe issledovanie kvakerskogo veroucheniya*, 56.

40 Neliels ieskats kveikeru mācībā par sakramentiem ir atrodams: I. M. Boļšakovs. Draugu (kveikeru) reliģiozās sabiedrības radikālā mācība par sakramentiem protestantiskās teoloģijas

realitātes redzamās zīmes vai pati neredzamā realitāte redzamā veidā.⁴¹ Lūk, dažas sakramentu skaidrošanas stratēģijas kveikerismā:

1. Kveikerismu var uzskatīt par pilnīgi spirituālistisku mācību.

1.1. Sakramentam ir divas puses – materiāla (vieliska) un garīga (pārdabiska). Piemēram, ūdens kristībā ūdens ir materiāls objekts, tas svētīts, bet kristība nenotiek ūdens kā vielas dēļ. Viela, ar kuras palīdzību tiek veikta kristība, sakramentā nav galvenais, būtiskākais ir pārdabiskais spēks, kas tiek savienots ar materiālo substanci (vai izmaina to).

1.2. Tāpat ir iespējams runāt par kristību pārnestā nozīmē, piemēram, *kristība ar asinīm*. Ticīgais, kas nav kristīts ar ūdens kristību, aiziet bojā mocekļa nāvē un tādā veidā tiek kristīts ar savām asinīm.⁴² Vai, piemēram, “vēlmju kristība”⁴³, ar kuru tiek saprasts stāvoklis, kad ūdens kristība nav iespējama, bet cilvēks ir iepazīs Dievu, viņam ir vēlme kristīties, bet viņš nav paspējis to izdarīt un ar šo vēlmi nomiris bez ūdens kristības.⁴⁴ “Asins kristība” un “vēlmju kristība” ir kristības pārnestā nozīme, tās ir saistītas ar Dieva lēmumu par personu. Šie abi gadījumi norāda uz to, kas pastāv tikai starp cilvēku un Dievu, tam nav liecinieku. Liecinieki vēro kādu daļu no ārējā notikuma. Mācekļības momentu, iepriekš dzirdētos vārdus par ticību un vēlmi pieņemt kristību. Bet pašas šīs “kristības” notiek kā noslēpums, bez lieciniekiem.

1.3. Tāpat pastāv atsevišķas mācības par Svētā Gara kristību, kas nav tas pats, kas ūdens kristība. Ūdens kristība un kristība ar Svēto Garu ir dažādi kristības veidi. Kristība ar Svēto Garu netiek uztverta kā sakraments, bet kristīgajās kopienās, kuras māca par Svētā Gara kristību, tai ir sakramenta funkcija.⁴⁵ Kristībai ar Svēto Garu nav materiālās puses. Kristībai ar Svēto Garu var būt vairāk izteiktas ārējas sekas, harismātiskajās un Vasarsvētku kustībās tā varētu būt glosolālīja utt. Dažās kristīgajās kopienās Svētā Gara kristība var “slēpties” aiz konfirmācijas (iestiprināšanas) sakramenta.

kontekstā. <https://www.youtube.com/watch?v=JWHVGSdS6cE> LU 77. starptautiskās konferences TF sekcija “Reliģija: reālais un iedomātais”, 07.02.2019.

41 Piemēram, katoliskā izpratne par Vakarēdienu paredz, ka maize un vīns pārvēršas par Kristus miesu un asinīm, kas vizuāli izskatās kā maize un vīns, bet patiesībā ir Kristus miesa un asinis.

42 Šajā gadījumā nevajag uzskatīt, ka asinis ir sakramenta materiālā puse, tas tā nav. Piemēram, mocekļi var būt nožņaugti. Tātad patiešām tā nav īsta kristība atbilstoši baznīcas kanoniem, tai nav materiālās puses, piekrišanas utt. Var uzskatīt, ka mocekļi tiek pestīti tikai ar Dieva pārdabisko spēku, kas norāda uz to, ka tieši šis spēks ir primārs. (*Autora paskaidrojums*)

43 Par to rakstījis priesteris Andrejs OFMcap (Jānis Pavlovskis) grāmatā *Katoliskij katehizis* (Rēzekne: Latgales Kultūras centrs, 1993), 250.

44 Līdzīgi kā asins kristība, “vēlmju kristība” ir kristība pārnestā nozīmē. (*Autora paskaidrojums*)

45 Nav domāta teoloģiska koncepcija, jo jēdziens “sakraments” sākotnēji pieder katoliskajai un pareizticīgajai tradīcijai, bet gan svarīgā nozīmē draudzes dzīvē.

1.4. Runājot par kristību, var norādīt uz to, ka Jānis Kristītājs pirms Jēzus kristīšanas ir teicis: “Viņš jūs kristīs Svētajā Garā un ugunī” (Mateja 3:11), tādā veidā pretstatot kristību ar ūdeni kristībai ar Svēto Garu, ko veic Jēzus. Kristībai ar Svēto Garu nav nepieciešams ūdens. Draugi uzskatīja, ka īsta kristība ir kristība ar Svēto Garu.

Ņemot vērā minēto, var uzskatīt, ka kveikerisma izpratnē kristībā (vai citā sakramentā) galvenais ir garīgais notikums (Dieva darbība), kam nav nepieciešams obligātais materiālais elements. Tas notiek starp personu un Dievu, un liecinieki var vērot Dieva (Gara) darbības ārējās izpausmes.

2. Otra skaidrošanas stratēģija ir saistīta ar to, ka sakraments ir uzskatāms par Dieva darbību cilvēka dzīvē. Kristība kā atbrīvošana no grēkiem un jaunas, pārdabiskas dzīves iesakņošana ticīgā. Iestiprināšanā ticīgais saņem Svētā Gara dāvanas. Grēksūdzē caur priesteri ticīgais tiek atbrīvots no grēku pārdabiskajām sekām, bet Euharistijā (Svētais vakarēdiens) ticīgais pieņem Kristus miesu un asinis. Tradicionālā izpratnē par sakramentiem tie nav vienīgais, bet viens no efektīvākajiem veidiem, ar kuru palīdzību Dievs pārveido cilvēku un sniedz viņam pārdabisku atbalstu.

Pēc Kūpera vārdiem, kveikeri uzskatīja, ka “Kristus klātbūtni mūsos pārdzīvo ikviens, kas atver sevi Dieva Garam”.⁴⁶ Šāda pieeja norāda uz to, ka, ja ticīgajam ir noteiktas attiecības ar Dievu un pastāv Kristus klātbūtne ticīgajā (vai ticīgā dzīvē), viņam nav nepieciešams kaut kas vēl. Tādā pieejā sakramenti vairāk ir domāti tiem, kuriem nav Kristus klātbūtnes dzīvē un sakramenti kļūst par šīs klātbūtnes “surogātiem” (negatīva nozīme) vai pastarpinātiem Kristus klātbūtnes iegūšanas ceļiem (pozitīva nozīme). Ja ticīgajam ir nepastarpinātas attiecības ar Dievu, nav nepieciešamas pastarpinātas darbības, it kā šādu attiecību nebūtu. Lai labāk to izprastu, ir nepieciešams vērsties pie trešās skaidrošanas stratēģijas, ko var nosaukt par kveikeriem raksturīgu skaidrojumu.⁴⁷

3. Piemēram, Vēstulē korintiešiem teikts: “Cikkārt jūs no šīs maizes ēdat un no šī biķera dzerat, jūs pasludiniet Kunga nāvi, tiekams **viņš nāk**” (1. korintiešiem 11:26). Tātad Svētais vakarēdiens paredzēts periodam, kad Jēzus nav kopā ar savu tautu un pastāv nepieciešamība ēst šo maizi un dzert no šī biķera līdz brīdim, kad atnāks Kristus. Vai šī atnākšana notiks kaut kad nākotnē? Vai tas nozīmē, ka Jēzus bija, tagad nav (ir sasniedzams vakarēdienā) un atkal būs? Kveikeri nopietni uztvēra vārdus no Atklāsmes grāmatas: “Redzi, es stāvu pie durvīm un klauvēju: ja kāds sadzirdēs manu balsi un durvis atvērs, es ieiešu pie viņa un turēšu mielastu ar viņu, un viņš ar mani.” (Atklāsmes 3:30) Šeit pastāv iespēja sadzirdēt Kristus balsi un ielaist viņu pie sevis. Kveikeri neuzskatīja,

46 Uilmer A. Kuper, *Zhivaya vera Sravnitel'no-istoricheskoe issledovanie kvakerskogo veroucheniya*, 57.

47 Skat. Pink Dandelion, *The Quakers. A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 6.

ka Jēzus klātbūtne ticīgajā ir domāta pārnestā nozīmē.⁴⁸ Ja Kristus tiek ielaists ticīgā dzīvē, viņš ticīgā dzīvē (piederzē) ir klāt *šodien un tagad*. Tātad Kristus ir atnācis, un nav nepieciešams darīt kaut ko viņa pieminēšanai, jo pieminēt vajadzētu to, kā nav, bet ne to, kas ir. Tādā veidā iespējams apgalvot, ka Atklāsmes grāmatas 3:20. pants atceļ pirmās vēstules korintiešiem 11:26. pantu.

4. Vēl viens skaidrojums izriet no izpratnes par priesterību. Priesteris ir persona, kas Rietumu un Austrumu kristīgajā tradīcijā ir visu sakramentu veicējs. Tieši priesteris celebrē Euharistiju, pieņem grēksūdzi, ir liecinieks laulībai utt. Katoļu baznīcā bez priestera darbības būtu ierobežota garīgā dzīve, jo priesterim tajā ir centrālā vieta. Viens no priesteru varas pamatojumiem ir mācība par to, ka sakramenti ir nepieciešami pestīšanai, bet sakramentu veicējs ir priesteris, tāda veida priesteris ir nepieciešams pestīšanai. Tātad tradicionālajā kristietībā, lai pamatotu viņa sakramentālo un juridisko varu, ir iespējams apgalvot, ka visi sakramenti izriet no priestera. Tādā veidā priesterība ir galvenais sakraments. Kveikeriem nebija nepieciešamības uzturēt mācību par sakramentiem, jo nebija nepieciešamības pamatot priesteru vai mācītāja nepieciešamību dažādu sakramentālo darbību veikšanai. Kveikeriem nebija priesteru, tādēļ arī nebija sakramentu, kas izriet no priesterības pamatojuma. Tātad kveikeru izpratne par sakramentiem balstās uz ticīgo vienlīdzības principu.

Mūsdienās kveikeri turpina būt par kopienu, kurai pievienojoties nav nepieciešams pieņemt ūdens kristību un kuru dievkalpojumos nebūs svētīta maize un vīns. Bet neviens neaizliedz draugiem piedalīties ekumeniskajos pasākumos un pieņemt Vakarēdienu, šāda brīvība kveikurismā pastāv.

Draugu deviņas pārliecības

Amerikāņu kveikeris Arturs Larrabi (*Arthur Larrabee*), kas pārstāv Centrālo Filadelfijas mēneša sapulci, bieži saskāries ar jautājumiem par kveikera ticību. Viņš noformulējis deviņas kveikeru ticības pārliecības⁴⁹, kurās mēģināja apkopot gan vēsturisko, gan mūsdienu kveikeru pieredzi.

1. Pasaulē pastāv dzīva, dinamiska, garīga klātesamība, kas atrodas gan mūsos pašos, gan ārpus mums.
2. Katrā cilvēkā ir kaut kas no Dieva.
3. Katrs cilvēks ir spējīgs uz tiešo un nepastarpināto Dieva pieredzi.
4. Dieva uztvere attīstās un kļūst plašāka sabiedrības kopībā ar citiem.

48 Patiešām šī ieešana nenozīmē fizisko Jēzus klātesamību, bet ikvienā gadījumā norāda uz kaut kāda veida Jēzus klātesamību ticīgā dzīvē. (*Autora paskaidrojums*)

49 Video 9 *Core Quaker Beliefs* angļu valodā skat. https://www.youtube.com/watch?time_continue=2&v=3H08cyXVYDw [skatīts 31.08.2019.].

5. Bībele vēl aizvien draugiem ir svarīgs garīgs resurss, Jēzus dzīve un mācība ir aktuāla arī šodien.
6. Dieva patiesības atklāsmē turpinās.
7. Kveikeri atzīst patiesību, kas nāk no ikviena avota.
8. Iekšējā Dieva izjūta maina mūs un ved pie ārējām izpausmēm, godīgas dzīves un rīcības.
9. Dieva klātesamības realizācija mūsu dzīvē ir svarīgāka par pārliecībām. Tas, kā cilvēks dzīvo, ir svarīgāks par to, ko viņš runā.

Dažādu kveikerisma virzienu pārstāvji šīs pārliecības interpretē dažādi, kā arī atsevišķas pārliecības vairāk atbilst vienam vai otram kveikerisma virzienam. Bet neatkarīgi no teoloģiskiem virzieniem šajās pārliecībās ir apkopotas kveikerisma galvenās idejas. Mēģināšu veikt šo A. Larrabi principu apskatu.⁵⁰

1. Pasaulē pastāv dzīva, dinamiska, garīga klātesamība, kas atrodas gan mūsos pašos, gan ārpus mums.

Šādai klātesamībai ir vairāki nosaukumi – Dievs, Gars, Gaisma, iekšējā gaisma, Kristus, mīlestība. Kveikerisma vēsturē šie dažādie vārdi bieži tikuši izmantoti kā sinonīmi. Atšķirībā no teoloģijas šai klātesamībai var būt dažādi nosaukumi un tās izpratne. Evaņģēliskiem draugiem un konservatīviem draugiem šī klātesamība neapšaubāmi būtu identificējama ar Kristu, bet liberālie draugi izmantotu arī citus nosaukumus. Šī pārliecība norāda uz to, ka kveikeri nekļūva par sekulāro, humānistisko apvienību, bet paliek par draugu *religīso* sabiedrību.

2. Katrā cilvēkā ir kaut kas no Dieva.

Kveikeri uzskata, ka katram cilvēkam ir kāds sakars ar Dievu, “tas, kas katrā ir no Dieva”. To var saukt arī par Dievu cilvēkā. Starp katru cilvēku un Dievu ir saikne vai attiecība. Tā palīdz saprast, ka katra dzīve ir svēta un visi cilvēki ir vienoti savā starpā. Tas, kas cilvēkā ir no Dieva, traktējams dažādos veidos. Gan kā aicinoša žēlastība, koncepts, kuru var atrast tradicionālajā kristietībā, ar to saprotot Dieva žēlastību, kas ir nepieciešama, lai cilvēks atsauktos Labajai vēstij. Tas varētu būt arī saprasts kā cilvēka līdzība Dievam, cilvēka radīšana pēc Dieva tēla un līdzības. Tie varētu būt arī panteistiskie skaidrojumi, kas būtu pretrunā ar izpratni par Dieva pilnīgo nošķirtību no pasaules. Jebkurā gadījumā jēdziens “tas, kas ir no Dieva katrā” balstās uz pieredzi, uz to, ka cilvēkos patiešām ir kaut kas, kas atbild uz Dieva aicinājumu.

⁵⁰ Gribo norādīt, ka kveikeriem ir raksturīgi pievērst lielu uzmanību atsevišķu personu pieredzei un izpratnei. Tas izpaužas, piemēram, grāmatā *New Light. 12 Quaker Voices* (Winchester UK: O-Books, 2011), kurā 12 kveikeri atbild uz jautājumiem, kas ir Dievs, kas ir Jēzus, vai vienkāršība ir iespējama un citiem.

Kūpers norāda, ka jēdziena “tas, kas no Dieva katrā” pirmsākumi ir atrodamī pie paša Dž. Foksa, un viņš to izmantoja vairākkārtīgi. Un draugiem nebija vienprātības par tā nozīmi. “Nav jēgas apgalvot: mēs ticam, ka katrā ir kaut kas no Dieva, ja mēs pašī nesaprotam, ko mēs domājam ar vārdiem *kaut kas* un *Dievs*”.⁵¹ Kūpers norāda arī uz to, ka “kaut kas no Dieva” Foksa izpratnē bija saistīts ar jēdzienu “Kristus gaīsmā katrā cilvēkā”.⁵² Tātad mūsdienās “to, kas no Dieva ir katrā cilvēkā” var saprast gan Foksa domas kontekstā kā pārdabisko Dieva spēku, aicinošo žēlastību, gan liberālā kveikerisma izpratnē kā Dieva tēlu cilvēkā vai sirdsapziņā.

3. Katrs cilvēks ir spējīgs uz tiešo un nepastarpināto Dieva pieredzi.

To uzsvēruši Dž. Fokss un pirmie kveikeri. Tādai jābūt kristietības būtībai. Ja Dievs ir un pastāv komunikācijas ceļī ar Viņu, Viņš bija darbīgs ne tikai vēstures notikumos (pagātnē), bet arī Foksa dzīves un kveikerisma veidošanās laikā. Bet, ja tāda iespēja pastāvēja Foksa laikā, tādai iespējai jābūt arī mūsdienās. Dievs darbojas šodien, un Viņu var saklausīt šodien. Uz šīs atziņas balstās kveikerisms, un, lai cik tas būtu dīvaini, kristietībā šī atziņa nav universāli pārstāvēta.

Jēdzienu “Dievs” iespējams saprast un interpretēt dažādi gan starp kveikeriem kā indivīdiem, gan starp kveikerisma virzieniem. Bet, lai kā tas būtu izprasts un nosaukts, izpratne par to veidojusies pieredzē. Šī pieredze norāda uz to, ka ir kaut kas, kas kļūst par šīs pieredzes avotu. Dieva pieredze tiek piedzīvota caur klusumu. Caur klusuma dievkalpojumu. Bet apgalvot, ka sadzirdēt Dieva balsi ir iespējams tikai dievkalpojumā, nebūtu pareizi. Kveikeri tik daudz reīžu mēģinājuši lauzt robežas starp sakrālo un profāno, tādēļ nevarētu iedomāties, ka tie ierobežotu Dieva spēku uzrunāt ticīgo tikai noteiktā veidā vai vietā dievkalpojumos. Dievu var sadzirdēt ikvienā vietā, kurā kaut kas tiek darīts citu labā un kurā tiek kalpots.

4. Dieva uztvere attīstās un kļūst plašāka sabiedrības kopībā ar citiem.

Kristietība ir ne tikai indivīdu vēsture, bet arī kopienu, sociālo veidojumu vēsture. Dievs savieno indivīdus noteiktā kopienā, vienībā, tajā, ko apustulis Pāvils nosauca par Kristus miesu. Ir atšķirība starp individuālo pielūgsmi un pielūgsmi kopienā. Draugi pulcējās kopā un savus dievkalpojumus nosauca par sapulcēm, kā arī izveidoja draugu reliģiozo sabiedrību.

Kveikeru kopienas, kā arī kveikeru dievkalpojumi tiek apzīmēti ar vienu un to pašu vārdu – sapulce (*meeting*). Vārds “baznīca” (*ecclesia*) arī nozīmē sapulci, saiešanu kopā. Piemēram, ir kveikeru grupa, kas regulāri sanāk kopā. Tradicionāli tāda grupa tiek

51 Uilmer A. Kuper, *Zhivaya vera Sravnitel'no-istoricheskoe issledovanie kvakerskogo veroucheniya*, 23.

52 *Ibid.*, 23.

saukta par kopienu vai draudzi, bet kveikeri to sauc par sapulci. Oficiālās struktūras pamatelements ir reģionālā sapulce (kopiena), ko sauc par mēneša sapulci (*Monthly Meeting*), jo reizi mēnesī tās locekļi sapulcējas kopā un risina lietišķos jautājumus. Mēneša sapulcē var piedalīties no desmit līdz pat vairākiem simtiem locekļu. Ja reģionālā sapulcē ir pārāk daudz cilvēku, tie var tikt iedalīti rajona sapulcēs. Visaugstākās sapulces veids ir gada sapulce (*Yearly Meeting*). Tāda veida sapulces tiek sauktas par lietišķām sapulcēm (*business meeting*). Tās izskata arī jautājumus par jauno locekļu uzņemšanu kopienā.

Kveikeru dievkalpojums tiek saukts par pielūgsmes sapulcēm (*Meeting for Worship*). Kveikeru sapulce pielūgsmei ir dievkalpojums, kurā tiek klusēts, ticīgie sanāk kopā, apsēžas un mēģina saklausīt Dieva balsi. Pārsvārā dievkalpojums ilgst stundu. Ikdienas dievkalpojumi var būt pusstundu ilgi (piemēram, Londonas Draugu mājā dievkalpojums notiek katru dienu). Kveikeru dievkalpojumiem ir arī cits iedalījums: neprogrammējamie (*unprogramed*) un programmējamie (*programed*). Neprogrammējamie dievkalpojumi ir klasiskie klusuma dievkalpojumi. Programmējamie dievkalpojumi lielākoties sastāv no vairākām daļām, tajā var būt iekļautas dziesmas, sprediķi, Svēto Rakstu lasījumi. Šis dievkalpojuma veids ir izplatīts starp evaņģēliskiem draugiem. Konservatīvie un liberālie draugi praktizē tradicionālo klusuma dievkalpojumu.

Kveikeri sanāk kopā pielūgsmes sapulcēs. Kveikeru klusuma dievkalpojums ir kolektīvas garīgas prakses veids, un pieredze, kas tiek iegūta tajā, atšķiras no individuālās klusēšanas pieredzes. Šī kopīgā (klusuma) dievkalpojuma forma saglabā un stiprina kveikerisko identitāti. Klusums nav mērķis pats par sevi, tas ir līdzeklis, ar kura palīdzību ticīgais cenšas sadzirdēt Dieva balsi. Ja ticīgais sajūt iekšējo pamudinājumu kaut ko pateikt, tāds cilvēks dod savu liecību. Sēžot vai piecēloties kājās, viņš to pasaka vai nodzied. Klusēšana kopā nav meditācija, bet tas nenozīmē klusēt vienam, ticīgais klusē kopā ar citiem, un tas raisa dažādas izjūtas un emocijas.

Mūsdienu kveikeru autors Arturs O. Robertss (*Arthur O. Roberts*) noformulējis klusuma īpašības, kad klusums tiek uzskatīts par personisku pieredzi, kas palīdz personai piedzīvot vientulību. Viņš raksta, ka caur klusumu cilvēkā iemājo dievbijīgas trīsas Visuvarenā priekšā; ka klusums liecina par paklausību Dievam; ievada pielūgsmes stāvokli; atbrīvo no trokšņa un traucējošiem faktoriem; nomierina; sagatavo lūgšanai; rada cieņu pret citiem; atjauno spēju būt pārsteigtam; izveido sakrālo telpu; sagatavo efektīvai sociālai liecībai.⁵³

53 Silence in Quaker Tradition http://www.hermitary.com/solitude/quaker_silence.html [skatīts 31.08.2019.].

Kveikera klusums ir viena no cilvēces bezgalīgas tieksmes formām apmierināt patiesības slāpes mūsu sirdī un dvēselē un tad atrast veidu, kā dzīvot ar šo patiesību reālajā pasaulē. Kveikeru klusums ir unikāla parādība garīguma vēsturē.⁵⁴

5. Bībele vēl arvien draugiem ir svarīgs garīgais resurss. Jēzus dzīve un mācība ir aktuāla arī šodien.

Lielākā daļa draugu piebiedrotos šim apgalvojumam. Pielūgsmes sapulcēs uz galdiem atrodas gan “Disciplīnas grāmata”⁵⁵ vai “Jautājumi un ieteikumi”⁵⁶, bet arī Bībele. Tomēr, kā minēju iepriekš, Svētajiem Rakstiem kveikerismā nav tādas autoritātes kā pārējā protestantismā. Bībele ir svarīga ar to, ka tajā ir stāstīts par Jēzus dzīvi, viņa vārdiem un darbībām zemes dzīves un kalpošanas laikā. Kveikeri uzskata, ka caur Jēzu Dievs parādīja savu seju un atklāja Dieva raksturu.

6. Dieva patiesības atklāsmes turpinās.

Šī ir pārliecība, ka Dievs turpina runāt ar savu tautu. Atklāsmes nav pagātnes notikumu apraksts, bet Dievs dažādā veidā dod jaunu izpratni par sevi, savu raksturu, par kristīgās dzīves galvenajiem principiem. Kveikeri vienmēr uzskatīja, ka katra paaudze sadzird savu aicinājumu no Dieva, kuru ir nepieciešams izpildīt. Kveikerisms ar to sākas, un ar šo izpratni tas turpina eksistēt. Konservatīvai teoloģijai tas varētu būt liels izaicinājums, bet patiesībā Dieva atklāsmes var būt ļoti dažādi uztverta un saprasta. Bet tieši no šīs atziņas iedvesmojas mūsdienu kveikeri.

7. Kveikeri atzīst patiesību, kas nāk no ikviena avota.

Šo apgalvojumu vairāk var attiecināt uz liberālā kveikerisma tradīciju, kas 20. gadsimta otrajā pusē pievērsa uzmanību jauniem garīgiem vai sekulāriem strāvotumiem. Dievs nerunā tikai vienā tradīcijā, viņš ir spējīgs to darīt visur, gan uzrunāt caur citām reliģiskām tradīcijām, gan caur sekulāro pasauli. Kveikerismam nav raksturīgs pasaules iedalījums garīgajā un sekulārajā. Tāpat šeit var runāt par kveikerisko universālismu, kas nebija skaidri izteikts kopienas sākumā, bet vēlāk tam parādījās sava vieta draugu reliģiskajā sabiedrībā⁵⁷.

Viljams Penns jau 1693. gadā rakstīja: “Pazemīgas, lēnprātīgas, žēlsirdīgas, godbijīgas, dievbijīgas un uzticīgas dvēseles no visām malām pieder vienai reliģijai; un, kad

54 Silence in Quaker Tradition http://www.hermitary.com/solitude/quaker_silence.html [skatīts 31.08.2019.].

55 *Quaker faith & practice*. The book of Christian discipline of the Yearly Meeting of the Religious Society of Friends (Quakers) in Britain. <https://qfp.quaker.org.uk/> [skatīts 31.08.2019.].

56 <https://qfp.quaker.org.uk/chapter/1/> [skatīts 31.08.2019.].

57 <https://universalistfriends.org/> [skatīts 31.08.2019.].

nāve noņems masku, viņi atpazīs viens otru, lai gan dažādie tērpi, kuros viņi ir ietērpti šeit, padara tos par svešiniekiem.”⁵⁸ Šos vārdus var traktēt dažādi, bet galvenā ideja ir saistīta ar kveikerisma būtību, pirmajā vietā ir personas transformācija un darbi. Tās ir zīmes īstajai Dieva izziņai.

Jauno gaismu var atrast arī kristietībā. Liberālā kveikerisma tradīcija pārklājas ar progresīvās kristietības⁵⁹ atziņām un topošās baznīcas (*emergent church*)⁶⁰ kustības teoloģiju. Arī tas var būt uzskatīts par jauniem patiesības avotiem.

8. Iekšējā Dieva izjūta maina mūs un ved pie ārējām izpausmēm, godīgas dzīves un rīcības.

“Man būt par kristieti nozīmē dzīvot īpašā veidā, nevis bez šaubām pieņemt kaut kādu konkrētu teoloģijas sistēmu, ticēt tiešai nevainīgās ieņemšanas vai augšāmcelšanās un uzkāpšanas debesīs patiesībai, bet būt par tādu cilvēku, par kādu Jēzus gribētu redzēt savus sekotājus un darīt to, ko viņš tiem ir pavēlējis.”⁶¹

9. Dieva klātesamības realizācija mūsu dzīvē ir svarīgāka par pārliecībām. Tas, kā cilvēks dzīvo, ir svarīgāks par to, ko viņš runā.

Kristietībai šī ir ļoti svarīga atziņa. Bieži ticība tiek saprasta tikai kā prāta pārliecība nepārbaudāmu apgalvojumu īstenībai, bet ne kā dzīvesveids, caur kuru Dievs varētu darboties personā un caur personu pasaulē.

Mūsdienu kveikeru autora Filipa Gullija (*Philip Gulley*)⁶² grāmatas “Ja baznīca būtu kristīga”⁶³ apakšvirsraksts ir “Atklājot Jēzus vērtības no jauna”. Un patiešām kveikeri pastāvīgi atklāj un atklāj Jēzus vērtības, pielāgojot tās mūsu laikam. Iespējams, tas ir viens no galvenajiem kveikeru aicinājumiem. Savā grāmatā autors norāda uz idejām,

58 *Quaker faith & practice*. The book of Christian discipline of the Yearly Meeting of the Religious Society of Friends (Quakers) in Britain. 27.01.

59 <https://progressivechristianity.org/what-is-progressive-christianity/> [skatīts 31.08.2019.].

60 Topošās baznīcas kustība ir starpkonfesionāla kustība, kas izveidojās 20. gadsimta beigās un 21. gadsimta sākumā. Tas ir mēģinājums pārvarēt atšķirības starp evaņģēlisko, tradicionālo katoļu un pareizticīgo, kā arī liberālo kristietību, pārvērtējot un pārformulējot galvenās kristīgās reliģijas pamatpatiesības. Topošās baznīcas kustība meklē veidus, kā uzrunāt sabiedrību postmodernisma apstākļos.

Īsu kustības aprakstu var apskatīt: Jesse Carey, *The Emerging Church Explained* <https://www1.cbn.com/spirituallife/the-emerging-church-explained> [skatīts 07.09.2019.].

61 *Quaker faith & practice*. The book of Christian discipline of the Yearly Meeting of the Religious Society of Friends (Quakers) in Britain. 20:26

62 <https://www.philipgulley.com/> [skatīts 31.08.2019.].

63 Philip Gulley, *If the Church were Christian*. Rediscovering the Values of Jesus (New York: HarperOne, 2010).

kas demonstrē jaunu izpratni par kristietību, pamatojoties uz kveikeru tradīcijām. Viņš demonstrē, ka patiešām tas, kā cilvēks dzīvo, ir svarīgāks par to, ko viņš runā vai uzskata par patiesu. Šī vienkāršā patiesība kristietībā dažreiz tiek aizmirsta. Filipa Gullija grāmatas nodaļu nosaukumi to atklāj. Ja Baznīca būtu kristīga, tad 1. nodaļā Jēzus būtu vairāk kā piemērs pareizai dzīvei un uzvedībai, bet ne kā pielūgsmes objekts. 2. Mūsu potenciāla pieņemšana būtu daudz svarīgāka, par mūsu vājumu. 3. Piedošana būtu svarīgāka par tiesāšanu.

“Liecība ir Gara iekšējās vadīšanas ārēja izpausme, vai, citiem vārdiem, garīgās patiesības ārēja zīme. Liecības draugiem ir svētas. Tās ir iekšējo garīgo zināšanu ārēja izpausme, un tā ir ticība, kas aicina darbībai. Liecības ir Gara iekšējās darbības ētiskas un morālas sekas.”⁶⁴

Kveikeru liecība izpaužas dažādā veidā. Liecība sastāv no dažādām atsevišķām liecībām: miera liecības, vienlīdzības liecības, vienkāršības liecības, patiesības liecības. Dažreiz kveikeru liecības tiek sauktas par “garšvielām”, tas ir saistīts ar to, ka angļu valodā savā laikā parādījās abreviatūra SPICES, kas tiek tulkota *simplicity* (‘vienkāršība’), *peace* (‘miers’), *integrity* (‘integritāte’), *community* (‘kopība’), *equality* (‘vienlīdzība’), *stewardship* (‘kalpošana’).⁶⁵

Kveikeri vienmēr gribējuši mainīt pasauli. Un liecības ir instrumenti šādai pasaules pārveidošanai.

Liecība ir pārliecība. Tā ir teoloģiskā patiesība, kas balstīta Rakstos un kristīgajā tradīcijā, kam tic un uzskata par patiesu ikviens kveikeris, tā ir gan individuāla, gan kopīga visai kveikeru kustībai.

Tā ir prakse. Liecība nav tikai prāta pārliecība. Lai kaut kas būtu praktiski realizējams, tam jābūt teorētiski saprastam. Liecība ir teoloģiskās pārliecības realizācija. Šī realizācija notiek kā individuālā līmenī, tā arī visas draugu reliģiozās sabiedrības līmenī.

Piemēram, miera liecība. Miera liecība, iespējams, ir bijusi viena no vispazīstamākajām draugu liecībām. Kveikeri ir viena no zināmākajām miera baznīcām. Jau no paša sākuma kveikeri proklamēja, ka viņi ir pret visāda veida kariem. Pārliecībai sekoja darbība, kveikeri nepiedalījās karos, neatbalstīja militāros spēkus, bruņošanos. Pirmā pasaules kara laikā daļa no viņiem tika arestēti un ieslodzīti par atteikšanos ņemt rokās ieročus.

Sekošana miera liecībai draugiem izpaužas ļoti dažādi. Tā neizpaužas tikai ar to, ka draugi nepiedalījās karos, militārā darbībā, nepirka un nenēsāja ieročus, iestājās pret karu. Bet miera liecība nav saistīta tikai ar pacifismu, tā ir arī par nevardarbīgu uzvedību, nevardarbīgu konfliktu risināšanu utt. Tātad miera liecība nav tikai pret karu, bet

64 Uilmer A. Kuper, *Zhivaya vera Sravnitel'no-istoricheskoe issledovanie kvakerskogo veroucheniya*, 63.

65 [https://www.quakerschool.org/uploaded/PDF_Documents/SPICES_\(2\).pdf](https://www.quakerschool.org/uploaded/PDF_Documents/SPICES_(2).pdf) [skatīts 31.08.2019.].

par ikviena veida vardarbības un vardarbīgas piespiešanas nepieņemšanu. Kveikeri meklē dažādas alternatīvas vardarbīgiem risinājumiem⁶⁶. Tātad miera liecība ir gan individuāla kveikera, gan visas kopienas pārliecība, gan prakse, kas var būt traktējama ļoti plaši.

“Būtībā liecības ir kveikeru “religiskās dogmas”, kas pārveidotas darbībās. Beigu beigās tas ir kveikeru ticības apliecības variants.”⁶⁷ Kveikeri ir pazīstami ar savām liecībām, jo arī tās atšķir viņus no citām reliģiozām kopienām. Vēl viena no kveikerisma liecībām ir vienlīdzība. Garīgā vienlīdzība Dieva priekšā noved līdz politiski, sociāli kulturālai vienlīdzības izpratnei. Kveikeri no paša sākuma mēģināja būt par iekļaujošo kopienu, neraugoties uz dažādām grūtībām un ierobežojumiem. Tas atšķir kveikerus no citām kopienām, jo sievietes loma kustībā atšķiras no pārējām kristīgām draudzēm. Garīgā dzimumu vienlīdzība nozīmē, ka starp dzimumiem nav atšķirības, kas varētu izpausties garīgā sfērā. Piemēram, tradicionālās baznīcās un kristīgās kopienās pastāv iedalījums: garīgā kārta (priesteri) un laji. Viena no tradicionālas kristietības, vai precīzāk, garīdzniecības īpašībām ir tas, ka garīdznieki ir vīrieši (it īpaši pagātnē). Pamatojums tam ir dažāds, bet tāds stāvoklis ir gan katolicismā, gan pareizticībā, kā arī daļēji protestantismā. Šeit ir iespējams runāt par garīgo nevienlīdzību, gan starp vīriešiem un sievietēm, gan starp pašiem vīriešiem.

Kveikerismā pastāvēja garīgā vienlīdzība. Tā nenoveda uzreiz līdz sociālai vai politiskai dzimumu vienlīdzībai, tam sekoja ilgs process, bet mērķis tika sasniegts. Tālāka vienlīdzības realizācija bija saistīta ar verdzību, kas dažādos veidos pastāvēja kristīgajā pasaulē: Eiropā tā ir bijusi dzimtbūšana, bet Amerikā tā izpaudās vairāk kā tradicionālā verdzība. Verdzība ASV tika saistīta arī ar rases jautājumiem, kurus atrisināja tikai 20. gadsimta otrajā pusē. Kveikeri bija vieni no sava laika redzamākajiem abolicionistiem⁶⁸. Kveikeru abolicionisms balstījās uz vienlīdzības liecību. Visi cilvēki ir vienlīdzīgi Dieva priekšā, brīvi. Verdzība ir grēks.

Trešais redzamais vienlīdzības liecības realizācijas veids ir bijis (un turpina būt) kveikeru atbalsts lesbiešu, geju, biseksuāļu un transpersonu (LGBT) kopienai. Kā kādreiz verdzības pamatojumu varēja atrast Rakstos, tāpat arī tagad daudzi kristieši atrod Rakstos pamatojumu ienīst LGBT kopienas pārstāvjus. Arī kveikeru sapulcēs ir dažāda attieksme pret homoseksualitāti, kas visvairāk izpaužas praktiskajā darbībā, vai konkrēta sapulce ir gatava pie nepieciešamības laulāt savus locekļus – viendzimuma pāri. Kveikeriem nav laulības sakramenta, bet ir noteikta oficiāla laulības ceremonija.

66 Piemēram, tika izveidota Vardarbības alternatīvas programma. <http://www.quakersintheworld.org/quakers-in-action/42/-Alternatives-to-Violence-AVP> [skatīts 31.08.2019.].

67 Uilmer A. Kuper, *Zhivaya vera Sravnitel'no-istoricheskoe issledovanie kvakerskogo veroucheniya*, 63.

68 Abolicionisms – kustības, kas cīnījās pret verdzību, nosaukums.

Tātad uzskats par cilvēku vienlīdzību Dieva priekšā aicina kveikeri to izdzīvot, pieņemot cilvēku dažādību, viņu brīvību, atbalstot viņu centienus vairāk iekļauties sabiedrībā, jo tieši tādā sabiedrībā tiek realizēts vienlīdzības princips.

Vienlīdzības liecība darbojas noteiktā veidā. Tā nav abstrakcija, kveikeri strādāja un turpina strādāt ar grupām, kuru tiesības bija ierobežotas – sievietes (dzimums), vergi (cilvēks lieta, ādas krāsa), LGBT (seksuālā orientācija).

Nobeigums

Kveikerisma teoloģiska, ideoloģiska un prakses dažādība, kas ir atrodama tā dažādos virzienos, ir fenomenāla. Jautājums, kas tiek uzdots un uz ko draugi mēģina rast atbildes, ir saistīts ar kveikerisko identitāti. Kas tad apvieno draugus, un kas dod iespēju runāt par tiem kā par kopienu?

Atbildes var būt dažādas:

1. Vispirms kveikerisma vēsture, Fokss un pirmie draugi. Visiem kveikerisma virzieniem ir vienas un tās pašas saknes.
2. Tās ir kveikeru liecības (*testimonies*), kas ir galvenais pamats kveikeru sociālpolitiskajai aktivitātei, kurai ir garīgas saknes.
3. Tas ir klusuma dievkalpojums, kas paliek kveikeriskas garīgas prakses kodols, lai gan kveikerismā var atrast arī cita veida dievkalpojumus.
4. Tas ir teoloģisko pārliecību kopums, kā pārliecība par to, ka Dieva atklāsme turpinās arī mūsdienās un katrs cilvēks ir spējīgs uztvert Dieva balsi.
5. Tā ir lēmumu pieņemšanas metode⁶⁹, kas izveidojusies un ir raksturīga draugu sapulcēm.
6. Tā ir kveikera pašidentifikācija, sevis apzināšanās par piederīgo tieši kveikerismam un lēmuma pieņemšana par pievienošanos Draugu reliģiskajai sabiedrībai.

SUMMARY

Religious Society of Friends (Quakers): origins, directions, trends

The article examines origins, history of trends, and current development tendencies of the Religious Society of Friends (Quakers), and their religious community. The Quakerism is one of the radical Protestant movements that emerged in the 17th century in England, founded by George Fox. The basic idea behind Quakerism is that God reveals Himself to every person. Development of the Friends Movement and the Quaker idea of spiritual equality are based on this concept.

⁶⁹ *How Quakers Make Decisions* (It's Not Just Consensus!) <https://www.youtube.com/watch?v=gjrbg1VvyZ8> [skatīts 31.08.2019.].

Throughout history, the Quakers have been divided into three main directions: evangelical, conservative, and liberal. A comparison of these directions is made, pointing out the common and the different qualities. There are nine main principles of Quakerism, which in a variety of ways are represented in all the directions of Quakerism. Quakers continue to seek the common and unifying movement of all Quakers. In Quakerism, practice is emphasized more than the fixed doctrines and attention is primarily focused on Quaker testimonies and an active social position. This is possible because Quakerism accentuates concentration on the unity of the sacred and the secular. The Quaker teaching on sacraments and various strategies for explaining Quaker sacramentology are also discussed.

LU Teoloģijas fakultātes maģistrante

BELLA BRIŠKA

“GNOSTIĶIS” ALEKSANDRIJAS KLEMENTA DARBOS – KRISTIETĪBAS VAI STOICISMA IDEĀLS?

Ievads

Aleksandrijas Klements ir 2.–3. gadsimta baznīcētāvis, kas kopā ar Origenu ir viens no zināmākajiem Aleksandrijas skolas pārstāvjiem. Pētnieks Henrijs Čadviks (*Chadwick*) viņu dēvē par liberālo puritāni¹ – liberālo, jo Klements ir atvērts citu filozofijas skolu ideju integrēšanai kristietībā; puritāni – jo liels uzsvars viņa teoloģijā tiek likts uz personisko ētiku.

Jautājumi par cilvēka dabu un to, kā atrast garīgo piepildījumu pasaulē, kurā ir tik daudz laika pavadīšanas piedāvājumu, kas nesniedz gandarījumu, bija aktuālas kā stoīkiem vēl pirms kristīgās ēras sākuma, tā Klementam 2.–3. gadsimtā un turpina būt aktuālas sabiedrībā arī mūsdienās. Ir svarīgi par tām domāt arī šodien, neaizmirstot un turpinot analizēt to intelektuālo mantojumu, ko filozofi un teologi ir atstājuši nākamajām paaudzēm.

Gnostiķis (*gnostikos*) ir viens no Klementa teoloģijas neparastākajiem konceptiem. Ar to viņš apzīmē ideālo kristieti – ticīgo, kas nonācis līdz ticības ceļa augstākajam punktam. Koncepts ir bieži sastopams Klementa darbos – piemēram, viņa pēdējā grāmatā “Stromateis” tēmai par to, kādam ir jābūt gnostiķim, ir veltītas vienpadsmit nodaļas

¹ Henry Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 1966), 31.

(neskaitot citām tēmām veltītas nodaļas, kurās “gnostiķis” tiek pieminēts). Lielu nozīmi jēdziens iemanto arī Klementa kristieša ētikas ceļvedī “Paedagogus”.

Lai izvairītos no pārpratumiem turpmāk – Klementa aprakstītajam kristīgajam gnostiķim ir maz kopīga ar gnosticisma kustību, kādu to pārstāv Valentīna vai Basīlīda skola. Klementa “gnosticism” ir jāsaprot grieķu jēdziena *gnosis* oriģinālās nozīmes kontekstā. Kristīgajam gnostiķim piemīt *Gnosis* jeb dievišķās zināšanas, kas nepiemīt citiem, “parastiem” kristiešiem.

Lasot Klementa aprakstus par gnostiķi, rodas iespaids, ka tam ir ļoti daudz kopīga ar stoiķa bezkaislīgā viedā ideālu. Šī raksta mērķis ir iedziļināties jautājumā par to, vai Klementa gnostiķa koncepts ir pārņemts no stoicisma, kā arī salīdzināt Klementa gnostiķa ar stoiķu viedā konceptu.

Šī raksta pamatatzīņa ir: “Par prototipu kristīgā gnostiķa konceptam Aleksandrijas Klements ir izmantojis stoiķu viedā konceptu.”

Vēsturiskais fons pieļauj iepriekš izvirzīto pieņēmumu. Aleksandrija 2. gadsimtā bija kultūras centrs, kurā mācīja daudz un dažādu filozofijas un garīguma skolu pārstāvji. Viens no Klementa pēdējiem un visplašāk pazīstamajiem skolotājiem, Pantēns, pats bija stoiķis, kas vēlāk konvertējies kristietībā.²

Tāpat nav jābrīnās, ka Klements neizvairās no grieķu filozofijas konceptu un priekšstatu pārņemšanas – pēc viņa mācības, visi lieli filozofi bija diženi cilvēki, kuriem Dievs bija atklājies īpašā veidā, ļaujot viņiem satvert daļu dievišķās patiesības.³ Šāda pārlicība caurauž visu Klementa domu gaitu, rezultējoties daudzu filozofisku konceptu integrēšanā paša teoloģijā.

Klementa kristieša ideāls – gnostiķis

Šajā nodaļā tiks analizēts gnostiķis jeb kristieša ideāls, kādu Klements to saredz un apraksta savos darbos. Viņa paša vārdiem, gnostiķis ir “patiesi nevainojams cilvēks, Dieva draugs un dēls”⁴

Par gnostiķi Klements raksta: “Tikai gnostiķis ir svēts un dievbijīgs, un pielūdz īsto Dievu tādā veidā, kas ir viņa cienīgs; šai Dieva pielūgsmei seko mīlestība pret Dievu un mīlestība no Dieva.”⁵ No šīs Dieva pielūgsmes izriet trīs gnostiķi raksturojoši

2 Chadwick, op. cit., 32.

3 Stromateis 6.5.3.

4 Ibid., 7.11.22.

5 Ibid., 7.1.4.

elementi – dievišķo zināšanu iemantošana, spēja rīkoties saskaņā ar pasaules kārtību (logosu) un spēja saprast apslēptās zināšanas, kas pārējiem cilvēkiem nav izzināmas.⁶

Tomēr šī pētījuma kontekstā aktuālāks ir nevis gnostiķa metafiziskais stāvoklis, bet gan viņa ētikas principi un uzvedība. Pirmajā brīdī var rasties iespaids – ja tiek uzsvērti runāts par zināšanām, ideālam kristietim ir jābūt intelektuālam. Taču pirmais iespaids nav pilnīgi precīzs – lai arī Klements ir izglītots un atbalsta arī citu kristiešu izglītošanos, Klementa lietotais *gnosis* jēdziens ir daudz labāk saprotams ētikas, nevis zināšanu kontekstā. Tieši **tikums** ir dievišķās zināšanas, kas ir tikušas cilvēkam Dieva uzdāvinātas.⁷

Saskaņā ar Klementu, kristīgā gnostiķa dzīvei ir jābūt vienotai racionālu, tikumisku un harmonisku rīcību sistēmai. Tikumība Klementam, tāpat kā stoīkiem, ir pašpietiekama vērtība, nevis līdzeklis citu mērķu sasniegšanai.⁸ Gnostiķim laime ir atkarīga vienīgi no iekšējā tikuma un dvēseles stāvokļa, ne – no tā, kas notiek apkārt.⁹

Galvenie Klementa darbos nosauktie tikumi ir teorētiska un praktiska **gudrība, drosme un paškontrolē**. Visi tikumi ir savā starpā saistīti. Gudrība ļauj saprast, kā rīkoties, un mudina individu pieņemt labus lēmumus, drosme ļauj rīkoties saskaņā ar gudrību pat tajos gadījumos, kad draud briesmas. Savukārt paškontrolē ļauj individam nepakļauties savām zemākajām dziņām.¹⁰ Tieši paškontrolē, pēc Klementa domām, ir dievišķo zināšanu pamats.¹¹

Augstu tiek vērtēta **pašsavaldība** un izvairīšanās kā no baudām, tā sāpēm. Klements salīdzina Platona izteikumu par to, ka bauda un sāpes “pienaglo dvēseli ķermenim” ar Jēzus teiktajiem vārdiem: “Kas savu dzīvību zaudēs, to iegūs”, norādot, ka viņi abi aicina atteikties no pasaulīgā.¹²

Šie tikumi, apvienojoties individuā, rada raksturu bez kaislībām. **Bezkaislīgums** (*apathēia*) ir viens no galvenajiem ideālu kristietu raksturojošajiem elementiem Klementa darbos. Klements arī pašu Dievu uztver kā bezkaislīgu. Savukārt cilvēks, iemantojot bezkaislīguma stāvokli, līdz ar to iemanto arī Dieva līdzību.¹³

Kā lasāms “Stromateis”, gnostiķim “nepiemīt vēlmes, ir ļoti maz vajadzību un viņš ir nemītīgā pārpilnībā, jo viņam pieder zināšanas par labo”. Tāpat viņu raksturo miers,

6 Stromateis, 7.1.7.

7 Eric Osborn, *Clement of Alexandria* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 236.

8 Osborn, op. cit., 237.

9 Chadwick, op. cit., 41.

10 Osborn, op., cit., 237.

11 Strom., 7.12.5.

12 Ibid., 2.20.7.

13 Ibid., 7.3.1.

mērenība, atsvešinātība no pasaulīgā un pilnīga savaldība. Gnostiķis arīdzan ir brīvs no visa, kas tam pieder, jo nepieķeras nevienai lietai vai cilvēkam.¹⁴

Viņam ir jāsavlaabā nesatricināms miers dvēselē arī grūtību, slimību un nāves priekšā. Tāpat gnostiķa dvēseles pastāvīgumam jābūt drošam citu cilvēku sabiedrībā, jo viņš nedrīkst just nosodījumu, noraidījumu, īgnumu vai nepatiku pret apkārtējiem.¹⁵

Praktiskajā dzīvē bezkaislīgums nav tūlītēji pamanāms gnostiķa raksturā. Viņš, tāpat kā visi citi, ēd, dzer, strādā, stājas laulībā un rada pēcnācējus. Taču gnostiķi no pārējiem cilvēkiem atšķir tas, ka viņš neizjūt pieķeršanos nevienai no šīm darbībām, bet dara pasaulīgās lietas, tikai pienākuma vadīts. Neviena no pasaulīgajām darbībām, kurā gnostiķis iesaistās, ne uz mirkli nekompromitē viņa tikumību un savaldību.¹⁶

Klements pamato savu nostāju, atsaucoties uz Lk 16:13 rakstīto, ka cilvēks nevar kalpot vienlaikus diviem kungiem – Dievam un mantai. Klements interpretē mantu ne vien kā fizisku īpašumu, bet gan kā baudas, kas izriet no individuālam piederošajām lietām. Tātad kristietis nevar vienlaikus būt ticīgs un būt pakļauts pasaulīgām lietām.¹⁷

Tomēr indivīda bezkaislīgums nav viennozīmīgs, jo tam ir jāiet roku rokā ar mīlestību. Turklāt, lai arī Klements atzīst, ka visas kaislības cilvēkā ir vājums un ļaunums¹⁸, vienlaikus viņš nošķir labās kaislības – prieku, centību, pārliecinātību, rāmumu – no sliktajām kaislībām.¹⁹

Lai arī ne visas kaislības ir vienlīdz ļaunas, lai piedzīvotu glābšanu, individuālam galā ir jātiek dziedinātam no ikvienas kaislības – arī nosacīti labajām.²⁰ Iedalījums augstākajās un zemākajās kaislībās praktiski nozīmē vien to, kuras kaislības ir no rakstura jāizskauz vispirms, bet kuras – vēlāk. Vispirms kaislību mocītajam individuālam ir jāspēj atbrīvoties no sliktākajām kaislībām un aktivizēt paškontroli. Kad ir sasniegts samērīgums kaislībās, individuālam ir jāturpina tiekties augstāk – uz pilnīgu bezkaislīgumu un stāvokli, kurā paškontrolē vairs nav vajadzīga.

Jāvērš uzmanība uz to, ka gnostiķa ceļš ir vispirms vērsts uz sevi, un tikai pēc tam – uz apkārtējiem. Arī gnostiķa dzīves kontemplatīvā dimensija paredz laika pavadišanu vienatnē un rūpes par savu uzmanību un prātu. Gnostiķa garīgais ceļš paredz aktīvas

¹⁴ Strom., 7.3.11.

¹⁵ Ibid., 7.11.3.–7.11.5.

¹⁶ Ibid., 7.12.6.

¹⁷ Strom., 7.12.8.

¹⁸ Osborn, op. cit., 202.

¹⁹ Ibid., 240.

²⁰ Ibid., 202.

rūpes par paša dvēseli. Turklāt, ne tikai to – arī ķermeni nedrīkst atstāt novārtā, tas ir jāuztur labā formā, jo ķermenis ir saistīts ar dvēseli.²¹

Ja raugās uz jautājumu par to, vai gnostiķis var būt bagāts, Klementa atbilde ir “jā”, bet morālā pilnība ir daudz vienkāršāk sasniedzama nabadzīgam cilvēkam, jo nabadzīgam cilvēkam nav kārdinājuma pieķerties saviem īpašumiem. Savukārt bagātam cilvēkam ir vienmēr jābūt modram – viņš nedrīkst ļaut mantām aizņemt paša domas un traucēt dzīvi saskaņā ar Dieva kārtību.²²

Gnostiķim ir jābūt imūnam pret kaislībām un jāvēlas tikai nepieciešamais. To ir iespējams izdarīt, aktīvi trenējot savu **racionālo prātu**. Viņš ilgojas pēc savaldības un kļūst “noturīgs kā pret baudām, tā nožēlu, gluži kā dimants iztur degšanu liesmās”.²³

Atkāpjoties no tēmas par to, kā ir saprotams gnostiķa bezkaislīgums, ir vēl kāds elements, kas raksturo kristīgo gnostiķi, un tas ir – **saprāts** (*logos*). Klementa darbos jēdziens *logos* parādās dažādās nozīmēs, tomēr šajā gadījumā jārunā tieši par logosu kā saprātu jeb kārtību.

Saprāta jēdziens ir nozīmīgs, jo Klements definē grēku kā jebko, kas novirzās no saprāta. Tas nozīmē, ka saprāts definē likumus, pēc kuriem gnostiķis dzīvo. Saprāts darbojas kā universāls un negrozāms dievišķs likums. Līdz ar to, jebkura rīcība, kas nav saskaņā ar saprātu, ir grēcīga.

Aprakstot savu saprātu un grēka izpratni, Klements atsaucas uz stoiķu mācību, jo arī stoicismā saprāta jēdziens ir centrāls.²⁴ Viņš piekrīt stoicisma doktrīnai, ka saprāta esamība vien uzliek par atbildību indivīdam likumam sekot, kā arī tam, ka sekošana saprātam ir mērķis *eo ipso*.

Pētnieks Ēriks Osborns (*Osborn*) norāda, ka Klementa bezkaislīgais gnostiķa ideāls ir daudzējādā ziņā identisks stoiķu ideālam un pat uzskats par bezkaislīgumu kā Dieva līdzību cilvēkā atspoguļo stoicistisko domu gaitu.²⁵

Arī H. Čedviks konstatē, ka, ja neskaita stoiķu pašnāvības atzīšanu un žēlsirdības kā vājuma izpausmes noraidījumu, Klements teju vai pilnīgi pārņem stoicisma ētikas mācību, no kuras izriet kristīgā gnostiķa ideāls. Stoiķu ētikas pārņemšanu īpaši vienkāršu dara Klementa pārlicība, ka Kristus sevī iemieso stoiķu gudro.²⁶

Apkopojot informāciju par to, kāds ir Klementa attēlotais gnostiķa tēls, jāsecina, ka viņš ir pilnībā un konsekventi pašsavaldīgs, bezkaislīgs, neatkarīgs no ārējiem

21 Harry O. Maier, “Clement of Alexandria and the Care of the Self”, *Journal of the American Academy of Religion*, 62.3 (1994), 720–721.

22 Clement of Alexandria, *Who is the Rich Man That Shall Be Saved?* 14–17.

23 Strom., 7.11.19.

24 Paedagogus, 1.13.2.

25 Osborn, op. cit., 239.

26 Chadwick, op. cit., 41.

notikumiem, nav piekēries nevienai pasaulīgai lietai. Gnostiķis darbojas pilnīgā saskaņā ar saprātu. Šāda rīcība noved gnostiķi stāvoklī, kurā viņš iemanto Dieva zināšanas un dzīvo pēc Dieva plāna.

Stoicisma ētika un stoīķu viedā tēls

Stoicisms (3. gs. p. m. ē. – 2. gs. m. ē.) ir hellēniskā perioda filozofijas skola, par kuru tiek uzskatīts, ka tā attīstījies, lielākoties pretojoties epikūriešu hedoniskajai dzīvesstila mācībai.²⁷

Viena no doktrīnām, ar kuru stoīķi ir pazīstami vēl mūsdienās, ir pārliecība, ka visas emocijas un jūtas balstās maldīgos spriedumos. Individīds, kas būtu izgājis morālās un intelektuālās pilnības ceļu, nepiedzīvotu nekādas emocijas. Gan agrīnie stoīķi, gan vēlīnā perioda pazīstamākie šīs skolas filozofi – Epiktēts un Seneka – ir vienoti pārliecībā, ka viedais spēj būt absolūtā mierā, kā piedzīvojot nelaimi, tā baudu un laimes priekšā.²⁸

Imperators un stoīķis Marks Aurēlijs ir rakstījis: “Ar cilvēku nevar notikt nekas, ko daba viņu nebūtu radījusi spējīgu izturēt.”²⁹ Citāts pauž stoīķiem raksturīgo pārliecību, ka nekas no ārpusaulē notiekošā nav sliktis pats par sevi, bet viss ir atkarīgs no indivīda reakcijas uz apstākļiem.

Saskaņā ar to pašu stoīķu doktrīnu, indivīdam nav iespējas izvēlēties, kādus iespaidus paša prāts viņam uzburs, taču viņam vienmēr ir izvēle – tos pieņemt vai noraidīt. Iespaidus gan rada, gan noraida indivīda racionālais prāts. No tā izriet, ka, disciplinējot prātu, indivīds var pilnīgi kontrolēt, ko viņš domā un ko jūt.³⁰

Līdzīgi kā vairākās citās filozofiskajās vai garīgajās skolās hellēniskajā periodā, arī stoīķiem filozofija nav tikai teorētiska mācība, bet gan dzīvesveids, kas pieprasa nemitīgu sevis pilnveidošanu un tiekšanos pēc nospraustajiem ideāliem. Tas ir viens no elementiem, kas padarīja stoīķu idejas simpātiskas un vienkārši pārņemamas kristiešu domātājiem, kuru izpratnē arī mācība bija nesaraujami savienota ar praksi.³¹

27 Nicholas P. White, “The Basis of Stoic Ethics”, *Harvard Studies in Classical Philology*, 83 (1979), 144.

28 Dirk Baltzly, “Stoicism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 edition), ed. Edward N. Zalta [skatīts 01.09.2019.]. Pieejams tiešsaistē: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/stoicism/>

29 Robert D. Richardson Jr., “A Perfect Piece of Stoicism”, *The Thoreau Society Bulletin*, No. 153 (1980), 2.

30 William O. Stephens, “Stoicism”, *Internet Encyclopedia of Philosophy* [skatīts 1.09.2019.]. Pieejams tiešsaistē: <https://www.iep.utm.edu/stoiceth>

31 Baltzly, op. cit.

Ja runā par mērķi, uz kuru indivīdam jātiecas, Klementa gadījumā atbilde bija visai skaidra – gnostikim, izmantojot saprātu, ir jāatrod dievišķās zināšanas, kas nodrošina viņa dzīvē Dieva klātbūtni. Stoicisma pārstāvju gadījumā atbilde nav tik nepārprotama. Agrīnā perioda stoiķis Kleants uzskata, ka stoiķim vienkārši ir jātiecas dzīvot **saskaņā ar dabu** (*physis*). Citi stoicisma tradīcijas pārstāvji ir par mērķi piedāvājuši “dzīvi saskaņā ar saprātu”, “dzīvi saskaņā ar tikumu” “vai tiekšanos pēc laimes”.³²

Te gan jāprecizē, ka dabiskajam likumam ir maza saistība ar dabu tādā kontekstā, kādā mūsdienu cilvēks to parasti saprot. Nav runa par dzīvi dabā; *physis* ir vārds, kas raksturo pasaules fizisko kārtību jeb veidu, kādā lietas pasaulē notiek.³³

Mērķis dzīvot saskaņā ar dabu gan ir stipri vienkāršots visas tradīcijas kontekstā, tomēr tas veiksmīgi raksturo kopējo stoicisma garu. Dzīve saskaņā ar dabu un dabisko likumu (*logos*) stoicismā paredz tiekšanos pēc tā, kas ir labākais visiem – tas ir veids, kurā cilvēki nonāk vislaimīgākajā jeb optimālajā stāvoklī (*eudaimonia*). Laimi savukārt stoicisma aizsācējs Zēnons raksturo kā “mierīgu dzīves plūdumu”.³⁴

Interesanti, ka, lai gan parasti stoicisms netiek asociēts ar tiekšanos pēc laimes, kā redzams, tā tomēr tiek uzskatīta par ētikas virsmērķi. Tomēr tas nav pārsteidzoši, ņemot vērā, cik tuvi grieķu filozofijā vispār ir laime un tikums. Arī stoiķiem laime ir iespējama, vienīgi kad tiek ievēroti visi **tikumi**, un otrādi – ja tiek praktizēta netikumība, garantēta ir nelaime.³⁵

Tikums ir cieši saistīts arī ar citu lielumu – zināšanām. Stoicismā pastāv doktrīna, ka zināšanas ir identiskas tikumam.³⁶ Šajā stoiķu ētikas filozofijas aspektā iespējams saredzēt uzkrītošas paralēles ar Klementa dievišķajām zināšanām, kas tiek dāvinātas gnostikim un kas ir nesaraujami saistītas ar ētiku.

Ir vērts pievērst uzmanību pārliecībai, ko par stoiķa raksturu pauž Seneka – viņš apgalvo, ka stoiķim ir vieglāk būt laimīgam un morāli pilnīgam tad, ja indivīds ir nabadzīgs.³⁷ Ar to viņš vērsas pret bagāto tieksmi pieķerties saviem īpašumiem. Seneka gan neaicina bagātos atteikties no viņu mantas – tā vietā viņš aicina savus sekotājus attiekties pret mantu tā, lai gadījumā, ja nāktos to pazaudēt, indivīds nejustos nelaimīgs.³⁸

32 A. A. Long, “The Logical Basis of Stoic Ethics”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, 71 (1970–1971), 85.

33 Long, op. cit., 87.

34 J. M. Rist, “Zeno and Stoic Consistency”, *Phronesis*, 22.2 (1977), 161.

35 Ibid., 165.

36 R. J. Ryle, “Epictetus”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 2.3 (1893–1894), 126.

37 Seneca, *Moral letters to Lucilius*, 80.6.–80.9.

38 Vincent J. Rosivach, “Seneca on the Fear of Poverty in the Epistulae Morales”, *L'Antiquité Classique*, T. 64 (1995), 95.

Stoīķim ir svarīgi **kultivēt savu dvēseli** ar vingrinājumiem, kas līdzinās meditācijām. Marks Aurēlijs ir uzskaitījis vingrinājumus, kas ved indivīdu tuvāk morālajai pilnībai; tie ir pašpietiekamība (*autarkeia*), askēze (*askesis*), paškontrolē (*enkrateia*), prāta miers (*sophrosyne*), mērenība jūtās (*metriopatheia*) un bezkaislība (*apatheia*).³⁹

Domājams, nav nekāds pārsteigums, ka, tāpat kā Klements, arī stoīķi uzskata **racio-nālo prātu** par to daļu cilvēkā, kas atbild par dabiskā likuma saprašānu un sekošanu tam. Saprāts atšķir cilvēku no citiem dzīvniekiem un padara to līdzīgāku dievišķajiem principiem.⁴⁰

Stoicisms izšķirīgs ir *oikeosis* priekšstats, kas raksturo veidu, kādā indivīds iederas dabiskajā pasaules kārtībā. Vārds nav tulkojams viennozīmīgi; latviskie tulkojuma varianti varētu būt “pieņemšana”, “afinitāte”, “tuvība” vai “apvienošanās”. Šis jēdziens norāda, ka indivīds ir radniecisks ar pasaules kārtību, un šī radniecība viņam uzliek pienākumu pieņemt dabisko likumu un pildīt to.⁴¹

Kāds citāts, kas piedēvēts agrīnajiem stoicisma pārstāvjiem Zēnonam un Krīzipam, vēsta, ka tikums ir brīdis, kad “saprāts ienes dvēseles vadošo principu esamībā, un šis saprāts ir patstāvīgs, nepārtraukts, skaidrs un nelokāms.”⁴² Citātā teiktais norāda, ka stoīķu ētika un tikumības izpratne ir cieši saistīta ar saprātu un **pašsavaldību**. Viedais piepilda dabas likumu, sekojot savam saprātam.

Praktiskajā dzīvē sekošana dabai un dzīve saskaņā ar saprātu bija saprotama kā pilnīga neietekmējamība. Kā formulējis pētnieks Česters Stars (*Starr*), gan agrīnie stoīķi, gan Epiktēts un citi vēlāka laika tradīcijas pārstāvji uzskata, ka cilvēkam ir jāsaprot, ka viņš ir brīvs un jāiemācās, ka “Dievs visu kontrolē, un mums ar savu gribu ir jābūt harmonijā ar viņa kontroli. Ja mēs šo mērķi sasniedzam, mūs vairs neietekmē nekas ārējs – ne bagātība, nabadzība, slimība, tirānija, nedz arī procesi, kas notiek mūsu ķermenī. Mūsu dzīve kļūst brīva no trauksmes un bailēm.”⁴³

Epiktēts emociju un to seku procesu raksturo šādi: “Kad mēs mīlam un baidāmies no kaut kā, tiem, kas kontrolē šīs lietas, ir vara pār mums.”⁴⁴

Savā ziņā stoicisms met izaicinājumu pastāvošajai valsts varai, jo īpaši valdniekiem, kas izceļas ar despotismu. Stoīķu pārliecība skaidri pasaka, ka “Cēzars var darīt ar mūsu ķermeni, ko viņš vēlas, bet viņš nevar likt mums domāt, ko vēlas. Viņš var draudēt,

39 Maier, op. cit., 722.

40 Ryle, op. cit., 93–94.

41 Brooke Holmes, “Greco-Roman Ethics and the Naturalistic Fantasy”, *Isis*, 105.3 (2014), 571.

42 Long, op. cit., 95.

43 Chester G. Starr, Jr., “Epictetus and the Tyrant”, *Classical Philology*, 44.1 (1949), 23.

44 *The Discourses of Epictetus*, “On Freedom”, transl. by P. E. Matheson.

glaimot vai pat nogalināt, bet uzvara joprojām ir mūsējā”, jo stoiķis labāk mirst, nekā atsakās no savas nesatricināmās brīvības.⁴⁵

Var secināt, ka stoiķiem pašsavaldība un tas, ko ir viegli uztvert par radikālu sevis ierobežošanu, patiesībā ir veids, kā iegūt **brīvību**, atsvabinoties no pasaulīgu lietu ietekmes uz indivīda dvēseli. Stoicisma viedais ir cilvēks, kas nekad nevar pazaudēt savu brīvību, jo tā nav atkarīga no nekā, kas viņa dzīvē notiek.⁴⁶ Tas lielā mērā sasauca ar iepriekš analizēto Klementa izpratni par pašsavaldīšanos kā veidu, kā atrasties Dieva brīvībā.

Tāpat stoiķa ētikā nozīmīgs ir **pastāvīgums**. Proti, saskaņā ar Zēnonu, cilvēks, kurš tiecas pēc laimes, nevar vienlaikus būt tikumīgs un netikumīgs. Tikumīgam cilvēkam ir jābūt pastāvīgam savā uzvedībā vienmēr un visur.⁴⁷ Pastāvīgums stoiķa personības ētikā iet roku rokā ar savaldību, paškontroli, mieru un drosmi.

Rezumējot stoiķu viedais ir mierīgs un nesatricināms jebkādos apstākļos. Viņš dzīvo saskaņā ar dabu jeb dabisko kārtību (*logos*), pastāvīgi ievēro tikumus, un viņa uzvedību motivē racionālais prāts. Šāda rīcība stoiķu viedo noved pie pilnīgas brīvības un laimes, kā arī nodrošina *oikeosis* jeb indivīda apvienošanos ar sev radniecisko, dievišķo kārtību.

Stoicisma viedais – Klementa kristīgā gnostiķa prototips

Nav nepārprotamas atbildes uz jautājumu, vai Klementa gnostiķa tēls ir pārņemts no stoiķu principiem un pielāgots kristīgajam kontekstam. Teorētiski ir iespējams pieņemt arī, ka abi koncepti ir netieši līdzīgi. Tomēr ir uzskatāmi

redzams, ka starp abiem ideāliem pastāv daudz līdzību.

Taču, pirms uzmanība tiek pievērsta līdzībām, jāmin arī aspekti, kas atšķir Klementa gnostiķi no stoiķu viedā. Ē. Osborns uzskata, ka Klements par sava kristīgā gnostiķa paraugu ir ņēmis stoiķu bezkaislīgā cilvēka ideālu, tomēr viņš ir to pārveidojis, pielāgojot kristīgās ētikas prasībām. Atšķirībā no stoiķiem Klementam ir svarīgs līdzsvars starp bezkaislīgumu un mīlestību – augstāko no vērtībām.⁴⁸ Mīlestība Klementam nav kaislība, bet gan maiga pazīšanās, kas nepieder cilvēcīgajām emocijām, bet ir indivīdam Dieva dota. Šī mīlestība palīdz indivīdam būt bezkaislīgam, jo tā dod spēku aizmirst pārīdarījumus un lūgt par saviem pārīdarītājiem, kā mācījis Kristus.⁴⁹ To pašu nevar teikt

45 Starr, op. cit., 26.

46 Ibid., 24.

47 Rist, op. cit., 162.

48 Osborn, op. cit., 240.

49 Paed., 7.14.88.

par stoiķu mācību, kas nevērtē mīlestību nošķirti no pārējām emocijām un izturas pret to skeptiski, kā jebkuras citas jūtas.

Kā tiek novērots, Klements aukstasinīgo stoiķu ideālu pārveido par, kaut arī bezkaislīgu, tomēr kristiešu ideālu, kas mīl, kalpo un dara labu citiem cilvēkiem.⁵⁰ Turklāt atšķirībā no stoicisma tradīcijas pārliecības kristīgais gnostiķis ir spējīgs sasniegt bezkaislības stāvokli tikai ar Dieva palīdzību – vienīgi Dievs, kas atrodas ārpus cilvēka un ārpus pasaules, var individu atbrīvot no baudām un kaislībām un darīt brīvu.⁵¹

Tāpat nav precīzi apgalvot to, ka Klementa gnostiķim ir jābūt pilnīgi brīvam no pieķeršanās, jo ir viens objekts, kam gnostiķim tomēr ir jāpieķeras, un tas ir Dievs. Varētu pat apgalvot, ka Klements nemudina kristīgos garīgā ceļa gājējus atsvešināties no visa, bet gan mudina savu laiku un emocionālo enerģiju vērst tikai vienā virzienā – pie Dieva.

Vēl kāda atšķirība starp ideālo stoiķi un Klementa gnostiķi ir tajā, ka stoicisma viedā pašsavaldība ir dominējošā koncepta īpašība. Savukārt Klementa gadījumā, lai arī bezkaislība ir pamatelements, uz kā balstās priekšstats par gnostiķi, gnostiķim jāiemieso vairāk īpašību – arī šķīstība, nelokāmība, kontemplatīvs stāvoklis, ticība, mīlestība, Dieva meklēšana, maigums, labestība, spēja piedot, pašpietiekamība, Kristus imitēšana, piederēšana gara realitātei un nošķirtība no pasaulīgās realitātes.⁵²

No šo īpašību uzskaitījuma iespējams secināt, ka Klementam nozīmīga šķiet gan ētika, gan personisks kontakts ar Dievu, gan intelekts – visi šie aspekti savijas kopā, lai izveidotu sarežģītu, tomēr vienotu kristīgā gnostiķa konceptu, un nevarētu teikt, ka vienīgi pašsavaldība un racionālā prāta kontrole dominē pāri citiem tikumiem.

Tāču, neskatoties uz aprakstītajām atšķirībām, nevar noliegt arī to, ka abu konceptu starpā pastāv nozīmīgas līdzības. Viena no vissvarīgākajām līdzībām ir **sekošana logosam** kā veids, kurā indivīds sasniedz morālo pilnveidi. Logoss gan stoiķiem, gan Klementam ir gan universālā pasaules kārtība, gan saprāts, kas nodrošina indivīda iespēju darboties pasaules kārtībā. Kaut gan kristiešu, tostarp Klementa, priekšstati ir kompleksāki, jo logoss apzīmē arī Kristus metafizisko lomu, tomēr pēc būtības principa uzdevums individuālās ētikas kontekstā saglabājas tāds pats. Tātad gan gnostiķim, gan stoiķu viedajam ir jāseko racionālajam prātam, lai indivīds varētu iederēties dabiskajā, universālajā pasaules kārtībā.

Otra svarīgā līdzība – **neatkarība no ārējiem apstākļiem**. Kā gnostiķa, tā stoiķu viedā laime nav atkarīga no ārējiem apstākļiem, jo laimi un brīvību nodrošina indivīda dvēselē esošās zināšanas un tikumība.

50 Osborn, op. cit., 240.

51 Paed., 3.5.44.

52 Osborn, op. cit., 240.

Trešā līdzība – **paškontrolē** kā centrālais tikums. Lai arī gnostiķa raksturu nenosaka vienīgi pašsavaldība, bet gan dažādu elementu kopums, tomēr Klements pats apgalvo, ka tieši šī īpašība ir dievišķo zināšanu pamats.⁵³ Arī stoicisma ētikas mācībā šis tikums nosaka, vai indivīds būs spējīgs sekot saprātam vai novirzīsies no tā.

Ceturta līdzība – **bezkaislīgums**. Lai gan šī īpašība ir daudz detalizētāk aprakstīta Klementa darbos, arī no stoicisma ētikas aprakstiem ir nolasāms, ka viedajam ir jābūt brīvam no kaislībām. Abu salīdzināmo jēdzienu pārstāvji netiek aicināti fiziski atteikties no pasaulīgajām lietām, bet gan distancēties no tām emocionālā ziņā.

Piektā līdzība, kas sākotnēji nešķiet tik uzkrītoša, bet tomēr ir nozīmīga, ir pats fakts, ka abos salīdzināmajos ideālos nozīmīgas ir **rūpes par sevi** – savu dvēseli, prātu un ķermeni. Bez paškultivētām mērķtiecīgām darbībām, kam jāved indivīds morālās pilnības virzienā, nav iedomājams ne gnostiķa, ne viedā stoiķa ceļš. Šī pārlicība kristīgajā kontekstā nebūt nav pati par sevi saprotama – ir daudz kristīgu autoru, kas aicina noliegt sevi, atstājot visu Dieva ziņā.

Sestā līdzība – personības izaugsmes mērķis ir **būt laimīgam**. Stoiķu *eudaimonia* ir klasisks antīkās un hellēniskās filozofijas uzstādījumu mērķis, bet Klementa gadījumā mērķis ir būt laimīgam Dieva zināšanu klātbūtnē. Tomēr abos gadījumos ir skaidrs, ka garīgā ceļa gājējs savā augstākajā ētiskās pilnveides punktā būs laimīgs ar to, kas ir viņa dvēselē.

Kopumā, domājams, lai arī Klementa gnostiķa un stoiķu viedā koncepts nav vienādi – ir novērojamas atšķirības gan indivīda pilnveidošanās ceļa mērķī, gan uzvedībā, kādu ideāli paredz, starp abiem tēliem ir arī uzskatāmi daudz līdzību, tādēļ ir pamatoti uzskatīt, ka Klements ir izmantojis stoiķu viedā konceptu kā prototipu kristieša ideāla, gnostiķa, tēla izstrādei.

Nobeigums

Šajā rakstā salīdzināti divi ideāli – Aleksandrijas Klementa kristīgais gnostiķis un stoicisma tradīcijas viedais. Tie pārstāv atšķirīgas tradīcijas, tomēr izceļas ar pārsteidzošām līdzībām savā starpā. Tika analizēts, ko Klements saprot ar gnostiķa konceptu – kādi ir gnostiķa dzīves mērķi, ar ko viņš atšķiras no citiem kristiešiem un kas viņu raksturo. Līdzīgi kritēriji tika izvirzīti arī stoicisma ētikas un stoiķu viedā izvērtēšanai. Trešajā nodaļā tika veikts salīdzinājums par nozīmīgākajām abu konceptu līdzībām un atšķirībām.

Iespējams secināt, ka, lai arī starp Klementa gnostiķi un stoiķu viedo ir atšķirības, svarīgu līdzību ir pietiekami daudz, lai apstiprinātu sākumā izteikto atziņu, ka *Aleksandrijas Klements ir ņēmis stoiķu viedā konceptu kā prototipu kristīgā gnostiķa konceptam*.

⁵³ Strom., 7.12.5.

Abi aplūkotie koncepti var likties neierasti mūsdienu sabiedrībā, kas ir ļoti fokusēta uz spilgtām emocijām kā neatņemamu pilnīgas dzīves daļu. Taču tieši iedziļināšanās sākotnēji neizprotamu filozofisko mācību priekšstatos un pieņēmumos var ļaut ikvienam palūkoties uz sevi un citiem indivīdiem no atšķirīgas perspektīvas, iemācoties vairāk un saprotot cilvēka dabu daudzpusīgāk nekā līdz šim.

SUMMARY

‘The Gnostic’ of Clement of Alexandria – exemplar of Christian or Stoic tradition?

‘The Gnostic’ is one of the most exceptional concepts found in the works of Clement of Alexandria, Father of Christian church (the 2nd–3rd c.). Although Clement’s theology in general is not lacking in different philosophical concepts and ideas, offering a combination of early Christian, Platonist and Stoic ethics and metaphysics, ‘the Gnostic’ is particularly uncommon amongst other Christian authors of his time.

In this article, it is argued that portrait of the Gnostic, as it appears on two of the three Clement’s main works *Paedagogus* and *Stromateis*, is strongly influenced by Stoic ethics and their concept of sage. Both Clement’s Gnostic and Stoic sage shares a striking amount of similarities, such as denouncing human emotions, emphasising the role of the logos in the process of moral perfection, picking self-control as the pivotal human virtue and making a case for the conviction that the morally perfect individual can in no way be effected by external circumstance.

However, this article is in no way intended to show Clement’s work in a negative light or to suggest that his certitudes are not really Christian – the intention is just to compare the moral ideals of Stoics and Clement, and to analyse some of the most extraordinary theological thoughts on the verge of the second century.

The questions of what it means to be truly virtuous and what is the way to moral perfection do remain current even in the twenty-first century, when the ideas of impassivity and abandonment of any emotions may seem distant to most of the population. Examining the Stoic and Christian beliefs and logic that pertains to the topic can provide a new perspective to anyone concerned with the fundamental questions of life.

Mg. theol.

EMĪLS CĒBURS

MANUSKRIPTS 4Q372 UN VAKARĒDIENA FORMULĒJUMA INTERPRETĀCIJAS IESPĒJAS

Raksta sākumdaļa ir veltīta Kumrānas Nāves jūras tīstokļu teksta Nr. 4Q372 eksegēzei. Interesantā kārtā tam var tikt pretstatītas Jāņa evaņģēlija 6. nodaļā izklāstītās idejas, kā arī Pāvila 1. vēstulē korintiešiem minētais Vakarēdiena formulējums. Šāds trīsdaļīgs “tilts” Vakarēdiena interpretācijā ir svarīgs, jo no attiecīgā salīdzinājuma rezultātiem veidosies sasaiste, kas atspoguļojas 1. gadsimta p. m. ē. un 1. gadsimta m. ē. kultūrvēsturiskās vides liecībās. Nobeigumā atbilstoši izpētes rezultātiem tiks interpretēta minētā perikope no 1. vēstules korintiešiem, iespējams, citādā, ne tik tradicionālā veidā. Lai arī vēsturiski attiecīgo tekstu interpretācijas tradīcijas gadsimtiem ilgi ir sava veida antagonismā,¹ ir pamats izdarīt secinājumu, ka apustuļa Pāvila izteikums “[..] to dariet, mani pieminēdami” (1. Kor. 11:23–26) ir loģiska farizejiskās domas evolūcija, ņemot par pamatu vēsturiskā Jēzus darbību un jau no 1. gadsimta p. m. ē. aprītē esošu tradīciju.

¹ Jacob Neusner, *Jews and Christians: The Myth of a Common Tradition*, 31; R. J. O’Connell, *The Enneads and St Augustine’s Vision of Happiness (Vigiliae Christianae 17)*, 129–164, pieejams tiešsaistē: https://www.jstor.org/stable/1582804?seq=5#metadata_info_tab_contents [skatīts 10.04.2019.].

4Q372 fragmenta ekseģēze

Turpmākā ekseģētiskā analīze teksta fragmentam no Kumrānas kopienas tekstuālā mantojuma iezīmē minētā “tilta” veidolu. Šajā manuskriptā, sauktā arī par Jāzepa apokrifu (4Q371–373), ir trīs lielākas sadaļas, kā arī 24 mazāki fragmenti. Saskaņā ar Hananu Ešelu (*Hanan Eshel*),² Eilīnu Mariju Šulleru (*Eileen Marie Schuller*) un Moši Bernsteinu (*Moshe J. Bernstein*), tas tika atrasts Samarijas tempļa apkaimē, Gericīma kalnā.³ Pirmā šo tekstu rediģēja E. M. Šullera, bet neilgi pēc tam Eliša Kimrons (*Elisha Qimron*) nāca klajā ar papildinājumiem. Vēlāk, pārskatot gan šo tekstu, gan Kimrona papildinājumus, Šullera kopā ar Bernsteinu izdeva 4Q372 revidēto manuskripta tekstu.⁴ Šis oriģinālteksts (atsīfrējums) tiks lietots tulkojuma versijas izstrādē pētāmajam fragmentam. Pēc paleogrāfiskās analīzes tiek noteikts teksta datējums, kas varētu atbilst vēlīnajai Hasmoneju vai Hēroda dinastijas laikam (c. 50. g. p. m. ē.). Tomēr ar persiešu-hellēnisma periodu (c. 200. g. p. m. ē.) saistītu lingvistisko pazīmju dēļ Šullera rosina to saistīt ar agrāku laiku.⁵ Savukārt Reinhard Pummer (*Reinhard Pummer*) iespējamā datējuma variantus saista ar 100.–75. g; ap 50. g. p. m. ē.⁶

Lai labāk uztvertu analizējamo tekstu, jāielūkojas 4Q372 saturā. 4Q372 tekstā parādās Jāzepa tēls (pēc konteksta raksturots ar Mesijas kvalitātēm), ar apokaliptisku aprakstu stāstam par tā ciešanām, nāvi, augšāmcelšanos, par mesiānisko psalmu citēšanu pirms nāves, pateicības upuru pienešanu un taisnīguma atjaunošanu pēc nāves. Gandrīz viss teksts tiek veltīts Jāzepam. Tāpēc Šullera atzīst, ka šis ir bībeliskos tekstos bāzēts sacerējums.

Pirmajos pantos tiek norāti elkdievībā nonākušie priesteri, kuru dēļ tālāk tiek atainota Jeruzaleme un templis, kas tiks nodoti iznīcībai, svešinieku rokās. Atlikusī tauta tiks izklīdināta, atstājot zemi pamestībā, kā arī viņos tiks radīta greisirdība, lai atgūtu saiešanas telti Ciānā. Tālāk runa ir par ko līdzīgu sacelšanās pret pastāvošo varu (religiski politisko), līdz Jāzeps tiek nodots citu tautu rokās, kas atņemtu viņam spēku un salauztu visus tā kaulus, līdz pat tā nāvei. Bet šis Jāzeps sauks uz Visuvareno Dievu pēc palīdzības un glābšanas. Tālāk tiek precīzi citēta 22. psalma 2. panta daļa: “Mans Dievs, mans Dievs, kāpēc Tu mani esi atstājis (un nodevis citu tautu rokās)?” Tam seko izvērsta lūgšana pēc taisnīguma pār nabagajiem un apspiestajiem, kā arī dažādi Dieva

2 Hanan Eshel, *The Dead Sea Scrolls and the Hasmonean State* (Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2008), 54.

3 E. M. Schuller, M. J. Bernstein, 371–373. *4QNarrative and Poetic Composition^{a-c} in Wadi Daliyah II: The Samaria Papyri from Wadi Dalyeh and Qumran Cave 4.XXVIII: Miscellanea, Part 2.* ed. D. M. Gropp et. al., 151–204 (DJD 28; Oxford University Press, 2001), 167–178.

4 David C. Michell, *Messiah Ben Joseph* (Newton Mearns: Campbell Publications, 2016), 86.

5 E. M. Schuller, M. J. Bernstein, op. cit., 165.

6 Reinhard Pummer, *The Samaritans in Flavius Josephus* (Tubingen: Mohr Siebeck, 2009), 19.

pagodinājumi, slavinājumi. No šī brīža lūgšanas formā arī seko pravietiskā teksta sadaļa, kur pasludinātas tiek Dieva dusmas pār Jēkaba apspiedējiem, iznīcinot tos no pasaules. Tas notiks, līdz pienāks laiks, kad Jāzeps celsies (augšāmcelsies) un darīs (לעשות, *leasot*) taisnīgumu un tiesu, un upurēs (upurus). Jāzeps tālāk turpina slavēt Visuvarēno par Viņa žēlsirdību, mūžīgumu, solās mācīt grēciniekiem Dieva likumus, kuri ir atmetuši Viņa Toru. Nobeigumā tiek izteikta virkne slavinājumu par Dieva brīnumiem, varu, godību, bijāšanu gan uz zemes, gan zemes dziļumos.⁷

Teksta kritika, kontekstuālā un vēsturiskā analīze

Šī īpatnējā, apokaliptiskā teksta interpretācijā pastāv dažādas versijas. Lai kritiski vērtētu teksta saturu, svarīgi ņemt vērā kultūrvēsturiskās vides nianses Palestīnas teritorijā, kas saistās ar laiku šī manuskripta tapšanā. Pirmais ir Kumrānas kopienas identitātes jautājums. Ja reiz konkrētas ar Kumrānu saistītas sekas ideoloģija tiek noraidīta⁸ un tālākais tiek balstīts uz secinājumu par dažādiem attiecīgajā laikmetā aprītē esošu tradīciju tekstiem, kas īsā laikā tika savākti, glabāti (vai apglabāti) rakstu krātuvē, loģisks liekas šā teksta datējums, kas ir senāks par pašu kopienu. Saprātīgu secinājumu izvirza arī minētie pētnieki, kuru nostāja ir balstīta uz argumentu, ka šajā bibliotēkā teksti varēja pārstāvēt ļoti dažādas tradīcijas. Piemēram, teksts 4Q372, kā to min Metjū Tisens (*Matthew Thiessen*) savā argumentācijā, ir, domājams, tendēts uz pret Samariju vērsto propagandu pēc trimdas (un varbūt pat trimdas) periodā.⁹ Līdz ar to Jāzēpa psalmam, iespējams, ir gan tiešs politisks pasūtījums, gan arī pāri laikam stāvošs eshatalogisks akcents – norāde uz mesiāniskām gaidām. Ja noraidīta tiek iespējamā teksta saistība ar Kumrānas kopienu, nedaudz skaidrāks kļūst arī teksta globālā mēroga vēstījums – nedz tik ekskluzīvas kopienas vajadzībām, bet derīgs tā laika jūdaisma videi kopumā.

Pēc Makabeju perioda jautājums par Mesijas valdīšanu mesiānisko gaidu kontekstā kļūva daudz aktuālāks.¹⁰ Tomēr jāņem vērā šis lomu dalījums mesiju prototipos – starp

7 David C. Michell, op. cit., 96–97. Šuleras un Bernsteina tulkojuma versija ar Mičela redakcionāļiem iespraudumiem, papildinājumiem attiecīgajiem vārdiem.

8 Simon J. Joseph, *Jesus, Q, and the Dead Sea Scrolls: A Judaic Approach to Q* (Tubingen: Mohr Siebeck, 2012), 129; Michael Wise, Martin Abegg, Jr., and Edward Cook, *The Dead Sea Scrolls: A New Translation* (San Francisco: Hodder & Stoughton, 1996), 29.

9 Matthew Thiessen, *4Q372 1 And the Continuation of Joseph's Exile, Dead Sea Discoveries*, 15: 3 (JSTOR tīmekļa vietne: Brill, 2008), 380–395. Pieejams tiešsaistē: www.jstor.org/stable/40387627 [skatīts 05.04.2019.].

10 Shaye J. D. Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah* (The Westminster Press: Philadelphia, 1987), 27.

valdniecisko un cietēja lomu.¹¹ Gaidu kontekstā, saskaņā ar Mičela secinājumiem, Jāzēpa dēla Mesijas figūra ir viens no visbiežāk izmantotajiem tēliem. Arī teksta eshatoloģiskais potenciāls Kumrānā dzīvojošajiem varēja būt ļoti būtisks, tāpēc ir prātīgi šādu darbu iekļaut savā bibliotēkā.

Vēl pie šī temata jāmin teksta tapšanas iespējamie scenāriji. Šādam vispāratzītam tekstam tie varēja būt dažādi – piemēram, teksts ir ticis atnests, noglabāts šajā īpašajā vietā kādu ārēju apdraudējumu dēļ (politisku konfliktu, kara draudu u. tml.). Citu pētnieku nostāja ir, ka šī vieta bija tāda sava veida “genīze” jeb bojāto tekstu kapu vieta. Tas tiek secināts pēc teksta fragmentārā rakstura. Tomēr šis arguments varētu arī neizturēt kritiku, jo teksts tikpat labi varēja būt daudzkārt izmantots, kopienā lasīts, īpaši, ja tas bija vispārēji atzīts un populārs.

Vēl variants ir, ka teksts ir kopēts no oriģināla un tādējādi radīts uz vietas kopienā.¹² Bet pēc tā gandrīz nepārprotami var secināt, ka nekādas būtiskas nozīmes teksta saturā sakarā šiem tapšanas apstākļiem nav, jo tad noteicošais ir šīs kopijas oriģināls. Visi šie varianti pēc būtības nenoliedz šī teksta autoritatīvo raksturu attiecībā uz Mesijas Jāzēpa dēla potenciālo misiju un teksta eshatoloģisko nozīmīgumu. Daži pētnieki šo tekstu piedēvē Taisnīguma skolotājam, kas citos Kumrānā atrastajos tekstos ir atspoguļots Mesijas līdzībā. Tomēr Stīvens Frāde (*Steven D. Fraade*) darbā “*Legal Fictions Studies of Law and Narrative in the Discursive Worlds of Ancient Jewish Sectarrians and Sages*” to noraida, kā argumentu lietojot tekstu tapšanas laika nesakritību ar šīs vēsturiskās personas dzīves laiku un darbību Kumrānā kopienā.¹³

Runājot par tekstā nodoto vēstījumu, Frāde iezīmē rāmi Kumrānā tekstu analīzei, par pamatu ņemot kopumā Otrā Tempļa laika tekstiem raksturīgo. Proti, pirmkārt, ka to autori teksta autoritāti veido nevis uz sevis pašu, bet gan uz dievišķās atklāsmes pamata. Gan tiešā, gan netiešā veidā šādi teksti veido sasaisti ar daudz senākiem bībeliskajiem praviešiem. Tomēr pārsteidzoši ir tas, ka tieši Kumrānā tekstiem nepiemīt

11 Jacob Neusner, *The Babylonian Talmud: A Translation and Commentary*, 5 (Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2005), Sukkah 52b; Charles C. Torrey, *Messiah Son of Ephraim*, 253, pieejams tiešsaistē: https://www.jstor.org/stable/3262583?seq=1#page_scan_tab_contents [skatīts 27.04.2019.]; G. Vermes, *Jesus The Jew* (Philadelphia: Fortress, 1973), 130–134; Flores Florentino u. c., *Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish Studies in Honour of Florentino Garcia Martinez* (Leiden: Brill, 2007), 207–224; *Jewish Virtual Library: Rabbi Shlomo Yitzchaki (Rashi)*, pieejams tiešsaistē <https://www.jewishvirtuallibrary.org/rabbi-shlomo-yitzchaki-rashi> [skatīts 21.05.2019.]; H. L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (Munich: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck, 1924–1928), 293.

12 James C. VanderKam, *The Dead Sea Scrolls Today, Second Edition* (Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2010), 2–14.

13 Steven D. Fraade, *Supplements to the Journal for the Study of Judaism – Legal Fictions: Studies of Law and Narrative in the Discursive Worlds of Ancient Jewish Sectarrians and Sages*, 147 (Boston: Brill, 2011), 43.

pseidoepigrāfisks raksturojums. Kopienas rakstu krājumos iekļautie teksti no populārākajiem novirzieniem, piemēram, 1. Ēnoha, Jubilejas grāmata vai Levija derības aramiskie fragmenti, arī ir bez pseidoepigrāfiskās komponentes.

Otrkārt, šo pirms Kumrānas laikmeta raksturīgo tekstu autori lielākoties tiešā veidā necitē Rakstus vai formālā veidā nekommentē to interpretāciju, bet gan atstāsta, gan papildina, gan izmaina tā literāro veidolu, faktiski padarot to par jaunu Rakstu un to interpretācijas sajaukumu. Treškārt, lai cik arī intuitīvā veidā pētniecība censtos atklāt Otrā Tempļa laika tekstu sociālo kontekstu un to izmantojumu kopienās, šie centieni tiek aplūsināti ar pierādījumu trūkumu kopienas struktūras un prakšu noteikšanā. Tādējādi teksti tiek apskatīti atrauti no to sociālā lietojuma. Arī Kumrānas “bibliotēkai”, kas savākta, dublicēta no dažādām vietām, domājams, mācību centra izveides nolūkā, bija sava misija, ko diemžēl līdz sākumiem rekonstruēt pagaidām nav izdevies. Tomēr salīdzinoši ar citām Otrā Tempļa laika sektām, par kuru praksēm nozīmīgu liecību šajā kontekstā praktiski nav, Kumrānas tekstos ir stāstīts par kopienas sociālo kontekstu, un zināmas ir dažādas liturģiskās un rituālās prakses. Trūkst informācijas par tās ideoloģisko pozīciju, kā arī kopienas institucionālo hierarhiju.¹⁴ Prakses arī nav aprakstītas tik detalizēti, cik gribētos, lai izdarītu nepārprotamus secinājumus par kopienas “konfesionālo” piederību. Kā viens no piemēriem ir galda kultūras nozīmība, kas visnotaļ ir ļoti būtisks aspekts apstākļos, kad rituālās šķīstības uzturēšana bez iespējas to saistīt ar templi ir aktuālākā tēma. Varbūt tieši tāpēc šis teksts ir nonācis kopienas redzeslokā.

Tulkojuma versijas ievadā vēlos uzsvērt, ka līdz šim, ņemot vērā gan sociālpolitisko situāciju Kumrānā, gan teksta tapšanas apstākļus, jāsecina, ka aktuālākā vajadzība kopienā bija veidot reliģisko praksi, kas transformē jūdaisma teoloģiju, paredzot dzīvi bez tempļa apstākļos. Tas sākas ar galda kultūras nozīmību, kā tas ir Kumrānas gadījumā, sakralizējot maltīti specifiskā nolūkā. Kumrānā ir bijusi labi zināma arī Ēnoha tradīcija, tādēļ saprātīgi būtu secināt, ka ēšanas laikā notiek sakrālās darbības. Piemēram, Brants Pitrē (*Brant Pitre*) salīdzina 1. Ēnoha grāmatas saturu maltītes un Debesu tempļa kontekstā ar Svētā Vakarēdiena iestādīšanas priekšrakstiem evaņģēlijos. Viņš norāda uz eshataloģiska rakstura zemišķā savienošanu ar debesu realitāti maltītes rituālos.¹⁵ Tas faktiski katru maltīti varēja padarīt par sakrālu notikumu un centienu tuvināties Dievam. Tāpat arī Džozefs Endžels (*Joseph L. Angel*), velkot paralēles starp Jēzus tēlu evaņģēlijos un Ēnoha tradīciju, atsaucās uz Volija Cirafesi (*Wally Cirafesi*) un Sintijas Vestfolas (*Cynthia Westfall*) pētījumiem, kas parāda Jāņa evaņģēlija atainotā Jēzus

14 Steven D. Fraade, *Supplements to the Journal for the Study of Judaism – Legal Fictions: Studies of Law and Narrative in the Discursive Worlds of Ancient Jewish Sectaricians and Sages*, 39–40.

15 Brant Pitre, *Jesus and the Last Supper* (Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2015), 455–458.

priestera tēla līdzības un ar to saistītos simbolus.¹⁶ Tomēr, ja arī šīs idejas ir pamanāmas evaņģēlijos, ir lietas, kas netiek pārņemtas. Spilgtākais piemērs ir par Pesah mielastu, kā to norāda Pitrē, atsaucoties uz Kolina Hamfrijā (*Colin Humphreys*) analīzi – evaņģēliji nepārņem Kumrānas un Ēnoha tradīcijas kalendāro struktūru.¹⁷ Bet citas līdzības tieši Mesijas lomas kontekstā ir vienkāršāk pamanāmas. No tā var secināt, ka, ja Kumrānai templis ir nelegitīms (Ārona un Cadoka autoritātes sadursmes dēļ), attīstītas tiek idejas par Debesu Tempļa un maltītes savienotājposmu galda kultūras līmenī. Tad arī 4Q372 mesiāniskais tvērums, ja reiz tekstā, kā to tūlīt atspoguļošu, pieminēts tiek pateicības upuris, saistība ar galda kultūru ir nenoliedzama. Vēl vairāk, Pitrē norāda, ka Jāņa evaņģēlijs atspoguļo izteiktu korelāciju starp ēšanas un dzeršanas procesu un Jēzus miesu un asinīm, kuru kādam ēdot un dzerot tas izvairās no nāves Jņ. ev. 6. nod. Tāpat arī tiek minēts, ka miesa jeb maize kā prototips šo mielastu apvieno summārā nozīmē.¹⁸

4Q372, 23.–24. pants:¹⁹

23 [... דק] ואקום לעשות משפט וצ

ve akūm leasot masfat ve cedek

un es augšāmcelšos radīt taisnīgumu un tiesu,

24 [... תודה] רצון בראי ולזבח זבחי

racon bārī ve lezabah zabahi [tōdā]

upurēt manu labvēlīgo un manu šķīsto [*minhā*] upuri

Kvadrātiekvavas norāda, ka attiecīgajam vārdam pie papirusa lapas malas ir pazudis vai sabojājies vārda turpinājums, kas liek tulkotājam spekulēt par tā nozīmi. Šajā gadījumā tas norāda uz nepabeigtu teikumu, kur, domājams, trūkst vismaz viena vārda. Šulleras ieskatā, ņemot vērā šī teksta saturu, runa ir par pateicības upuri. Šāds pieņēmums saskan ar manis piedāvāto *minhā* jēdzienu, kas pēc nozīmes idejiski sakrīt ar Šulleras interpretāciju.

Arī Aleksandra Blenda arguments par miesas / maizes summāro nozīmi ir svarīgs, jo pastāv noteikta sakarība starp Tempļa skatāmajām maizēm un pateicības upuri *minhā* jēdzienā.²⁰ Ja paturam prātā 4Q372 iespējamo datējumu, kas ir kopīgs ar virkni hellēnisma laika pravietiskajiem tekstiem Bībelē, saprātīgi būtu ņemt vērā secinājumus, ko

16 Joseph L. Angel, *I Enoch, Jesus, and Priestly Tradition*, pieejams tiešsaistē https://www.academia.edu/14336390/Enoch_Jesus_and_Priestly_Tradition [skatīts 4.05.2019.].

17 Brant Pitre, *Jesus and the Last Supper*, 279–280.

18 Ibid., 196.

19 Florentino García Martínez & Eibert J. C. Tigchelaar eds., *The Dead Sea Scrolls Study Edition* (Leiden: Koninklijke Brill nv, 1997), 734–738.

20 Alexander Blend, *Commentary on The Gospel of Mark [Komentarii na Yevangeliye ot Marka]*, pieejams tiešsaistē: <http://www.alexblend.net/?p=724> [skatīts 21.05.2019.].

izvērs Johanna Botterveka (*G. Johannes Botterweck*) Vecās Derības teoloģiskā vārdnīca. Praviešos *minhā* jēdziens tiek lietots reti, bet visbiežāk tieši implicītā un eksplīcītā saistībā ar pārējiem upuru veidiem, kā arī ar vispārēju upurēšanas kultu kā tādu.²¹ Otrs aspekts ir šī termina lietojums Leviticus 24:7 un LXX interpretācija (ἀνάμνησιν, *anamnēsin* ‘piemiņa, piemiņas upuris’), kas paplašina tā nozīmi. Minētajā rakstā ļoti izvērsta veidā tiek secināts, ka faktiski nozīmes ziņā nepastāv atšķirības starp *minhā* un *zebah* (*zebah* parādās 4Q372, 24. rindā) lietojumu, kā arī praviešos *minhā* daudzkārt, domājams, kļūdas pēc tiek pasniegts kā *manaa* (debesu maize).²² Pitrē savā analizē aizskāra šo līdzību Jn. ev. 6. nodaļas sakarā. Balstoties uz Aharona Feldmana (*Aharon Feldman*) un Bakhaja Ašera dēla (*Bachya ben Asher*) komentāru Jesajas 9:6 sakarā, secinu, ka šeit jūdaismam pazīstamā pretrunu veidā tiek izteikts mājiens uz mistiska rakstura interpretāciju. Par pamatojumu tiek ņemta pravietiskā stila hermeneitikas metode hellēnisma laikmeta tekstiem. Jes 9:6 vārdā לְמַרְבֵּה לַחֶיְיבָה, *lemārebēh* (‘pilnība, palielināšanās’) slēgtā burta *mem* forma (tekstuāla gramatiskā kļūda), kas ir tiešs un nepārprotams mājiens uz apslēpto saturu.²³ Piemēri var būt dažādi – burtu izmēru atšķirības, burti, kuru trūkst, kas nākuši klāt, šķietamas drukas kļūdas, vēlākā interpretāciju ierobežojošā vokalizācija u. tml. Savukārt Feldmans atsaucas uz slaveno mistiķi Moši Haimu Luzato (*Moshe Chaim Luzzatto* jeb Ramhal t 1746), kurš šajā kontekstā atklāj noslēpumu piesegšanas, paslēpšanas metodes (par ko saņem bargu kritiku un vajāšanas²⁴) saistībā ar Toras teksta hermeneitiku un mutvārdu tradīcijas pierakstu. Metodes saistās ar tekstā mazsvarīgu saturisku elementu norādīšanu uz tā galveno domu, tekstā atrodamo pretrunu šķietamība, informācijas trūkums šo pretrunu atrisināšanā, absolūtu apgalvojumu izteikumi, kas vispār netiek paskaidroti, kā arī “maldinošas” atsaucis (nobīdes lapaspusēs, nodaļu numerācijās u. tml.).²⁵

21 G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, Heinz-Josef Fabry, *Theological Dictionary of Old Testament*, 8 (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997), 415.

22 Ibid., 411.

23 Bachya ben Asher, transl. Eliyahu Munk, *Torah Commentary 1998*, pieejams tiešsaistē: https://www.sefaria.org/Isaiah.9.6?lang=bi&p2=Rabbeinu_Bahya%2C_Bereshit.47.28&lang2=bi [skatīts 21.05.2019.]. Slēgtā *mem* forma tradicionāli senebreju valodā tiek lietota situācijā, kad burts *mem* atrodas vārda izskaņā. Tā kā slēgtā *mem* forma šeit ir vārda vidū, tiek secināts, ka ieviesusies kļūda, vai arī tiek norādīts uz mājienu mistiskam interpretācijas līmenim. Jūdu mistiķu avotos ir atrodams skaidrojums, ka attiecīgā slēgtā *mem* nozīme ir mājiens uz Mesijas nākšanu pasaulē slēgtā mātes klēpī.

24 Moshe Chaim Luzzatto, edit., Yaakov Wincelberg, transl., Mordechai Rose, *Knowing God's Plan: The Precise System Through Which God Directs Every Aspect of Existence* (Jerusalem: Feldheim Publishers, 2016), xxi–xxxiii.

25 Aharon Feldman, *The Juggler and the King: The Jew and The Conquest of Evil – An Elaboration of The Vilna Gaon's Insights Into The Hidden Wisdom of The Sages* (New York: Feldheim, 1991), 203–211.

Ja reiz līdzās 4Q372 tiek novietota Ēnoha tradīcija un Jāņa evaņģēlijs, būtiski ir nodrīt uz radišanas vārda klātbūtni 4Q372 teksta 23. rindā. Tradicionāli minēto autoru tulkojumā (Šullera un Bernsteins) vārds *leasot* (לעשות) tiek tulkots ‘darīt’. Tomēr konteksts liecina par mistiskās / pravietiskās literatūras žanru, kas šo vārdu liek interpretēt ar nozīmi ‘radīt’.²⁶ Šāda tulkojuma versija saskaņojas ar protokabalas darbu *Sefer Yetzirah* (iespējamie datējumi – pirms 100. g. p. m. ē. līdz 100. g. m. ē.), kur *asā* tiek sasaistīts ar radišanas darbību.²⁷ Tā paša laikmeta teksts LXX šo radišanas vārdu, piemēram, no Gen 1:26 interpretē kā ποιέω, kas saskaņā ar Mozus Silvas (*Moises Silva*) ekseģētisko vārdnīcu tiek lielākoties asociēts ar dievišķu darbību – radišanu²⁸ (autors pie ποιέω lietojuma šādā izteiksmē klāt min arī ārpus Bībeles hellēnisma laikmeta tekstu autorus, piemēram, Hēsiodu, Platonu, Homēru u. c.).²⁹ Svarīgi ir šo 23. rindu kontekstuāli saistīt ar 24. rindu, jo doma tiek turpināta, paskaidrojot, kā notiek šī “radišana”.

Cita neskaidrība rodas 24. rindā vārdā בראי (*bet, reš, alef, jud*), ko vienmēr līdz šim interpretē *bōreī*, ‘mans Radītājs’. Manuskripts neuzrāda nedz *vav*, nedz attiecīgo pataskaņa zīmi virs *bet* līdzskaņa, kas liecinātu par šādu vokalizāciju. Līdz ar to tulkojums ir atkarīgs no tulkotāja interpretācijas. Pastāv iespēja šo vārdu interpretēt ar vokalizāciju *bārī*, kas tulkojumā nozīmētu ‘vesels’. Šāda iespēja, lai arī teorētiski pastāv, tomēr būtu pretrunā ar ‘vesela’ jeb ‘pilnīga’ upura apzīmējumiem no Toras teksta. Tradicionāli, vesels, nevainojams upuris tiek apzīmēts ar vārdu *tāmīm* (תמים).

Vēl iespēja ir šo vārdu interpretēt kā *bār* (בר) ‘šķīsts’ ar piederības vietniekvārda arameiskā (aramiešu) ietekmē veidoto galotni אי (*alef, jud*), kas saskaņā ar Samuelu Luzato (*Samuel David Luzzatto*) un Markusu Krīgeru (*Marcus Salomon Krüger*) Babilonijas tekstu tradīcijā tiek lietots kā pirmās personas vienskaitļa piederības vietniekvārds.³⁰ Arī Ēriks Reimonds (*Eric D. Reymond*) norāda, ka Kumrānas tekstos ir raksturīgas pārrakstīšanās un dažādu galotņu aizvietošanas saistībā ar bilingvālo un multilingvālo autoru rokrakstiem. Tieši šī konkrētā galotne aramiešu valodas iespaidā ir ļoti uzskatāms piemērs šādai tekstuālajai kļūdai. Dažreiz *alef* aizstāj *jud*, citreiz otrādi. Tiek lietota arī šī konkrētā *alef+jud* kombinācija.³¹ Vēl viena iespēja, kas, domājams, varēja kalpot par

26 Brown, Driver, Briggs, *Hebrew and English Lexicon* (Olive Tree aplikācija: b. izd., 2013), עשה, Gen 1:26.

27 Aryeh Kaplan, *Sefer Yetirah: The Book of Creation: In Theory And Practice* (San Francisko: Weiser Books, 1997), 42.

28 Vārdu arī var attiecināt uz cilvēka piedalīšanos radišanā.

29 Moises Silva, *New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis* (Olive Tree aplikācija: Zondervan, 2014), ποιέω G4472.

30 Samuel David Luzzatto, Marcus Salomon Krüger, *Grammatik der biblisch-chaldäischen Sprache und des Idioms des Thalmud Babli: ein Grundriss* (Schletter: Breslaum 1873), 65, 66.

31 Eric D. Reymond, *Qumran Hebrew: An Overview of Orthography, Phonology, and Morphology* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2014), 232–233.

padziļinātu mistiskās / pravietiskās tradīcijas interpretāciju, ir šī vārda *bārī* saistība ar vārdu *בָּרָה* (tulk. ‘ēst’). Šis vārds 2. Sam. 12:17 tiek “kļūdas” pēc pierakstīts nevis ar *hei*, bet ar *alef*, tāpat kā 24. rindā. *Alef* pēc gematriskās vērtības ir “viens”, simbolizējot vienību, savienošanos ar Dievu, (“Viens Dievs” koncepciju) un norādot uz dievišķo komponenti pašā ēšanas procesā. Nedaudz kompleksākā līmenī *alef* sastāv no trīs burtiem, *jud + vav + jud*. Gematriskā vērtība burtam *jud* ir desmit, kopā divdesmit. *Vav* burtam, savukārt, seši. Kopsummā gematriskā vērtība *alef* ietvertajiem burtiem ir divdesmit seši, kas sakrīt ar gematriju vārdam *jud, hei, vav, hei*, jeb Tetragramatonam. Tetragramatons simbolizē Dieva žēlsirdības un apžēlošanas rakstura īpašības, kas Debesu tiesas kontekstā atceļ tūlītējo spriedumu saistībā ar prasītāja (pretinieka) izvirzīto apsūdzību un pārceļ to uz nenoteiktu, Dievam zināmu laiku. *Alef* otra nozīme ir saistība ar *ex nihilo* dievišķo komponenti, kā arī ir mesiāniskās ēras simbols.³² Vēl interesants aspekts parādās saistībā ar Brauna, Draivera un Brigsa (*Francis Brown, Samuel Rolles Driver, Charles Augustus Briggs*) sastādītajā ebreju un aramiešu leksikonā minēto, ka šis vārds parasti tiek lietots saistībā ar maizes un gaļas ēšanu. Arī tur viena paralēlā nozīme ir ‘saistīšanas’ jēdziens jeb juridisko procedūru, derību, nolēmumu, līgumu slēgšanas jēdziens.³³ Tas paver citādu fragmenta tulkojuma un interpretācijas iespēju plašākā mērogā.

Tulkojuma versijā izvēlējos aizstāt tradicionālo “mans Radītājs” interpretāciju, kas visnotaļ būtu korekta izvēle, ar žanram atbilstošāko “manu šķīsto”, kas nes papildus ēšanas un savienošanās jēdzienus saistībā ar *minhā* upura simbolismu templī. Kopā ar frāzei sekojošo nenoteiksmē izteikto vārdu savienojumu *וְלִזְבַּח זֶבַח*, *ve lezābāh zābāhī*, kas izteikts kopā ar piederības vietniekvārda galotni, tulkojumā latviski ‘upurēt manu upuri’, veidojas attiecīgā teksta fragmenta tulkojuma versija.

Ņemot vērā minētā autora Branta Pitrē veikto paralēlismu 1. Ēnoha vēstulē,³⁴ Endžela sniegtos priestera Mesijas tēla vadmotīvus evaņģēlijos, kā arī Kumrānas kopienas un Ēnoha tradīciju savstarpējo līdzību Debesu Tempļa un galda kultūras jautājumā, šāda tulkojuma versija paver plašas iespējas izvērst Mesijas Jāzepa dēla jēdzienu no 4Q372 uz evaņģēliju līmeni. Tas, ka šis jēdziens ir, iespējams, pastāvējis 1. gadsimtā p. m. ē. un 1. gadsimtā m. ē. Palestīnā, nosaka šī laika posma tekstu skaidrošanas tradīcija, kas, pēc minētajiem piemēriem spriežot, attiecīgajās jomās ir bijis ļoti līdzīgs citiem jēdzieniem laikmetam raksturīgajos tekstos (hellēnisma praviešiem, hasmoneju priesterībai, mesiānisko gaidu kontekstam, eshatoloģiskajam stilam). Tādēļ novēroju, ka, iespējams, tieši šīs nianse savieno konkrēto Kumrānas ceturtajā alā atrasto papirusu ar Jāņa evaņģēlija

32 Aaron L. Raskin, *Alef – The Difference Between Exile and Redemption*, pieejams tiešsaistē: https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/137073/jewish/Alef-The-Difference-Between-Exile-and-Redemption.htm [skatīts 18.05.2019.].

33 Brown, Driver, Briggs, *Hebrew and English Lexicon*, *בָּרָה*, 2 Sam 12:17.

34 Pitrē salīdzina 1. Ēnoha grāmatas saturu maltītes, Debesu Tempļa un Vakarēdiena kontekstā.

6. nodaļas vēstījumu, 55. pantu interpretējot kā – mana miesa (maize) vai pēc 4Q372 teksta parauga – mans *minhā* upuris. Tas tiek panākts, pieņemot, ka jau vismaz gadsimtu zināmu ideju saistībā ar Mesijas Jāzepa dēla lomu eshatoloģiskajā procesā vēsturiskais Jēzus attiecina uz sevi, proti, personificējot un sevi ar to identificējot. Šādu secinājumu izdara arī pieminētais Dāvids Mičels, argumentējot, ka arī 4Q372 kā pravietisks teksts varētu būt saistīts ar Mesiju Jāzepa dēlu kā individu. Tādu pamatojumu viņš sniedz, jo šis teksts satur Jeruzalemes Tempļa sagrāvi (sal. ar Jņ. ev. 2:19–22), Mesijas aprakstu kā individu saistībā ar Jāzepa biblisko / mesiānisko tēlu (sal. ar Jņ. ev. 5:19–30), šī personāža taisnīgumu, Mesijas titulu (sal. ar Jņ. ev. 1:49), viņa nāvi (sal. ar Cah 12:10; Jņ. ev. 19:28–37), augšāmcelšanos (sal. ar Jņ. ev. 20:1–10), dienvīdu cilšu (izklīdināto) problemātiku, šo personu kā nākotnes tēlu, kā arī tekstā atrodamos 89. un 22. psalmu motīvus.³⁵ Tāpat ir arī citi 1.–3. gs. p. m. ē. Kumrānas teksti – 4Q521 un 11QME1CH, kur arī attēlota Mesijas Jāzepa dēla nāve. Manis izvēlētajā 4Q372 upura lomu (upurēšanas kulta līmenī) ieņem šis pats indivīds, upurējot pats sevi citu dēļ, līdzīgi kā Jes 53 un Cah 12:10–13:1. Arī Melkicedeka kā mierinātāja funkcijas šeit tiek atspoguļotas, kas tādējādi atbrīvotu Ciānu no grēka un izpildītu izpirkumu (no ang. val. *atone*) par Gaismas dēliem Ciānā.³⁶

Vēl interesanta paralēle, ja reiz runājam par šādu izpircēju upurēšanas kulta sastāvā, ir Babilonijas Talmūda traktāta Sukkah 52b³⁷ diskusija par cilvēka ļaunās noslieces nāvi.

“Saistībā ar “Un zeme vaimanās, ikviena cilts par sevi: Dāvida nama cilts par sevi, un viņu sievas atsevišķi” (Cah 12:12), kāds iemesls bija šīm vaimanām [uz kurām norāda Caharijas apgalvojums]?”

R. Dosas un citu rabīnu viedoklis atšķirās šajā jautājumā.

Viens teica: “Tās ir nogalinātā Mesijas, Jāzepa dēla, dēļ.”

Un otrs teica: “Tas ir nogalinātās ļaunās noslieces dēļ.”³⁸

Šis Talmūda citāts ir sarakstīts vairākos slāņos. Mišnas sadaļai klāt nākusi ir Gemaras komentāru sadaļa. Teksta valoda ir gan ebreju, kas, saskaņā ar Kučeru, bija dzīva tikai

35 David C. Mitchell, op. cit., 99.

36 Ibid., op. cit., 99–100.

37 Jacob Neusner, *The Babylonian Talmud: A Translation and Commentary*, 5 (Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2005), Sukkah 52b.

38 Genesis 9:6 tiešais tulkojums ir: “Kas cilvēka asinis izlej, tā asinis izlies cilvēks.” Tulkojot buriski no ebreju valodas: “Kas izlej (kāda) cilvēka asinis (citā) cilvēkā.” Ārons L. Raskins skaidro, ka cilvēkam patiesībā iekšienē ir divi cilvēki – dievišķais cilvēks un dzīvnieciskais cilvēks. Darot labos darbus, ar dzīvību tiek apgādāta labā nosliece (dievišķais), bet ļaunie darbi apgādā ļauno noslieci (dzīvnieciskais), bet pati dzīvotspēja tiek nodota nešķīstības spēkiem. Šī ir ļaunuma un nāves definīcija. Aaron L. Raskin, *Do Not Murder: The Sixth Commandment*, pieejams tiešsaistē: http://www.chabad.org/multimedia/media_cdo/aid/2250888/jewish/Do-Not-Murder.htm [skatīts 12.04.2017.].

līdz 200. g. m. ē., gan aramiešu. Līdz ar to secināms, ka vēlākos tekstos ebreju valoda tiek lietota mutvārdu tradīcijas pierakstā.³⁹ Debates citētajā Talmūda rakstu vietā iesākas kontekstā ar Caharijas grāmatā minētajām vaimanām jeb sērām. Pēc konteksta spriežot, viņiem vajadzētu būt laimīgiem, jo Dievs ir nodrošinājis savu pestīšanu mesianiskajā ērā. R. Dosa apgalvo, ka vaimanas ir Mesijas, Jāzēpa dēla, nāves dēļ, bet pārējie nepiekrīt, sakot, ka runa ir par ļaunās noslieces nāvi. Protams, abi viedokļi kontekstā iederas, tomēr diskusija ir gana vērtīga. Vaimanas par ļaunās noslieces nāvi ir prieka izteiksme, jo pārvarēts ir neizmērojami liels kalns, kura pārvarēšanai sākotnēji neviens neticēja. No šī teksta Mičels izdara secinājumus, ka Talmūdā atspoguļotie liecinieki tic, ka Mesija, Jāzēpa dēls, ir nogalināts. Otrkārt, tas liecina, ka Cakarijas 12:10 teksts šādi ir ticis interpretēts. Treškārt, Mesija, Jāzēpa dēls, saistībā ar Cakariju ir tikai vienas interpretācijas variants, jo Dosas kolēģi šai idejai neliek uzsvāru, bet uzsver ļaunās noslieces nāvi. Talmūda redaktors ļaunās noslieces variantu saskata kā iracionālu, tomēr to nenoraida, jo tām ir zināma sasaiste, kas šajā Talmūda vietā netiek izvēsta.⁴⁰ Šī nianse kā papildu interpretācijas slānis saskan ar Jāņa evaņģēlija un apustuļa Pāvila domu. Cakarijas kontekstā sasaiste starp Jāzēpa dēla nāvi un šķīstījošo vainas, grēka apziņas ūdeņiem⁴¹ (Cak 13:1) arī ir atrodama, kas, protams, teorētiskā līmenī neatņem ļaunās noslieces darbību cilvēka antropoloģiskajās struktūrās, bet būtiski to ierobežo un neļauj tai izplesties. Ļaunās noslieces nāve vai, precīzāk, radusies iespēja to nonāvēt caur Mesijas Jāzēpa dēla pienesumu ir skaidra metafiziska izmaiņa, kas var tikt interpretēta kā viena no mesianiskā laikmeta zīmēm, proti, ar “pretinieka” saslēgšanu važās (Atklāsmes 20:2).

Runājot par šīs diskusijas datējumu, iespējami dažādi varianti. Mišna saistībā ar šo diskusiju min, ka tā notikusi pirms laika, kad Jeruzalemes templī svinēti pēdējie Būdiņsvētki (*Sukkot*). Tas, saskaņā ar Mičelu, ir aptuveni gadu pirms Vespasiāna uzbrukuma, proti, 65. g. m. ē., kas arī saderētu ar otrās paaudzes *tanaim* rabīna Dosas, Harkinasa dēla (*Dosa ben Harkinas*) dzīves laiku.⁴² Pēc talmūdiskajām liecībām, Dosa aktīvi iesaistījās *halahiskajās* diskusijās par Tempļa kultu, tā pastāvēšanas laikmetu, kā arī tam atbilstošo tematiku. Viņš arī esot nodzīvojis ilgu mūžu līdz 2. gadsimta sākumam. Ja pieņem, ka viņš dzīvoja aptuveni 85 gadus (27.–112. g. m. ē.), viņš Tempļa bojāejas brīdī ir bijis 43 gadus vecs. Citi šo diskusiju datē laika posmā no 55. līdz 65. gadam, tomēr pirms pieminētā citāta diskusijas sākumā frāze “rabīni ir mācījuši tanaim autoritātē”⁴³ norāda uz vēl

39 E. Y. Kutscher, *Hebrew Language: Mishnaic Hebrew* (Jerusalem: Keter, 1972), 81.

40 David C. Michell, 132–134.

41 Ūdeņu termins ir apzīmējums gudrībai, kas, no Dieva dota, atmasko grēku. Vairāk skatīt Tzvi Freeman, *What Is Kabbalah? The Soul of Judaism*, pieejams tiešsaistē: https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/1567567/jewish/Kabbalah.htm [skatīts 5.05.2019].

42 David C. Michell, 135.

43 Jacob Neusner, *The Babylonian Talmud: A Translation and Commentary*, Sukkah 52b.

senāku mutvārdu tradīciju *tanaim* vai pat *zugot* periodu (200. g. p. m. ē. – 1. g. m. ē.).⁴⁴ Arī Mičels, atsaucoties uz Mūra (*Moore*), Dalmana (*Dalman*) un Butenvīzera (*Buttenwieser*) secinājumiem, atzīst, ka diskusijas dalībnieki šo koncepciju ir labi pārzinājuši (apmēram no Dosas jaunības gadiem 1. gs. sākumā Babilonijas jūdu kultūrvīdē), kā arī, ka tas nav jauns diskusiju objekts (jo runāts ir par to, kāpēc tieši Cak 12 ir minētas vaimanas).⁴⁵

Rezumējot jāmin, ka arī vairāki citi Nāves jūras tīstokļos atrastie teksti uzrāda pierādījumus par ticību Mesijas Jāzēpa dēlam. 4Q175 uztur visus četrus zināmos Mesijas prototipus – pravieti kā Mozu, valdnieku (potenciālā perspektīvā sasaisti gūstot ar Dāvida dēla prototipu), kā arī augsto priesteri un Jozua pēcteci Jāzēpa dēlu. Jau skatītais 4Q372 teksts runā par Jāzēpu, kas ir kā Caharijas un *tanaim* autoritātes R. Dosas caurdurtais valdnieks, kurš pēc nāves augšāmceļas Godībā. Līdzīgā stila 4Q512 teksts reprezentē paaugstināto Mesiju, kurš Tempļa kultā veic izpirkumu par savu paaudzi un uzceļ mirušos. 11QMelchizedek teksts, savukārt, atspoguļo Mesiju debesu karapulka sastāvā saistībā ar Daniela 9. nod. un Jesajā minēto kalpu / cietēju, kurš pasludina labo vēsti.⁴⁶

Ja Mesijas Jāzēpa dēla jēdziens, par ko rakstīts 4Q372, tā paplašinātā nozīmē ir bijis pazīstams Jaunās Derības (JD) tapšanas laikā, kā arī ja par to ir bijusi diskusija apustuļa Pāvila darbības laika jūdaismā nesaistīti ar Nācariešu jūdaisma sektas ietekmi, rodas pamatojums un vajadzība šo jēdzienu skatīt un interpretēt Vakarēdiena tradīcijā, ko ir pierakstījis apustulis Pāvils. Vakarēdiena tradīcija tika īpaši izvēlēta šim salīdzinājumam, jo 4Q372 tekstā ir mājiēni gan uz upuri, gan cilvēka (upurētāja) savienošanos ar debesu templi pēc Ēnoha tradīcijas konteksta, gan galda kultūras jautājums, sakralizējot attiecīgo maltīti, gan arī pati vaina kā izpirkuma objekts. Pāvila formulējums ir ļoti iederīgs šajā sakarā, jo Pāvils ir farizejiskās skolas “adepts”, mācījies un skolojies šajā tradīcijā. Nākamo raksta daļu veltīšu tam, lai atspoguļotu vienojošos šīs tradīcijas elementus, kas sasaista analizēto Kumrānas tekstu ar kanoniskajiem tekstiem un caur dažādiem interpretācijas līmeņiem attēlo šo seno ideju evolūciju cauri gadsimtiem.

1. korintiešiem 11:23–26 eksegēze

Nodaļa tiks ievadīta ar nelielu pētāmā 1. korintiešiem teksta aprakstu un tam raksturīgo kultūrvīdi. Lielākais uzsvars tiks likts uz upura un upurēšanas tematiku, jo tieši šis aspekts ir visvienojošākais abiem pētāmajiem tekstiem un laikmetiem. Uz idejām, kas tika aprakstītas iepriekšējā sadaļā, centīšos rekonstruēt iespējamo interpretācijas

44 Sol Scharfstein, Dorcas Gelabert, *Understanding Jewish History: From the patriarchs to the expulsion from Spain* (KTAV Publishing House, 1996), 116.

45 Michell, op. cit., 135.

46 Ibid., 103.

variāciju, maksimāli to pietuvinot gan kultūrvēsturiskajiem, gan tradīcijas līmenī kopīgajiem aspektiem.

Diezgan vienots ir pētnieku viedoklis, ka 1. Pāvila vēstule korintiešiem ir autentiska Pāvila vēstule, kas sarakstīta 53.–54. g. m. ē. Ap 50. gadu trešā ceļojuma laikā (ja sekojam Apustuļu darbu grāmatas (turpmāk Apd) hronoloģijai) Pāvils dibināja draudzi Korintā. Pēc tam viņš nonāca Efesā, ceļoja uz Cēzareju un Antiohiju, pēc tam atgriezās Efesā. No Efesas, domājams, Pāvilam ir bijusi sarakste ar Korintu. 1. korintiešu vēstule, visticamāk, ir bijusi atbilde uz korintiešu lūgumu precizēt dažādus jautājumus. Šā darba sakarā ir svarīgi, ka korintiešiem bija vajadzība pēc atbildēm virknei jautājumu saistībā ar gaļas lietošanu uzturā (galda kultūras kontekstā).⁴⁷ Šī sasaiste akcentē 1. gadsimta kultūrvidē raksturīgos neatbilstošas gaļas lietošanas aizliegumus. Tā jūdu, kā arī nejudu vidū ir bijusi ļoti svarīga dzīves sastāvdaļa, kā arī karsts diskusiju objekts jaundibinātajās draudzēs.

Jūdu-nejudu kopienās ļoti svarīgi bija kopā pastāvēšanas / sadzīves likumi, jo, kā zināms, šķīstības / nešķīstības aspekts Tempļa un JD tapšanas laikā joprojām tika stingri ievēroti. Piemēram, Apd 15. nod. minētie aizliegumi attiecībā uz kvaziprozelītu ienākšanu draudzē uzlika tiem par saistošiem arī jūdaisko pasaules uzskatu sistēmu, kā arī sadzīvīskās vadlīnijas.⁴⁸ Pie galda tika praktizēti gan rituāli, gan lūgšanas, Rakstu mācīšanās, gan arī respektētas šķīstības normas. Lai arī standarta situācijās šāda prakse jūdu-nejudu sastāvā nebija iespējama, jo pastāvēja aizliegumi jūdiem atrasties pie viena galda ar nejudiem (rituālās un potenciāli morālās nešķīstības riska dēļ), 1. vēstulē korintiešiem šie aizliegumi tika interpretēti atšķirīgi. Džonatans Klavans (*Jonathan Klawans*) citē Džozefa Flāvija minēto sieviešu aizliegumu aprakstu ieiet templī rituālās nešķīstības laikā. Šī sociālā grupa tika izslēgta no piekļuves templim. Klavans apgalvo, ka vispārīga sociālās grupas izslēgšana no dievkalpošanas varēja būt pat tad, ja cilvēks nav rituāli nešķīsts – kā jūdu sievietes, tā arī nejudi.⁴⁹ Tāpēc secinu, ka 1. vēstulē korintiešiem minētas ir vadlīnijas šo šķēršļu pārvarēšanā un *halahisko* normu integrēšanā jaunajos apstākļos (ja reiz šī maize (miesa, *minhā*) no Jņ. ev. 6. nod. ir veicinājusi izmaiņas jūdu-nejudu tuvināšanās jautājumā).

47 Robert Wall, *New Interpreter's Bible*, 10 (Nashville: Abingdon Press, 2002), 373.

48 Shaye J. D. Cohen, *The Harvard Theological Review: Crossing the Boundary and Becoming a Jew* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 14–15. Pēc Koena klasifikācijas, kvaziprozelīts bija tāds konvertīts, ko pēc simpātijām un baušļu pildīšanas līmeņa iedalīja septiņās kategorijās. Pievienošanās draudzei varēja klasificēt kā sesto kategoriju, kurā atradās tāds cilvēks, kurš saprot to, kas ir jūdu Dievs un kā dzīvot dzīvi saskaņā ar minimālajām *halahiskahām* prasībām.

49 Jonathan Klawans, *Impurity and Sin in Ancient Judaism* (New York: Oxford University Press, 2000), 74.

Svarīgi otrā tempļa laika kultūrvīdē bija arī upurēšanas juridiskie aspekti, jo caur tiem tapa skaidrs Mesijas Jāzēpa dēla devums. Priesteriem, kas bija pievienojušies šai kustībai jūdaismā, vajadzēja nodarboties ar juridisko pamatojumu noformēšanu, lai sarunu ceļā savu nostāju pamatotu diskusijās ar tajā laikā dominējošo farizeju un saduķeju novirzienu. Vēsturē līdz JD un vēstules korintiešiem tapšanas laikam ir konstatētas kopienas, kas, domājams, tempļa korupcijas vai dažādu radikālu teksta interpretāciju vadīti, ir atdalījuši savu reliģisko dzīvi no Jeruzalemes tempļa kulta – tiktāl, ka pats kults tiek noraidīts, pasludināts par nelegitīmu, korumpētu, nespējīgu pildīt tās funkcijas, kuras tam ir paredzēts pildīt. Tāds piemērs ir jau minētajā Kumrānas kopienā, kā arī esēņu atzarā. Jau minētie teksta fragmenti ir tapuši tieši šādā vidē, līdz ar to ir vēlams to ņemt vērā, izdarot secinājumus par 1. vēstulē korintiešiem atspoguļotu tradīciju. Reliģisko jūtu un aizvainojuma vadīti, šie ļaudis, domājams, pasludina esošo kārtību par tādu, kurā savu daļu neredz. Notiek protesti (radikāla izolēšanās) un diskusijas par tempļa priesterības pārkāpumiem. Tās, domājams, nekur nenoveda, tāpēc atliek vien cerēt uz Dāvida / Jāzēpa pēcteci, kurš leģitimētu Tempļa institūciju. Tas tā arī nenotika. Evaņģēliju kontekstā vēsturiskā Jēzus misija to šādā, materiālā līmenī nepaveica, līdz ar to Jēzu nevarētu personificēt ar pilnīgu mesianisko gaidu piepildījumu. Saskaņā ar Edu Parišu Sandersu (*Sanders*),⁵⁰ Jēzus un viņa sekotāji vispārliedzinošāk varēja pārstāvēt tieši farizejiskā jeb sabiedriskā vairākuma novirziena nostāju tempļa jautājumā. Viņi nebija radikāļi. Viņa nāvi neizprovocēja *halahiskais* diskurss, bet gan viņa pretendēšana uz Mesijas titulu.⁵¹ Tomēr šeit vairāk ir jautājums par to, cik daudz no tā, ko no Jēzus sagaidīja, reāli īstenojās (vismaz cik tālu tekstos to var konstatēt).

Ja runājam par Pesah upura lomu un tā saucamo Svētā Vakarēdiena iestādīšanu Jaunās Derības tekstos, jānorāda, ka jēra upurim rituālā jābūt juridiski korekti noformētam, ar attiecīgajiem svētības vārdiem un ir jābūt nokautam priesteru klātbūtnē. Lai upuris būtu leģitīms, kaušanas vietai jābūt pie tempļa. Pēc noklusējuma šis priekšnoteikums,⁵² ja Jēzus mācekļi to izpildīja, leģitimē Tempļa kultu Jēzus mācekļu uzskatā, jo citādi šis paražas mācekļu vidū netiktu ievērotas. No šī var secināt, ka Jēzus un viņa sekotāji, lai gan noraida personālijas, tomēr atbalstīja pastāvošo un pieņemto kārtību, kā arī *halahiskās* tiesas varu.⁵³ Tempļa kultam ir bijusi liela nozīme Jēzus

50 E. P. Sanders, "Common Judaism: Jesus, and the Pharisees", *Journal of Theological Studies* 46 (1995), 5–6, pieejams tiešsaistē https://www.academia.edu/6331527/E._P._Sanders_Common_Judaism_Jesus_and_the_Pharisees [skatīts 5.05.2019.].

51 Ibid.

52 MkEv 14:16; LkEv 22:7–8.

53 Uz Mozus krēsla ir sēdināti farizeji un rakstu mācītāji. Mozus krēsls – tiesneša, lēmējvaras un izpildvaras funkciju simbols. MtEv 23:2. Alex Blend, *Commentaries to the Book of Matthew (Russian Edition)* (CreateSpace Independent Publishing Platform, 2018), 409.

iesāktās kustības sekotāju vidū. Tempļis, lai arī korumpēts, līdz tā pastāvēšanas laikam (līdz 70. g. m. ē.) ir bijis vienīgais legītimais cilvēka grēka problēmas risināšanas instruments. Tomēr paralēli attīstās Mesijas Jāzepa dēla pienesums. Tas ir saskatāms minētajā 4Q372:23–24, t. i., upura radīšanā, panākot taisnīgumu Debesu tempļa struktūrās (pēc Ēnoha tradīcijas paralēles). Balstoties uz Džona Geidžera (*John Goodrich Gager*) apsvērumiem, arī Pāvils saglabā savu jūdaisko identitāti un šādā viedā attiecina uz ne-jūdiem vērsto pestīšanas ideju.⁵⁴

Līdz 70. g. m. ē. šis upuris (Mesijas, Jāzepa dēla, pienesums Jēzus personā), domājams, pildīja Pesah upura funkcijas, pilnveidojot Pesah sedera kārtību. Tā kā Pesah jērs kopš izešanas no Ēģiptes ir kļuvis par jūdu identitātes simbolu, arī korintiešiem tieši šis aspekts nodrošināja reliģiskās identitātes izveidi un piederību Israēla sabiedrībai un tempļa garīgajiem labumiem.⁵⁵ Nejūdu ceļš līdz šim uz šo piederību bija caur prozelītisma mehānismu, kas lielākoties padarīja Tempļa kulta iekšējos labumus par nepieejamiem sabiedrības daļai, kura juridisku apsvērumu dēļ nav tiesīga tur atrasties (*halahiskie* ierobežojumi nejūdiem dalībai Tempļa kultā). Pat Jēzus laikā, Jēzum pastāvot uz “Mozus krēsla” lēmējvaru, viņš faktiski padara savu vēsti par ekskluzīvu jūdaisma / jūdu reliģiskās vides sastāvdaļu. Tomēr Pētera atklāsmē Kornēlija namā (Apd 9.–10. nod.) paver durvis šim Pesah jēram, šai “dzīvības maizei” tikt nozīmētai arī nejūdu reliģiskās identitātes iegūšanai. Debesu Tempļa kulta rituāla ceļā ar mesiānisko pienesumu tiek nodrošināti tempļa garīgie labumi. Šis rituāls, kā to mēģināšu parādīt, ir tieši šī Vakarēdiena centrālais aspekts.

Iesākot 1. korintiešiem 11:23–26 oriģinālteksta izklāstu, vēl jāatzīmē, ka iešana uz templi ticīgam jūdam nozīmēja risināt reliģiskās dzīves centrālo jautājumu – ļaunumu kā brīvās gribas blakusparādību un nāvi kā ļaunuma konsekvences (grēka sekas). Tas, ka pastāv šis ļaunums cilvēkā, katram ir zināms, tomēr kā nonāvēt šo ļaunumu? Rabīna Dosas diskusijā jau iezīmējās saistība starp Mesijas, Jāzepa dēla, nāvi un ļaunās noslieces nāvi. Kur tad šī labā vēsts, par ko Cakarijas vaimanas? Šajā kontekstā tas top skaidrāks. Vaimanas par ļaunās noslieces nāvi kā prieka izteiksme rodas brīdī, kad cilvēkam caur Debesu tempļa kultu rodas iespēja veikt rituālas darbības, lai formētu (radītu) upuri no savas ļaunās noslieces. Ļoti iespējams, ka Pāvils ir tieši šo upura lietojuma motīvu saņēmis no Kunga (Dieva žēlsirdīgās Tetragramatona izpausmes). Ja reiz analizētais Kumrānas 4Q372 ir tik ļoti savīts ar Jāņa evaņģēlija tradīciju, kas tiks īpaši uzsvērts raksta turpinājumā, saprātīgi 1. korintiešiem 11:23–26 sakarā ir pieskarties arī

54 John G. Gager, *Who Made Early Christianity: The Jewish Lives of the Apostle Paul* (New York: Columbia University Press, 2015), 53–116.

55 Moshe Aberman, *Pesach Mitzrayim*, pieejams tiešsaistē: <https://www.etzion.org.il/en/pesach-mitzrayim> [skatīts 5.05.2019.].

preeksistenciālajam *logos* terminam.⁵⁶ Pēc ebreju valodas paralēlisma šis vārds varētu būt saprotams kā Tetragramatons.⁵⁷ Savukārt Tā “Kunga” (κυρίου no 11:23) otrs aspekts ir saskatāms preeksistenciālā Mesijas gara⁵⁸ materializēšanā – Godības atspulgā cilvēkā.⁵⁹ Vēl vārds, kam jāpievērš uzmanība, ir εὐχαριστέω (*eucharisto*) jeb “pateicības” termins. Šis termins apzīmē kādu darbību holistiskā līmenī. Īpaši tādēļ, ka šo jēdzienu lieto kopā ar izteikumu par maizi (miesu, *minhā*) un vīnu (asinīm). Bet te ir vēl otrs, salīdzinoši līdzīgs apzīmējums, proti, “piemiņas” vārds. Caur “atgriezenisko” eksegēzi vārds ἀνάμνησιν (*anamnēsin*, tulk. ‘piemiņa’) parādās LXX divas reizes, kur to apzīmē ar pateicības upuri Lev 24:7 un Num 10:10.⁶⁰ Jaunajā Derībā tas arī tiek lietots specifiski kontekstā ar Vakarēdienu Lk. ev. 22:19, 1 Kor 11:24–25 un pateicības upuri Ebr 10:3. Ja εὐχαριστέω ir darbība, kas apzīmē maizes laušanu un vīna dzeršanu, tad ἀνάμνησιν ir šis priekšmets jeb upura (maizes, vīna) apzīmējums.

Kāpēc galda kultūras līmenī šī nianse ir svarīga? Jo Pāvils vēstulē korintiešiem εὐχαριστέω lieto, ievadot Vakarēdiena formulējumu 10. nodaļā un atklājot, ko tad šī “euharistija” īsti nozīmē sadzīviskā līmenī. Tās mērķis varēja būt mēģinājums ierobežot iespējamo “elkdievības (rituālās nešķīstības) pāreju” no cilvēka kā nešķīstības objekta uz maltīti kā nešķīstības subjektu.⁶¹ Arī templī sasaiste ar elkdievību un rituālo nešķīstību var veidoties pat tad, ja dzīvnieks ir atbilstoši kauts (ar roku uzlikšanu un kāvēja grēku / morālo nešķīstību).⁶² Kā pie līdzīgiem rituāliem templī, arī šeit juridiski (pateicoties Mesijas, Jāzēpa dēla, pienesumam Jēzus personā) tiek “nobraunots” rituāla veicējs pret nešķīstības spēkiem un sekojošo spiedienu dvēseles nosliecu cīņā, izvēloties labo pār ļauno.⁶³

56 Senebreju ekvivalents ir vārds דְּבָרִי, *devār* (vārds), kas visbiežāk LXX tiek lietots, lai apzīmētu Kunga vārdu (דְּבָרִי יְהוָה, *devār adonai*). Jeremijas un Ecehiēla tekstos “Kunga vārds” šādā kombinācijā ir sastopams vairāk nekā 50 reizes, bet vārds no Tā Kunga – vairāk nekā 200 reizi. Lai arī Pāvils nelieto šo *logos* terminu, atbilstoši atklāsmes saņemšanai no Kunga, kontekstuāla saistība ar *logos* terminu ir nepārprotama. Skat. M. Silva, op. cit., λόγοϛ.

57 John L. Ronning, *When YHWH Became Flesh and Dwelt Among Us: John 1:14 as Programmatic for John's Gospel*, pieejams tiešsaistē: https://www.academia.edu/7921022/When_YHWH_Became_Flesh_and_Dwelt_Among_Us_John_1_14_as_Programmatic_for_Johns_Gospel [skatīts 6.05.2019.].

58 Mesijas gars interpretācijā parādās, izejot no pieminētā Rabīna Abahū Zēras dēla midrāša (23.–24.) par preeksistenciālo Mesijas prototipu.

59 Šāda interpretācija tiek balstīta uz Jņ. ev. 1. nodaļas saturu.

60 LXX (*Septuaginta*) (Olive Tree aplikācija: German Bible Society, 2007), Lev 24:7, Num 10:10.

61 R. Sholom Yehuda Gross, *Encyclopedia of Kashrut*, 3 (New York: Excellent Varityper & Printer, 1980), 66–70.

62 Ibid.

63 Louis Ginzberg, *The Legends of The Jews*, 5 (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1925), 129.

Attiecīgā jaunā tulkojuma versija, kas secīgi tiks izklāstīta, ir spējīga apvienot daudzveidīgos jūdaismā pazīstamos reliģiskās dzīves aspektus tādā kā kulminācijā un atklāt idejas, kas tradīcijā ir zināmas jau vismaz gadsimtu.

Tulkojuma versija

- ²³ Jo no Tā Kunga es saņēmu, ko arī esmu jums nodevis tālāk – ka Kungs Jēzus tajā naktī, kad viņš tapa nodots, ņēma maizi,
- ²⁴ svētīdams lauzu un sacīja: tā ir mana miesa, dota jūsu vietā, to veidojiet par manas piemiņas upuri.
- ²⁵ Tāpat [svētīdams] viņš ņēma arī kausu pēc mielasta, sacīdams: šis kauss ir jaunā derība manās asinīs, to veidojiet, cikārt jūs to dzerat, par manas piemiņas upuri.
- ²⁶ Cikārt jūs no šīs maizes ēdat un no šī kausa dzerat, jūs pasludināt Kunga nāvi, iekams viņš nāk.

- ²³ Ἐγὼ γὰρ **παρέλαβον** [1] ἵ ἀπὸ τοῦ **κυρίου** [2] (ἵ παρα κυριου D lat; Ambst | απο (+ του 365) **θεου** [JHWH] F G 365 d*), ὁ καὶ παρέδωκα ὑμῖν, ὅτι ὁ κύριος ὀΐησοῦς ἐν τῇ νυκτὶ ἧ παρεδίδοτο ἔλαβεν^T ἄρτον
- ²⁴ καὶ **εὐχαριστήσας** [3] ἔκλασεν καὶ εἶπεν^T τοῦτό ὄμου ἐστίν τὸ **σῶμα** [4] τὸ ὑπὲρ ὑμῶν^T. τοῦτο **ποιεῖτε** [5] εἰς τὴν ἐμὴν **ἀνάμνησιν** [6].
- ²⁵ ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἢ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἵ ἐμῶ **αἵματι** [7]. τοῦτο **ποιεῖτε**, ὡσάκις ἐὰν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν **ἀνάμνησιν**.
- ²⁶ ὡσάκις γὰρ ἐὰν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον^T πίνητε, τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε ἄχρι οὗ ἔλθῃ.

Teoloģiskā interpretācija⁶⁴

[1] Vārds **παρέλαβον** (*lambano*) ‘saņemt’ ebrejiski ir *kabālāh* – saņemšana, uzņemšana.⁶⁵ Turklāt nevis vienkārša saņemšana, bet dievišķās gaismas saņemšana.⁶⁶ M. Silva arī noraida kādu specifisku, pārmantotu tradīciju rabiniskā (*tanaim*) kontekstā, ko viņš

⁶⁴ Teoloģiskā interpretācija tulkojumam no sengrieķu vairākumteksta versijas, Aland Nestle, et al, *Novum Testamentum Graece*, 28th Rev. Edit. (Deutsche Bibelgesellschaft: Stuttgart, 2012), 1.Kor 11:23–26.

⁶⁵ *Morfix: Encyclopaedia Britannica subsidiary*, קַבָּלָה (*kabālāh*), pieejams tiešsaistē: <https://www.morfix.co.il/%D7%A7%D6%B7%D7%91%D6%B8%D6%BC%D7%9C%D6%B8%D7%94> [skatīts 20.05.2019.].

⁶⁶ David Aaron, *Receiving Kabbalah*, pieejams tiešsaistē: https://www.chabad.org/kabbalah/article_cdo/aid/380670/jewish/Receiving-Kabbalah.htm [skatīts 20.05.2019.].

būtu saņēmis no evaņģēlija notikumu lieciniekiem. Šis autors uzskata, ka Pāvils atbalstīja populāro jūdaisma tradīciju, ja tā nāk par labu evaņģēlijam, kā arī, viņaprāt, šeit Pāvils drīzāk atsaucās uz atklāsmi, ko viņš personīgi ir saņēmis no Tā Kunga.⁶⁷ Šeit jāpiemin, ka 24. pantā pergamenta majuskuļa C3 korekcijā, pergamenta majuskuļos K, L, P, Ψ, un pergamenta minuskuļos 81c (labojumā), 365, 1505, vg^{cl} Klementīna Vulgātas edīcijā, kā arī sy Sīriešu tradīcijas tekstos parādās lasījums λαβετε φαγετε (teoloģiskā paralēle Mt. ev. 26:26) tulkojumā ‘ņemiet ēdiet’. Vārds λαβετε ir atvasinājums no darbības vārda *lambano*, izteikts daudzskaitļa otrās personas darāmās kārtas aorista pavēles izteiksmē. Jānorāda, ka tulkojumā šai darbības vārda formai būtu jālieto priedēklis, kas apzīmētu darbības pabeigtību, jo aorists apzīmē vienreizēju pabeigtu darbību pagātnē. Tādēļ korektāks tulkojums, manuprāt, būtu saņemiet vai uzņemiet. Saņemšana līdz ar to jau ir skaidrāka norāde uz minētās atklāsmes, dievišķās komponentes saņemšanu, kas notiek ēšanas procesā.

[2] **κυρίου**⁶⁸ ‘kungs’ šajā gadījumā tradicionāli tiek attiecināts uz vēsturisko Jēzu (cieņas, autoritātes titula nozīmē), par piemēru ņemot Jņ. ev. 20:18 teoloģisko paralēli.⁶⁹ Tomēr citos gadījumos to attiecina uz Dievu, saistot to ar Toras teksta un LXX lietojumu, piemēram, Mt. ev. 1:20. Šāda iespēja tiek piedāvāta, piemēram, pergamenta majuskuļos F un G, kā arī pergamenta minuskulī 365 un d, kur atrodams ir απο θεου lietojums (tulk. ‘no Dieva’). Tas, manuprāt, paplašina vārda “kungs” nozīmi. Padziļinātā interpretācijas līmenī Dievs kā Kungs ir savā veidā jau minētā abstrakcija norādē uz Tetragrammu, kas parasti mistiķu darbos tiek apzīmēts ar Dieva taisnīgumu. Taisnīgums izpaužas dievišķās gudrības, absolūtās, pārpilnīgās žēlsirdības, žēlastības un mīlošās laipnības kategorijā.⁷⁰ Agrīnās kabalas (*Sefer Yetzirah*) tradīcijā tas tiek ietverts *hesed* kategorijā saistībā ar Dieva un potenciāli supernaturālā cilvēka labo roku (dievišķās izpildvaras simbols).⁷¹ Tajā pašā laikā šo viedokli arī noraida, jo žēlsirdības izpaušme drīzāk tiek interpretēta kā mīlošas attiecības starp Dievu un cilvēkiem, kā arī Dieva lojalitāti pret Ābrahāma derības izpildi. Līdzīgi kā 4Q372:24 vārda *bārai* “nejaušā” *alef* parādīšanās, arī veido sasaisti ar dievišķu intervenci, domājams, eshatoloģiskā griezumā, lai Mesijas komponente palīdzētu nodrošināt Ābrahāma derības apsoliājumu. Tomēr

67 Moises Silva, *New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis*, παραδίδωμι.

68 Citādaļais lasījums (παρα κυριου) atrodams pergamenta majuskulī D, Vulgātas un dažu VD liecinieku tekstā veclatīņu tradīcijas lasījumā (lat), kā arī Ambroziastera Pāvila vēstulju komentārā (Ambst).

69 Barbara Friberg, Timothy Friberg, Neva F. Miller. *Analytical Lexicon of the Greek New Testament* (Olive Tree aplikācija: Bits & Bytes, 2005), κύριος.

70 Moses Cordovero, transl. Moshe Miller, *A Targum Torah Classic* (Targum Press, 1993), 84.

71 Aryeh Kaplan, *Sefer Yetirah: The Book of Creation: In Theory And Practice*, 151.

arī minēto mistisko pieeju tas nenoliedz.⁷² Mārtins Būbers (*Martin Buber*) to saista ar “reliģisko vitalitāti”, kas Dievam attiecīgajos apstākļos bez kaut kādām abstrakcijām liek nodrošināt savu klātbūtni neierobežojošā un dinamiskā veidā.⁷³ Savukārt Jozefs Hercs (*Joseph H. Hertz*) Tetragrammas kontekstā min šī vārda interpretāciju Pentateihā, kur vārda lietojumam veidojas sasaiste ar dievišķās eksistences aktīvajām manifestētājām.⁷⁴ Perikopes kontekstā to varētu interpretēt kā iespējamu Dieva iesaisti Pāvila atklāsmē, nodrošinot attiecīgos upurēšanas mehānismus Debesu templī ar nolūku cilvēkā pēc viņa paša gribas veikt kvalitatīvas izmaiņas.

[3] **εὐχαριστίας** ‘svētīdams’ kā tulkojuma variants ir izvēlēts, ņemot par pamatu *brahot* – tradicionālo svētības vārdu formulu pirms ēdiena. Tas saskan ar M. Silvas skaidrojumu, kur tiek rādīta vispārēja jūdu tradīcija svētīt Dievu par maizi un vīnu (autors min, ka *ὡσαύτως*, *osautos* lietojums (tulk. ‘tāpat arī’) norāda, ka par vīnu arī tiek teikti tādi paši svētības vārdi). Līdzīgs lietojums atrodams Mk. ev. 8:6, Apd 27:35, Rom 14:6; 1. Kor 10:30 un 1 Tim 4:3.⁷⁵

Tomēr šeit arī vēlētos piebilst, ka šie specifiskie svētības vārdi Pāvila teoloģijā varēja atšķirties no vispārējas standartizētas *brahot* sadzīviskā, ar *εὐχαριστέω* nesaistītā lietojumā. Tas secināms pēc tā, ka *παρέλαβον*[1], domājams, ir Pāvila personīgā atklāsmē, līdz ar to iespējams personīgi pārveidota *brahot* formula atbilstoši nešķīstības spēku neutralizēšanas kontekstam. Diemžēl vairāk par šo formulu nav zināms. Kultūrvēsturiskās vides liecības liek aizdomāties par praktiskās protokabalas praksi saistībā ar esēņu un Ēnoha tradīcijas teoloģisko tuvību Mesijas, Jāzepa dēla, jēdzienam. Arjē Kaplans (*Aryeh Kaplan*) esēņus kā mistiskās prakses glabātājus sasaista ar mutvārdu tradīcijas nodošanu caur Manahēmu esēni (*zugot* laikmeta skolotāju⁷⁶).⁷⁷ Šie ir apustuļa Pāvila

72 Kenneth Banks, *God's Hessed: The Meaning and the Theology*, 7–8, pieejams tiešsaistē: https://www.academia.edu/9375525/Gods_Hesed_The_Meaning_and_the_Theology [skatīts 19.05.2019.].

73 Martin Buber, Nahum Glatzer, *On the Bible – Eighteen Studies: The Burning Bush* (Syracuse University Press, 2000), 58–59.

74 Joseph H. Hertz, *The Pentateuch and Haftorahs* (London: Soncino Press 1981), 215.

75 Moises Silva, *εὐχαριστέω*.

76 Kaufmann Kohler, *Menahem The Essene*, pieejams tiešsaistē: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/10625-menahem-the-essene> [skatīts 6.05.2018.].

77 Manahēms (pieminēts Džozefa Flāvija liecībās) esot agrā jaunībā pravietojis par Hēroda nonākšanu valdnieka statusā, par ko Hērods vēlāk izrādījis labvēlību pret visu esēņu kultu. Par šo saistību ar Hērodu Manahēms tika atstādināts no Sinedrija amata pildīšanas. (Rashi, Ibn Ezra, Ralbak, ad loc., R. Avraham ben Chiyah, *Hegyon HaNefesh* (Leipzig, 1860), 31, Chayi 28a) Tālāk Nehunia HaKanaha dēls (Nehunya ben HaKanah, Talmūdā minētais jūdu gudrais, *tanaim* 1.–2. gadsimta m. ē. skolotājs, Wilhelm Bacher, M. Seligsohn, *Neḥunya Ben Ha-Ḳanah*, pieejams tiešsaistē: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/11429-nehunya-ben-ha-kanah>.) [skatīts 6.05.2019.]. Daļu no šīm mistiskajām mākslām ir pārņēmis no Manahēma esēņa, nododot to tālāk rabīnam Eliazāram (*Eliezer ben Hurcanus*), kurš to iemācīja rabīnam Jehošuā (*Joshua ben*

laikabiedri. Ja reiz Pāvils, pēc Apd liecības, ir mācījies pie Gamaliēla kājām, Geidžera secinājumi par Pāvila reliģisko identitāti un noslēpumaino sasaisti ar Jāņa evaņģēlija 6. nodaļu varētu būt pamatoti. Tad arī Pāvilam šis minētās esēņu / *tanaim* skolotāju mistiskās tradīcijas nepārzināt (ņemot vērā Pāvila brīnumdarīšanas prakses), domājams, nav bijis iespējams. Pāvils tādējādi šo farizejisko jeb *tanaim* laikmeta hermeneitikas stilu ir izmantojis Mesijas, Jāzēpa dēla, jēdziena un ar to saistītās teoloģijas attiecināšanā uz šīs atklāsmes saredzēšanu Mesijā Jēzū no Nācaretes.

[4] Vārds **σῶμα** (*soma*, tulk. miesa), saskaņā ar Kitela (*Gerhard Kittel*) teoloģisko vārdnīcu, ir vārds, kas apzīmē miesu kā kopumu, vairāku sastāvdaļu jēdzienu, kurā katrai tās daļai ir sava loma kopējā procesa mijiedarbībā. Šādā kontekstā termins lietots jau sākot ar stoicīsmu periodā no 1. gadsimta p. m. ē. līdz 1. gadsimta beigām m. ē., kā arī LXX tekstā, interpretējot senebreju vārdu מִשָּׁה *g^evijāh* tādā pašā grieķiskā izteiksmē. Autors arī norāda, ka tā laika jūdaisms šo terminu saistīja tikai ar cilvēka vai dzīvnieka miesu jeb ķermeni.⁷⁸ Šķiet savādi, ka Jēzus paralēlismā Jņ. ev. 6:51–58 tiek lietots otrs miesas, ķermeņa grieķiskais apzīmējums σάρξ, *sarks*. Šis, M. Silvas ieskatā, ir tulkojams ar tādiem sinonīmiem kā miesa (gaļa), ķermenis, cilvēciska būtne, cilvēciska daba (noslieces), kā arī grēcīgā cilvēka daba (nosliece).⁷⁹ Šeit jānorāda Jņ. ev. 6:51 saistība ar nākotnes izteiksmi un “dzīvdarīšanas” vārda kontekstu. Ja “gaļa” tiek dota par pasaules ζωή, *zoē*, t. i., dzīvību, tad šī dzīvība tiek ielikta šajā miesā (maizē), jo kā gan citādi, to ēdot, var iegūt šo dzīvdarīšanas dievišķo dzīvību sevi? Tas notiek ar Tempļa kulta praksi saistītos metafiziskos procesos. Pārfrāzējot Deivida Kanga (*David Kang*) skaidroto, ir secināms, ka caur grēcinieka roku uzlikšanu upuris sāk kalpot par grēka “avatāru”, jo caur maltītes baudīšanu priesterā miesā nonāk grēka nastas smagums. Līdz ar to secināms, ka, cilvēkam apēdot šo gaļu (miesu), pastāv iespēja uzņemt garīgu informāciju. Uzņemtā informācija var arī būt pozitīva, jo var tikt izmantots šī upura dzīvnieka dzīvības

Hananiah), kas savukārt to nodeva rabīnam Akviam (*Akiva ben Yosef*, slavens *tanaim* mistiķis c. 50.–132. g. m. ē., Louis Ginzberg, *Akiba Ben Joseph*, pieejams tiešsaistē: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/1033-akiba-ben-joseph>) [skatīts 06.05.2019.]. Akvia, saskaņā ar Kaplanu, ir bijis talmūdīskās ēras lielākais eksperts mistisko prakšu zināšanā un izmantošanā. Arī misticisma aprindās zināmo darbu *Zohar* ir, domājams, sarakstījis Akivas skolnieks rabīns Simeons Jokhaja dēls (Shimon bar Yochai, Aryeh Kaplan, op. cit., xvii.). Par *Zohar* un *Sefer Yetzirah* datējumu pastāv dažādi viedokļi. Darbu datējums tiek noteikts gan pēc tradīcijas, gan pēc valodas struktūras. Kopumā laika periods šo ideju datēšanā ir sākot no 100. g. p. m. ē. līdz pat 900. g. m. ē. (Goldsmidt, Franck, Jellinek, von Meyer, Kalish, Graetz, G. Scholem, L. Strack, Zunz, Steinschneider u. c.). Prominentie jūdu mistikas pētnieki Geršoms Šolems un Moše Idels (*Moshe Idel*), lai arī norāda uz vēlināku tekstu datējumu, ideju un tradīcijas izcelsmes līmeņi uzstāj uz daudzkārt agrināku laikmetu pirms mūsu ēras.

78 Gerhard Kittel, *Theological Dictionary of the New Testament* (Olive Tree aplikācija: Eerdmans, 1964), σῶμα κτλ.

79 Moises Silva, *New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis*, σάρξ G4922.

potenciāls, lai cilvēku caur Tempļa sistēmu izlabotu (nevainīgā upura komponente, ζωή).⁸⁰ Līdzīgu domas attīstību, pieļaujams, lieto Jēzus un Pāvils.

No minētā izriet, ka terminu σάρξ (Jņ. ev. 6:51) un σῶμα (1. Kor 11:24) atšķirība ir tajā, ka Jēzus sacītajā šī viņa miesas un ζωή sasaiste ir nākotnes perspektīva. Korintiešiem tā jau ir summāra kategorija, kur miesa caur personificēto Mesijas Jāzepa dēla prototipu Jēzus personā ir summārā veidā veikusi šo sasaisti – materiālo (“gaļu”⁸¹) ar dzīvdarīšanas spēku. Līdz ar to σῶμα apzīmē šo jauni veidoto savienību kumulatīvā perspektīvā. Otra versija, kā šo atšķirību interpretēt, ir to saistīt korintiešu gadījumā ar summāru kategoriju, bet Jņ. ev. paralēles gadījumā kā “ļauņuma apēšanas” koncepciju. Šis koncepts ietver ļauņuma apēšanu, pirmkārt, pēc vainas upura parauga, ko caur ēšanu uzņem (*lambano*) sevī priesteris templī pēc tam, kad uz tā ir uzlikta grēka nasta.⁸² Otrkārt, pēc tā, ka nešķīstības spēki tiek pārnesti no cilvēka uz gaļu ar roku uzlikšanas palīdzību.⁸³ Treškārt, teoloģiskā paralēle ieraugāma pēc Ādama parauga. Šajā kontekstā tā varētu tikt interpretēta kā laba un ļauna atzīšanas augļa ēšanas reduplikācija un iegūto seku (“nāves”) pārnešana uz ēdāja ķermeni. Ja ļaunais auglis tiek “atzīts”, notiek savienošānās ar to. Jēzus kļūšana par “grēku” to arī varēja nozīmēt. Šī ēšana nepelnīto ļaunumu (σάρξ) izpleš pa visu ķermeni (σῶμα). Tiklīdz kā notiek beztiesiska *somas* samaitāšana, dzīvības spēka devējam ir legālas (juridiskas) tiesības atbrīvot augšāmcelšanās spēku un darīt cilvēkā brīnumu par nepelnīto nāvi. Jēzus, domājams, piedāvā mācekļiem ēst šo Jēzus miesu jeb Jēzus nepelnītās ļaunuma sekas (grēka nastas jeb nāvi), kas sasaistē ar ēdāja miesu ierosina ζωή potenciālu. Atsauce uz Mesijas Jāzepa dēla jēdzienu parādās 4Q372:24 vārdā *bāraī*. Upuris nevar būt šķīsts, ja ir izdarījis kādu pārkāpumu. Tāpat arī Mesija Jāzepa dēls 4Q372 nevarētu tikt augšāmcelts, ja viņam tas nepienāktos saskaņā ar tiesiskuma un taisnīgas nāves principu Ādama laba un ļauna atzīšanas sakarā.

Korintiešu gadījumā, lai apzīmētu šo miesu, Pāvils lieto σῶμα terminu. Izskaidrojums tam varētu būt tāds, ka Pāvils varēja būt piesardzīgāks pret korintiešiem un dot šiem nejudiem ēst jau gatavu produktu jeb summāro σῶμα, kur ļaunums ir jau veicis ζωή ierosināšanu un dzīvdarīšanas brīnums ir jau gatavs uzņemšanai kā *minhā*⁸⁴ upura

80 David Kang, *Behold the Lamb* (Rapidan: Hartland Publications, 1996), 35.

81 Vārds *lehem* (לחם) ‘maize’ un vārds *lehūm* (לחם) ‘gaļa / miesa’ ir ar vienādu sakni (Cef 1:17 un Gen 3:19).

82 David Kang, *Behold the Lamb*, 35.

83 Hilēls Kalamaije (*Rab. Hillel Kalamaye*) pārmet savas kopienas miesniekam, ka tas ar savu amorālo dzīvesveidu un neuzmanību rituālās kaušanas procesā sagāna (padara rituāli nešķīstu) visu kopienu. Skat. Sholom Yehuda Gross, 66–70.

84 Pergamenta majuskuļa D oriģinālajā lasījumā, kā arī pergamenta majuskulī F un G ir atrodams iespraudums *tov* pirms vārda *āpov*. Noteiktais artikuls *tov* (angļu v. *the*) var principā neko

sastāvdaļa. Tas palīdzētu pie ierobežotas šķīstības iespējām nejudu situācijā viņus lieki neapgrūtināt ar pirmās upura stadijas jeb σάρξ formāciju. Par Jņ. ev. misticisma žanru šaubu, protams, nav, tomēr šī nianse protokabalas telpā, gan Kumrāmas, gan Ēnoha tradīcijas, gan esēņu, gan Pāvila, gan arī viņa *tanaim* domubiedru vidū varēja būt labi zināma. Pēc dotās analīzes spriežot, iepriekš aplūkotais 4Q372 teksts šo vārdu ὄμα / σάρξ ir ietvēris pateicības upura *minhā* jēdzienā.

[5] **ποιεῖτε**, *poieite* termina kontekstā šī sasaiste ir vēl tiešāka. Tradicionāli lietotais tulkojums ‘darīt’, kas ir visnotaļ korekts, tomēr neliedz interpretācijā iekļaut tā apakšnozīmes saistībā ar radīšanas vārdu *asā* (no *leasot*, לעשות 4Q372:23). Šajā aspektā iezīmējas 1. Kor 11. nodaļas 24. panta pirmajā daļā minētā svētīšanas (εὐχαριστέω) procesa mērķis. Proti, pēc piemēriem ir secināms, ka Mesijas Jāzēpa dēla uzdevums 4Q372:23 ir formēt (radīt) metafizisku sasaisti ar upuri, kas kvalificētos debesu Tempļa normām.⁸⁵ Tulkojuma versijā lietotais termins “veidot” (radīt) ir ņemts no M. Silvas ekseģētiskās vārdnīcas. Šī vārda teoloģija ietver ļoti dažādas tulkojuma iespējas, tomēr konteksts korintiešu vēstulē saistībā ar Jņ. ev. teksta stilistiku liecina drīzāk par mistiska rakstura vēstījumu.⁸⁶ Šādu iespēju saskata arī Barbara Fraiberga, Timotijs Fraibergs un Neva Millers savā analītiskajā JD grieķu valodas leksikonā, saistot to vienlaikus ar cilvēcisku un dievišķu darbību.⁸⁷ Savukārt Kitels vēl norāda uz paralēlismu Tetragrammas iedarbībā uz radīšanas procesu caur הַשָּׂרָא, *āsā*, un ekvivalentā ποιέω, *poieo* lietojumu LXX tulkojuma sakarā. Turklāt arī par cilvēka darbību. To papildina līdzās lietotie κτίζω (radīšana) un πλάσσω (formēšana) termini, kam ir sava veida korelācija ar ποιέω izmantojumu. Rabīniskajā jūdaismā, pēc Kitela domām, ir jau noformējies (konkrēti talmūdīskajā tradīcijā) šis הַשָּׂרָא, *āsā* koncepts par Dieva radītajiem brīnumiem, kā arī Dieva glābjošajai, pestījošajai funkcijai apgraizīto vidū.⁸⁸ Pāvils, kā zināms, Apustuļu darbu 15. nodaļā

būtisku neizteikt. Tā varēja būt pārrakstīšanās un kļūda attiecīgajā teksta edīcijā. Tomēr tas var arī norādīt uz ko ļoti konkrētu, to tulkojot ‘to (šo) maizi’. Tas liecinātu, ka, pirmkārt, maize varēja būt citāda, neparastāka, ar kaut ko īpašāka (piemēram, neraudzēta). Otrkārt, maize varēja būt norāde uz mācību par “to maizi”, ko iepriekš varbūt Pāvils ar korintiešiem ir pārrunājis, tādēļ šāds uzsvars varētu tikt interpretēts kā atgādinājums par “to maizi” konkrētajā kontekstā. Manuprāt, artikuls norādāmā vietniekvārda funkciju par lietu, kas atrodas tuvumā, nevarētu pildīt. Drīzāk vārdu τὸν varētu latviski tulkot ‘tā maize’, kas atrodas tālumā, jeb, Pāvila domā tā maize, kuru, iespējams, viņš ar korintiešiem kopīgi bija lauzuši. Šāds secinājums izriet no fakta, ka vēstule sacerēta nosūtīšanai, nevis kā sapulces pieraksts.

85 Debesu Tempļa normas šajā vietā tiek saprastas ar kumulatīvu, visaptverošu Tempļa kulta upurēšanas priekšrakstu kopumu, kas nosaka to vai konkrētais piensums ir atbilstīgs attiecīgajām normām (likumiem).

86 Moises Silva, ποιέω G4472 (poieō).

87 Barbara Friberg, Timothy Friberg, Neva F. Miller, *Analytical Lexicon of the Greek New Testament*, ποιέω.

88 Gerhard Kittel, op. cit., ποιέω.

kopā ar apustuļiem nonāk pie atrisinājuma saistībā ar identitātes jautājumu, iekļaujot “apgraizīto” sabiedrībā arī dievbijīgos nejūdus, kurus, ja ievēros četrus nolēmumus un Svētā Gara liecību, uzskatīs par cienīgiem Israēla sabiedrības locekļiem.

Vārds [6] **ἀνάμνησιν**, *anamnēsin* ir perikopē tiešākā norāde uz *minhā* upura lietojumu. Minētais vārds visa izteikuma sakarā “to veidojiet par manas piemiņas upuri”, gan šīs perikopes kontekstā, gan 1. vēstules korintiešiem, Lūkas evaņģēlija, gan arī Ebreju vēstulē (10:3) ir lietots, lai apzīmētu specifisku upura veidu, ko, savukārt, LXX apzīmē ar to pašu vārdu attiecībā uz pateicības upuri Lev 24:7, Num 10:10. Domāju, ka Pāvila sakarā ne velti šāda terminoloģija tiek lietota. Leviticus pateicības upuris, visticamāk, nozīmē *minha* upuri, kā to vienmēr uzsver jūdaisma tradīcija. Par pamatojumu tam lieto Lev 24:5–9 Raši rabiniskos komentārus pie 9. panta. Viņš skaidro, ka te ir domāts maizes pienesums un ka attiecīgais upura apzīmējums no gramatikas viedokļa ir izteikts darbības vārda formā sieviešu dzimtē, salāgojoties ar sieviešu dzimtes lietvārdu *minha*. Līdz ar to viss, kas tiek pienešts no maizes kūlīšiem, ir ietverts jēdzienā *minha*.⁸⁹ Savukārt Leviticus ebrejiskais ekvivalents 24:7 “*Katrai rindai virsū liec tīru vīraku, kas kopā ar maizi ir piemiņas daļa Kungam*” ir vārds אֶזְכָּרָה (*āzekārā* ‘atcerēšanās, labības piemiņas upuris, sadedzināmā daļa no ēdamā piemiņas upura’⁹⁰). Kā jau minēts, arī LXX to tulko kā ἀνάμνησιν, *anamnēsin*, ko izmanto gan Pāvils, gan vēstules Ebrejiem autors kontekstā ar Kristus upura nepieciešamību. Termina dažādos atvasinājumus arī Homērs (Iliāda 15.31) attiecina uz atcerēšanos, atgādinājumu, ievērigumu (Homēra Od. 18.267–268), kas korintiešiem *anamnēsin* lietojumu sengrieķu leksikā varētu likt interpretēt kā vienkāršu prāta darbību. LXX līdzīgo vārdu ἀναμνηστικω, *anamimnējsko* lieto visai bieži (vairāk nekā 250 reizi). Tomēr konkrētā forma *ananmnēsis* ir sastopama tikai piecas reizes, turklāt tikai saistībā ar piemiņas upuri.⁹¹ Tas, manuprāt, iezīmē diezgan konkrētu interpretācijas rāmi.

Saistībā ar [7] **αἵματι**, *haimati* vārdu 24. pantā papirusā P46 (ca. 200. g. m. ē.), pergamenta majuskuļos A, C, P, kā arī pergamenta minuskuļos 33, 365, 1175, un 1241 ir atrodams alternatīvs lasījums αἱματι μου (‘manas asinis’). Ņemot vērā līdzīgo tulkojuma piedāvājumu no vairākumteksta (M versiju atbalsta pergamenta majuskuļi B, D, F, G, K, L, un Ψ, kā arī pergamenta minuskuļi 81, 104, 630, 1505, 1739, 1881 un 2464), šī variācija būtu vērtējama kā nebūtiska (kaut gan nedaudz vieglāk caur to būtu uztvert Jņ. ev. 6. nod un 4Q372:24 paralēles). Identisks lasījums ir atrodams arī teoloģiskajā paralēlē LkEv 22:20. Kontekstā arī αἵματι jēdzienu būtu vērtīgi pieminēt, ka rabīns

89 *Toldot Yeshurun, Book of Vaykra: Weekly Portion Emoir 2012–2018*, pieejams tiešsaistē: <https://toldot.ru/limud/library/humash/vaikra/emoyr/> [skatīts 24.01.2019.].

90 Ludwig Koehler, Walter Baumgartner, *Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Olive Tree aplikācija: Brill Academic Publishers, 2001), אֶזְכָּרָה.

91 M. Silva, op. cit., ἀνάμνησις G390.

Mendels Kaplans (*Mendel Kaplan*) to interpretē kā *nefeš* jeb dzīvību saturošu materiālo substanci (no Lev 17:14), kas šādā izpratnē vieno debesu un zemes dimensijas. Viņš skaidro, ka aizliegums ēst asinis Pentateihā tiešā tekstā ir vērsts uz dzīvnieku asinīm. Tās tā nav, piemēram, ar cilvēka asinīm, jo dabiski cilvēkam tās izraisa riebumu. Talmūdiskajā tradīcijā cilvēka asinis rabīniskā tiesa atzīst par aizliegtām tikai noteiktos gadījumos (pamatā saistībā ar elkdievību). Līdzīgi aizliegums arī nav attiecināms uz zivju vai kukaiņu asinīm.⁹² Ja šis apsvēruma bija pazīstams *tanaim* otrajai paaudzei, iespējams, arī pirmā *tanaim* paaudze šo interpretāciju pārzināja. Šādi, manuprāt, izpaužas Pāvila un vēsturiskā Jēzus viltība, apejot šo *halahisko* normu juridiski korektā ceļā, jo cilvēka asinis ēst (uzņemt), piemēram, dzīvības glābšanas nolūkā nav aizliegts (mūsdienās ar to attaisno asins pārlišanu). Jēzus, saskaņā ar Jņ. ev. 6. nodaļas 59. pantu liecību, to māca Kapernaumas sinagogā (Galilejā), kas, visticamāk, atradās Mozus krēsla (farizeju) lēmējvaras pakļautībā. 52. pants ieskicē, ka šie Jēzus vārdi raisīja diskusiju par to, kā tas ir vispār iespējams, bet tie, kas to saprata, 60. pantā šo *logos* (vārdu) nosauca par smagu, skarbu vēstījumu. Šis smagums arī izskaidrotu to, kādēļ citi mācekļi no viņa mācības novērsās. Pirmkārt, ja to neizprot no minētās „ļaušanas apēšanas” prizmas, tad asins ēšana rada aizdomas par elkdievību. Otrkārt, teksts neatklāj, ka no sinagogas viņš tiktu izmests par klaju, pretrunīgu mācību. Drīzāk te tiek dots mājiens uz ļaunuma uzveikšanu pēc Ādama laba un ļauna atzišanas principa Ēdenē, kas atspoguļo klausītāju neizpratni (par domas dziļumu). Domāju, ka šis smagums bija noteicošais, kas daudziem varēja šķist faktiski neiespējami (kaut gan juridiski tas būtu korekts risinājums). Ar to saistās ticības trūkums Jņ. ev. 6:64. Jēzus tekstā paskaidro to, ko šī asiņu un miesas ēšana patiesībā nozīmē. Proti: “Bet, ja jūs redzēsiet (āvaβaίovvta jeb pieredzēsiet) cilvēka dēlu uzkāpjam tur, kur viņš bija iepriekš, ko tad?”⁹³ Šī frāze, manuprāt, interesantā veidā norāda uz Mesijas (Jāzēpa dēla) preeksistenci.⁹⁴ Uzkāpt (caur debesu slāņiem) nozīmētu uzkāpt Debesu templī, uz kura altāra atrodas akmens ar Mesijas vārdu.⁹⁵ Ja, sekojot Jņ. ev. 1. nodaļas izteikumiem, šis vārds ir bijis iesākumā, preeksistencē, tad arī cilvēka dēls jeb taisnais, kurā atspoguļota ir Dieva godība, ir spējīgs celt prasību Debesu tiesā (templī) par pārkāpumiem, kuriem ir nevainības prezumpcija un juridiski pamatotas izredzes to saglabāt. Tad tas, ko Jēzus būtībā varēja ar to pateikt, ka viņa miesā būs pieejams šīs nevainības prezumpcijas pamatojums. Kaplans apgalvo, ka asins baudīšanas aizliegums tika noteikts, jo laikā, kad Israēla tauta atradās Ēģiptē,

92 Mendel Kaplan, *The Baffling Bloody Ban*, pieejams tiešsaistē: http://www.chabad.org/multimedia/media_cdo/aid/3317454/jewish/The-Baffling-Bloody-Ban.htm [skatīts 19.05.2019.].

93 *Bībele jaunā tulkojumā ar deiterokanoniskajām grāmatām*, op. cit., Jņ. ev. 6:64.

94 William G. Braude (transl.). *The Midrash on Psalms (Midrash Tehilim)*, XIII, Yale Juadica Series (New Haven: Yale University Press, 1959), 94.

95 Ibid.

pastāvēja pagāniskās prakses, uzņemot asinis, iegūt dzīvnieciskās maņas, intuīciju, nākotnes paredzēšanas spējas, priekšlaicīgi paredzot briesmas un dabas katastrofas. Atbilstoši dzīvnieku pasaules uztverei cilvēks labprāt vēlētos zināšanas, kas piemīt dzīvniekiem. No tā secināms, ka, ēdot miesu un asinis, cilvēks sajauc savu *nefešu* ar dzīvnieka *nefešu* (jo asinis organisms nepārstrādā, bet pēc dažiem uzlabojumiem “iegrūž” cilvēka asinsritē).⁹⁶ Jēzus piedāvājumā šī savienošana notiktu ar taisnā, nevainīgā miesu (kura, kā minēts, nes upura grēka nastu) un asinīm, zemišķā un debešķīgā savienotājposmu, lai spētu “uzkāpt” tur, no kurienes Mesija ir nācis, proti, uz altāra Debesu Templī.

Nākamais jautājums ir, kas notiek ar to, kas ir ēdis šo miesu un dzēris šīs asinis? Ja Mesijas gars caur taisnīgā cilvēka nevainību ir pamatojis tā nevainības prezumpciju un izcīnījis attaisnojošu spriedumu Debesu tiesā, tad pēc loģikas tam, kurš ir ēdis šī taisnā miesu un dzēris tā asinis, ir notikusi savienošana arī ar viņa miesu (kura nes vainas) un *nefešu*, dvēseli, kas ir asinīs. Asinis no taisnīgā cilvēka (Mesijas) paver ceļu, lai piekļūtu šim tiesas spriedumam un šo abu asiņu mikstūras organismā dēļ leģitīmetu zoē attiecīgā cilvēka dzīvē. Spriedums, uz ko mājienā norāda Jņ. ev. 6:63, ir tiesības lietot dzīvības gara potenciālu (πνεῦμά ζωής⁹⁷). Šāda “maltīte” paver iespējas kopējā grēka un vainas smagumam, kas ir uzkrāts taisnīgā cilvēka miesai, pievienot arī personīgo vainu (līdzīgi kā dzīvnieka miesai Tempļa rituālā⁹⁸) jeb ļaunuma noslieces radītās postažas (grēka sekas un tā dominanci pār cilvēka brīvo gribu).⁹⁹ Tieši šis aspekts, manuprāt, iezīmē Mesijas Jāzepa dēla darbību korintiešu kopienā. Kā minēts, R. Dosas *Sukkah 52b* diskusijā ir norāde uz to pašu. Mesijas Jāzepa dēla nāve izpaužas tajā, ka miris ir taisnais, līdz ar to ir pieejams augšāmcelšanas spēka potenciāls. Ļaunās noslieces nāve, savukārt, būtu šis personīgās izlabošanas aspekts. Arī Pāvils šādu iespējamu dalījumu izmanto, lai uzsāktu ζωής potenciāla atbrīvošanu (taisnā Mesijas Jāzepa dēla netaisnīgās nāves dēļ), padarot to pieejamu, pirmkārt, personīga līmeņa izlabošanai. Otrkārt, “maltītes” mērķis varēja būt paredzēts šī ēdāja sagatavošanai / stiprināšanai, lai nešķīstības spēku samērs (kad kāds aicina un viņš nolemj iet 1. Kor 10:27) nepārsniegtu ζωής potenciālu un ar šo ēdāju nenotiktu sliktāk, kā bijis pirms tam (Lk. ev. 11:26).

Šo argumentāciju pastiprina Pāvila pārlicība par labu vispārpieņemtām jūdaisma praksēm, šķīstības normu ievērošana, *halahas* veidošana nejudu kopienām, Tempļa kulta prakse, diskusijas ar jūdiem no dažādiem novirzieniem, kā arī tas, ka *tanaim*

96 Mendel Kaplan, op.cit.

97 Aland Nestle, et al, *Novum Testamentum Graece*, Jņ. ev. 6:63, interpretējot frāzi πνεῦμά ἐστιν καὶ ζωής ἐστιν.

98 *The Zohar [Splendo]*, 2: 32b, pieejams tiešsaistē: <https://www.sefaria.org/Zohar.2.32b?lang=bi> [skatīts 22.05.2019.].

99 Elijah Gladshstein, *Light in The Well: Vaikra – Cav* (Jerusalem: Jewish Book, 2014), 156–157.

gudrajiem bija raksturīga “atkārtošana”,¹⁰⁰ proti, tradīcijas saglabāšanas metode. Ļoti skaidri tas pateikts ir pašā 1. Kor 11:23 panta pirmajā daļā: “Jo no Tā Kunga es saņēmu, ko arī esmu jums nodevis tālāk”. Šis pilnīgi atbilst *tanaim* definīcijai.

Secinājumi

Ar šo visu kopskatā apstiprinās minētais apgalvojums, ka Pāvila izteikums “[...] to dariet, mani pieminēdami” (1. Kor 11:23–26) ir loģiska farizejiskās domas evolūcija, ņemot par pamatu vēsturiskā Jēzus darbību un tradīciju jau no 1. gs. p. m. ē. Hilēla skolas liberālās mācības, kas valdīja un bija autoratīvas farizejismā, Jēzus un arī Pāvila polemikā¹⁰¹ pamato to, ka šī farizejiskā doma tiešām varētu būt saistīta ar *tanaim* gudro rakstu interpretācijām. Arī Irina Levinska norāda uz īpašo līdzību ar uzturu saistītajos jautājumos, kas jau gadsimtus vēlāk formēja rabīniskā jūdaisma reliģiskās dzīves kodolu.¹⁰²

Saturiski 4Q372 teksts atklāj metafiziskus ar upurēšanu saistītus procesus un runā par Jāzepu līdzībā ar Caharijas un *tanaim* autoritātes R. Dosas caurdurtā valdnieka augšāmcelšanos (godībā). Tiek secināts, ka šeit dots ir mājiens atbildei uz jautājumu, kā notiek “ļaušanās noslieces” nonāvēšana saistībā ar Mesijas Jāzepa dēla nāvi? Diskusijas datējums ir laika posms no 54.–65. g. m. ē., atbilstoši Jāņa evaņģēlija un korintiešiem datējumam. Savukārt šo ideju pārņemšana no Nācariešu sektas tiek noraidīta, jo šis Talmūdā minētais teksts (*bavli* teksts) ir tapis Babilonijas kultūras telpā.¹⁰³ Tas sasaista Mesijas Jāzepa dēla jēdzienu no 4Q372 ar JD tekstu tapšanas kultūrvidi, jo pats jēdziens ir, domājams, bijis vispārzināms. Ja tekstu interpretācija atbilstoši pravietiskā žanra hermeneitiskajām metodēm tika konstatēta Kumrānas tekstos, tad vēl jo vairāk attiecībā uz Jāņa evaņģēliju un Pāvila 1. vēstuli korintiešiem, kur iepriekš piesegtā *minhā* upura nozīme ir atklāta tiešā tekstā.¹⁰⁴ To apstiprina aprakstītie piemēri (debesu Tempļa, galda kultūras, Ēnoha tradīcijas ietekme), kas atspoguļo dažādas kopīgas idejas starp jūdaisma sektām attiecīgajā kultūrvidē. Pēc šiem tekstiem var secināt, ka vismaz jau gadsimtu zināmas idejas par Mesijas Jāzepa dēla lomu eshatoloģiskajā procesā, vēsturiskais Jēzus attiecina uz sevi, proti, tās personificējot un sevi ar to identificējot.

100 *The Columbia Encyclopedia: Gamaliel*, pieejams tiešsaistē: <https://www.encyclopedia.com/reference/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/gamaliel> [skatīts 19.05.2019.].

101 *New World Encyclopedia, Hillel the Elder: Hillel and Jesus*, pieejams tiešsaistē: http://www.newworldencyclopedia.org/entry/Hillel_the_Elder#Hillel_and_Jesus [skatīts 19.05.2019.].

102 Irina Alekseevna Levinskaya, *Acts of the Apostles, Chapters 9–28: Historical and Philological Commentary* (St. Petersburg: Faculty of Philology and Arts St. Petersburg State University Press, 2008), 250.

103 Michell, op. cit., 135.

104 Saistībā ar Mesiju Jāzepa dēlu kā upuri, kura “miesa tiek ēsta un asinis dzertas”.

Par 1. vēstuli korintiešiem tiek secināts, ka Pāvils šo atklāsmi ir formulējis nejudiem iepretim Jņ. ev. paralēlei. Tas, domājams, ir bijis nolūkā, lai parādītu, ka jauniegūtā pieeja debesu Templim visupirms nodrošina personīgu izlabošanas funkciju. Šāds skatījums izriet no Ēnoha tradīcijas, kur ēšanas procesā notiek savienošāns ar debesu Templi. Vēstījumā izmantota ir tempļa terminoloģija, mistiska rakstura simbolismi, paralēlismi *tanaim* gudro tradīcijā, kas interesantā kārtā ir arī Pāvila reliģiskās identitātes sastāvdaļa. Viņa izglītība, domājams, bija saņemta no Hilēla mazdēla (iespējams, jaunākā dēla), *tanaim* gudrā Gamaliēla I (Apd 22:3), kura izteikumi ir citēti Mišnā un kura darbība laika posmā no 20. – c. 40. g. m. ē. ir cieši saistīta ar sociālajām reformām, sieviešu aizstāvību juridiskā statusa piešķiršanā un konsekventa darbošanās farizejisma kustībā. Nebūtu loģiski, ja Pāvils nebūtu ņēmis vērā valdošās interpretācijas, lai stiprinātu sava pārstāvētā novirziena autoritāti ceļā uz vispārēju atzīšanu. Ar to es vēlos akcentēt, ka Pāvilu savā veidā varētu uzskatīt par *tanaim* gudro ar farizejisma kustības sociālo preferenci. Pāvils šo iespējamo atklāsmi par Mesijas Jāzēpa dēlu (Kristu) caur Tā Kunga starpniecību, bija formulējis vismaz 14 gadu laikā kopš Damaskas ceļa notikuma, ja sekojam Apd hronoloģijai. Apd ir arī minēts, ka viņš diskutēja ar jūdiem no dažādiem novirzieniem. Vēl to apstiprinātu Pāvila pārlicība vispārpieņemtām jūdaisma praksēm, šķīstības normu ievērošana (Apd pieminētā Tempļa kulta prakse) un *halahas* veidošana nejudu kopienām. Ja 4Q372 bija Hilēla (*zugot*) laika teksts, tad arī tā iespējamā interpretācija varēja tikt nodota līdz Pāvilam (jo arī Babilonijas kultūrvīdē šis jēdziens bija zināms).

Lai arī esmu aizskāris tikai nelielu daļiņu no visa, ko vēl šajā jomā varētu izpētīt, vai mūsdienu izpratnē tradicionālā Pāvila “antijūdaiskā” teoloģija Pāvila 1. vēstules korintiešiem sakarā tomēr nebūtu jāpārskata? Attiecīgajā griezumā, ņemot par pamatu kultūrvēsturiskās vides un atbilstošas hermeneitiskās pieejas rekonstrukciju, varētu atstāt šo pētāmo virzienu jau daudz izvērstākā līmenī.

SUMMARY

Manuscript 4Q372 and possibilities for interpretation of the Last Supper

The article is dedicated to the analyses of passages in the 1 Corinthians, and the manuscript 4Q372 of Qumran. Research is related to Paul's expression mentioned in the 1 Corinthians, chapter 11: “[...] this do in remembrance of me”. The analyses of cultural and historical environment in the 1st century BCE and CE Palestine provides a broader scope for exploration of the given passages. Article focuses mainly on exegetical work. Passages are exposed to text critique, context analyses, and in this process new translations are made to reconstruct the possible interpretations and to synthesise the results by combining different expressions between Gospel of John, chapter 6 and newly translated texts from Qumran 4Q372 and

1 Cor. 11:23–26. One of conclusions is that the expression of apostle Paul “[...] this do in remembrance of me” is a logical evolution of the Pharisaic / Tannaitic thought, based on the work of historical Jesus and the 1st century BCE tradition.

Article outlines a possible interpretation of Paul’s εὐχαριστέω (*eucharisto*, transl. the Last Supper) formula in relation to early Jewish mysticism (prophetic genre). It expands a broad context of possible interpretation variations, addressing the legal validity of the Temple cult practice and the application of the *minha* sacrifice to the Last Supper formula. Concerning αἵματι (*haimati*, transl. blood) in 1 Corinthians 11:24, we look at the possibilities of interpretation by associating it with the *nefesh*, or life-containing material substance (from Lev. 17:14), which in this sense unites the heavenly and earthly dimensions. An interesting, legally possible idea appears in this Lev. 17:14 prohibition on eating blood, where in the Pentateuch it is generally directed against animal blood. However, this is not the case, for example, with human blood. This, in my opinion, manifests cleverness of Paul and historical Jesus in creating a loophole for this halachic rule in a legally correct way, because eating (ingesting) human blood, for example, is not forbidden (for the sake of saving someone’s life – today it justifies blood transfusion). This is also supported by the testimony of Jesus in John, chapter 6, verse 59.

Such a ‘meal’ offers a possibility of adding personal guilt and created effects of evil inclination (the effects of sin and its dominance over the free will of man), to the sacrifice of the Messiah, the Son of Joseph impersonated in character of Jesus. This aspect, in my opinion, is a hallmark of work of the Messiah, the Son of Joseph in the Corinthian community. In the Talmudic parallel, an example of the discussion of R. Dosa Sukkah 52b is cited, which points to the same in fact. The death of the Josephic Messiah manifests itself in the fact that the righteous one is put to death, so that by default the resurrection power potential is available. The death of evil inclination (in the discussion of R. Dosa), in turn, would be this aspect of personal correction. Paul also uses this possible concept to initiate the unleashing of the potential of ζωή, *zoē* (due to the unjust death of the Josephic Messiah), firstly, for personal correction and secondly, for ritual purity at the table of fellowship.

LU Teoloģijas fakultātes maģistrante

INETA LANSDOVNE

DZIEDINĀŠANA UN IZLĪGUMS TOTALITĀRAS PAGĀTNES PĀRVARĒŠANĀ¹

Ievads

“Es ticu, ka šis laiks izgaisīs kā ļauns murgs. Tas dod man spēku šeit stāvēt un elpot. Mūsu tauta ir daudz cietusi un tādēļ iemācījusies un pārcietīs arī šo tumšo laiku.”² Nosodot padomju totalitārās sistēmas netaisnīgumu, savu pravietisko “pēdējo vārdu” 1983. gada 15. decembrī LPSR Augstākajā tiesā teica pazīstamais latviešu disidents Gunārs Astra.

“Šis laiks” ir pārciests, taču tas nav izgaisis bez nospieduma. Latvijā joprojām tiek diskutēts par netaisnās pagātnes pārvarēšanu. 2018. gada nogalē šis sarežģītais jautājums aktualizējās LPSR Valsts Drošības komitejas (saīsināti – VDK) dokumentu arhīva publiskošanas sakarā. Kā skaidroja bijušais Latvijas Valsts prezidents Raimonds Vējonis, Latvijas Republikas Saeimas lēmums esot bijis saistīts ar sabiedrības interesēm un rūpēm par nākotni, lai “varētu pāršķirt arī šīs melnās Latvijas valsts un tautas vēstures lapas puses”.³ Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas (turpmāk – LELB) arhibīskaps

1 Raksta pamatā ir rediģēti izvilkumi no autores bakalaura darba (Ineta Lansdovne, *Dziedināšana un izlīgums totalitāras pagātnes pārvarēšanā. Bakalaura darbs* (Rīga: LU Teoloģijas fakultāte, 2019).

2 Baiba Šāberte, *Gunārs Astra: Sirdsapziņas cietumnieks* (Rīga: Jumava, 2018), 251.

3 *Latvijas Valsts prezidenta tīmekļa vietne* [sk. 20.11.2018.]. Pieejams: <https://www.president.lv/lv/jaunumi/zinas/valsts-prezidents-izsludinas-grozijumus-likuma-par-bijusas-valsts-drosibas->

Jānis Vanags apgalvoja, ka arhīva publiskošana šķelšot sabiedrību un process esot pārāk novēlots.⁴ Citi sabiedrībā zināmi cilvēki uzsvēra pašattīrīšanos kā sabiedrībai nepieciešamu terapiju, taču ar brīdinājumu, ka bez ekspertu paskaidrojumiem un dziļākas kolektīvās refleksijas tas varot izvērsties par “raganu medībām”.⁵ Savukārt pazīstamā latviešu disidente un brīvības cīnītāja Lidija Lasmane-Doroņina uzsvēra, ka lustrācija nekad neesot par vēlu un atklāta diskusija par šo tēmu sekmēšot izlīgumu sabiedrībā, kas jāizmanto kā “Dieva dota iespēja”.⁶

Izlīgums ir viens no centrālajiem konceptiem kristīgajā teoloģijā. Šī raksta nolūks ir piedalīties sabiedrības diskusijā, apskatot sociālu fenomenu, ko kristīgā tradīcija izmanto kā rīku izlīguma un dziedināšanas procesā, un tā ir pieminēšana. Rakstā izvirzu tēzi, ka kristīgajā teoloģijā pieminēšana ir būtisks elements sociālā izlīguma un pagātnes traumu dziedināšanas veicināšanai netaisnīgas pagātnes pārvarēšanā.

Rakstā vēlos iezīmēt dažus no pieminēšanas socioloģiskajiem un teoloģiskajiem aspektiem, pievēršoties jautājumiem, *kāpēc* un *kā* pieminēt. Balstoties uz novērojumiem par pagātnes pieminēšanas aktualitātēm Latvijā, rakstā īpaša uzmanība tiks veltīta lustrācijas un sabiedrības atmiņu telpas sašķeltības problemātikai, aprakstot divus publiskus piemiņas pasākumus ar izlīguma vēstījumu un kristīgās liturģijas elementiem: 1) Lidijas Lasmanes-Doroņinas 90 gadu jubilejas publiskie pasākumi Rīgā 2015. gada 28. jūlijā; 2) ikgadējais 8. maija Izlīguma vakars Rīgas Anglikāņu Svētā Pestītāja baznīcā.

Sociālā atmiņa

Pagātnes retrospekcija nav viennozīmīga nodarbe. Netaisnīgas pagātnes izvērtēšana, sabiedrības un indivīdu apziņas atveseļošana utt. ir lēns un grūts process, kam nepieciešams ilgs laiks, pat vairākas paaudzes. Tāpēc tiek runāts par pagātnes pārvarēšanu, kas akcentē sabiedrības morālo uzdevumu šo pagātņi mērķtiecīgi integrēt un pārstrādāt.⁷ To nav iespējams veikt bez atmiņas un pieminēšanas. Identificējot sabiedrības dziedināšanu kā vienu no piemiņas uzdevumiem, nepieciešams atzīmēt, ka dziedināšana ir nepieciešama gan netaisni cietušajiem, gan pāridarītājiem. Izlīgums sabiedrībā sākas tur, kur beidzas pagātnes traumu noliegšana.

komitejas-dokumentu-saglabasana-izmantosanu-un-personu-sadarbibas-fakta-ar-vdk-konstatesanu-un-grozijumus-pateretaju-tiesibu-aizsardzibas-likuma-25595.

4 Egīls Zirnis, “Baznīcas alu nirēji”, *Sestdiena*, (23.02.–01.03.2018.), 18.

5 Anda Burve-Rozīte, “Esam spēcīga nācija”, *lr*, Nr. 45 (446), (8.–14.11.2018.), 32–33.

6 Guntars Laganovskis, “Neiesim taču sist savam brālim sejā”, *LVPortāls* [sk. 17.12.2018.]. Pieejams: <https://lvportals.lv/viedokli>.

7 Aleida Assmann, “Learning From History? The Crisis and Future of the EU”, *Memory – Access Denied?* ed. Deniss Hanovs and Igors Gubenko (Rīga: Zinātne, 2011), 21–22.

Franču sociologa Morisa Halbvaksa (*Maurice Halbwachs*) popularizētais jēdziens “kolektīvā atmiņa” iezīmē to, ka atmiņas var funkcionēt tikai sociālā kontekstā. Cilvēki izvēlas, ko atcerēties un saglabāt piemiņā, atmiņu “dislocējot attiecīgās grupas domās”⁸, un piemiņas objekts pamazām kļūst par ietvaru kolektīvai identitātei, darbībai un motivācijai. Savukārt caur “kultūras atmiņu” (*das kulturelle Gedächtnis*, J. Asmans, A. Asmane) sabiedrība cenšas “iemūžināt” jeb piešķirt pārļaicīgumu lietām, kas tai liekas ārkārtīgi nozīmīgas. Kultūras atmiņā pieminēšana ir saistīta ne tikai ar subjekta iekšējiem pārdzīvojumiem, bet ar apkārtējās sabiedrības atmiņu konstrukcijām.⁹

Kolektīvā identitāte, kas izpaužas atmiņas praksēs, noliedzami stipra ir jūdaismā un kristietībā, kur piemiņas ietvars veidots ar rituāliem, to skaitā “komemorācijas rituāliem”.¹⁰ Jūdu vēsturnieks Josefs Hajīms Jerušalmi (*Yosef Hayim Yerushalmi*) uzsver, ka “tikai Izraēlā un nekur citur, priekšraksts atcerēties tiek uztverts kā reliģisks imperatīvs visai tautai. Tā atbalss ir jūtama visur, bet sasniedz savu kulmināciju deiteronomiskajā vēsturē un praviēšos: “Atceries vissenās dienas, apjēdz audžaudžu gadus” (Deut 32:7), [...] “Atceries, ko tev darīja Amālēks” (Deut 25:17). Un nerimtīgi atgādina: “Atceries, ka tu biji vergs Ēģiptes zemē” (Deut 5:15, 15:15, 16:12).”¹¹

Ņemot vērā kristīgās tradīcijas saknes, pieminēšana ir centrāla prakse arī kristiešu identitātes veidošanā. “Būt kristietim nozīmē atcerēties Kristus nāvi un augšāmcelšanos,” atzīst teologs Miroslavs Volfs (*Miroslav Volf*), jo “katrs Svētais Vakarēdiens ir piemiņas pasākums”.¹² Pat atzīšana apgalvojuma formā, ka “Jēzus ir kungs!”, pēc M. Volfa domām, apliecina personu, kurš ir dzīvojis noteiktā laikā un vietā.¹³ Un, kā redzams Jaunās Derības tekstos, to skaitā Apustuļu darbos (Apd), kristieši piemin kopienā: “Nedēļas pirmajā dienā, kad bijām sapulcējušies maizi lauzt...” (Apd 20:7)

Kolektīvās atmiņas aģenti palīdz to nest pāri laika robežām, veidojot **atmiņu telpu** (*les lieux de mémoire*) – koncepts, ko popularizējis franču vēsturnieks Pjērs Norā (*Pierre Nora*). Arī baznīca kā kopiena, tradīcija un institūcija cauri gadsimtiem ir veidojusi savu atmiņu telpu un “iemūžinājusi” atmiņas caur dažādu vēsturiski attīstījušos

8 Maurice Halbwachs, *On Collective Memory*, transl. and ed. Lewis A. Coser (Chicago; London: The University of Chicago Press, 1992), 53.

9 Jan Assmann, *Religion and Cultural Memory*, transl. R. Livingstone (Stanford, California: Stanford University Press, 2006), 1.

10 Michael A. Signer, ed., *Memory and History in Christianity and Judaism* (Notra Dame: University of Notra Dame Press, 2001), ix.

11 Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory* (Seattle: University of Washington Press, 1982), 9–10.

12 Miroslav Volf, *The End of Memory: Remembering Rightly in a Violent World* (Grand Rapids, MI: William B. Erdmans Publishing Company, 2006), 97.

13 Ibid.

konfesiju liturģiju¹⁴, “kanonizāciju, pieminekļiem, komemorācijas pasākumiem un nosaukumu / vārdu došanu”.¹⁵ Reliģijpētnieks Filipe Deniss (*Philippe Denis*) uzskata, ka nepieciešamība pēc atmiņu telpas rodas tad, ja sabiedrībai ir radies “pārrāvums starp pagātņi un tagadni”.¹⁶ Kolektīvas traumas gadījumā sabiedrība cenšas neaizmirst un to dara caur atkārtotām rituālām darbībām.¹⁷ Rituāli¹⁸ kā orientieri palīdz formulēt atbildes uz jautājumiem, kas esam, kur esam, kāpēc esam un kā “noenkuroties” pārmaiņu laikā.¹⁹

Jaunās Derības paradigmā, kā uzsver teologs Kristo Tesnārs (*Christo Thesnaar*), Dievs rada jaunu cilvēces identitāti, savienojot cilvēkus caur Jēzu Kristu. Tā tiek pārveidota arī jebkāda traumatiska pagātne, jo Dievs ir klātesošs visās sāpēs un ved uz izlābību jeb izpirktu (*redeemed*) nākotni.²⁰ Attiecīgi biblišķā perspektīva māca atcerēties, lai atbrīvotos un saņemtu dziedināšanu.

Piemīnēšana nav pasīva, bet aktīva un apzināta darbība. LELB mācītājs un teologs Guntis Kalme norāda, ka “piemīna ir atmiņas mērķtiecīga piepūle, lai neļautu svarīgajam kopā ar ikdienišķo un rutinēto bez pēdām nogrimt zemapziņas un aizmirstības dzīlēs”.²¹ Tas sasaucas ar sengrieķu filozofijas konceptu “anamnēze” (latīņu *anamnesis*), kas apzīmē atmiņu rekolekciju kā aktīvu meklēšanu un piedzīvotā atgūšanu.²²

Piemīnēt nozīmē “cīnīties pret aizmīršanu”.²³ Savā monumentālajā darbā “Atmiņa, vēsture, aizmīršana” (*La mémoire, l'histoire, l'oubli*) Pols Rīkērs (*Paul Ricoeur*) definē apspiesto, manipulēto un uzspiesto atmiņu.²⁴ Atmiņu sublimācijas jēdziens ir labi pa-

14 Ferguson, Sinclair B., and David F. Wright, ed., *New Dictionary of Theology* (Leicester, England: InterVarsity Press, 1988), 392.

15 Philippe Denis, “Memory And Commemoration as a Subject of Enquiry for African Christianity Scholars”, *Studia Historiae Ecclesasticae*, 41, No. 3 (2016), 13.

16 Ibid.

17 Mārtiņš Kaprāns u. c., *Padomju deportāciju pieminēšana Latvijā. Atmiņu politika un publiskā telpa* (Rīga: Mansards, 2012), 9.

18 Rituāla jēdzienam reliģiju pētniecībā, psiholoģijā, antropoloģijā nav vienotas definīcijas. Šī raksta kontekstā rituāls definēts kā “apzināta, brīvprātīga, atkārtota, stilizēta un simboliska ķermeniska darbība, kas centrēta uz kosmiskām struktūrām un sakrālo klātbūtni”. Sk. Mircea Eliade, ed., *The Encyclopedia of Religion*, 12 (New York: Macmillan Publishing Company, 1987), 405.

19 Glen W. Davidson, *Understanding Mourners: A Guide for Those Who Grieve* (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1984), 39.

20 Christo Thesnaar, “Forgetting is full of memories”, In: *Caring for the soul and life – Essays in honour of Daniel Louw*, C. Hugo, ed. (Pretoria: CB Powel, 2009), n. pag.

21 Guntis Kalme, *Durvis uz mājām. Mācītāja pārdomas par savas tautas vēsturi* (Rīga: LELB izdevniecība IHTIS, 2009), 198.

22 Paul Ricoeur, *Memory, History, Forgetting*, 27.

23 Ibid., 30.

24 Ibid., 68.

zīstams no psihoanalīzes jomas, un, pēc P. Rikēra domām, bēdas ir “skumjas, kas nav vēl beigušas sērošanas darbu”.²⁵ Turpretī manipulētā un uzspiestā atmiņa var pārvērsties par pieminēšanas kultu, kas pārkāpj atmiņas morālos uzstādījumus – piedošanu, taisnīgumu, izlīgumu. Kolektīvās traumas gadījumā izskan aicinājums aizmirst pāridarījumus, proti, negremdēties pagātnē, piedāvājot kolektīvu “amnēziju”. Otra galējība ir aicinājums atriebties, kur kolektīvā atmiņa var kļūt par ieroci. Kultūras atmiņas pētniece Aleida Asmane (*Aleida Assmann*) norāda, ka vienmēr pastāvēs iespēja, ka pagātnes netaisnību pieminēšanu var izmantot propagandas nolūkiem.²⁶ Tas savukārt kavē izlīgumu starp indivīdiem, kopienām, etniskām un reliģiskām grupām, valstīm, utt.

Tomēr kritiķi uzsver, ka nācijai nevar salīdzināt ar indivīdiem un nācijām neesot “kolektīvas psihe”, ko dziedināt.²⁷ Antropologi aizrāda, ka nedrīkstot runāt par veselu tautu posttraumatisko stresa sindromu, jo tas nozīmē, ka “psiholoģizēt abstraktu vienību, kas primāri pastāv ar nāciju būvēšanu nodarbinātu politiķu prātos”.²⁸ Tāpēc netaisnīgas pagātnes pieminēšana ir komplicēta. Iznākums var vest gan uz taisnīguma atjaunošanu, gan radīt jaunu netaisnīgumu. Cietušie var kļūt par pāridarītājiem. Izmantotās “zāles” var kļūt par “indi”, ar ko tiek kultivēts rūgtums, dusmas un naidis, un var tikt radīta augsne vardarbībai.²⁹ Šajā sakarā M. Vols izvirza tēzi par taisnīgu atcerēšanos (*remembering rightly*). “Ir svarīgi ne tikai tas, ka mēs atceramies, bet kā mēs atceramies – ar mīlestību vai ar naidu, meklējot izlīgumu vai dzenoties pēc atriebības.”³⁰

Sociālais izlīgums

“Izlīgums ir gan ceļš, kurā mums jādodas, gan galamērķis, kuru cenšamies sasniegt,”³¹ norāda miera veidošanas (*peacebuilding*) teorētiķis un praktiķis Džons Pols Lederahs (*John Paul Lederach*). Atsaucoties uz teoloģes Brendas Salteres-Maknīlas (*Brenda Salter McNeil*) definīciju, “izlīgums ir garīgs process, kas ietver piedošanu, nožēlu un taisnīgumu un atjauno

25 Paul Ricoeur, *Memory, History, Forgetting*, 77.

26 Aleida Assmann, “Learning from history? The Crisis and Future of the EU”, p. 21.

27 Brandon Hamber and Richard A. Wilson, “Symbolic Closure through Memory, Reparation and Revenge in Post-conflict Societies”, *Research Papers* 5 (2002). Pieejams: <http://opencommons.uconn.edu/cgi/>.

28 Ibid.

29 Volf, *The End of Memory*, 39.

30 Miroslav Volf, *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness and Reconciliation*. (Nashville: Abingdon Press, 1996), 237.

31 John Paul Lederach, *The Journey Toward Reconciliation* (Harrisonburg, VA: Herald Press, 1999), 60.

salauztas attiecības un sistēmas, lai atspoguļotu Dieva sākotnējo nolūku cilvēces uzplaukumā”³²

Kaut gan izlīgums ir centrāls bibliskais jēdziens, tā sociālais aspekts mūsdienu kristīgajā teoloģijā bieži vien netiek uzsvērts vai pietiekami skaidri definēts. M. Volfs atzīst, ka te nav runa par izlīguma maldīgiem skaidrojumiem, bet gan par skaidrojumu trūkumu.³³ M. Volfs identificē divus veidus, kādos baznīca ir attālinājusies no sociālā izlīguma bibliskās paradigmas. Pirmā ir piētiska un sociāli konservatīva pieeja, kas izlīgumu reducē uz “indivīda dvēseles izlīgšanu ar Dievu”.³⁴ Otrā ir tā sauktā liberālā pieeja, kuras centrā ir “cīņa par mieru un taisnīgumu”³⁵ un saskaņā ar kuru izlīgums ir iespējams tikai pēc pilnīgas taisnīguma atjaunošanas.

Latvijas Valsts prezidents un bijušais Eiropas Savienības Tiesas tiesnesis Egils Levits dažādos forumos, ieskaitot ekspertu konsīliju “VDK ēna pār Latviju – ko vēlas sabiedrība”³⁶, uzsvēris sociālā izlīguma nepieciešamību Latvijā. E. Levits ir definējis sešus izlīguma soļus: 1) patiesības noskaidrošana; 2) savas vainas atzīšana; 3) nožēla; 4) izpirkšana; 5) piedošana; 6) izlīgums. Tiek uzsvērts, ka šie soļi ir secībā.³⁷

Pēc M. Volfa domām, kristīgajā teoloģijā netiek runāts par soļiem, kas būtu jāievēro stingrā secībā, bet par būtiskiem izlīguma elementiem, kuri cieši savijušies kopā, proti, taisnīga atmiņa (*remembering rightly*) kā patiesības noskaidrošana³⁸, piedošana (*forgiveness*) kā nepelnīta dāvana³⁹, nožēla (*confession*) kā atbrīvošanās no vainas nastas⁴⁰, izpirkšana vai atjaunošana (*redemption / restoration*) kā taisnīga rīcība⁴¹ un iekļaušana (*embrace*) kā savstarpēja pieņemšana.⁴²

32 Brenda Salter McNeil, *Roadmap to Reconciliation: Moving Communities Into Unity, Wholeness and Justice* (Downers Grove, Illinois: IVP Books, 2015), 22.

33 Miroslav Volf, “The Social Meaning of Reconciliation”, *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*: 18.3, Article 3 (George Fox University, 1998), n. pag.

34 Volf, “The Social Meaning of Reconciliation”, n. pag.

35 Ibid.

36 Slēdziens, LZA HSZ konsīlijs “VDK ēna pār Latviju – ko vēlas sabiedrība?” 2018.14.02. [sk. 20.12.2018.] Pieejams: http://www.lza.lv/index.php?option=com_content&task=view&id=4289&Itemid=72.

37 Kristīne Beķere, ed., *25 Years after. The Baltic Way and the Collapse of Totalitarian Communism: European Memory and Political Inspiration* (Rīga: LZA Baltijas stratēģisko pētījumu centrs, 2015), 179.

38 Volf, *Exclusion & Embrace*, 240–244.

39 Miroslav Volf, *Free of Charge: Giving and Forgiving in a Culture Stripped of Grace* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2005), 76–78.

40 Volf, *The End of Memory*, 75.

41 Ibid., 177–181.

42 Volf, *Exclusion & Embrace*, 140–143.

Netaisnīgas pagātnes pieminēšanā viens no lielākajiem izaicinājumiem ir patiesības noskaidrošana kā pirmais izlīguma elements. Šeit bibliskās morāles uzstādījums ir “atcerēties patiesīgi”.⁴³ “Nedod pret savu tuvāko melīgu liecību” (Ex 20:16) ir viens no dekaloga baušļiem, kas jūdiem bija stingri jāievēro, un apzināta atmiņu sagrozīšana uzskatāma par “meliem”. Taču atmiņas var pievilt, jo cilvēku spēja atcerēties ir ierobežota, un apgalvojumi par “pilnīgu patiesību” ir noraidāmi.

Tajā pašā laikā ir bīstami noliegt, ka “patiesība” par pagātni vispār eksistē. Kā atzīmē M. Vofls, tādā gadījumā nebūtu pienākuma meklēt “patiesību” un paliktu tikai pretēju viedokļu sadursme. Puse, kurai pieder lielāka vara, varētu uzspiest savu atmiņu versiju, vai arī abas puses panāktu kompromisu, ja spēki būtu līdzīgi. Šāda pieminēšana neveicinātu izlīgumu, jo agrāk vai vēlāk “viena vai abas puses zinās, ka patiesība ir tikusi aizstāta ar nepatiesību un taisnīguma prasības nav izpildītas”.⁴⁴

Pieminēšanas aktualitāte Latvijā

Latvijas mnemoniskajā kopainā divi totalitārie režīmi, nacistiskais un komunistiskais, ir atstājuši pēdas uz sabiedrības pašapziņu un identitāti. Ja nacisma upuru, piemēram, Latvijas ebreju genocīda pieminēšana vai nepieminēšana ir liecinājusi par ilglaicīgu Latvijas sabiedrības ignoranci vai vienaldzību,⁴⁵ tad komunisma noziegumu, kā atzīst pētnieki, “apzināšana, vainīgo pāridarītāju reāla vai simboliska sodīšana bija un joprojām ir viens no [...] atmiņu politikas pamatvirzieniem”.⁴⁶ Komunisma upuru pieminēšana ir institucionalizējusies, par ko liecina, piemēram, kalendārā atzīmētas atceres dienas, kurās obligāti jāizkar Latvijas valsts karogs sēru noformējumā.⁴⁷

Arī baznīcas un to kalpotāji, īpaši no lielajām konfesijām (luterāņi, katoļi, pareizticīgie), ir Latvijas sabiedrībā pamanāmi kultūras atmiņas nesēji un veidotāji. Baznīcas loma valsts nozīmes piemiņas dienās tiek vērtēta kā nozīmīga.⁴⁸ Latvijas sociālās atmiņas pētnieki norāda, ka baznīca nepiemin deportācijas un citus pāridarījumus kā atsevišķus vēstures faktus, bet interpretē totalitārā režīma kontekstā, jo “viss padomju

43 Volf, *The End of Memory*, 51.

44 *Ibid.*, p. 58.

45 Dīdzis Bērziņš, *Sociālās atmiņas komunikācija un ētika: Holokausta diskursi Latvijā (1945–2014)*, Promocijas darbs (Rīga: LU Sociālo zinātņu fakultāte, 2015), 10.

46 Mārtiņš Kaprāns u. c., *Padomju deportāciju pieminēšana Latvijā. Atmiņu politika un publiskā telpa*, 9.

47 25. marts – Komunistiskā genocīda upuru piemiņas diena; 14. jūnijs – Komunistiskā genocīda upuru piemiņas diena; decembra pirmā svētdiena – Pret latviešu tautu vērsta totalitārā komunistiskā režīma genocīda upuru piemiņas diena.

48 Mārtiņš Kaprāns u. c., *Padomju deportāciju pieminēšana Latvijā. Atmiņu politika un publiskā telpa*, 133.–139.

periods ir bijis baznīcai nelabvēlīgs”.⁴⁹ Šajā aspektā arī lustrācija ir problēmjautājums kopš Latvijas valsts neatkarības atgūšanas. Raksturojot padomju totalitārismu, LELB bīskaps *emeritus* un padomju laika disidents Pāvils Brūvers savulaik rakstīja: “Kā viņi baidās no patiesības! [...] Tumsa un neziņa ir viens no svarīgākajiem padomju varas pastāvēšanas priekšnoteikumiem.”⁵⁰

Analizējot pieminēšanas nozīmi padomju totalitārā režīma radīto sāpju dziedināšanā, viena no sarežģītākajām problēmām ir tā saucamā “karojošā piemiņa”.⁵¹ Patiesības un vēsturiskā taisnīguma vārdā šķietami vai faktiski no publiskās atmiņu telpas tiek “izstumtas” kādas sabiedrības daļas individuālie un kopīgie atmiņu naratīvi. Kultūrpētnieks Deniss Hanovs atzīst: “Mēs joprojām neesam sākuši debates par traumatisko pieredzi un to, kā atmiņas var kļūt par telpu, kur mēs sevi varam saredzēt kā Latvijas pilsoņi.”⁵² Kultūras traumu institucionalizēšana un politizēšana padara totalitārās pagātnes pārvarēšanu vēl sarežģītāku.

2012. gadā ievērojama sabiedriska iniciatīva bija “Labas gribas manifesti”, kur tika integrētas luterāņu mācītāja un teologa Jura Rubeņa tēzes par sabiedrības saliedētības un izlīguma sociālo, morālo un arī garīgo dimensiju. Šī iniciatīva guva toreizējā Latvijas Valsts prezidenta Andra Bērziņa atbalstu, un manifestu parakstīja daudzi sabiedrībā pazīstami cilvēki. Manifestā bija atsauce uz netaisnās pagātnes radītās traumas atstātajām sekām un izteikts aicinājums “celt tiltus starp atšķirīgiem cilvēkiem arī tad, ja tas nozīmē atstāt komforta zonu, kļūt neaizsargātam, ievainojamam un panest pretrunu spriegumu”.⁵³ Kā norādīja manifesta autori, sāpīgas pagātnes pieredzes pārstrādāšanā ir nepieciešama “savstarpēja piedošana un atsacīšanās no rēķināšanas – kurš vairāk vainīgs”.⁵⁴

Lidijas Lasmanes-Doroņinas 90 gadu jubileja

Viena no sabiedrības izlīguma aktualizētājām Latvijā nenoliedzami ir pazīstamā latviešu disidente un brīvības cīnītāja Lidija Lasmane-Doroņina (turpmāk – L. Lasmane).⁵⁵ Latvijas Republikas Saeimas Cilvēktiesību un sabiedrisko

49 Mārtiņš Kaprāns u. c., *Padomju deportāciju pieminēšana Latvijā. Atmiņu politika un publiskā telpa*, 135.

50 Pāvils Brūvers, *Kā rodas disidenti* (Ķelne: b. izd. 1978), 190.

51 Nils Muižnieks un Vita Zelče, red. *Karojošā piemiņa. 16. marts un 9. maijs* (Rīga: Zinātne, 2011), 7.

52 Raivis Vilūns, “Mūsu sāpju loģika”, *SestDiena* (1.–7. marts, 2019), 30.

53 Latvijas Valsts prezidenta tīmekļa vietne, 13.02.2012., *Labas Gribas manifesti* [sk. 10.05.2019.]. Pieejams: <https://www.president.lv/lv/jaunumi/zinas/paraksta-labas-gribas-manifestu-19117>.

54 Ibid.

55 Dzimis 1925. gada 28. jūlijā, L. Lasmane padomju režīma laikā ir piedzīvojusi trīs arestus un kopumā ieslodzījumā pavadījusi 14 gadu.

lietu komisija izvirzīja L. Lasmanes kandidatūru 2018. gada Nobela Miera prēmijai. Lustrācijas tēmai veltītajā dokumentālajā filmā “Lustrum” (režisors Gints Grūbe, 2018) ir iekļauti interviju fragmenti, kuros L. Lasmane atsaucas uz Jēzus Kristus nopelnu visas cilvēces labā kā kristīgās morāles stūrakmeni un pamatu. Šajā filmā viņa aicina Latvijas sabiedrību uz savstarpēju piedošanu un mudina bijušos VDK aģentus izstāstīt savu pieredzi, lai atbrīvotos no apgrūtinātas sirdsapziņas sloga.

1994. gadā L. Lasmanei tika piešķirts V šķiras Triju Zvaigžņu ordenis, no kura 1995. gadā viņa demonstratīvi atteicās,⁵⁶ protestējot pret lustrācijas un atklātas diskusijas trūkumu.⁵⁷ L. Lasmane centās aktualizēt šo “sarunu” ar domu, ka arī Latvijas baznīcām būtu īpaša loma šajā pagātnes izvērtēšanas un sabiedrības izlīguma procesā, aicinot uz “grēku nožēlas sapulci”⁵⁸ vai ekumenisku izlīguma dievkalpojumu.⁵⁹ L. Lasmane uzsver savu kristīgo pārliecību un lustrācijas kontekstā atsaucas uz Dieva taisnīgumu, piedošanu un žēlastību.⁶⁰ Reflektējot par savu personīgo pieredzi, L. Lasmane atzīst: “Ne jau pati tos cietumus izvēlējos. Tā bija Dieva griba, viņš mani tur audzināja.”⁶¹

2015. gada 28. jūlijā Rīgā pēc privātas iniciatīvas tika organizētas svinības par godu L. Lasmanes 90. dzimšanas dienai. Pasākums ieguva valstisku nozīmi, jo tika iekļauta vizīte pie toreizējā Valsts prezidenta Raimonda Vējoņa, un pie Brīvības pieminekļa sveicējumiem pievienojās toreizējā LR Ministru prezidente Laimdota Straujuma.⁶² Kā atzīst publicists un svinību iniciators Arnis Šablovskis, šo jubileju varēja rīkot kā “instrumentu”⁶³ mērķim, kas tika norādīts programmas titulā “Svinēt dzīvi. Kopā ar Dievu un Latviju”, un norāda, ka tobrīd sabiedrības diskursā bija aktualizējusies diskusija par kolaboracionismu padomju laikā.⁶⁴ Pasākuma centrālajā vēstījumā tika izmantots Bībeles citāts: “Jūs atzīsiet patiesību, un patiesība jūs darīs brīvus.” (Jņ 8:32)

Jubilejas programma ietvēra kristīgās liturģijas elementus ar pateicības un atceres rituāliem. Svinību liturģijas norise: 1) apsveikumi un pateicības brīdis pie Brīvības

56 Ģirts Kasparāns, “Man tik daudz ir ticis dots”, *Mājas Viesis*, Nr. 6 (640), (22.03.–11.04.2018.), 33.

57 Aiva Kanepone, “Ir vienkārši jāpiedod” [saruna ar L. Lasmani], *Ieva*, Nr. 12 (1115), (20.03.2019.), 35.

58 Autores intervija ar Lidiju Lasmani-Doroņinu (Rīgā 2018. gada 1. oktobrī). Rakstā izmantoto autoru veikto interviju transkripti glabājas autores privātarhīvā.

59 Ibid.

60 Kanepone, op. cit., 35.

61 Ibid.

62 *Gājienā uz Stūra māju vairāk nekā 100 cilvēku svin Lidijas Lasmanes 90 gadu jubileju* [sk. 05.02.2019.]. Pieejams: <https://www.tvnet.lv/5170512/gajiena-uz-stura-maju-vairak-neka-100-cilveku-svin-lidijas-lasmanes-90-gadu-jubileju>.

63 Autores intervija ar Arni Šablovski (Rīgā 2019. gada 18. martā).

64 Ibid.

pieminekļa, 2) procesija uz bijušo VDK galveno mītni jeb “Stūra māju”, 3) diskusija “Sarunas Stūra mājas pagalmā. Latvija un kolaboracionisms”, 4) aizlūgums Rīgas Vecajā Svētās Ģertrūdes baznīcā par Latvijas brīvības cīnītājiem, kas palikuši Sibīrijā, cietumos un noietnēs, 5) koncerts Latvijas Nacionālās bibliotēkas Ziedoņa zālē.

Pie Brīvības pieminekļa tika veikts populārais rituāls – ziedu nolikšana, kas ir neatņemama sastāvdaļa valsts nozīmes komemorācijas dienās. Šoreiz tas simbolizēja gan totalitārās pagātnes upuru piemiņu, gan pateicību par Lidijas Lasmanes personīgo upuri Latvijas valsts un nācijas labā. Nākamais rituāls bija procesija uz “Stūra māju” kā ciešanu ceļa simbols, dodoties uz vietu, kas lielai daļai Latvijas sabiedrības asociējas ar piedzīvotām šausmām, pazemojumu un bailēm. Vienlaikus tas bija aicinājums nepalikt malā kā vērotājiem, bet pievienoties šai “izgaismošanas” un “patiesības noskaidrošanai”. Procesija uz Stūra māju tika pavadīta ar zvanu skaņām.

Bijušās VDK mītnes pagalmā uzrunu daļā “Sarunas Stūra mājas pagalmā. Latvija un kolaboracionisms” piedalījās sabiedrībā pazīstami cilvēki un tika nolasīta Latvijas valdībai adresēta atklāta vēstule, kuru bija parakstījuši Lidija Lasmane, Knuts Skujenieks un citi domubiedri.⁶⁵ Publiskā aicinājuma mērķis bija atgādināt par morāliem pienākumiem un veicināt sabiedrības izlīgumu.

Viens no svarīgākajiem rituāliem kristīgajā liturģijā ir lūgšana. Rīgas Vecajā Svētās Ģertrūdes baznīcā tika noturēts svētbrīdis ar aizlūgumiem par Latvijas brīvības cīnītājiem. Ekumenisko svētbrīdi vadīja bīskaps *emeritus* Pāvils Brūvers kopā ar toreizējo Latvijas Baptistu draudžu savienības bīskapu Pēteri Sproģi, Rīgas Svētās Marijas Magdalēnas draudzes prāvestu Andri Kravali un Rīgas Vecās Svētās Ģertrūdes draudzes mācītāju Rinaldu Grantu. Uzrunājot klātesošos, bīskaps *emeritus* Brūvers uzsvēra, ka cilvēkiem esot tendence uz izvairīšanos no patiesības atzīšanas, un “tāda slēpšanās un vainas neatzīšana mūsu tautā aizvien vēl turpinās un, kamēr vien tas turpināsies, Dievs nevarēs mūs svētīt – mēs aizvien būsim sasaistīti savos pārkāpumos”.⁶⁶

Katrai jubilejas liturģijas pieturvietai kā pieminēšanas telpai tika postulēts savs uzdevums. Brīvības piemineklis nenoliedzami ir kļuvis par Latvijas valsts simbolu, tāpēc pulcēšanās tā pakājē pauž pateicību par brīvības, miera un taisnīguma atjaunošanu.⁶⁷ Savukārt bijušās VDK galvenajā ēkā, kas atgādina par totalitāro sistēmu kā “padomju varas un iekārtas stūrakmens” (G. Kalme),⁶⁸ var reflektēt par Latvijas sabiedrību, uzdo-

65 Vēstule tika adresēta Latvijas Republikas prezidentam Raimonda Vējonim, Saeimas priekšsēdētājam Inārai Mūrniecei un Ministru prezidentei Laimdotai Straujumai. Teksts tika publicēts laikrakstā “Latvijas Avīze”.

66 2015. gada 28. jūlija aizlūguma dievkalpojuma uzrunas teksts glabājas P. Brūvera privātarhīvā.

67 Intervija ar A. Šablovski, op. cit.

68 Guntis Kalme, *Durvis uz mājām: Mācītāja pārdomas par savas tautas vēsturi*, 224.

dot retorisku jautājumu: “Vai bija vērts Lidijai Lasmanei un Pāvilam Brūveram iet tur cietumā?” (A. Šablovskis)⁶⁹

Rīgas Vecā Svētās Ģertrūdes baznīca kā reliģisks kulta objekts norāda uz dzīves garīgo dimensiju un kristīgo kopienu, kas Lidijas Lasmanes dzīvē ir garīgā, psiholoģiskā un emocionālā spēka avots.⁷⁰ Procesijas virzība no Stabu ielas uz Rīgas Veco Svētās Ģertrūdes baznīcu komunicēja, ka aiz dievnama durvīm tiek piedāvāta “ne tikai imunitāte pret ļaunumu, bet arī zāles mūsu dvēselei, barība garam, mierinājums sirdij”.⁷¹

Visbeidzot Latvijas Nacionālā bibliotēka jeb Gaismas pils kā jauns nacionāls simbols vēstī par “gaismas” uzvaru pār “tumsu” un par nākotnes vīziju. A. Šablovskis uzsver: “Gaismas pils ir jāsvin. Tā ir liturģiska svinēšana un pateicība. Katoliskā izpratnē tā būtu eiharistija, kur svinam pateicību Dievam. Šais svētkos ir pateicības svinēšanas elementi. Kaut kādā mērā, vismaz tobrīd, ir triumfs.”⁷²

8. maija Izlīguma vakars Rīgas Anglikāņu Svētā Pestītāja baznīcā

Vēl viena praktiska iniciatīva, kur kristīgā baznīca piedāvā savus resursus sabiedrības izlīguma veicināšanā, ir ikgadējais 8. maija Izlīguma vakars, kas kopš 2017. gada publiskas diskusijas formā tiek rīkots Rīgas Anglikāņu Svētā Pestītāja baznīcā. Pasākums notiek divās – latviešu un krievu – valodās ar paskaidrojumiem angļu valodā, jo anglikāņu draudzi apmeklē arī ārvalstu pilsoņi, un dievnama lokācijas dēļ tajā bieži iegriežas tūristi.

Izlīguma jeb samierināšanas vakaram ir izvēlēts zīmīgs datums – 8. maijs – kas saistās ar Otrā pasaules kara beigu pieminēšanu. Latvijas publikajā telpā 8./9. maija komemorācija apzīmē divas pretnostatītas piemiņas telpas ar dažādiem atmiņu naratīviem. Tāpēc Izlīguma vakaram 2017. gadā tika dots simboliskais nosaukums “8/9: Vārdi pāri atmiņu plaisai” un pieteikumā norādīts, ka pasākums veltīts “samierināšanai, nožēlai un piedošanai”.⁷³

Šī pasākuma galvenie organizētāji – LU Teoloģijas fakultātes (turpmāk – TF) profesors Valdis Tēraudkalns un TF zinātniskais asistents Ņikita Andrejevs – iedvesmojušies

69 Intervija ar A. Šablovski, op. cit.

70 Ibid.

71 Kalme, op. cit., 226.

72 Intervija ar A. Šablovski, op. cit.

73 8/9: Vārdi pāri atmiņu plaisai [sk. 01.05.2019.]. Pieejams: <https://www.facebook.com/events/1870299803181673/>

no līdzīgām iniciatīvām citās valstīs.⁷⁴ Pasākumam ir reliģisks ietvars, taču vienlaikus tas ir paredzēts plašākam sabiedrības lokam, nevis tikai cilvēkiem ar kristīgu pārliecību.⁷⁵

Jāatzīmē viens no neierastiem rituāliem šajos Izlīguma vakaros. Ienākot dievnamā, katram pasākuma dalībniekam tika iedots mazs akmens. Programmas beigās šie akmeņi tika iemainīti pret kādu estētiski pievilcīgu priekšmetu, piemēram, ziedu, kas ir pavasara uzplaukuma un jaunas dzīvības simbols, kā norāda mācītāja Jāna Jēruma-Grīnberga.⁷⁶ Šis apmaiņas akts reprezentēja dziedināšanas procesu caur “atbrīvošanos” no akmens kā sāpju, smaguma un rūgtuma simbola.

Lasījumiem latviešu, krievu un angļu valodā tika izmantoti Bībeles citāti, kas runā par miera veidošanu. Piemēram, citāts no Jesajas grāmatas: “Iesim, kāpsim Kunga kalnā, Jēkaba namā, lai viņš mums māca savus ceļus, un mēs iesim viņa takās! [...] Viņš tiesās ļaudis, spriedīs par daudzām tautām, tad tie pārkalš savus zobenus arklos un savus šķēpus ecēsās – tauta pret tautu vairs zobenu necels un karot vairs nemācīsies.” (Jes 2:3–4) Un Kalna uzrunas pazīstamie vārdi: “Laimīgi miera nesēji, jo viņi tiks saukti par Dieva bērniem.” (Mt 5:9)

Ar miera vēlējumu saistās arī rituāls miera sveiciena formā, kur dalībnieki sasveicinās, visbiežāk sarokojoties vai apkampjoties, ar vārdiem “Miers ar tevi!”. Tradicionālā kristiešu “miera skūpstā” (Rom 16:16, 1Kor 16:20, 1Tes 5:26 u. c.) izcelsme ir saistīta ar jūdu tradicionālo *šalom* jeb miera sveicienu. Šajā kontekstā var atsaukties uz sociālā izlīguma konceptu jūdaismā, kas atspoguļojas 85. psalmā: “Žēlastība tiksies ar patiesību, taisnība skūpstīs mieru.” (Ps 85:11)

Pirms kopīgām lūgšanām tika ievērots rituāls klusuma brīdis, dodot pasākuma dalībniekiem iespēju pašrefleksijai. Savukārt nolasītās lūgšanas pauda pateicību par Dieva žēlastību, sēras par pagātnes kļūdām un līdzcilvēku neuzklausīšanu un solījumu “ieskatīties savam kaimiņam acīs”.⁷⁷ 2017. gada pasākumā piedalījās LELB Rīgas Jaunās Svētās Ģertrūdes draudzes krievvalodīgo Epifānijas kopienas mācītājs Pāvels Levuškāns, kurš krievu valodā aizlūdza par dalītām atmiņām un dalīto sabiedrību. Savukārt 2018. gada pasākumā V. Tēraudkalns un Ņ. Andrejevs aizlūdza par spēju pārvarēt pāridarījuma sāpes un spēju “ieraudzīt citā cilvēku, kas mīl un cieš tāpat kā mēs”. Lūgšanas beigās izskanēja vārdi: “Dod mums spēku un gudrību nemest akmeņus, bet pastiept roku. Palīdzi mums būt cilvēkiem, kuri meklē izlīgumu.”⁷⁸

74 Autores intervija ar Valdi Tēraudkalnu un Ņikitu Andrejevu (Rīgā 2019. gada 9. aprīlī).

75 Ibid.

76 2017. un 2018. gada pasākumu video ieraksti pieejami *St. Saviours Anglican Church Riga YouTube* kanālā.

77 Intervija ar Valdi Tēraudkalnu un Ņikitu Andrejevu (Rīgā 2019. gada 9. aprīlī).

78 2018. Izlīguma diena, *St. Saviours Anglican Church Riga YouTube*. Pieejams: <https://www.youtube.com/watch?v=1ShH407EgSA&t=1750s> [skatīts 20.04.2019.].

Šajos Izlīguma vakaros tiek aicināti divi viesi no latviešu un krievvalodīgo kopienas, lai dalītos ar personīgo pieredzi un ar pārdomām par Latvijas sabiedrībai aktuālo tēmu – kopīgas atmiņu telpas veidošanu. Izlīguma vakara rīkotāji atklāj, ka ne katrs uz aicinājums piedalīties ir saņēmis pozitīvu atbildi. Jāpiebilst, ka organizētāji nav noteikuši, ka runātājam būtu jāuzņemas morāla atbildība, jānožēlo vai jālūdz piedošana. Ko un kā konkrētā persona vēlas atcerēties un pieminēt, paliek viņa vai viņas ziņā.⁷⁹

Deniss Hanovs savā uzrunā ļoti tieši un atklāti vērsās pie latviešu publikas:

Es neesmu vainīgs, bet es jūtu atbildību – morālu un pilsonisku – par padomju okupāciju un tās sekām. Es lūdzu piedot, es lūdzu pieņemt mani. Un es aicinu iet tālāk kopā, kopīgi sērojot par visiem aizgājušajiem, bet vienlaikus pieņemot visus, kas veido mūsu Latvijas sabiedrību, ar viņu atmiņām un emocijām, kurām ir tiesības pastāvēt daudzveidīgajā sabiedrībā, kurā brīvība ir visaugstākā vērtība.⁸⁰

Nobeigums

Jāsecina, ka publiskajā diskursā dzirdamie jēdzieni – dziedināšana un izlīgums – pieprasa lielāku konceptuālu skaidrību, arī teoloģijas nozarē Latvijā. Netaisnīgas pagātnes pārvarēšana traumētās sabiedrībās ir grūts, pretrunīgs un lēns process. Tomēr publiskās telpas teoloģijā sastopamais viedoklis sakrīt ar citu nozaru ekspertu atzinumiem, ka bez pagātnes pāridarījumu pārstrādāšanas un pieredzes pozitīvas integrēšanas kultūras atmiņā nav iespējama nācījas attīstība taisnīgas, atvērtas un iekļaujošas sabiedrības virzienā.

Daudzi teologi (M. Volfs, K. Tesnārs, D. P. Lederahs, B. S. Maknīla, G. Kalme) uzsver, ka individuāla vai kolektīva amnēzija nav iespējama un nav vēlama un bibliskā teoloģija nemāca “piedot un aizmirst”, bet gan pārstrādāt pieredzi. Diskursam par pagātnes netaisnību “ātrāku aizmirstānu” var būt negatīvas sekas sabiedrībās, kur šīs pagātnes sekas ir akūti jūtamas tagadnē. Katrā ziņā nepieciešama niansēta un padziļināta pieeja, lai sabiedrības apziņas dziedināšanas process tiešām vestu uz atbrīvošanos no sāpēm, naida un sarūgtinājuma.

Kristīgajā teoloģijā pieminēšana kā prakse ietilpst sociālā izlīguma paradigmā, proti, pieminēt taisnīgi un patiesīgi, pieminēt caur piedošānu, pieminēt caur nožēlu un grēksūdzi, pieminēt caur taisnīguma atjaunošanu un pieminēt iekļaujoši. Arī individuālas un kolektīvas traumas dziedināšana nav iespējama bez apzinātas un mērķtiecīgas pieminēšanas. Īpaši, ja pagātnes pāridarījums ir bijis kolektīvs un vispārzināms, publisks piemiņas akts ir viens no praktiskās teoloģijas rīkiem, kā šo “vārdā” nosaukto netaisnību pārstrādāt. L. Lasmanes jubilejas svinību organizatoru vēlēšanās bija radīt rīku

79 Intervija ar Valdi Tēraudkalnu un Ņikitu Andrejevu, op. cit.

80 8/9: Samierināšanas pasākums, *St. Saviours Anglican Church Riga YouTube* Pieejams: <https://www.youtube.com/watch?v=LRL68Mv8-fQ> [skatīts 20.04.2019.].

sabiedrības katarsei, t. i., attīrīšanos caur līdzpārdzīvojumu. Mērķis aktualizēt lustrācijas nepieciešamību tika sasniegts vismaz vienā aspektā – “čekas maisi” ir publiskoti, un sabiedrības dialogs par šo tēmu turpinās. Vai, pēc Lidijas Lasmanes vārdiem, “Dieva dotā iespēja” sabiedrības izlīgumam tiks pilnībā izmantota? Šeit izdarīt secinājumus būtu pārāgri.

Vai baznīcai Latvijā būtu jāuzņemas vēl aktīvāka loma šajos procesos? Kā uzskata vēstures pētniece Solveiga Koņkova-Krūmiņa, baznīcām Latvijā ir jāveic sava pašattīrīšanās, izvērtējot kolaborācijas ar padomju režīmu veidus, apstākļus, motivāciju un iemeslus.⁸¹ Šajā sakarā Romas katoļu bīskaps Andris Kravalis norāda: “Baznīcai Kristus dod uzticētas pilnvaras atgādināt par izlīgšanu un samierināšanos un būt par Dieva tautas sirdsapziņas vietu. Tāpēc ir tāds atgriešanās ceļš, kas skar baznīcu pašu. [...] Tāpēc nevajag idealizēt baznīcu, bet caur baznīcu redzēt Kristus evaņģēlija spēku, kurā mēs redzam to atbildi un piedošanu un izlīgšanu.”⁸² Jāatzīmē LELB arhibīskapa Jāņa Vanaga aicinājums uz atklātību un izlīgumu luteriskās baznīcas iekšienē.⁸³ Analizējot kristīgās teoloģijas resursus sabiedrībai akūtu jautājumu risināšanā, jāsecina, ka baznīca kā institūcija un kopiena ir “ievainots dziednieks” (*wounded healer*), izmantojot psihiatra Karla Junga populāro terminu.⁸⁴

Aplūkotie Latvijas piemēri ļauj secināt, ka, veidojot piemiņas liturģiju un izvēloties rituālus, ir nepieciešams radīt platformu individuāliem un kopīgiem stāstiem. Tikt uz klausītiem ir, iespējams, pats svarīgākais solis individuālās un kolektīvās traumas dziedināšanā. Savukārt, atzīstot un nožēlojot pāridarījumus, tiek sperts liels solis izlīguma virzienā. Taču sarežģītais uzdevums ir izvairīties no moralizēšanas un tiesāšanas. Šajos jautājumos teologu un baznīcas uzdevums publiskajā telpā, manuprāt, ir meklēt jaunu valodu reliģiskiem konceptiem, lai teoloģiskā valoda labāk un precīzāk atbilstu sabiedrības vajadzībām. Piekrītu M. Volfam, ka teologiem vajadzētu “mazāk koncentrēties uz sociālu sakārtošanu un vairāk uz sociāliem aģentiem, kas ir spējīgi iedomāties un radīt taisnīgu, patiesīgu un mierpilnu sabiedrību”.⁸⁵

Nobeigumā būtisks secinājums no Lidijas Lasmanes-Doroņinas un citu pagātnes netaisnībās cietušu cilvēku pieredzes ir autentiskas dzīves liecības spēks un piedošanas prakse, kā milzīgo nozīmi nevar atsvērt nekādi piemiņas rituāli. Pieminot totalitāro

81 Ingrīda Lisenkova, “Tur ir nodevības simts nokrāsas”. *Katoļu Baznīcas Vēstnesis*, Nr. 6 (570), (08.06.2018.), 11.–16.

82 Autores intervija ar Andri Kravali (Rīgā 2019. gada 16. martā). Transkripts glabājas autores privātarhīvā.

83 Jānis Vanags, “Sevi meklēt, atrast un neatrast”. *Svētdienas Rīts*, Nr. 02 (1939), (Februāris, 2019), 11.

84 Carl Jung, *Fundamental questions of psychotherapy* (Princeton, NJ: Princeton University Press; 1951).

85 Volf, *Exclusion & Embrace*, 21.

pagātni un veicinot izlīgumu un dziedināšanu tagadnē un nākotnē, sabiedrības apziņā šādas autentiskas liecības, manuprāt, rezonē visdziļāk.

Pieminot nākotni, 1969. gadā Gunārs Astra rakstīja šīs rindas:

tā šodien es pelnos un izdedžos
uz tālieni lūkodams rūpējos
vienalga brāli mums tikums ir viens
ir jāsasien pārrautais pavediens⁸⁶

SUMMARY

Healing and reconciliation in overcoming a totalitarian past

The twentieth century has deeply wounded many nations, including Latvia. The article “Healing and reconciliation in overcoming a totalitarian past” examines remembrance as an important element in the process of social reconciliation and healing of past trauma. By pursuing answers to the questions of *why* and *how* to remember, the author seeks to define the theological aspects of the social phenomenon of remembrance.

Reconciliation is a central concept in the Judeo-Christian worldview, and the article is focused on practices of public remembrance within the framework of Christian liturgy. For this purpose, it examines two relevant contemporary public acts of remembrance in Latvia, which have addressed polarizing societal issues in relation to the former Soviet regime, specifically, the past collaboration with the KGB, which also affected the Church and the annual commemoration of May 8/9 with different, even conflicting, narratives. In both described public events, Christian liturgy was offered as an instrument of healing, inclusion and reconciliation by creating a platform for individual and collective memory narratives and through emphasizing that the power of an authentic testimony of forgiveness and redemption cannot be replaced by any rituals of commemoration.

In conclusion, the notions of healing and reconciliation used in the public discourse in Latvia require a greater conceptual clarity, and it includes the field of theology. The Church is also a “wounded healer”, which is undergoing the process of truth seeking and evaluation of its past collaboration with the Soviet regime. The process of overcoming an unjust past is difficult and slow. Still, many theologians emphasize that without redeeming and positively integrating the painful past into the cultural memory, it is impossible for a nation to move towards a just, open and inclusive society.

⁸⁶ Šāberte, *Gunārs Astra: Sirdsapziņas cietumnieks*, 122.

PhD, The Master's Seminary, Sun Valley, California, USA

AARON SHRYOCK

PhD, Tyndale House, Cambridge, United Kingdom

KASPARS OZOLIŅŠ

THE TRANSLATION OF עָפָר ^ʿĀPĀR 'DUST' IN THE LATVIAN BIBLE

Introduction

This paper investigates the translation of עָפָר ^ʿāpār 'dust' in the Latvian Bible, from Johann Ernst Glück's first translation in 1689 to the present. After surveying the history of translation in Latvian, we address the lexical semantics of ^ʿāpār 'dust', noting the senses and translation equivalents. We then examine Glück's approach to translation and the subsequent revisions. Glück rendered ^ʿāpār as *pīšļi* 'dust' in 97 of the 110 occurrences of the word, yet he also translated the term with seven other translation equivalents, including *zeme* 'earth' and *putekļi* 'fine dust'. Subsequent revisions have followed Glück in employing *pīšļi* 'dust' as the principal translation equivalent. However, changes in the semantics of *pīšļi* 'dust' and *putekļi* 'fine dust' coupled with a reevaluation of Glück's translation strategy, have prompted a steady move from *pīšļi* as the primary translation equivalent. The paper concludes with proposals for future revisions of the Latvian Bible.

Latvian language and translations

Latvian is a Baltic language spoken primarily in Latvia, with approximately 1.3 million native speakers. Together with Lithuanian, it forms the Baltic sub-family within the Indo-European family of languages. The Latvian language was not written and used in

education until the Protestant Reformation.¹ The first published book in Latvian that has survived to the present is a Catholic catechism published in Vilnius in the Grand Duchy of Lithuania in 1585. A Lutheran catechism was published the following year in Vilnius. The first secular book to be published was Georgius Mancelius' *Vademecum* in 1631. Mancelius also produced the first dictionary, *Lettus*, in 1638 and laid the foundations for the language's orthography.²

The translation of the Bible into Latvian is widely recognized as the greatest landmark in the literary development of the Latvian language. With the petition and royal sanction of Charles XI, the king of the Swedish Empire, the German Lutheran pastor Johann Ernst Glück (1652–1705) undertook the task.³ He published the New Testament in 1685 and subsequently the Old Testament in 1689. However, the completed work, entitled *Ta Šwehta Grammata*, was not released until 1694.⁴ This translation remained the standard in Latvian religious life until well into the 20th century, going through six subsequent editions, the latest in 1898.⁵

In 1920, the British and Foreign Bible Society began to work with the Lutheran Church in the newly independent Latvia with the goal of revising the Latvian Bible. The revision of the New Testament was completed and published in Latvia in 1936.⁶ However, the Second World War and subsequent Soviet occupation delayed the work on the Old Testament. In 1965, the British and Foreign Bible Society and the Latvian community in exile published a revision of the entire Bible, containing the 1936 New Testament and subsequent revisions of the Old Testament.⁷ In 1997, the Latvian Bible Society published a revision of the 1965 edition of the Bible.

1 The beginnings of the Protestant Reformation in Livonia can be traced to the work of a pastor by the name of Andreas Knopke, who arrived in Riga in 1517 and began preaching Lutheran doctrine in 1522. See Agnis Balodis, *Latvijas un latviešu tautas vēsture* (Rīga: Kabata, 1990), 64–65.

2 For the history and development of Latvian literature, see G. Berelis, *Latviešu literatūras vēsture: No pirmajiem rakstiem līdz 1999. gadam* (Rīga: Zvaigzne ABC, 1999).

3 Ernst Glück worked with C. B. Witten under the guidance of Johann Fischer according to Paul Ellingworth, "Latvian", in *A Guide to Bible Translation: People, Languages, and Topics*, edited by Philip A. Noss and Charles S. Houser (Maitland, FL: Xulon Press, 2019), 185.

4 See Edgars Dunsdorfs, *Pirmās latviešu bībeles vesture* (Latviešu ev. lut. baznīca Amerikā: Minneapolis, 1979) and Gustavs Šaurums, *Latviešu bībeles vēsture* (Rīga: Ev. lut. baznīcas virsvalde, 1935). *Ta Swehta Grammata Jeb Deewa Swehtais Wahrds...* (Rīga: Gedruckt bey Johann Georg Wilcken, königl. Buchdrucker, 1689).

5 "Bībeles tulkojumi Latviešu valodā", Latvian Bible Society, accessed July 26, 2019, http://www.bibelesbiedriba.lv/Bibeles_tulkojumi_Latviesu_valoda. These occurred in 1739, 1794, 1825, 1854, 1877, and 1898.

6 Ibid.

7 Ibid. See *Bībele* (London: The British and Foreign Bible Society, 1965).

In January 1995, the Latvian Bible Society started translating a new Latvian Bible. After publishing portions from the New Testament, the entire New Testament appeared in 2005. In 2012, the Latvian Bible Society published the complete Latvian Bible, including, for the first time, a translation of the deuterocanonical books, both Roman Catholic and Eastern Orthodox.⁸ The new translation shares characteristics in common with Glück's translation from 1689, but also retains some of the modern language introduced in the 1965 revision.

After investigating the semantics of *ʿāpār* 'dust', we will examine in depth Glück's approach to the translation of this term. After Glück's Bible (hereafter, LB1689), we will also note the minor revisions in the final 1898 edition (hereafter, LB1898) and then the more extensive revisions in the 1965 London edition (hereafter, LB1965).⁹ Finally, we address the translation of *ʿāpār* in the 2012 Latvian Bible Society's work (hereafter, LB2012).

Semantics of עָפָר *ʿāpār* 'dust'

The Hebrew noun עָפָר *ʿāpār* 'dust' has nine distinct senses, clustering in four semantic domains. The first domain includes three senses related to natural materials associated with the ground, glossed as 'dust', 'loose earth', and 'soil'. The second consists of a single term referring to a building material made from the natural materials in the first group: 'mud plaster'. The third domain has four senses denoting various remains of items intentionally destroyed: 'powder', 'debris', 'rubble', and 'ashes'. The final domain refers to the location from which the materials in the first domain originate, glossed as 'ground'. In the following section, we examine these senses in greater detail, also noting the related figurative usages. We also provide the standard translation equivalents in English and Latvian, based on a survey of the major translations in each language. A table summarizing the analysis concludes the section.

The first sense of *ʿāpār* is 'dust', referring to fine particles of earth, located on the ground, yet fine enough to be airborne. In Josh. 7:6 and Job 2:12, mourners tore their clothes and put *ʿāpār* on their heads. In Deut. 28:24, *ʿāpār* is mentioned as coming down from the sky during a time of drought as part of God's curse on Israel.

ʿāpār 'dust' occurs in three figurative expressions. First, the concept of abundance is conveyed by the simile 'abundant as dust' as in Gen. 28:14. Furthermore, the expressions 'beat like dust' and 'destroy like dust' are used to convey complete destruction by reduction to a fine material as in Ps. 18:42 and Isa. 41:2, respectively. Finally,

⁸ See *Bībele jaunā tulkojumā* (Rīga, Latvia: Latvijas Bībeles biedrība, 2012).

⁹ See *Bihbele: Wezās un Jaunās Deribas Swehtee Raksti*, 8th ed. (Rīga: n. p., 1898).

humiliation is communicated by two expressions that refer to consuming ‘dust’: ‘eat dust’ as in Gen. 3:14 and ‘lick dust’ as in Mic. 7:17.

In the major English translations from the Reformation era until today, the translation equivalent for this sense is *dust*. The Latvian equivalent is primarily *pīšļi* ‘dust’, but the term *putekļi* ‘fine dust’ is also used.

The second sense of *ʿāpār* is ‘loose earth’, denoting material composing part of the surface of the earth, dislodged from the earth by natural or human causes and hence ‘loose’. This sense is seen in Gen. 26:15 where the Philistines are reported to have filled up wells with *ʿāpār* ‘loose earth’. In Hab. 1:10, military forces piled up *ʿāpār* ‘loose earth’ in order to build an earthen siege ramp. Similarly, in Lev. 17:13, blood is poured out on the ground and then covered with *ʿāpār* ‘loose earth’.

ʿāpār ‘loose earth’ occurs in three figurative expressions. First, the concept of abundance is conveyed by the expressions ‘pile up like loose earth’ in Job 27:16 and ‘heap up like loose earth’ in Zech. 9:3. Second, the concept of being despised is expressed with ‘pour out like loose earth’ in Zeph. 1:17. Third, human frailty and mortality is communicated with a metaphorical association of humanity with ‘loose earth’ in Ps. 103:14.

The translation equivalents for this sense in English are *dust* and *earth*, with the former used most often in figurative usages of the term. The term *earth* has been used in Gen. 26:15 with reference to the material that was used to fill wells. The translation equivalent for this sense is predominantly *pīšļi* ‘dust’ in the Latvian translations. However, in Lev. 17:13 the term *zeme* ‘earth’ has been used from LB1689 until today. *Smiltis* ‘sand’ was Glück’s choice in Gen. 26:15; more recent versions also employ *zeme* ‘earth’ for this verse.

The third sense of *ʿāpār* is ‘soil’, denoting the material composing part of the surface of the earth, yet still in the earth in contrast to the prior senses of ‘loose earth’ and ‘dust.’ In Job 14:19, the torrents wash away the *ʿāpār*, referring to soil. In Isa. 34:9, Edom’s streams, land, and *ʿāpār* ‘soil’ will become burning pitch and sulfur, referring to the arable soil that will no longer yield crops. The first two senses, ‘loose earth’ and ‘dust’, refer to material no longer part of the earth; they differ primarily in the degree of fineness of the material, but not in their location. The third sense, ‘soil’, differs in terms of location; it is an instance of a secondary sense based on metonymy, a semantic relationship of association.

The primary English translation equivalents for this sense are *dust* and *soil*. Of these two terms, *dust* has been used more frequently; however, modern English translations also use *soil* in Isa. 34:7, 9. *Pīšļi* ‘dust’ is the primary translation equivalent in Latvian. However, in Job 28:6, the terms *graudi* ‘granules’ and *smiltis* ‘sand’ have been used.

The fourth sense of *ʿāpār* is ‘mud plaster’.¹⁰ It refers to a mixture of loose earth, water, and other ingredients such as straw, applied to the interior wall of a house to

¹⁰ D. Clines, “**אָפָר**,” *Dictionary of Classical Hebrew* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press: 2007), 6:515.

produce a smooth surface.¹¹ In Lev. 14:42, instructions are given for removing the stones in the wall of a house and then replacing the stones and applying ^š*āpār* ‘mud plaster’ to refurbish the wall. This sense is also a case of metonymy; with loose earth being the primary ingredient of plaster, the term ^š*āpār* is used metonymically to refer to the whole in terms of one of its parts.

The three primary translation equivalents for this sense include *dust*, *mortar*, and *plaster*. In the first English translation from Hebrew, William Tyndale translated ^š*āpār* in Lev. 14:41 with reference to the plaster that was scrapped off as *dust*; however, in Lev. 14:42, 45, he translated the term as *mortar* to convey the concept of a building material. Subsequent English translations followed Tyndale until the American Standard Version of 1899 translated these three instances of ^š*āpār* with one term, *mortar* ‘mortar’. The Revised Standard Version continued the practice of using only one term, but replaced *morter* with *plaster*, which has become a significant translation equivalent for ‘mud plaster’ in modern English translations. *Māli* ‘clays’ is the primary translation equivalent in Latvian from LB1689 to LB1965, but the modern versions have introduced *apmetums* ‘plaster’ and *java* ‘mortar’.

The fifth sense of ^š*āpār* is ‘powder’.¹² It denotes the remains of objects intentionally destroyed by grinding to a fine consistency. In Deut. 9:21, after grinding the golden calf to ^š*āpār*, Moses threw its ^š*āpār* ‘powder’ into a brook. Similarly, in 2 Kings 23:6, idols were burned and beaten to ^š*āpār* ‘powder’, and then their ^š*āpār* was thrown away. This sense and the following three senses refer to a material resulting from the intentional destruction of an object; the terms differ primarily in the degree to which the object was destroyed, whether to a fine degree as in the case of ‘powder’ or coarsely and minimally in the case of ‘debris’ and ‘rubble’. These senses are related to the first semantic domain metaphorically, sharing the feature of being material, which is broken, crushed, or even reduced to a fine consistency, usually found on the ground.

The English translation equivalents for this term include *dust* and *powder*. The term *powder* was used in 2 Kings 23:6a, 15 in the Reformation-era translations; the New International Version is a modern translation with *powder* in these verses. However, the majority of modern English translations prefer *dust*. In Latvian the translation equivalent is primarily *pīšļi* ‘dust’, but the term *putekļi* ‘fine dust’ has been used in the LB1965 in 2 Kings 23:6a–b, 15 and in the LB2012 in Deut. 9:21a–b.

11 See Philip Zhakevich, “The Tools of an Israelite Scribe: A Semantic Study of the Terms Signifying the Tools and Materials of Writing in Biblical Hebrew” (PhD dissertation, University of Texas at Austin, 2015), 75–77, 90–91.

12 Clines, “עֶפֶר,” *Dictionary of Classical Hebrew*, 6:515. Clines prefers “dust” but adds the qualification “of pulverised ashes.”

The sixth sense of ʿāpār is ‘debris’, denoting course remains of objects intentionally destroyed and left on the ground.¹³ In contrast to ‘powder’, the objects were not ground up as part of being destroyed. In 2 Kings 23:12, various altars were removed and broken into pieces, and the resulting ʿāpār ‘debris’ was thrown into the Kidron valley. Similarly, in Ezek. 26:4, the walls and towers in Tyre were destroyed; then the resulting ʿāpār ‘debris’ was removed.

The translation equivalents for this term include *dust*, *rubble*, *soil*, and *debris*. Most English translations have employed the term *dust*. However, in Ezek. 26:4, the remains of Tyre are translated as *soil* in the Revised Standard Version and English Standard Version, *rubble* in the New International Version, and *debris* in the New American Standard Bible. In the Latvian translations, the translation equivalent is primarily *pīšļi* ‘dust’, but the modern translations also use *drazas* ‘debris’ and *atliekas* ‘remains’ in 2 Kings 23:12, and *gruveši* ‘rubble’ and *gruži* ‘rubbish’ in Ezek. 26:12.

The seventh sense of ʿāpār is ‘rubble’. It refers to broken fragments of material resulting from the destruction of a building, wall, etc. In contrast to the previous senses, ‘powder’ and ‘debris’, ‘rubble’ is larger and potentially still useful in construction. In Neh. 4:2, the workers in Jerusalem mention that there are heaps of ʿāpār ‘rubble’ that contain stones that might be salvaged for rebuilding the wall. Later, in Neh. 4:10, the workers complain that there is so much ʿāpār ‘rubble’ that they are not able to work.

The translation equivalents for this term include *dust*, *rubbish*, and *rubble*. *Dust* is the most common term; however, in Neh. 4:2, 10, the remains of Jerusalem’s walls are translated as *rubbish* in the Authorized Version and Revised Standard Version, but as *rubble* in modern translations such as the NIV. The principal translation equivalent in Latvian is *pīšļi* ‘dust’. However, in Neh. 4:2, *pelni* ‘ashes’ was used in LB1889 and LB1965; in LB2012, the heaps of ʿāpār are rendered with *drupas* ‘ruins’. Similarly, in Neh. 4:10, the terms *drupas* ‘ruins’ and *gruveši* ‘rubble’ are used instead of *pīšļi* ‘dust’.

The eighth sense of ʿāpār refers to the remains of something burnt, glossed as ‘ashes’. In Num. 19:17, priests are instructed to take ʿāpār from the burnt remains of an offering. Similarly, the burnt remains of idols destroyed in the fields of the Kidron are referred to as ʿāpār in 2 Kings 23:4. The translation equivalent for this term is *ashes*; it is consistently translated as *pelni* ‘ashes’ in Latvian.

The ninth and final sense of ʿāpār is ‘ground’.¹⁴ In Isa 2:19, people live in holes in the ʿāpār ‘ground’. In Job 38:2, iron ore is taken out of the ʿāpār , referring to the ground. Finally, in Job 41:33, the Leviathan has no creature like it on the ʿāpār , referring to the

13 Clines, “עָפָר,” *Dictionary of Classical Hebrew*, 6:515. Clines does not distinguish debris and rubble; nonetheless, the translations require more specificity than the lexicons.

14 *Ibid.*, 6:515. Clines distinguishes between the senses related to the ground and places these under the first sense, “dust, (dry) earth, soil”; he has a separate sense for place as a grave under

dry land in contrast to its aquatic habitat. The previous senses refer to physical materials, but this sense refers to a location, the source of the material in the first semantic domain, constituting another instance of metonymy.

ʿāpār ‘ground’ occurs in several figurative expressions. First, the concept of humiliation is conveyed by the expression ‘go to the dust’, as in Lam 3:29. Snakes are described as animals that ‘crawl in the dust’ in Deut. 32:24. Second, exaltation and honor are expressed by the phrases ‘rise from the dust’ and ‘stand on the dust’ in Ps. 113:7 and Job 19:25, respectively. Finally, concepts of death, burial, and the grave are also conveyed. The phrase ‘in the dust’ designates the grave in Job 7:21; ‘return to dust’ refers to being buried and decomposing in Job 10:9. Finally, by metonymic extension, ʿāpār refers to a cadaver in a grave in Ps. 30:9.

The translation equivalents for this sense in English include *dust*, *earth*, and *ground*, with *dust* the predominant term, especially in figurative usages. In Job 41:33, the term *earth* is used with reference to dry land in contrast to the aquatic habitat of the Leviathan. Furthermore, in Isa. 2:19, ʿāpār refers to a specific, local area of the earth and, consequently, it is translated as *ground*. In Latvian, the translation equivalent is predominantly *pīšļi* ‘dust’, especially in the figurative expressions. The terms *zeme* ‘earth’ and *putekļi* ‘fine dust’ are used in some non-figurative expressions. For instance, in Job 41:33, Glück and all subsequent translations have employed *zeme* ‘earth’.

Table 1 The senses of ʿāpār with glosses, definitions, and English and Latvian translation equivalents.

Sense	Gloss	Definition	English equivalents	Latvian equivalents
1	dust	fine particles of earth, fine enough to be airborne, typically on the ground	<i>dust</i>	<i>pīšļi, putekļi</i>
2	loose earth	material composing part of the surface of the earth, displaced from the earth	<i>dust, earth</i>	<i>pīšļi, zeme, putekļi, smiltis</i>
3	soil	material composing part of the surface of the earth	<i>dust, soil</i>	<i>pīšļi</i>

the first sense. However, he has a separate sense for “land, field.” We prefer to group all references to a location in a single sense.

4	mud plaster	mixture of earth, water, and other ingredients used to form a smooth layer on the surface of a wall	dust, mortar, plaster	māli, apmetums, java
5	powder	remains of object intentionally destroyed by grinding	dust, powder	pīšļi, putekļi
6	debris	coarse remains of objects intentionally destroyed and left on the ground	dust, rubble, soil, debris	pīšļi, putekļi, drazas, atliekas
7	rubble	broken fragments of material resulting from the destruction of a wall, building, etc.	dust, rubbish, rubble	pīšļi, pelni, drupas, gruveši
8	ashes	remains of something burnt	ashes	pelni
9	ground	surface of the earth comprised of material such as soil, typically a limited extent of the surface	dust, earth, ground	pīšļi, zeme

Translation of ʿāpār as ‘dust’ in Glück’s Bible

In this section, we investigate the translation of ʿāpār ‘dust’ in the Latvian Bible. First, Glück’s translation strategy is addressed, with particular attention to the historical influences of other Reformation-era translations. Second, we note the minor revisions in the subsequent editions. The major changes in translation strategy in the 1965 revision (LB1965) are examined in depth. Finally, the manner in which the 2012 translation (LB2012) diverges from the LB1965 and, in other instances, agrees with its attempt to modernize the language, is discussed.

Johann Glück translated ʿāpār with primarily one translation equivalent, *pīšļi* ‘dust’, utilizing this term in 97 of the 110 occurrences of the word. Glück employed seven other translation equivalents as was seen in Table 1. The evidence suggests that Glück did not follow the translation approach of Luther’s German Bible nor the Vulgate, two translations that would have been very familiar to him. Interestingly, his approach resembles the French translation of Pierre-Robert Olivétan in his preference for a single term.¹⁵ In the following section, we will examine Glück’s translation according to the different senses of ʿāpār, considering in more depth possible influences on his translation decisions.

Whenever ʿāpār had the sense of ‘dust’, Glück utilized *pīšļi* ‘dust’ in 24 of the 26 instances. In Deut. 28:24, however, he translated ʿāpār as *pelni* ‘ashes’, following the Vulgate, Luther’s German Bible, and the French Bible. Furthermore, in 2 Kings 13:7,

¹⁵ Pierre-Robert Olivétan, *La Bible Qui est toute la Sainte escripture* (Neuchâtel: 1535).

he used *putekļi* ‘fine dust’ to describe the fine particles of dust associated with the threshing floor, possibly influenced by Luther’s use of *Drescherstaub* ‘threshing dust’. However, Glück did not follow the Vulgate and other Reformation translations in Gen 3:14 by employing a term referring to loose earth or soil. Instead, Glück employed *pīšļi* ‘dust’, as found also in the French Bible *poudre* ‘dust’. Glück and the French Bible also agree in their translation in Job 2:12, 7:15; Ps. 72:9, Isa. 40:12, 65:25, while differing with Luther, who preferred *Erde* ‘earth’.

With the sense ‘loose earth’, Glück utilized *pīšļi* ‘dust’ in 11 of the 14 instances. In Gen. 26:15, Glück translated ^š*āpār* as *smiltis* ‘sand’ in reference to the ‘loose earth’ being used to fill a well, following the Vulgate, Luther’s German Bible, and the French Bible. In Lev. 17:13, loose earth is translated as *zeme* ‘earth’, in agreement with Luther but not the French translation. In Gen. 18:27, *putekļi* is also employed in Abraham’s reference to himself as ^š*āpār wā-²ēper* (‘dust and ashes’). Furthermore, in Hab. 1:10, Glück did not follow any of the major translations in using a term that communicates the concept of earth piled up for a ramp, rather, he utilized *pīšļi* ‘dust’. Thus, Glück’s preference for *pīšļi* ‘dust’ resembles the French translation, with 10 of the 14 verses translated in the same way. However, Glück also agreed with the German translation and not the French rendering in Lev. 17:13.

When ^š*āpār* had the sense of ‘soil’, Glück utilized *pīšļi* ‘dust’ in 5 of the 6 instances. In Job 28:6, though, Glück used a diminutive form of *pīšļi* (*Piščlišchi*) ‘dust’ to convey the concept of small pieces of earth. In Job 38:38, Glück and the major translations agreed in using a term referring to fine particles. However, in Job 28:6, Glück used *pīšļi* ‘dust’, while Luther used *Erdenklöße* ‘clods of earth’. Glück and the French translation employed terms for ‘dust’ in Prov. 8:26, Job 17:19, Isa. 34:7, 9; Luther, however, used the terms *Erde* ‘earth’ and *Erbodens* ‘ground’.

With regard to ‘mud plaster’ in Lev. 14:41–42, 45, Glück used two translation equivalents, *nokasījums* ‘scrapings’ and *māli* ‘clays’. His use of *māli* ‘clays’ indicates the influence of Luther’s translation; Luther translated ^š*āpār* as *Leimen* ‘clay plaster’ (also plural) in Lev. 14:41–42, 45. Glück employed *māli* ‘clays’ for the fresh building material in 14:42 and the debris in Lev. 14:45. However, he parts with Luther in Lev. 14:41, where he uses *nokasījums* ‘scrapings’. Interestingly, Glück does not use *pīšļi* in Lev. 14:41, but prefers a term that is the only instance of a translation equivalent referring to man-made as opposed to naturally occurring material, as is implicit in *nokasījums* ‘scrapings’. The use of this term followed by a second, distinct term in the following verses resembles the translation in the French Bible, with *poudre* ‘dust’ in Lev. 14:41 and then *mortier* ‘mortar’ in Lev. 14:42, 45.

With the senses of ‘powder’, ‘debris’, and ‘rubble’, Glück consistently employed *pīšļi* ‘dust’. The German and French translations agreed in using *Staub* ‘dust’ and *poudre* ‘dust’ for these senses. However, the French translation used *terre* ‘earth’ in Neh. 4:10,

yet Glück preferred *pīšļi* ‘dust’, as did Luther in his translation. Finally, with the sense ‘ashes’ in Num. 19:17, Glück translated ‘*āpār*’ as *pelni* ‘ashes’. It is noteworthy that the French translation has *poudre* ‘dust’ in this passage. If Glück’s translation strategy were to follow the French consistently, we would expect him to translate ‘*āpār*’ as *pīšļi* in Num. 19:17, but he did not, suggesting that he was working more independently in his translation.

Finally, the sense of ‘ground’ was translated with *pīšļi* ‘dust’ in 44 of the 47 instances of the sense. In Job 28:2, iron is described as coming out of the ‘*āpār*’ ‘ground’; similarly, in Isa. 2:19, people hide in holes in the ‘*āpār*’ ‘ground’. In both verses, Glück employed *zeme* ‘earth’. Furthermore, Glück employed *zeme* ‘earth’ in Job 41:33, which describes the Leviathan as having no rival on the ‘*āpār*’, referring to the dry land in contrast to its aquatic habitat. Glück agrees with the French in 41 verses with ‘dust’, and in three with ‘earth’. However, in three remaining verses, he agrees with Luther’s *Staub* ‘dust’ (such as in Job 8:19).

In summary, Johann Glück translated ‘*āpār*’ with a preference for the translation equivalent *pīšļi* ‘dust’. He also employed translation equivalents referring to naturally occurring materials in agreement with other translations, e.g., *pelni* ‘ashes’ and *māli* ‘clays’. Glück did not follow closely the translation approach of the Vulgate and German Bible, but rather his approach resembles the French translation in its preference for a single term. However, the influence of Luther’s Bible is seen in the use of *māli* ‘clays’ in Lev. 14:42, 45. On the other hand, the distinct influence of the French translation may be seen in the use of two translation equivalents in Lev 14:41–42, 45. These observations suggest that as Glück translated from the Hebrew, he consulted other translations, even adapting some of their translation decisions, but he did not appear to follow one translation so systematically as to suggest a dependence on one Reformation-era translation over another. These preliminary observations regarding Glück’s translation of a single Hebrew term concur with Kazakēnaitē’s finding that Glück’s New Testament translation was a ‘heterogeneous’ translation, showing influence from a variety of sources.¹⁶

Translation of ‘*āpār*’ as ‘dust’ in LB1898

The 1898 edition of Glück’s Bible underwent minor revisions, with only 11 changes in the translation of ‘*āpār*’ ‘dust’. One notable revision was the change of *pīšļi* to *putekļi* in Ps. 78:27, where the term is used to describe the abundance of meat descending from heaven. The revision suggests that the translators recognized that

16 Ernesta Kazakēnaitē, “Connections between fragments of the 16th–17th century Lutheran Bible in Latvian and Glück’s translation of the Bible into Latvian (1685–1694) [A summary of a thesis]” (PhD Dissertation, Vilnius University, 2019), 41–42.

putekļi denoted airborne particles. Conversely, the term *putekļi* was revised to *pīšļi* in 2 Kings 13:7 and Gen. 18:27 because the particles of earth in these contexts are not airborne.

Furthermore, ‘*āpār* has the sense of ‘loose earth’ in 1 Kings 18:38 and, consequently, was revised from *pīšļi* to *zeme* ‘earth’. ‘*āpār* has the sense of ‘soil’ in Job 28:6 and, consequently, it was revised as *graudi* ‘granules’. Although Glück translated ‘*āpār* with the sense of ‘rubble’ as *pīšļi* ‘dust’, the 1898 revision has *pelni* ‘ashes’ in Neh. 4:2 and *gruveši* ‘rubble’ in Neh. 4:10.

In Job 30:6, ‘*āpār* has the sense of ‘ground’ and, consequently, was revised from *pīšļi* to *zeme* ‘earth’. Similarly, *pīšļi* was revised as *smiltis* ‘sand’ in Job 39:14. Finally, in Isa. 47:1, *pīšļi* was revised as *zemes pīšļi* ‘earth’s dust’, a new translation equivalent.

Translation of ‘*āpār* as ‘dust’ in LB1965

The 1965 work undertaken by the British and Foreign Bible Society resulted in a major revision, differing from 1898 edition in 37 verses. One significant change was the use of *putekļi* ‘fine dust’ in ten more verses than in prior versions; *zeme* ‘earth’ was also used more frequently. Furthermore, 10 new translation equivalents were introduced, such as *apmetums* ‘plaster’ and *drupas* ‘ruins’.

In the verses in which ‘*āpār* refers to ‘dust’, *pīšļi* ‘dust’ remains the primary translation equivalent. However, in five instances, *pīšļi* was revised as *putekļi* to convey the concept of a finer dust than associated with *pīšļi*, as in Num. 5:17, where the referent is fine dust from the floor. Furthermore, *putekļi* was preferred over *pīšļi* in Num. 23:10 to express the concept of abundance. *Pīšļi* was also replaced by *putekļi* in the expression ‘to beat as fine as dust’ in 2 Sam. 22:43 and Ps. 18:42. These revisions reflect the semantic broadening of the term *putekļi*, from ‘airborne dust’ to ‘dust’.

When referring to ‘loose earth’, *pīšļi* is revised as *putekļi* in Zech. 9:3, but as *samazgas* ‘silt’ in Zeph. 1:17, *pīšļu kaudze* ‘pile of earth’ in Job 27:16, and *smilšu valnis* ‘wall of sand’ in Hab. 1:10. With the sense of ‘soil’, *pīšļi* was translated as *zeme* ‘earth’ in Prov. 8:26, Isa. 34:7, 9 and *zemes virsus* ‘top of the earth’ in Job 38:38.

Finally, in the verses referring to ‘mud plaster’, the term *nokasījums* ‘scrapings’ was revised with *atkritumi* ‘remains’, a more general term for the broken pieces of plaster scraped off the wall. In Lev. 14:42, the term *māli* ‘clays’ was retained, but in v. 45, *māli* ‘clays’ was replaced by a term referring to a kind of construction material, namely, *apmetums* ‘plaster’.

In the verses with ‘*āpār* referring to ‘powder’, *pīšļi* is revised as *putekļi* in 2 Kings 23:6a, 6b, and 15, suggesting, as seen earlier, that the translators considered *putekļi* a better term for fine material than *pīšļi*. When ‘*āpār* has the sense of ‘rubble’, *gruveši* was revised as *drupas* in Neh. 4:10.

Finally, with the sense ‘ground’, *pīšļi* was revised as *zeme* in Job 14:8, Isa. 2:10, and Isa. 29:4a. The translators also employed other terms, including *zemes pīšļi* ‘earth’s dust’ in Job 5:6, *putekļi* in Ps. 44:25, *kapa smiltis* ‘grave sand’ in Job 21:26, and *zemes klēpis* ‘lap of the earth’ in Ps. 22:29.

Translation of ‘āpār as ‘dust’ in LB2012

The 2012 Latvian Bible was a new translation, differing in many respects from the previous three versions, but it also reflects an appreciation for Glück’s translation over LB1965. LB2012 agrees with the LB1965 version in employing *putekļi* more frequently, with 17 usages as opposed of 11 in LB1898 and only one in LB1689. However, LB2012 prefers the term *pīšļi* to terms like *zeme* and *pelni*. Furthermore, LB2012 directly continued the use of only one of the 10 new translation equivalents in the 1965 revision, namely, *apmetums* ‘plaster’.

In the verses in which ‘āpār refers to ‘dust’, the term *putekļi* ‘fine dust’ is used instead of the traditional *pīšļi* in 9 verses: Gen. 13:16a–b, 28:14; Exod. 8:16, 17a–b; 2 Chr. 1:9, 2 Kings 13:7, and Isa. 49:23. In four verses with *putekļi* in the LB1965, LB2012 preferred *pīšļi*: Num. 5:17, Ps. 78:27, 2 Sam. 22:43, Mic. 7:17. In addition, the traditional rendering as *pelni* ‘ashes’ in Deut. 28:24 was replaced with *pīšļi*. Similarly, *pīšļi* was used in Job 7:5, in agreement with LB1689 (*nefchkih/steem Pih/chleem* ‘unclean dust’) in contrast to *puveši* ‘rot’ in LB1965.

A similar preference for *pīšļi* is seen in the verses wherein ‘āpār has the meaning of ‘loose earth.’ *Pīšļi* is used instead of *pelni* ‘ashes’ in 1 Kings 18:38, *pīšļi kaudze* ‘pile of dirt’ in Job 27:16, *samazgas* ‘silt’ in Zeph. 1:17, and *putekļi* ‘fine dust’ in Zech. 9:3. Furthermore, when ‘āpār refers to ‘soil’, LB2012 prefers *pīšļi* to *zeme* in Job 38:38, Prov. 8:26, and Isa. 34:7, 9.

In the verses in which ‘āpār refers to ‘mud plaster’, LB2012 exhibits two translation equivalents, *apmetums* ‘plaster’ for the dry material in Lev. 14:41 and *java* ‘mortar’ for the malleable building material and its remains in Lev. 14:42, 45. This approach resembles the use of two terms in LB1689 as opposed to the three terms in LB1965. However, LB2012 does not employ *māli* ‘clays’, but introduced a new translation equivalent, *java* ‘mortar’, and retains one of the terms introduced in LB1965, *apmetums* ‘plaster’.

With the sense of ‘powder’, *pīšļi* is revised as *putekļi* in Deut. 9:21a–b. However, the translators preferred *pīšļi* to *putekļi* in 2 Kings 23:6a–b, and verse 15. Furthermore, with reference to ‘debris’, LB2012 introduced a new term, *atliekas* ‘remains’ in 2 Kings 23:12. But in 1 Kings 20:10, *pīšļi* is *putekļi*, not a term for ‘debris’. In the verses referring to ‘rubble’, *gruveši* is used in Neh. 4:10 instead of *drupas* ‘rubble’. In Neh. 4:2, though, *drupas* is used instead of LB1965 *pelni* ‘ashes’. The translators continued to use *pīšļi* in Ps. 102:14 and Ezek. 26:4.

Finally, with the sense ‘ground’, LB2012 preferred *pīšļi* ‘dust’ over other translation equivalents. Furthermore, they agreed with the traditional renderings in 1898 and did not accept the new translation equivalents from 1965, including *kapa smiltis* ‘grave sand’ in Job 21:26 and *zemes klēpis* ‘lap of the earth’ in Ps. 22:29. However, the LB2012 differed with LB1898 by revising *pīšļi* as *putekļi* ‘fine dust’ in two verses, Ps. 119:25 and Isa. 2:10.

Proposed revisions of the translation of ‘*āpār* as ‘dust’

In this final section, we propose revisions to the translation of ‘*āpār* in 33 verses of the LB2012. Of the 33 revisions, three involve returning to a translation decision originating with Glück’s 1689 translation while three others agree with revisions of 1898. Furthermore, nine proposed revisions agree with LB1965 against LB2012. However, 18 of the revisions are new, especially those employing a new translation equivalent, *augšne* ‘soil’.

Revisions of the translation of ‘*āpār* with the sense ‘dust’

‘*āpār* has the sense of ‘dust’ in 26 of its 110 occurrences, referring in these verses to fine particles of earth. From Johann Glück’s translations until the LB2012, the principal translation equivalent has remained *pīšļi* ‘dust’. However, the meaning of this term appears to be narrowing semantically, from fine particles of earth to particles of earth originating from the remains of a cadaver.

Note, for example, the following usage of *pīšļi* in *Mērnīeku laiki* (1879), the first modern Latvian novel:¹⁷

...*kad tautas kronis, gods un greznība guļ pīšļos pie viņas nicinātāju un tēvijas smējēju kājām...*

“... when the crown of the nation, its honour and splendour, lie **in the dust** at the feet of her fatherland’s jeerers and mockers ...”

Mērnīeku laiki, chapter 2¹⁸

The context and usage of *pīšļi* in this example clearly evidences overtones of humiliation (if not outright death). It is not difficult to posit a semantic development from the

17 Latvian literature in the modern period began with the literary work produced by the New Latvians during the first national awakening in the mid 19th century.

18 Reinis Kaudzīte and Matīss Kaudzīte, *Mērnīeku laiki* (Rīga: Liesma, 1980), 359.

predominant location of *pīšļi* (namely, the ground) to the location being the place of humiliation and death.

Jēkabs Janševskis' 1928 novel *Bandavā* has 5 occurrences of *pīšļi*, all semantically associated with death and decay to varying degrees.¹⁹ The following is a striking example:

“Pēc dažām dienām viss jau pārvēršas pīšļos, top par zemes pīti,” viņš domāja. “Nu es redzu pats savu kapu. Tā tas reiz patiesi izskatīsies, un es tur gulēšu apakšā un sapūšu, un iznīkšu...”

“ ‘After a few days, everything already turns **into dust**, becoming earth,’ he thought. ‘Now I see my own grave. One day it will truly look like that, and I will lie there underneath and rot away and decompose...’ ”

Chapter 42 (*Pēc bērēm*)²⁰

Finally, for a recent example, note Ojārs Vācietis' poem *Si minors*:

Ja tu no savas patiesības bīsies, kļūs pīšļos viss, kas bija dzīvs un zaļš, un kamoliņā varavīksnes tīsies, un tēvi nesīs zārkus atpakaļ.

“If you'll be afraid of your own truth, then everything which once was living and green will turn **to dust**, and rainbows will roll up into a ball of yarn, and will fathers carry back coffins.”

Si minors (1982)²¹

As can be seen from the above examples, the term *pīšļi* has connotations of mourning, death, and judgment. By contrast, *putekļi* ‘fine dust’ appears to have broadened semantically, from airborne particles to any fine particles, regardless of location. For example, Edvarts Virza's famous work *Straumēni* (1933) clearly indicates the use of *putekļi* to refer to fine dust that has accumulated and settled, and is no longer airborne: ...*ar slotu aizslaukot projām zirnekļu tīklus un putekļus, kas še bija sakrājušies no pērnā gada kulšanas* (“...sweeping away with a broom cobwebs and **dust** that had accumulated

19 Other examples are also illustrative. Chapter 14 (*Liela uzdevuma priekšā*) mentions autumn leaves that have been stomped into the dust (*rudenī nobirušas, pīšļos samītas lapas*). In chapter 15 (*Kā pasakā*), life is described in the following way: *projām no pelēkās ikdienišķības, no zemes nīcības un pīšļu dzīves* (“away from gray daily existence, from the transitoriness of the earth, and a life of dust”).

20 Jēkabs Janševskis, *Bandavā* (Rīga: Daugava, 2001), 559.

21 Ojārs Vācietis, “Si minors” in *Ojāra Vācieša Kopotie raksti*, 4 (Rīga: Liesma, 1991), 77.

here from the previous year’s threshing.”)²² Given these ongoing semantic changes in the language, we suggest the following revisions.

We propose that *putekļi* ‘fine dust’ is the preferred term when ‘*āpār*’ refers to fine particles of earth. For example, in Num. 5:17, ‘*āpār*’ refers to fine particles of earth from the floor of the tabernacle, fine enough to be mixed in water. In Ps. 78:27, ‘*āpār*’ is used figuratively to convey the concept of food descending in abundance from the sky; thus, *putekļi* more accurately conveys these concepts with its association of being fine enough to be airborne. Furthermore, in 2 Sam. 22:42 and Isa. 41:2, ‘*āpār*’ is used in a simile to express the concept of being reduced to a fine consistency; thus, we propose that *putekļi* be employed over *pīšļi*.

Finally, the concept of licking ‘*āpār*’ as an expression of humiliation occurs in Ps. 72:9, Isa. 49:23, and Mic. 7:17. LB1965 translated ‘*āpār*’ as *putekļi* in Mic 7:17 but as *pīšļi* in the other two verses; however, LB2012 translated ‘*āpār*’ as *putekļi* in Isa. 49:23, but as *pīšļi* in the other two verses. We propose that *putekļi* be employed in all three verses for consistency and because this term more accurately conveys that the material on the feet would be fine, even sufficiently fine to be airborne.

Table 3 Translation of ‘*āpār*’ ‘dust’ with proposed revisions.

Citation	LB1689	LB1898	LB1965	LB2012	Revision
Num. 5:17	<i>pīšļi</i>	<i>pīšļi</i>	<i>putekļi</i>	<i>pīšļi</i>	<i>putekļi</i>
Ps. 78:27	<i>pīšļi</i>	<i>putekļi</i>	<i>putekļi</i>	<i>pīšļi</i>	<i>putekļi</i>
2 Sam. 22:43	<i>pīšļi</i>	<i>pīšļi</i>	<i>putekļi</i>	<i>pīšļi</i>	<i>putekļi</i>
Isa. 41:2	<i>pīšļi</i>	<i>pīšļi</i>	<i>pīšļi</i>	<i>pīšļi</i>	<i>putekļi</i>
Ps. 72:9	<i>pīšļi</i>	<i>pīšļi</i>	<i>pīšļi</i>	<i>pīšļi</i>	<i>putekļi</i>
Mic. 7:17	<i>pīšļi</i>	<i>pīšļi</i>	<i>putekļi</i>	<i>pīšļi</i>	<i>putekļi</i>

Revisions of the translation of ‘*āpār*’ with the sense ‘loose earth’

‘*āpār*’ has the sense ‘loose earth’ in 14 verses, referring to material dislodged from the earth. Following Glück, the Latvian translations have preferred *pīšļi* ‘dust’ or another term such as *smiltis* ‘sand’, *pelni* ‘ashes’ or *samazgas* ‘silt’ instead of *zeme* ‘earth’. However, given the semantic narrowing evidenced by *pīšļi*, we propose the following revisions.

²² Edvarts Virza, “Vasara”, in *Straumēni* (Rīga: Liesma, 1989), 112.

In 2 Sam. 16:13, ‘*āpār*’ refers to loose earth on the side of a path, possibly loosened when Shimei picked up adjacent stones to throw at King David. In this context, we suggest *smiltis* ‘sand’ as preferable to *pīšļi* ‘dust’. In 1 Kings 18:38, Elijah built an altar and had a trench dug around it; when fire descended on the altar, it burned the altar itself as well as the ‘*āpār*. In this context, we suggest that the ‘*āpār*’ refers to the earth dislodged by digging the trench, not simply dust that might have been on the ground. Similarly, in Ezek. 24:7, a reference is made to pouring blood on the ground and then covering it with ‘*āpār*’; we suggest that *zeme* ‘earth’ better communicates that loose earth was taken to cover the blood.

In Job 27:16 and Zech. 9:3, the expression ‘to heap up silver like [‘*āpār*’]’ conveys the concept of abundance; furthermore, in these verses, ‘*āpār*’ is used in parallel with ‘mud’ and ‘clay’, suggesting that ‘*āpār*’ refers to dislodged earth. We propose that *zeme* ‘earth’ better conveys the image of heaping up earth in abundance.

Finally, in Gen. 3:19a, Adam is referred to as ‘*āpār*’ ‘dust’. In this verse, ‘*āpār*’ has been traditionally translated as *pīšļi* ‘dust’; however, in LB2012, it was translated with a singular form of the noun, *pīslis*, meaning ‘a piece of dust’. However, *pīšļi* was retained in Gen. 2:7 and other verses referring to human creation. Thus, we propose retaining the traditional rendering in Gen. 3:19a.

Table 4 Translation of ‘*āpār*’ ‘loose earth’ with proposed revisions.

Citation	LB1689	LB1898	LB1965	LB2012	Revision
2 Sam. 16:13	<i>pīšļi</i>	<i>pīšļi</i>	<i>pīšļi</i>	<i>pīšļi</i>	<i>smiltis</i>
Ezek. 24:7	<i>pīšļi</i>	<i>pīšļi</i>	<i>pīšļi</i>	<i>putekļi</i>	<i>zeme</i>
1 Kings 18:38	<i>pīšļi</i>	<i>zeme</i>	<i>pelni</i>	<i>pīšļi</i>	<i>zeme</i>
Job. 27:16	<i>pīšļi</i>	<i>pīšļi</i>	<i>pīšļu kaudze</i>	<i>pīšļi</i>	<i>zeme</i>
Zech. 9:3	<i>pīšļi</i>	<i>pīšļi</i>	<i>putekļi</i>	<i>pīšļi</i>	<i>zeme</i>
Gen. 3:19a	<i>pīšļi</i>	<i>pīšļi</i>	<i>pīšļi</i>	<i>pīslis</i>	<i>pīšļi</i>

Revisions of the translation of ‘*āpār*’ with the sense ‘soil’

‘*āpār*’ has the sense ‘soil’ in 6 verses, referring to material in the earth. Following Glück, the Latvian translations have preferred *pīšļi* ‘dust’. However, we propose reconsidering the use of modern terms for ‘soil’ or kinds of earth in place of *pīšļi* ‘dust’, especially in view of the changes in meaning associated with the term.

In Job 14:19, a flood washes away the ‘*āpār*’ and leaves man without hope, a reference to soil; thus, the term *smiltis* ‘sand’ conveys the notion of a kind of soil that

would be prone to damage by flooding. In Job 38:38, ‘*āpār* refers to the soil, which hardens due to lack of rain. In Prov. 8:26, ‘*āpār* is used in parallel with ‘*éreš* ‘land’ and conveys the idea of the material covering the earth. In these two verses, we propose *zeme* ‘earth’ in lieu of *pīšļi* ‘dust’.

Finally, in Isa. 34:7, ‘*āpār* is used in parallel with ‘*éreš* ‘land’ to refer to the ground, which swells with the blood and fat of sacrifices. Similarly, in Isa. 34:9, ‘*āpār* and ‘*éreš* ‘land’ occur in parallel in reference to the materials, which are destroyed in judgment. In these verses, we propose a new translation equivalent, *augšne* ‘soil’.

Table 5 Translation of ‘*āpār* ‘soil’ with proposed revisions.

Citation	LB1689	LB1898	LB1965	LB2012	Revision
Job 14:19	<i>pīšļi</i>	<i>pīšļi</i>	<i>pīšļi</i>	<i>pīšļi</i>	<i>smiltis</i>
Job 38:38	<i>pīšļi</i>	<i>pīšļi</i>	<i>zemes virsus</i>	<i>pīšļi</i>	<i>zeme</i>
Prov. 8:26	<i>pīšļi</i>	<i>pīšļi</i>	<i>zeme</i>	<i>pīšļi</i>	<i>zeme</i>
Isa. 34:7	<i>pīšļi</i>	<i>pīšļi</i>	<i>zeme</i>	<i>pīšļi</i>	<i>augšne</i>
Isa. 34:9	<i>pīšļi</i>	<i>pīšļi</i>	<i>zeme</i>	<i>pīšļi</i>	<i>augšne</i>

Revisions of the translation of ‘*āpār* with the sense ‘mud plaster’

In Lev. 14:41, ‘*āpār* refers to the dry, broken remains of mud plaster, which has been scraped off the walls. The traditional terms *nokasījums* ‘scrapings’ and *atkritumi* ‘remains’ convey the idea of remains, but LB2012 used *apmetums* ‘plaster’ and allowed the context to communicate that it was broken into pieces. In Lev. 14:42, fresh mud plaster is applied to the wall. LB2012 employs *java* ‘mortar’ to express that this is fresh material, but we propose *apmetuma java* ‘plaster’ to distinguish fresh plaster from mortar. Finally, Lev. 14:45 contains a reference to the broken remains of the house, doubtless including the mud plaster. We propose the term *gruveši* ‘debris’, in view of the fact that the debris in question would include more than broken plaster.

Table 6 Translation of ‘*āpār* ‘mud plaster’ with proposed revisions.

Citation	LB1689	LB1898	LB1965	LB2012	Revision
Lev. 14:41	<i>nokasījums</i>	<i>nokasījums</i>	<i>atkritumi</i>	<i>apmetums</i>	<i>apmetums</i>
Lev. 14:42	<i>māli</i>	<i>māli</i>	<i>māli</i>	<i>java</i>	<i>apmetuma java</i>
Lev. 14:45	<i>māli</i>	<i>māli</i>	<i>apmetums</i>	<i>java</i>	<i>gruveši</i>

Revisions of the translation of ‘*āpār* with the sense ‘powder’

The term ‘*āpār* ‘powder’ is used in 2 Kings 23:6, 15 with reference to the remains of Asherah poles and altars that were destroyed and reduced to ‘*āpār* ‘powder’, before being scattered on graves as well as thrown into the Kidron.

We propose that ‘*āpār* ‘powder’ be translated with *putekļi* ‘fine dust’, since this term refers to fine particles of material. The LB2012 translators used the term *putekļi* for the powdery remains in Deut. 9:21a–b; thus, this revision would produce a consistent rendering of the sense ‘powder’ with *putekļi*.

Table 7 Translation of ‘*āpār* ‘powder’ with proposed revisions.

Citation	LB1689	LB1898	LB1965	LB2012	Revision
2 Kings 23:6a	<i>pīšļi</i>	<i>pīšļi</i>	<i>putekļi</i>	<i>pīšļi</i>	<i>putekļi</i>
2 Kings 23:6b	<i>pīšļi</i>	<i>pīšļi</i>	<i>putekļi</i>	<i>pīšļi</i>	<i>putekļi</i>
2 Kings 23:15	<i>pīšļi</i>	<i>pīšļi</i>	<i>putekļi</i>	<i>pīšļi</i>	<i>putekļi</i>

Revisions of the translation of ‘*āpār* with the sense ‘rubble’

In Neh. 4:2, 10, the term ‘*āpār* refers to the rubble of the destroyed wall. We propose that *drupas* ‘rubble’ be used in both verses. In Ps. 102:14, ‘*āpār* occurs in parallel with ‘stones’, and in 104:16, a reference to building the city is made, suggesting a context of destruction with the hope

of rebuilding. We propose that ‘*āpār* has the sense of ‘rubble’ as opposed to ‘dust’ in this passage. In Ezek. 26:4–5, the destruction of the city of Tyre is prophesied; the walls and towers of the city will be destroyed, and then the ‘*āpār* of the city will be scraped into the sea, revealing the bedrock on which the city was built. We propose that after the destruction of the city, it is more probable that ‘rubble’ would need to be removed than *pīšļi* ‘dust’ or *zeme* ‘earth’.

Table 8 Translation of ‘*āpār* ‘rubble’ with proposed revisions.

Citation	LB1689	LB1898	LB1965	LB2012	Revision
Neh. 4:2	<i>pīšļi</i>	<i>pelni</i>	<i>pelni</i>	<i>drupas</i>	<i>drupas</i>
Neh. 4:10	<i>pīšļi</i>	<i>gruveši</i>	<i>drupas</i>	<i>gruveši</i>	<i>drupas</i>
Ps. 102:14	<i>pīšļi</i>	<i>pīšļi</i>	<i>pīšļi</i>	<i>pīšļi</i>	<i>drupas</i>
Ezek. 26:4	<i>pīšļi</i>	<i>pīšļi</i>	<i>zeme</i>	<i>pīšļi</i>	<i>drupas</i>

**Revisions of
the translation of
‘āpār with the sense
‘ground’**

‘āpār has the sense ‘ground’ in 19 verses, referring to a location instead of material associated with the location. Following Glück, the Latvian translations have preferred *pīšļi* ‘dust’ but also employed other terms such as *zeme* ‘earth’ and *zemes pīšļi* ‘earth’s dust’. We propose that the phrase *zemes pīšļi* ‘earth’s dust’ in Job 4:19 and 41:33 be revised as *zeme* ‘earth’. In fact, ‘āpār was translated as *zeme* in Job 41:33 from Glück’s translation until 1965. The phrase *zemes pīšļi* does not convey the sense of ‘ground’ more clearly than the simple term *zeme* ‘earth’, and so we propose the traditional rendering. Similarly, ‘āpār was translated as *zeme* ‘earth’ in Job 28:2 in Glück’s translation; we propose that the 2012 revision to *pīšļi* be reversed to restore the traditional *zeme* ‘earth’ in this verse.

In Job 39:14, the ostrich is described as leaving her eggs on the ground to warm on the ‘āpār; we propose that *smiltis* ‘sand’ better describes the location than *pīšļi* ‘dust’. In Isa. 2:10, ‘āpār is used in parallel with *šûr* ‘rock’ to refer to a place that someone could enter to hide; thus, we propose *zeme* ‘earth’ to convey the idea of a subterranean refuge. Furthermore, in Amos 2:7, the expression ‘dust of the earth’ is used; we propose that it be consistently translated with *putekļi* when referring to fine material on the surface of the ground. Finally, when ‘āpār ‘ground’ is used in a context referring to plants, we propose employing *augšne* ‘soil’, as in Job 8:19 and 14:8.

Table 9 Translation of ‘āpār ‘ground’ with proposed revisions.

Citation	LB1689	LB1898	LB1965	LB2012	Revision
Job 4:19	<i>pīšļi</i>	<i>pīšļi</i>	<i>pīšļi</i>	<i>zemes pīšļi</i>	<i>zeme</i>
Job 8:19	<i>pīšļi</i>	<i>pīšļi</i>	<i>pīšļi</i>	<i>pīšļi</i>	<i>augšne</i>
Job 14:8	<i>pīšļi</i>	<i>pīšļi</i>	<i>zeme</i>	<i>pīšļi</i>	<i>augšne</i>
Job 28:2	<i>zeme</i>	<i>zeme</i>	<i>zeme</i>	<i>pīšļi</i>	<i>zeme</i>
Job 39:14	<i>pīšļi</i>	<i>smiltis</i>	<i>smiltis</i>	<i>pīšļi</i>	<i>smiltis</i>
Job 41:33	<i>zeme</i>	<i>zeme</i>	<i>zeme</i>	<i>zemes pīšļi</i>	<i>zeme</i>
Isa. 2:10	<i>pīšļi</i>	<i>pīšļi</i>	<i>zeme</i>	<i>putekļi</i>	<i>zeme</i>
Amos 2:7	<i>pīšļi</i>	<i>pīšļi</i>	<i>pīšļi</i>	<i>pīšļi</i>	<i>putekļi</i>

Conclusion

We have investigated the translation of עָפָר ‘*āpār* ‘dust’ in the Latvian Bible, from Johann Ernst Glück’s translation in 1689 to the most recent translation of the Bible in 2012. We have noted that Glück did not follow closely Luther’s translation in German, as other Lutheran translations in the Reformation era did. On the contrary, Glück translated with one principal translation equivalent, *pīšļi* ‘dust’, and employed seven other terms, preferring terms that refer to naturally occurring materials. Glück’s approach has significantly influenced subsequent versions, especially the 2012 Latvian Bible Society translation. Following our study of the translation of ‘*āpār* ‘dust’, we propose 33 revisions to the 2012 Latvian Bible. Of the 33 revisions, three involve returning to a translation decision associated with Glück’s 1689 translation while three others agree with revisions of the 1898 edition. Furthermore, nine proposed revisions agree with the London revision of 1965 against the 2012 translation. However, 18 of the revisions are new, especially those employing a new translation equivalent, *augšne* ‘soil’. We hope that our research sheds further light on the history of the Latvian Bible while contributing to future Latvian translation.

KOPSAVILKUMS

Vārda עָפָר ‘*āpār* ‘pīšļi’ tulkošana latviešu Bībelē

Rakstā pētīta senebreju vārda עָפָר *āpār* ‘pīšļi’ tulkošana latviešu Bībelē – no Johana Ernsta Glikā 1689. gada tulkojuma līdz mūsdienām. Rakstu sākam ar pārskatu par latviešu Bībeles tulkošanas vēsturi. Pēc tam tiek diskutēta vārda ‘*āpār* ‘pīšļi’ leksiskā semantika. Mēs vārdu iedalām pēc leksiskās nozīmes niansēm un katrai piedāvājam definīcijas. Tiek izklāstīti galvenie angļu un latviešu valodas tulkojumos izmantotie vārdi. Tālāk pētām Glikā Bībeles tulkošanas principus, kā arī tulkošanas pieeju turpmākajās revīzijās. Glikā tulkojumu *pīšļi* lietojis 97 reizes (vārds ‘*āpār* Bībelē kopumā sastopams 110 reizi), taču viņš arī izmantoja vēl septiņus vārdus, to skaitā *zeme* un *putekļi*.

Turklāt arī pieminam pārmaiņas nākamajās revīzijās. Plašāk pētām tulkošanas pieeju 1965. gada izdevumā, kura teksts ievērojami mainījies. Visbeidzot, analizējam jauno tulkojumu (2012) salīdzinājumā ar iepriekšējām revīzijām (tulkojums vietām līdzinās, vietām atšķiras no 1965. gada izdevuma modernizētās valodas).

Nobeigumā sniedzam ieteikumus 2012. gada tulkojuma revīzijai: piedāvājam izmaiņas 33 pantos, kur tiek izmantots senebreju vārds ‘*āpār*. No šiem ieteikumiem trīs atspoguļo Glikā oriģinālo tulkojumu un vēl trīs sakrīt ar 1898. gada izdevumu. Deviņas ieteiktās izmaiņas sakrīt ar Londonas 1965. gada revīziju. Savukārt 18 pantos piedāvājam jaunus ieteikumus, vietām arī jaunu vārdu *augšne*. Ceram, ka mūsu pētījuma atklājumi un ieteikumi sniegs ieguldījumu nākotnes tulkojumiem latviešu valodā.

Dr. phil., LU Teoloģijas fakultātes profesors

VALDIS TĒRAUDKALNS

MŪSDIENU ANGLIKĀŅU EVANĢELIKĀĻU EUHARISTISKĀ TEOLOĢIJA: PĪTERS JENSENS UN DŽONS STOTS

levads

Ironiski un reizē traģiski, ka svētais vakarēdiens (euharistija)¹, kas bija draugu azaid – Jēzus pēdējais mielasts ar viņa tuvākajiem sekotājiem –, gadsimtu gaitā ir kļuvis nevis par simbolu kristiešu vienotībai, bet šķirtībai. Viedokļu sadure raksturīga arī anglikāņu sakramentālajai teoloģijai, par kuras divu pārstāvju – mūsdienu evaņģelikāļu teologu viedokļiem ir šis raksts. Abi analizētie teologi – Džons Stots (*Stott*) un Pīters Jensens (*Jensen*) – izvēlēti ne tikai viņu starptautiskās atpazīstamības dēļ, bet arī tāpēc, ka viņu pozīcijās atspoguļojas globālas debates dažādās konfesijās 20. un 21. gadsimtā.²

Pētot euharistisko teoloģiju, jāreķinās gan ar to, ka konfesiju teoloģiskie uzskati nereti atšķiras no prakses, gan ar to, ka to iekšienē pastāv atšķirīgas vakarēdiena interpretācijas. 2019. gada aptauja rāda, ka 69 % aptaujāto ASV katoļu netic transsubstanciācijai,

1 Šajā rakstā vārdi “svētais vakarēdiens” rakstīti ar mazajiem sākuma burtiem, lai izvairītos no pārspīlētā un nekonsekventā lielo burtu lietojuma – ja tos lieto šajā vārdā, tad kāpēc ne vārdā “kristība” vai katoļu un pareizticīgo tradīcijās – pārējo šo konfesiju atzīto sakramentu (laulība, grēksūdze u. c.) nosaukumos?

2 Latvijā vairāk pazīstams ir Dž. Stots, kurš viesojies Latvijā un kura grāmatas tulkotas latviski.

bet uzskata, ka vakarēdiena elementi ir “Jēzus Kristus miesas un asiņu simboli”.³ Septītās dienas adventistu sludinātāju rokasgrāmatas autori vakarēdienu skaidro kā piemiņas mielastu. Vienlaikus noteikts, ka “tūlīt pēc dievkalpojuma diakoni un diakones ar lielu cieņu novāc pāri palikušo maizi un vīnu. Nekādā gadījumā to nedrīkst apēst vai izdzert.”⁴ Tas ir pārsteidzoši denominācijai, kura ir centusies norobežoties no visa, kas kaut attāli atgādina katolicismu. Mūsdienu anglikānismā ir citādi – konsekrētie elementi pēc dievkalpojuma (vai tā beigu daļā) lielākoties tiek izlietoti (apēsti / izdzerti), ja vien netiek saglabāti izdalīšanai ārpus baznīcas telpām.⁵ Šajā gadījumā prakse vieno (vismaz teorētiski) cilvēkus par spīti tam, ka viņu euharistiskās teoloģijas var būt diametrāli pretējas. Latviešu luterānismā līdzās luterāņu konfesionālo dokumentu mācību atkārtoto idejām ir pausti arī alternatīvi viedokļi. Voldemārs Maldonis nepiekrīta Luteram – “Mēs, tāpat kā Lutera, nekad nespēsīm saredzēt dievgaldā tikai Jēzus upuri, [...] vai arī kādu konsubstanciāciju, kur redzama asimilēta un transformēta matērija. [...] Tas viss ir par reālu pretim reliģiski garīgajam pārdzīvojumam dievgaldā.”⁶ Viņa un citu pirmskara latviešu teologu darbos jaušama spēcīga vācu teoloģijas ietekme. Daudzi vācu teologi kritizēja misticismu un sakramentalismu kā sākotnējo kristietību kropļojošus platonisma uzslāņojumus. Piemēram, Frīdrihs Šleiermahers (*Schleiermacher*) atzina, ka Jaunās Derības teksti nav vienprātīgi tajā, vai Kristus bija uzskatījis, ka viņa svinētais mielasts

3 Mark Pattison, “Pew survey shows majority of Catholics don’t believe in ‘Real Presence’”, <https://www.ncronline.org/news/theology/pew-survey-shows-majority-catholics-dont-believe-real-presence> [skatīts 23.09.2019.]

4 *Septītās dienas adventistu sludinātāja rokasgrāmata* (Rīga: Patmos, 1997), 260. Adventistu draudzēs pāri palikušo vakarēdiena maizi bieži sadedzina un vīnu (sulu) izlej zemē. Adventismā gan šai praksei ir arī kritiķi, kas saka, ka tā parādījās pēc 1919. gada, kad Amerikas leģions (kara veterānu organizācija) sāka popularizēt ideju, ka izbalējušie un vētru saplēstie ASV karogi ir jāsadedzina. “Attention: Delegates Attending The 2010 General Conference Session”, <http://www.sdadefend.com/Defend-foundation/Ord-Humility-Mich.pdf> [skatīts 01.04.2019.]

5 Nosacījums, ka konsekrētie elementi jāizlieto, nevis jāizmet, gan tiek saprasts dažādi. Kāda lauku draudze Anglijā, piemēram, vīnu izlej baznīcas dārzā, uzskatot, ka tā atdošana atpakaļ dabai ir atbilstošs tā izlietojuma veids. (Autora dzirdētais, viesojoties Anglijā 2018. gada novembrī.) Tāpat arī daļa anglikāņu evaņģēlikāņu draudžu neizlietos dievgalda elementus izmet ārā, ignorējot formālo liegumu. (Robert Ian Williams, “Eucharistic presidency in Sydney diocese”, <https://www.churchtimes.co.uk/articles/2010/27-august/comment/letters-to-the-editor/eucharistic-presidency-in-sydney-diocese> [skatīts 03.07.2019.]

6 Voldemārs Maldonis, *Evaņģēliskā dogmatika* (Rīga: Klints, 1996), 219. V. Maldonis labi orientējās 20. gadsimta pirmās puses pētnieku debatēs – savā dogmatikas grāmatā viņš atsauca uz H. Licmani (*Lietzmann*), *Ibid.*, 215.), kas uzskatīja, ka senajām liturģijām ir divi avoti – Hipolīta liturģija un Ēģiptiešu liturģija, kuras modelis atrodams Serapiona sakramentālījā. Hipolīta liturģijā dominēja Jēzus nāves tēma, un tā sakņojas iestādīšanas vārdos, kas atrodami Pāvila tekstos un sinoptiskajos evaņģēlijos, toties Ēģiptiešu liturģija balstīta Didahē.

mācekļiem ir regulāri jāatkārto.⁷ Viņš pats simpatizēja reformatora Žana Kalvina (*Calvin*) viedoklim, uzskatīdams, ka tas palīdz izvairīties no luterāņu doktrīnas “mistiskā jutekliskuma” un Ulriha Cvinglija (*Zwingli*) pārliecīgā intelektuālisma, tomēr viņš atzina, ka arī Kalvina uzskats nav bez problēmām.⁸ 20. gadsimta vācu luterāņu teologs Pauls Althaus (*Althaus*) uzskatīja, ka vakarēdiena dalībnieki nesaņem no Dieva īpašas dāvanas, bet gan apsolījumu, ka viņu grēki tiks piedoti un viņi gūs mūžīgo dzīvību.⁹

Otrkārt, jāņem vērā, ka mūsdienu svētais vakarēdiens ir atšķirīgs no pirmkristīgajās draudzēs praktizētā un velti senatnē meklēt vienu prototipu vakarēdiena svinēšanai. Mūsdienu Jaunās Derības pētnieki arvien vairāk saprot, ka, piemēram, Pāvils 1. vēstulē korintiešiem, diskutējot par Kunga mielastu, mazāk norāda uz euharistisko teoloģiju, bet gan vairāk viņa argumentācija ir vērsta uz to, lai novērstu šķelšanos šajā mielastā. Pāvila aizrādījumu par to, ka “jāizšķir” Kristus miesa 1. Kor 11:29, visatbilstošāk ir saprast eklesioloģiski – ne par pareizo vakarēdiena teoloģiju te ir runa, bet gan par attieksmi pret pārējiem mielasta dalībniekiem – draudzi.¹⁰

Liturģiju pētnieki, kuri, it īpaši pagātnē ir centušies pierādīt pirmkristīgās liturģijas vienotu pamatlementu eksistenci, ir piemērs tam, ka pētnieki nav intelektuāli “nevainīgi”, bet gan, ka viņus ietekmē iepriekšpieņēmumi. Mūsdienās vairāk nekā agrāk tiek akcentēts, ka pirmkristīgajās kopienās praktizēto sakrālo maltīšu tradīcijas svārstījās starp jūdu Pashas mielasta un grieķu-romiešu simpoziju paražām. Alisters Stjuarts (*Stewart*, Bērmingemas Universitāte) norāda uz sākotnējām paralēlēm ar grieķu-romiešu brālībām. Tāpat kā tajās bija atbildīgie par mielastiem, pirmkristietībā, kurā kopīgie mielasti sākotnēji ietvēra dažādu ēdienu un dzērienu baudīšanu un nabadzīgo ēdināšanu, par tiem atbildēja bīskapi. Liturģija nebija šķirta no labdarības.¹¹ Turklāt, kā to rāda Asīrijas baznīcas vēl aizvien lietotā, iespējams, 3. gadsimta beigās cēlusies Adai un Mari anafora,¹² vakarēdiena notikuma izklāsts vienmēr nav bijis liturģijas daļa.¹³

7 Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith* (London, New York: T&T Clark, 2004), 643.

8 Ibid., 650.

9 Bernhard Lang, *Sacred Games: A History of Christian Worship* (New Haven, London: Yale University Press, 1997), 352.

10 Plašāku diskusiju par to skat. Dace Balode, *Gottesdienst in Korinth* (Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2011), 75–77.

11 Alistair C. Stewart, *The Original Bishops: Office and Order in the First Christian Communities* (Grand Rapids: Baker Academic, 2014), 78–81. Stjuarts arī norāda uz atšķirīgo izpratni par bīskapa lomu kristietības sākotnējā periodā – Tit 1:7 bīskaps tiek saukts par namturi (*oikonomos*), kas antīkajā sabiedrībā atbildēja par finansēm un mantu, arī pārtiku mājsaimniecībā, pilsētā vai citur. Ibid., 88.

12 Anafora – euharistiskā lūgšana, saukta arī par konsekrācijas lūgšanu.

13 Lai gan ir mēģināts pierādīt, ka sākotnēji šis teksts tur ir bijis, šie argumenti ir dogmatiski motivēti, nevis vēsturiski pamatoti. Drīzāk šī anafora radusies laikos, kad vakarēdiena notikuma

Tradicionāli ir ticis uzskatīts, ka ar Hipolīta vārdu saistītajā “Apustuliskajā tradīcijā” atspoguļota liturģija, kāda Romā lietota ap 215. gadu un, iespējams, radusies 2. gadsimta beigās. 20. gadsimtā šo tekstu popularizēja liturģists Gregorijs Dikss (*Gregory Dix*) un citi, kā rezultātā pēc šī teksta parauga tika sacerētas euharistiskās lūgšanas katoļu jaunajā Romas misālē, anglikāņu Alternatīvajā dievkalpojumu grāmatā un vēlāk Kopīgajā dievkalpojumā (*Common Worship*), kā arī citās dažādu konfesiju liturģijās.¹⁴ Taču šī teksta īpašās lomas izcelšana ir problemātiska. Jau 20. gadsimta 20. gados tika kritizēts pieņēmums par vienotas liturģijas iespējamību Romā laikā, uz kuru ar Hipolīta vārdu saistītais teksts attiecināts. Tolaik tur pastāvēja dažādu etnisku kopienu draudzes, kuru locekļi runāja atšķirīgās valodās. Šajā tekstā par euharistisko lūgšanu teikts, ka tā izmantota bīskapa ordinācijas liturģijā. No tā nevar pārlicinoši izsecināt, ka liturģija lietota katru svētdienu. Mūsdienās pētniecībā dominē viedoklis, ka Hipolītam pierakstītais teksts ir tapis vairāku gadsimtu laikā.¹⁵ Problemātiska ir arī “Apustuliskās tradīcijas” izmantošana, jo nereti par normatīvu uzskatīta viena tās daļa, ignorējot, ka tekstā runāts arī par eļļas, olīvu un siera svētīšanu – “ja kāds pienes eļļas upuri, tad lai bīskaps pateicas tādā pašā veidā kā par maizes un vīna pienesanu”.¹⁶ Teksts arī nenosaka, ka vienmēr jālieto tieši šajā liturģijā minētie vārdi.¹⁷ Grieķu-romiešu mielastos nevis vīns un maize, bet pārējo ēdienu skaits un kvalitāte ļāva spriest par to, cik nozīmīgs bija konkrētais mielasts. Kāda bija šo citu ēdienu nozīme pirmkristīgajos mielastos, ir un paliek atvērts jautājums.¹⁸ Justīna “Pirmajā apoloģijā” teikts, ka “prezidents (nav

teksts vēl netika uztverts par obligātu liturģijas daļu. Bryan D. Spinks, *Do This in Remembrance of Me: The Eucharist from the Early Church to the Present Day* (London: SCM Press, 2013), 52–54.

14 Hipolīta liturģijas ietekme vērojama arī Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas (LELB) jaunajā dievkalpojuma kārtībā (Dievkalpojums I). Sk. *Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas dziesmu grāmata* (Rīga: IHTIS, 2015), 939. Šāda dievgalda lūgšana pirms tam atrodama arī kopīgajā LELB un Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas ārpus Latvijas (LELBĀL) pagaidu dievkalpojuma kārtību izdevumā, kas LELBĀL nekļuva populārs. Sk. *Dievkalpojuma kārtības Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas un Ārpus Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas draudzēm. Apstiprinātas LELB 19. sinodē 1998. gada 27. maijā pagaidu lietošanai līdz jaunas agendas izstrādāšanai un ieviešanai* (bez izd., 1999), A8-9.: Hipolīta euharistiskās lūgšanas ietekmē veidota arī metodistu dievgalda lūgšana. *Dziesmu grāmata* (Rīga: Latvijas Apvienotā metodistu baznīca, 2015), 360.–361.

15 *Ibid.*, 62–64.

16 “The Apostolic Tradition of Hippolytus”, 5–6, http://www.stjohnsarlingtonva.org/Customer-Content/saintjohnsarlington/CMS/files/EFM/Apostolic_Tradition_by_Hippolytus.pdf [skatīts 30.01.2019.]

17 *Ibid.*, 9:3–5.

18 Andrew B. McGowan, “Feast as Fast. Asceticism and Early Eucharistic Practice”, *The Eucharist – Its Origins and Contexts*, eds. David Hellholm, Dieter Sönnge, II (Tübingen: Mohr Siebeck, 2017), 832.

lietots vārds “priesteris”, V. T.) [..] lūdz un pateicas atbilstoši savām spējām”.¹⁹ To var interpretēt tādējādi, ka, tā kā nebija standartizēta liturģija, dievkalpojuma vadītājs lūdza Dievu atbilstoši savam ieradumam un prasmēm. Līdzīgi Didahē teikts, ka “praviešiem atļauts pateikties, kā viņi grib”.²⁰ Turklāt vakarēdienā vispirms, šķiet, izdalīts vīns, jo pateicības lūgšana ir sākumā par kausu un tad par maizi.²¹ Pirmkristieši nereti askētisma ietekmē vīna vietā lietoja ūdeni – tā bija ne tikai starp markionītiem, ebionītiem un montānistiem sastopama prakse, bet dažviet tā darīja arī kristieši, kuri vēlāk definēti kā ortodoksāli.²²

Treškārt, lai gan pirmkristieši norobežojās no citu reliģiju rituāliem, jāņem vērā kultūreligijskais konteksts, kurā veidojās pirmkristiešu uzskati par euharistiju. Augustīns veselu nodaļu savā grāmatā “Dieva pilsēta” veltīja jautājumam par dēmoniem.²³ Svētītā maize, ko izdalīja tiem, kuri nevarēja piedalīties dievkalpojumā, nereti tika uztverta, kā maģiskas īpašības ieguvusi. Kad ap 400. gadu Augustīns sūtīja šo maizi kādai sievietei, iespējams, sava drauga sievai, viņu apsūdzēja, ka viņš ir izmantojis to burvestībai, lai iegūtu viņas mīlu.²⁴ Serapionā vakarēdiena lūgšanām seko lūgšana par eļļu un ūdeni. Par šīm substancēm tiek lūgts Dievs, lai caur tām “katrs dēmons un katra slimība būtu dziedināta”.²⁵ Šie un līdzīgi ticējumi nav automātiski pārnesami uz mūsdienu pasauli, tāpēc jebkuras debates par reliģisko simbolu nozīmi mūsdienās ir saistītas ar šo simbolu “tulkošanu”. Anglikāņu 20. gadsimta pirmās puses teologa Olivera Kvika (*Quick*) atziņums, ka sakramentālā teoloģija dzīvo “antikvārā atmosfērā,”²⁶ nav zaudējis aktualitāti arī mūsdienās, jo daļai ticīgo “senāks” nozīmē labāks un autentiskāks. Piemēram, Klusās nedēļas liturģiskās tradīcijas tiek balstītas svētceļnieces Egērijas sniegtos aprakstos (4. gadsimta beigās), lai gan viņas ceļojuma uz Jeruzalemi piezīmes nepierāda, ka Jeruzalemē svinētā liturģija izmantota citur. Romā pirmās ziņas par krusta godināšanu Lielajā piektdienā datējamas ar 7. gadsimta beigām. Ideja par atsevišķu Klusās nedēļas

19 “The First Apology”, 67, <http://www.newadvent.org/fathers/0126.htm> [skatīts 30.01.2019.]

20 “Didahē jeb divpadsmit apustuļu mācība”, 10:7, tulk. Aleksandrs Bite, *Ceļš* 1:45 (1994), 124.

21 *Ibid.*, 9:2.

22 Andrew B. McGowan, “Feast as Fast. Asceticism and Early Eucharistic Practice”, 833.

23 Augustine, *The City of God* (Book IX), <http://www.newadvent.org/fathers/120109.htm> [skatīts 21.01.2019.]

24 Augustine, Answer to Letters of Petilian, Bishop of Creta, 3:16 [19], *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, First Series, IV, ed. Philip Schaff (Edinburgh: T&T Clark; Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1989), 604.

25 *The Sacramentary of Sarapion of Thmuis: A Text for Students with Introduction, Translation, and Commentary* by R. J. S. Barrett-Lennard (Bramcote, Nottingham: Grove Books, 1993), 31.

26 Oliver Chase Quick, *The Christian Sacraments* (New York, London: Harper & Brothers Publishers, 1927), xi.

svinamo dienu izdalīšanu izplatījās lēni. Aleksandrijas Klements (2./3. gadsimts) rakstīja par Lieldienām kā svētdienu, kad piemin Kristus ciešanas.²⁷

Anglikāņu euharistiskā teoloģija un prakse

LELB arhibīskaps Jānis Vanags kādā intervijā skaidro, ka daļa viņa vadītās baznīcas mācītāju ir pret tuvāku vienību ar anglikāņiem, uzskatot tos par reformātu teoloģijas piekritējiem, kuri noliedz Kristus reālklātbūtni vakarēdienā (pats Vanags minētā intervijā gan norobežojas no šī viedokļa).²⁸ Pie anglikānisma nepiederīgajiem ne vienmēr ir viegli pieņemt, ka anglikānisms nav konfesionāls tādā mērā kā luterānisms. Anglijas baznīca (senākā anglikāņu baznīca pasaulē) pieder pie reliģiskām organizācijām, kuras reliģijpētnieki klasificē kā tādas, kuras vēlas aptvert pēc iespējas plašu sabiedrības daļu un tāpēc neorientējas uz vienu “reliģiju tirgus” pieprasījuma daļu. Tam ir pozitīva puse, jo šāds modelis rod vietu ļoti dažādiem viedokļiem, taču negatīvā puse ir, ka šādai organizācijai ir grūti saturēt kopā tik ļoti atšķirīgos savus dalībniekus un tajā vienmēr būs cilvēki, kuri uzskatos vai praksē atradīsies uz robežas ar citām grupām un tāpēc būs tendēti atdalīties, lai pievienotos konfesijām, kuras vairāk atbilst viņu uzskatiem.²⁹

Anglikāņu ticības apliecībai “39 artikuli” (gala versija pieņemta 1571. g.) nav tik normatīva loma kā luterāņu Augsburgas ticības apliecībai (lai gan, kā minēts iepriekš šajā rakstā, arī luterānismā nepastāv vienota euharistiskā teoloģija). Līdz ar to anglikānismā pastāv ļoti plašs viedokļu un liturģisko prakšu spektrs – no Romas katolicismam tuvas pozīcijas līdz reformātu tradīcijai. “39 artikuli” noliedz transsubstanciāciju, sakramenta rezervēšanu un tā elementu ceremoniālu pacelšanu un par vakarēdienu saka, “mielastā Kristus miesa tiek dota, ņemta un ēsta, bet tikai debešķīgā un garīgā veidā”

27 Paul F. Bradshaw, Maxwell E. Johnson, *The Origins of Feasts, Fasts, and Seasons in Early Christianity* (London: SPCK, 2011) [izmantota grāmatas e-versija bez lpp. numerācijas].

28 William J. Tighe, “Latvia Revived. Archbishop Janis Vanags on Finding & Keeping the Faith in Post-Soviet Latvia”, <https://www.touchstonemag.com/archives/article.php?id=14-04-031-i> [skatīts 28.04.2019.]. Reālklātbūtnes jēdziens ir problemātisks. Anglikāņu bīskaps Kolins Bjukenens (Buchanan), kas vairāk nekā divdesmit gadu bijis Anglijas baznīcas liturģiskās komisijas loceklis, ir kritisks pret jēdziena “reālklātbūtne” lietošanu tieši tāpēc, ka to var saprast vismaz divējādi (klātbūtne ticīgajos un / vai klātbūtne dievgalda elementos). Viņš vaicā: “Vai var būt klātbūtne, kas nav reāla?” Colin Buchanan, *Eucharistic Consecration in Common Worship* (Cambridge: Grove Books, 2013), 14.

29 Roger Finke, Christopher P. Scheitle, “Sources of Religious Pluralism: Revisiting the Relationship between Pluralism and Participation”, *Religions as Brands: New Perspectives on the Marketization of Religion and Spirituality*, ed. Jean-Claude Usunier, Jörg Stolz (London, New York: Routledge, 2014), 181.

(XXVIII pants).³⁰ Frāze tajā pašā pantā, ka “Kunga mielasts nav tikai mīlestības zīme”, skaidrojama kā Cvingija un viņa sekotāju teoloģijas kritika. Vairāk nekā “39 artikulos” reformātu teoloģijas ietekme parādās to priekštečos, Kenterberijas arhibīskapa Tomasa Krenmera (*Cranmer*) sastādītajos “42 artikulos” (1553. g.), kuru ieviešanu pārtrauca karaļa Edvarda VI nāve. Tajos teikts, ka “ticīgajiem nav jātic vai atklāti jāapliecina Kristus miesas un asiņu reāla un ķermeniska klātbūtne” vakarēdienā.³¹

Protestantiskās Anglijas baznīcas liturģijas ir veidojušās kontinentālās Eiropas luterāņu un reformātu liturģiju ietekmē. Vācu reformators Martins Bucers (*Butzer*), kas pats piederēja reformātu tradīcijai, uzturoties Kembridžā, sniedza pirmās angļu protestantiskās lūgšanu grāmatas (1549. g.) detalizētu kritiku, jo tā, viņaprāt, nebija pietiekami protestantiska. To darīja arī Ž. Kalvins, kas aicināja atteikties no aizlūgumiem par mirušajiem, slimo svaidīšanas ar eļļu.³²

Līdz ar reformāciju dievgalda liturģija Anglijā pamazām mainījās, lai gan, kā jau valsts baznīcā, bija atkarīga ne tikai no tā, kādam anglikānisma novirzienam vietējā draudze un tās mācītājs piederēja, kā arī no valdnieku uzskatiem, kuri nereti bija politisku apsvērumu diktēti. Piemēram, Elizabete I sākotnēji izņēma no “39. artikuliem” 29. pantu par to, ka “samaitātie” (*wicked*) vakarēdiena dalībnieki nesāņem Kristu, jo tas nozīmētu, ka vakarēdiena saņemšanas sekas ir atkarīgas no ticības, un nebūtu pieņemami luterāņiem. 1571. gadā, kad karaliene apstiprināja artikulu gala variantu, šo pantu atlika atpakaļ tekstā, jo tolaik vairs nebija cerības veidot aliansi ar luterāņiem.³³

No 16. gadsimta vidus anglikāņu garīdznieks dievgalda liturģiju parasti vadīja ar lina audumu pārklāta galda ziemeļu pusē.³⁴ Vārdu “mise” vairs nelietoja, dievgalda liturģijas sākumā tika skaitīti desmit baušļi, vairs nebija dziedājumu, izņemot *Gloria in Excelsis*, ko pārvietoja uz dievkalpojuma beigām. Dievgalda elementus deva ticīgajiem rokās.³⁵ 1549. gada Lūgšanu grāmata aizliedza elementu rituālu pacelšanu, dievgaldu nedrīkstēja svinēt, ja nebija vairāki dievgaldnieki, uz oblātēm nebija vairs nekādi simboli vai attēli. Elementu rituālas pacelšanas aizliegums ir reformātu teoloģijas izpausme – Kalvins uzskatīja ceļos mešanos vakarēdiena priekšā un elementu pacelšanu par

30 “The Thirty-nine Articles”, *Creeds of the Churches: A Reader in Christian Doctrine from the Bible to the Present*, ed. John H. Leith (Louisville: John Knox Press, 1982), 276.

31 Gerald Bray, ed. *Documents of the English Reformation* (Cambridge: James Clarke & Co Ltd., 1994), 302.

32 G. J. Cuming, *A History of Anglican Liturgy* (Basingstoke, New York: Palgrave, 1982), 72–73.

33 Mark Chapman, *Anglican Theology* (London, New York: T&T Clark International, 2012), 67. Luters uzskatīja, ka arī neticīgie un necienīgie vakarēdienā saņem Kristu, tikai sev par sodu (Bernhard Lohse, *Martin Luther's Theology: Its Historical and Systematic Development* (Minneapolis: Fortress Press, 2011), 312).

34 Kopīgajā lūgšanu grāmatā (*Book of Common Prayer*) vārda “altāris” vietā teikts “svētais galds”.

35 Paul Bradshaw, *Companion to Common Worship* (London: SPCK, 2001), 103–105.

māņticību un luterāņus bieži sauca par maizes pielūdzējiem.³⁶ Anglikāņu 1552. gada lūgšanu grāmatā ir vēl tālāka liturģijas reforma – izņemts tas, kas bija saglabājies no katoļu teoloģijas (idejas par upura nešanu un par elementu pārvērtību). Oblātu vietā deva parastu maizi.³⁷

Pēc 1550. gada starp protestantiem Anglijas baznīcā bija vairāk vai mazāk vienprātība par to, ka Kristus nav fiziski klātesošs vakarēdienā un ka vakarēdiens nav upuris tādā nozīmē, kā to proponēja viduslaiku baznīca, bet gan pateicības upuris. Galvenās diskusijas bija par to, vai vakarēdiens nes Dieva žēlastību vai nē. T. Krenmers, kas bija viens no angļu reformācijas līderiem, sākumā uzskatos bija tuvs Luteram, bet ap 1547. gadu viņš pārstāja ticēt fiziskai Jēzus klātbūtnei. 1548. gada vakarēdiena kārtībā runāts par garīgo Kristus klātbūtni.³⁸ Kristus nav klātesošs vakarēdiena elementos, bet pašā tā baudīšanas procesā. Maizes un vīna konsekkrācija šajos elementos neko nemaina, bet gan tos nošķir sakrālam lietojumam. Starp kristību un vakarēdienu ir paralēles – ūdens, maize, vīns tiek svētīti un izmantoti sakramentos, taču tāpēc tie paši nemainās. Viņa 1552. gada lūgšanu grāmatā nebija norādes uz Kristus fizisku klātbūtni vīnā un maizē. Elementus pēc vakarēdiena mācītājs drīkstēja izmantot savām vajadzībām.³⁹ Šajā lūgšanu grāmatā tika pievienota “melnā rubrika” – piezīme, ka ceļos mešanās vakarēdiena laikā izsaka pateicību, bet nenozīmē maizes un vīna godināšanu vai jebkādu “reālu un fizisku Kristus dabiskās miesas un asiņu klātbūtni”.⁴⁰ Elizabetes I laikā šo piezīmi izņēma ārā.

16. gadsimta teologs Ričards Hokers (*Hooker*) uzskatīja, ka vakarēdienā Kristus ir klātesošs (viņš lietoja jēdzienu “reāklātbūtne”) tā saņēmējos, nevis elementos. Citviet viņš nodala “reālo” no “mistiskās” Kristus miesas, kura top, Dievam lietojot vakarēdiena elementus. Viņš atkātoja jau agrāk citu reformatoru lietoto argumentu, ka, tāpat kā netiek apgalvots, ka kristību ūdenī ir klātesošs Kristus, to nevar sacīt par vakarēdiena elementiem. Viņš sauca sakramentus par morāles instrumentiem, jo tie ir cilvēku pienākumu pret Dievu daļa. Vienlaikus tie ir arī Dieva darbs.⁴¹

Gadsimtu gaitā augstbaznīciskais novirziens reaģēja pret evaņģelikālismu, izveidojot alternatīvas liturģijas un proponējot Anglijas baznīcu kā *via media* starp protestantiem

36 Paul Rorem, *Calvin and Bullinger on the Lord's Supper* (Bramcote, Nottingham: Grove Books, 1989), 9.

37 James F. Turrell, “Anglican Liturgical Practices”, *A Companion to the Eucharist in the Reformation*, ed. Lee Palmer Wandel (Leiden, Boston: Brill, 2014), 275–276.

38 *Ibid.*, 139–141.

39 *Ibid.*, 144–145.

40 G. J. Cuming, *A History of Anglican Liturgy* (Basingstoke, New York: Palgrave, 1982), 86.

41 W. David Neelands, “Christology and the Sacraments”, *A Companion to Richard Hooker*, ed. Torrance Kirby (Leiden, Boston: Brill, 2007), 383–386.

un Romas katoļiem. It īpaši šī tendence bija vērojama 19. gadsimta Oksfordas (anglo-katoļu) kustībā, kas aplūkojama kontekstā ar plašākiem kultūras strāvojumiem, kuri interesējās par viduslaiku arhitektūru (neogotikas uzplaukums Anglijā un ārpus tās) un kultūru kopumā. Tā akcentēja pirmbaznīcas *disciplina arcani*, kas sludināja “mistēriju” paslēpšanu no neticīgajiem. Tas lielā mērā bija saistīts ar neoplatonisko uzskatu, ka visas materiālās lietas ir nemateriālās pasaules atveidi. Oksfordas kustības piekritēji iestājās par Kristus klātbūtni vakarēdiena elementos, taču kustība nebija vienota tajā, kā to saprast.⁴² Jautājumā par epiklēzi (Svētā Gara piesaukšanu vakarēdienā) viņu domas dalījās – vieni to noraidīja, akcentējot anglikānisma piederību Rietumu liturģiskajai tradīcijai, citi aicināja atjaunot epiklēzi anglikāņu un Romas katoļu liturģijās.

Oksfordas kustības idejas sadūrās ar evaņģelikāļu izpratni, kas anglikānismu pozicionēja kā vienu no protestantu baznīcām. Britu anglikāņu evaņģelikāļu 19./20. gadsimta sākuma teologs, bīskaps Hendlijs Mols (*Moule*) noraidīja ideju par Kristus klātbūtni elementos. Viņaprāt, baznīcas tēvi “saskatīja elementos nevis pašu Kristu, bet tāda Kristus miesu un asinis, kāds viņš bija un vairs nav mums”.⁴³ Viņš arī iebilda pret ideju, ka mācītāju var saukt par priesteri kā draudzes pārstāvi Dieva priekšā, jo “šāds šī vārda lietojums nav atrodams Jaunajā Derībā, kurā kalpošanas pastorālais aspekts ir daudz vairāk izteikts nekā reprezentatīvais”.⁴⁴ Attieksmē pret epiklēzi evaņģelikāļi iestājās par T. Krenmera pieeju, kas atspoguļojas oficiālajā anglikāņu liturģijā – 1662. gada Kopīgajā lūgšanu grāmatā – elementi tiek konsekkrēti sakrālam lietojumam. Evaņģelikāļiem bija svarīgi, lai līdz ar epiklēzi netiktu ieviesta transsubstanciācijas teorijai līdzīga mācība. Viņi arī norādīja, ka epiklēze nav katoliska, jo nav sastopama visās senajās liturģijās.⁴⁵

Spriedze starp anglikānisma novirzieniem dažbrīd izvērtās asos konfliktos. 1889. un 1890. gadā Kenterberijas arhibīskaps un vairāki bīskapi izskatīja anglokatoliskā Linkolnas bīskapa Edvarda Kinga (*King*) lietu – starp apsūdzībām bija aizdegta sveču turēšana uz altāra, krusta zīmes mešana svētīšanas laikā. Viņu atzina par vainīgu vairākos punktos,

42 Piemēram, Velsā Oksfordas kustības piekritēji vairāk nekā Anglijā norobežojās no Romas katoļisma transsubstanciācijas mācības un bija pozitīvāki pret protestantismu. Tas daļēji saistīts ar to, ka citādi viņi būtu saskārušies ar lielu opozīciju, it īpaši Velsas lauku apvidos. John Boneham, “Isaac Williams and Welsh Tractarian Movement”, *The Oxford Movement: Europe and the Wider World 1830–1930*, ed. Stewart J. Brown, Peter B. Nockles (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 54.

43 Handley Moule, *Outlines of Christian Doctrine* (London: Hodder and Stoughton, 1889), 262.

44 *Ibid.*, 223.

45 David J. Kennedy, *Eucharistic Sacramentality in an Ecumenical Context: the Anglican Epiclesis* (Aldershot: Ashgate Publishing, 2008), 72–76; 1549. gada lūgšanu grāmatā gan ir epiklēzes iezīmes lūgšanā pirms vakarēdiena notikuma lasīšanas – tika piesaukti “vārds un Gars”, taču 1552. gada versijā šī daļa vairs neparādās. (*Ibid.*, 7)

ieskaitot ūdens un vīna jaukšanu vakarēdienā.⁴⁶ Pats Kings respektēja lēmumu, taču daudzi citi anglokatoļi turpināja savas liturģiskās prakses, neņemot vērā iebildumus.

Anglokaticisma un vēlāk liturģiskās atjaunotnes kustības ietekmē anglikānismā (arī luterānismā un citās konfesijās) vakarēdienu sāka svinēt biežāk, pārejot pie iksvētdienas dievgalda prakses. Agrāk ticīgie to apmeklēja dažas reizes gadā. Kā norādījuši daži pētnieki, vakarēdiena iksvētdienas svinēšana gan radīja jaunu problēmu – nosacījumi par to, kas drīkst un kas nedrīkst iet pie dievgalda (vismaz tur, kur tie tiek ievēroti), dievkalpojumā kļūst par redzamu robežu starp savējiem / svešiem. Pretarguments ir, ka jebkura liturģijas daļa var kalpot izglītošanai un evaņģelizācijai. Citi ir vienkārši atvēruši dievgaldu visiem, kas vēlas piedalīties.⁴⁷

Konflikts starp evaņģelikāļiem, anglokatoļiem un liberāļiem bija viens no iemesliem, kāpēc 1922. gadā tika izveidota teologu komisija, kuras darba kārtībā bija arī diskusijas par euharistiju. Tās ziņojumā (1938. g.) parādās vēsturiski kritisks skatījums uz agrāk par neapšaubāmiem uzskatītiem atzinumiem – ziņojuma autori piesardzīgi (zemsvītras piezīmē) atzīst, ka pirmkristietībā sakrālais mielasts vienmēr netika saistīts ar Jēzus pēdējo mielastu, bet arī ar “maizes laušanu” citās situācijās.⁴⁸ Viņi vienojas, ka vakarēdienu var uzskatīt par upuri, kas saprotams “kā akts, kurā cilvēks pagodina Dievu”.⁴⁹ Reakcija uz komisijas ziņojumu bija retā reize, kad evaņģelikāļi un anglokatoļi spēja vienoties par kopīgiem protestiem, jo komisijas ziņojumā iekļauts arī baznīcas liberālā spārna teologu viedoklis, ka Kristus piedzimšana no jaunavas un augšāmcelšanās nav uztveramas burtiski, kā arī pausts komisijas kopējs uzskats, ka Jēzus debesīs uzņemšana saprotama simboliski.⁵⁰ Evaņģelikāļi un anglokatoļi gan ir idejiski tuvāki viens otram, kā varētu likties, jo abas grupas vieno mīts par ideālo pagātnes kristietību. Atšķirība tikai, kurā gadsimtā to meklēt un kā konstruēt vēsturi.

Teologu komisijas Anglijas baznīca veidoja arī vēlāk, un, lai dažādo novirzienu viedokļi tiktu iekļauti, parasti šo komisiju atzinumi tika publicēti kā rakstu krājumi, kuriem ir rekomendējošs, nevis reglamentējošs raksturs. Viens no tiem (1972. g.) veltīts īpaši euharistijas problemātikai. Tas nozīmīgs ar to, ka motivē domāt plašāk par anglokatoļu–evaņģelikāļu polemikas rāmjiem, piedāvājot izvērstākus reliģiski filozofiskus un vēsturiski kritiskus argumentus. Džons Lukass (*Lucas*, Oksforda, Mertona koledža) tajā raksta, ka Anglijas baznīca noliedz transsubstanciāciju, jo šī teorija Dievu padara par lietu. “Ķīmiskais vai farmakoloģiskais modelis ir slikts, jo tas depersonalizē svēto

46 John Moorman, *A History of the Church in England* (London: Adam & Charles Black, 1980), 401.

47 Andrew McGowan, “Modern Anglican Liturgy after Fifty Years”, *Journal of Anglican Studies* 15.2 (2017), 141–142.

48 *Doctrine in the Church of England* (London: SPCK, 1982), 160.

49 *Ibid.*, 162.

50 *Ibid.*, liv–lv, 82, 86, 89.

vakarēdienu.”⁵¹ Džons Ostins Beikers (*Baker*), tolaik *Corpus Christi* koledžas Oksfordā pasniedzējs, raksta, ka Jaunajā Derībā Pashā svētku motīvs, ar kuru bieži tiek saistīts vakarēdiens, saistībā ar Jēzus nāvi ir maz izmantots – salīdzinot ar Atpirkšanas dienu, cietēju kalpu un citiem Vecās Derības jēdzieniem, tiešā veidā tikai vienā vietā (1K 5:7).⁵²

Papildu asumu debatēm par sakramentiem piešķīra liberālo anglikāņu polemiskie izteikumi – amerikāņu episkopālu bīskapa Džona Sponga (*Spong*) skatījumā katoļu transsubstanciācija bija “liturģisks kanibālisms” un evaņģelikāļu liktais akcents uz Jēzus asinīm – “fetišisms”.⁵³ Šī kritika nav sveša arī latviešu luterānismam – emigrācijā dzīvojošais teologs un reliģijpētnieks Haralds Biezais, aprakstot gadījumu, kad Zviedrijā tika izskatīta kādas mācītājas lieta pēc tam, kad viņa atteicās skaidrot vakarēdienu pēc oficiālās doktrīnas, rakstīja: “Viņa ir skaidri saredzējusi divas lietas: ka tā ir sena pagāniska tradīcija un ka tagadnes evaņģēliskam kristietim tā ir sveša.”⁵⁴

Kopumā liberālā tradīcija nemēģināja radikāli noliegt tradicionālo sakramentālo teoloģiju, bet skaidrot to jaunā veidā, liekot citus akcentus. Bīskaps Džons Robinsons (*Robinson*), kura personība plašākā sabiedrībā kļuva pazīstama ar dogmu pārvērtēšanu un atbalstu viņa laikā par pornogrāfisku uzskatītajam Devida Lorensa (*Lawrence*) romānam “Lēdijas Čaterlejas mīļākais”, rakstīja: “Vīna pudele ir visa dzīves prieka un atpūtas, visa tā, kas dots, lai padarītu cilvēka sirdi priecīgu un brīvu, simbols.”⁵⁵ Deivs Tomlinsons (*Tomlinson*), kas kādu laiku bija mājas draudžu kustības viens no līderiem un tad kļuva par Anglijas baznīcas mācītāju, raksta: “Sakramenti ir parastas lietas, parasti notikumi un pieredzes, kas palīdz mums atcerēties, apzināties no jauna to, kas liekas zudis vai atrauts. Kristīgajā stāstā maizes un vīna sakramenti no jauna savieno mūs ar Kristus garu, bet sakramenti šī vārda plašākā nozīmē var savienot mūs ar tiem, kurus mēs mīlam, bet esam zaudējuši, mīlotajiem, kuri vēl aizvien ir ar mums, bet kurus mēs viegli aizmirstam.”⁵⁶ D. Tomlinsons to ilustrē, stāstot par mirušu draudzes locekli, kura cigāri viņam atdoti. Viņš raksta, ka īpaši ir tie mirkļi, kad viņš smēķē un kopā ar viņa meitu un draugiem atceras aizgājēju.⁵⁷

51 John R. Lucas, “The Philosophical Background to Eucharistic Theology”, *Thinking about the Eucharist: Essays by Members of the Archbishop’s Commission on Christian Doctrine* (London: SCM, 1972), 12.

52 John Austin Baker, “Institution’ Narratives and the Christian Eucharist”, *Ibid.*, 39.

53 John Shelby Spong, *A New Christianity for a New World* (San Francisco: HarperCollins, 2011), 123.

54 Haralds Biezais, Šķautnes ([Īstlansinga]: Gaujas apgāds, 1983), 232. H. Biezais šeit kritizē dogmu, ka Kristus izpircis cilvēku grēkus ar savām asinīm – “mūsdienu cilvēkam ir sveša pati doma par Dievu, kura labvēlība pārākama ar upuriem”. (*Ibid.*, 230.)

55 John Robinson, *Liturgy Coming to Life* (London: A. R. Mowbray & Co, 1960), 68.

56 Dave Tomlinson, *The Bad Christian’s Manifesto* (London: Hodder & Stoughton, 2014), 185.

57 *Ibid.*, 173–176.

Atteikšanās no koloniālā mantojuma un anglikānisma globalizācija, kuras rezultātā tas aizvien mazāk ir britu kultūras piedēklis, nozīmēja lielāku vakarēdiena kontekstualizāciju. Pēc Anglikāņu konsultatīvās padomes (*Anglican Consultative Council*, viena no starptautiskām anglikāņu struktūrām) 2002. gada sēdes Anglikāņu liturģiskā komisija (*Inter-Anglican Liturgical Commission*) izsūtīja aptaujas anketu visām anglikāņu provincēm, lai noskaidrotu, kādi elementi tiek izmantoti vakarēdienā. Izrādījās, ka notiek dažādi – Kongo plaši lieto kokakolu, fantu, biskvītus, kēksus, Sudānā – biskvītus un sulu, Ugandas baznīcas kanonos noteikts, ka, ja nav pieejams no vīnogām gatavots vīns, var lietot augļu (ananasu u. c.) sulu vīnu, Pakistānā šim mērķim mēdz izmantot vārītu ūdeni ar rozīnēm un cukuru.⁵⁸ Kontekstualizācija nozīmēja arī to, ka daudzās valodās tulkotā Kopīgā lūgšanu grāmata aizvien mazāk bija globālā anglikānisma kopīga iezīme. Vietējās liturģijas aizvien vairāk ņēma vērā lokālo kultūru un reliģisko kontekstu. Piemēram, 20. gadsimta 50. gados ieviestā Ceilonas baznīcas (Šrilankā) liturģijā tamilu valodā, kurā garīdznieki prezidē basām kājām, oblātu vietā lieto vietējo maizi, kā Dieva atklāsmes nesēji tiek piesaukti ne tikai bauslība un pravieši, bet arī gudrie.⁵⁹

1991. gadā pasaules Anglikāņu sadraudzības (*Anglican Communion*) rīkota starptautiska liturģu konsultācija rekomendēja visus kristītos, tātad arī bērnus, laist pie dievgalda un pieaugušos, kuri nav iesvētīti.⁶⁰ Tas nozīmēja formāli atzīt praksi, kura pasaulē anglikānismā jau gadiem pastāvēja. Līdz ar to aktualizējās jautājums par to, kāda jēga ir saglabāt konfirmāciju (iesvētīšanu), kura anglikānismā ir teoloģiski vēl problemātiskāka prakse kā citās konfesijās, jo vairākus anglikāņu baznīcu to drīkst izpildīt tikai bīskapi.

Liturģiskā atjaunotne, kas 20. gadsimtā paralēli notika dažādās konfesijās, stimulēja izmaiņas arī anglikāņu liturģijās. 20. gadsimta 80. un 90. gados Anglijas baznīcas bīskapi rekomendēja izmantošanai draudzēs dažādas alternatīvas liturģijas, kuras centās pielāgot pēc iespējas visiem novirzieniem anglikānismā, un tāpēc tās bija kompleksu diplomātisku sarunu rezultāts. Tāpat kā pagātnē diskusiju “karstie” punkti bija jautājumi par to, vai vakarēdiens ir upuris,⁶¹ par tā elementu rezervēšanu vēlākam lietojumam,

58 “Eucharistic Food and Drink A report of the Inter-Anglican Liturgical Commission to the Anglican Consultative Council”, https://www.anglicancommunion.org/media/42392/ialc_report_on_elements_used_in_communion.pdf [skatīts 31.01.2019.]

59 Duleep de Chickera, “The Church of Ceylon (Extra-Provincial to the Archbishop of Canterbury)”, *The Wiley-Blackwell Companion to the Anglican Communion*, ed. Ian S. Markham, J. Barney Hawkins IV, Justyn Terry, and Leslie Nuñez Steffensen (Oxford, Malden, etc.: Wiley-Blackwell, 2013), 365.

60 Bruce Kaye, *An Introduction to World Anglicanism* (Cambridge, New York, etc.: Cambridge University Press, 2008), 80.

61 Daudziem protestantiem pieņemamu upura nozīmi ir paudis ekumeniskais Limas dokuments – “dievgalds ir lielais slavas upuris, ar ko Baznīca runā visas radības vārdā”. *Limas dokuments. Kristība, Dievgalds (Eiharistija) & Garīgais amats*. 14. [b. g. un izdevēja].

par to, vai konsekrācijas laikā notiek kāda pārvērtība ar tā elementiem un vai vakarēdiens ir priesterisks akts. Alternatīvo dievkalpojumu (*The Alternative Services*) trešajā sērijā, kas iznāca 1973. gadā, vārda “priesteris” vietā teikts “prezidents” (tāpat arī *Common Worship*), kas bija piekāpšanās evaņģelikāļiem, kuri arī agrāk bija norādījuši, ka Jaunās Derības laikā draudzēs nepastāvēja priestera amats.⁶²

2000. gadā Anglijas baznīcā tika pieņemts *Common Worship* pamatteksts, kas atšķirībā no agrākajām liturģijām piedāvā dievkalpojuma kārtības (*Order 1, Order 2*) gan tradicionālā, gan mūsdienu angļu valodā, kurās daudzi teksti pielāgojami vai patstāvīgi veidojami uz vietas draudzēs. Šajā ziņā Anglijas baznīca ir gājusi tālāk nekā citas anglikāņu baznīcas un anglikāņiem līdzīgas konfesijas pasaulē.⁶³ Šis gan nav pirmais šāda veida projekts Anglijas baznīcā – 1645. gadā puritānisma iespaidā parlaments atcēla Kopīgo lūgšanu grāmatu un tās vietā ieviesa vispārīga rakstura vadlīnijas dievkalpojumiem (*Directory for Public Worship*).⁶⁴ Šī kārtība Anglijā gan nepastāvēja ilgi, pielāgotā veidā tā nostiprinājās Skotijas presbiteriāņu baznīcā. Vadlīnijas kritizēja tieši par to, kas savukārt mūsdienās daudziem liekas pievilcīgs *Common Worship* – liturģijai nav jābūt visās detaļās vienādi.

Common Worship ieviesa miera sveicienu, kas 1552. gada liturģijā bija izņemts ārā. Tā ir tradīcija, kuru pirmbaznīcā min jau Justīns Mocekļis, Origēns un Tertullians. 5. gadsimtā Romā un Ziemeļāfrikā to praktizēja pēc euharistiskās lūgšanas kā ticīgo apstiprinājumu dievgalda liturģijā notikušajam. *Common Worship* pieļauj, ka miera sveiciens var būt dažādās dievkalpojuma daļās (pirms dievgalda, pēc euharistiskās lūgšanas vai dievkalpojuma beigās).⁶⁵

Common Worship krusta zīmes mešanu paredz tikai kristībās, lai gan daudzi, it īpaši anglokatoļi, to lieto arī vakarēdiena laikā un citos dievkalpojuma brīžos. Tā ir vēl viena prakse, kas vēsturiski ir bijusi strīdīga protestantismā (luterānismā tā vairāk izplatīta nekā reformātu tradīcijā), jo saistīta ar Augustīna uzskatu, ka bez krusta zīmes

62 Randle Manwaring, *From Controversy to Co-Existence: Evangelicals in the Church of England 1914–19* (Cambridge, New York etc.: Cambridge University Press), 149.

63 Salīdzinājumam gan LELB, gan LELBĀL draudzēs liturģija veidota “no augšas”, draudzes līmenī pamatdievkalpojumu ir maz iespējas modificēt. Somijas luterāņu baznīcas institūcijas sniedz pretrunīgus vēstījumus – baznīcas stratēģijā (2015–2020) teikts, ka “draudžu locekļi piedalās dievkalpojumu plānošanā un vadīšanā”, bīskapu konferences instrukcijas gluži pretēji nosaka turēšanos pie “no augšas” fiksētas liturģijas. Savukārt draudžu līmenī pastāv liela dažādība, un pat ne visi bīskapi turas pie pašu pieņemtās kārtības (Sini Hulmi, “Liturgy: Local and Contextual or Controlled from Above? A Nordic Perspective: Liturgical Renewal and Development in the Evangelical Lutheran Church of Finland in the Past Three Decades”, *Studia Liturgica* 49.1 (2019), 120.).

64 <https://www.british-history.ac.uk/no-series/acts-ordinances-interregnum/pp582-607> [skatīts 30.09.2019.]

65 Paul Bradshaw, *Companion to Common Worship* (London: SPCK, 2001), 120–121.

sakramenti nav pareizi izpildīti. Daļa reformatoru reaģēja pret to, tāpēc anglikāņu Ko-pīgajā lūgšanu grāmatā tā paredzēta tikai kristībās un arī tad tikai kā paraža, kura nav kristību sakramenta būtiska daļa. Pirmajā Edvarda VI laika lūgšanu grāmatā atrodami divi krusta mešanas brīži euharistiskās lūgšanas laikā, bet 1552. gada izdevumā tie vairs netika iekļauti.⁶⁶

Fakts, ka liturģiskā atjaunotne atnesusi nevis unifikāciju, bet lielāku daudzveidību, parādās arī *Common Worship*, kas piedāvā 10 euharistiskās lūgšanas (sākumā astoņas, ko vēlāk papildina vēl divas). Sākotnēji dažiem bija iebildumi pret euharistiskajā lūgšanā G lietoto metaforisko valodu, kurā Dievs salīdzināts ar māti (“kā māte maigi pulcina savus bērņus...”), taču to tomēr atstāja, jo frāze sasaucas ar Jēzus vārdiem Mt 23:37.⁶⁷ Diskusijas izvērtās par epiklēzes tekstu lūgšanā E, kas sākotnējā versijā piesauca Svētā Gara nākšanu ne tikai pār dievgaldniekiem, bet arī pār maizi un vīnu. Beigās tomēr frāze tika atstāta, taču rediģētā veidā (“Sūti savu Svēto Garu, lai lautzā maize un izlietais vīns būtu mums tava dārgā dēla miesa un asinis”), kurā savus uzskatus var “ielasīt” gan tie, kuri tic, ka vakarēdiena elementos notikušas pārvērtības, gan tie, kuri uzskata, ka transformācija notiek vienīgi klātesošajos ticīgajos. Gala versijā daudzi britu evaņģeliskāji vairs neredzēja teoloģisku problēmu. Šāds pavērsiens, kas nebūtu bijis iespējams agrāk, daļēji saistīts ar harismātiskās kustības ietekmi uz evaņģelikālismu. Harismātismā bieži tiek piesaukta Gara nākšana pār cilvēkiem, vietām un priekšmetiem, kuri tiek lietoti rituālos (piem., eļļu dziedināšanas ritos).⁶⁸ Pret epiklēzes ieviešanu noraidošas gan ir bijušas dažas citas anglikāņu baznīcas – Īrijas baznīca bija kritiska pret to, ka eku-meniskais Limas dokuments (1982. g.) *epiclesis* attiecina gan uz cilvēkiem, gan maizi un vīnu. Tas nav pārsteigums, jo anglikāņi Īrijā ir mazākumā un tāpēc jūtīgāk nekā citi uztver iespējamās atkāpes no līdzšinējās liturģiskās prakses. Austrālijas baznīca norādīja uz to, ka Jaunajā Derībā par epiklēzi nekas nav rakstīts.⁶⁹ Epiklēzes ieviešana daļēji

66 Gilbert Cope, “Gestures”, *A New Dictionary of Liturgy and Worship*, ed. J. G. Davies (London: SCM Press, 1986), 247–248.

67 *Common Worship Today: A Guide To Common Worship*, eds. Mark Earey, Gilly Myers (Bramcote: St. John’s Extension Studies, 2007), 150.

68 Charles Read, “‘No way to run a railway’ – Revising the Eucharist for Common Worship”, *Anvil* 17.4 (2000), 263–264. (https://biblicalstudies.org.uk/pdf/anvil/17-4_259.pdf [skatīts 02.05.2019.]). Harismātisms ir piemērs aizvien lielākai hibrīdu reliģisku identitāšu klātesamībai kristīgajās konfesijās – mūsdienās sastopami arī harismātiski anglokatoļi, kuri pielāgo harismātiskās kustības atziņas savam novirzienam (Gara kristība kā ticīgajā jau mājjoša Svētā Gara aktualizācija, līdzīgā meklēšana starp Oksfordas un harismātisko kustību – Gara darbība svētdarošajā žēlastībā, kolektīvu pasākumu (svētceļojumu un retrītu) loma ticīgā dzīvē). James H. S. Steven, *Worship in the Spirit: Charismatic Worship in the Church of England* (Milton Keynes: Paternoster, 2002), 19.

69 David J. Kennedy, *Eucharistic Sacramentality in an Ecumenical Context: The Anglican Epiclesis* (Aldershot: Ashgate Publishing, 2008), 97. Epiklēze ir iekļauta jaunajā LELB liturģijā (dievkalpojums I), kas pastāv līdzās līdz šim lietotās “prūšu liturģijas” variantam, kurā epiklēzes nav.

saistīta ar Austrumu baznīcu liturģiskā mantojuma ietekmi. Līdz ar to arī vairs netiek uzskatīts, ka ir kāds mirklis, kas vakarēdiena procesā īpaši jāizdala (Romas katoļu baznīcā un daļā protestantu augstbaznīciskā spārna draudžu konsekrāciju vēl aizvien iezīmē ar zvana skaņām). “Mūsdienu euharistikās lūgšanas balstītas principā, ka pateikšanās kā kopums konsekrē.”⁷⁰

Pīters Jensens: laju prezidēšana dievgaldā

Tagad jau pensionētais Sidnejas arhibīskaps P. Jensens daudz anglikāņu skatījumā ir kontraversāla personība, kas saistīts ar viņa konservatīvo nostāju sieviešu ordinācijas un homoseksualitātes jautājumos, iesaisti starptautiskās konservatīvo anglikāņu kustības GAFCON vadībā. Tomēr tas nenozīmē, ka viss viņa teiktais būtu noraidāms, jo vairākas tēmas, par kurām viņš raksta, ir aktuālas mūsdienu kristietībā kopumā.

P. Jensena skatījumā, euharistija nav pārāka par vārdu un nav arī vienādā līmenī ar vārdu. Drīzāk tā ir vārda izpausme, kas akcentē Kristus nāvi.⁷¹ Tipiski protestantiem viņš akcentē sludināšanas nozīmi: “Vakarēdiena dievkalpojums bez sludināšanas ir jēdzieniska pretruna. [...] Garants sakramentam ir Dieva vārds, kas to izskaidro.”⁷² Tas sasaucas ar Pasaules evaņģēliskās alianses Teoloģiskās komisijas pausto Limas dokumenta kritiku – tajā euharistijai ir ierādīta pārāk liela loma, kāda nav Jaunajā Derībā pamatojama; dievkalpojuma centrālais mērķis ir vārda pasludināšana.⁷³ P. Jensens vārda sludināšanas primaritāti pamato arī ar to, ka ordinācijas dievkalpojumā jaunaļiem mācītājiem pasniedz Bībeli (1552. g. ordinācijas kārtība Anglijā, kas atšķiras no pirmsreformācijas Sārumas rita, kurā jaunajam priesterim pasniedza biķeri, sakot “saņem varu nest upuri Dievam”). Austrālijas anglikāņu baznīcas Doktrīnu komisija izstrādāja katehismu un

R. Feldmanis par to rakstījis, ka luterānisms ir atšķirīgs no pareizticības, kur, viņaprāt, “mēs stāvam kādā mistērijā, kur tiek piesaukts Svētais Gars, kas izdara brīnumu. Bet tas runā pretī paša Kristus vārdiem un Evaņģēlija garam” (Roberts Feldmanis, *Evaņģēliski luteriskā baznīca un dievkalpojums* (Rīga: Luterisma mantojuma fonds, 2009), 114.). Epiklēze atsevišķi par maizi un vīnu atrodama mūsdienu pasaulē vairs gandrīz neeksistējošās katoliski apustuliskās draudzes liturģijā (*Liturģija un baznīcas citas kalpošanas. Katoļu apustuļu draudzēm kā manuskripts* (1902, bez izd.), 12.–13.), kura veidota anglikānisma, Austrumu kristietības un Romas katolicisma ietekmē.

70 *Common Worship Today: A Guide To Common Worship*, ed. Mark Earey, Gilly Myers (Bramcote: St. John's Extension Studies, 2007), 133.

71 Brian Douglas, *A Companion to Anglican Eucharistic Theology*, 2 (Leiden, Boston: Brill, 2012), 289.

72 Peter Jensen, “Theological reflection on lay administration”, https://sydneyanglicans.net/blogs/mindful/theological_reflection_on_lay_administration [skatīts 02.02.2019.]

73 *An Evangelical Response to Baptism, Eucharist and Ministry*, ed. Paul Schottenboer (Carlisle: Paternoster Press, 1992), 11–12.

nodeva to draudzēm izmēģināšanai. Katehisma izstrādē liela nozīme bija P. Jensenam, kas tolaik bija teoloģijas koledžas (*Moore Theological College*) vadītājs. Šī katehisma euharistiskajā teoloģijā ir reformātu teoloģijas, arī angļu reformatora T. Krenmera, ietekme. Katehismā teikts, ka ticīgais “bauda Kunga miesu un asinis ticībā savā sirdī”.⁷⁴ T. Krenmers aprakstīja vakarēdienu kā debesu notikumu, kurā dievgaldnieks paceļ savu sirdi, lai būtu ar Jēzu debesīs.⁷⁵

P. Jensena pausto ideju popularitāte saistīta ar reformātu teoloģijas renesansi starp evaņģelikāļiem, kuri vīlušies antiintelektuālisma tendencēs evaņģelikālismā. Reformātu teoloģiju daudzi britu–amerikāņu evaņģelikāļi uzskata par vienu no savas tradīcijas avotiem. Protams, reformātu teoloģijas spektrs ir plašs, un tas attiecas arī uz izpratni par vakarēdienu. Piemēram, U. Cvinglija uzskatu attīstībā iespējams izdalīt četrus posmus. Ap 1522.–1523. gadu viņa uzskati bija tuvāk Lutera viedoklim. Viņš gan apzīmēja vakarēdienu kā piemiņas mielastu, bet apgalvoja, ka šo jēdzienu saprot tāpat kā Lutera, lietojot vārdu “derība”. Pēc tam viņš pārstāja ticēt Kristus fiziskai klātbūtnei vakarēdienā un rakstīja, ka, ja Luteram būtu taisnība, tad dievgaldnieki vakarēdienā redzētu un sajustu īstu miesu. Sekojot Erasmam, viņš akcentēja striktu gara un miesas, dievišķā un cilvēciskā nošķirumu. Viņš noliedza, ka sakramenti nes Dieva žēlastību.⁷⁶ 20. gadsimta reformātu teologs Karls Bārts (*Barth*) nav izvērsis savus uzskatus par vakarēdienu (viņa “Baznīcas dogmatika” palika nepabeigta), taču fragmentāri pateiktajā pausts, ka kristība un vakarēdiens nav Dieva žēlastības nesēji, bet “gan cilvēka paklausības izpausmes [...] tie norāda uz Dieva paša darbu un vārdu”.⁷⁷

Kontraversiju ap Jensena uzskatiem izraisīja ne reformātu teoloģija, kura nav novitāte anglikānismā, bet viņa iestāšanās par to, ka dievgaldu var konsekrēt ne tikai garīdznieki, bet arī laji. Viņa skatījumā, laju prezidēšanas nepieciešamība ir saistīta ar diacēzes misijas mērķiem – draudžu skaita palielināšanās un vakarēdiena svinēšana mazākās grupās (slimnīcās, māju grupās u. c.).⁷⁸ Uzstāšana uz to, ka tiesības administrēt vakarēdienu pieder tikai garīdzniekiem, viņaprāt, nozīmē pacelt euharistiju pār vārdu. Jensens uzskata, ka ideja par garīdznieka kalpošanas īpašo, no lajiem atšķirīgo raksturu pieder aizgājušam laikam, kurā garīdzniekiem bija daudz lielāka nozīme draudzēs.

74 Brian Douglas, *A Companion to Anglican Eucharistic Theology*, 2 (Leiden, Boston: Brill, 2012), 719.

75 Ibid., 719.

76 Carrie Euler, “Huldrych Zwingli and Heinrich Bullinger”, *A Companion to the Eucharist in the Reformation*, ed. Lee Palmer Wandel (Leiden, Boston: Brill, 2014), 58–60.

77 Karl Barth, *The Christian Life. Church Dogmatics*, IV, Part 4 (Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1981), 46.

78 Allan Dowthwaite, “Radical change needed on Lord’s Supper to save declining church”, https://sydneyanglicans.net/mediareleases/radical_change_needed_on_lords_supper_to_save_declining_church [skatīts 02.02.2019.]

P. Jensens kā vienu no pamatojumiem laju prezidēšanai izvirza to, ka draudžu dzīvē laju loma ievērojami paplašinājusies. Debates par šo jautājumu Sidnejas diacēzē norit kopš 20. gadsimta 70. gadiem.⁷⁹ Jensens arī uzsvēra, ka viņa uzskati ir evaņģēliskās teoloģijas konsekvence – “evaņģēlikālisms nav priesteriska, bet gan laju reliģija. Tas neuzskata, ka priesterim ir īpašas priekšrocības evaņģēlija darbā vai ka bīskapa autoritātei ir svarīga loma, salīdzinot ar nepieciešamību cilvēkiem iepazīt Kristu. Visai baznīcai ir dotas Gara dāvanas, ne tikai īpašai grupai.”⁸⁰ Sidnejas diacēze gan pati ir nekonsekventa, jo jautājumā par sieviešu ordināciju par mācītājām, kurā arī iespējams atsaukties uz vispārējo priesterību, tā ir negatīva. Sidnejas diacēzes attieksme ir selektīva, praksē nošķirot “pareizos” vīriešus no sievietēm un par normatīvu uzskatītai seksualitātei neatbilstošiem vīriešiem. 2006. gadā Sidnejas diacēzes sinode no jauna apstiprināja sieviešu ordinācijas par mācītājām noliegumu (lai gan iespējama sieviešu ordinācija par diakonēm).⁸¹ P. Jensena uzskats ir, ka Jaunā Derība neparedz sievietei šādu lomu, toties tā klusē par vakarēdiena prezidēšanu.⁸²

P. Jensens uzskata, ka baznīcai ir jābūt elastīgai un inovatīvai jautājumā par garīgiem amatiem. 2008. gadā Sidnejas anglikāņu baznīcas sinode apstiprināja priekšlikumu, ka diakoni (arī diakones) un laji var prezidēt vakarēdienā un ka šāda prakse atbilst Svētajiem Rakstiem. Taču palika neatbildēti citi jautājumi, piemēram, vai jānošķir diakonu tiesības prezidēt no laju prezidēšanas kopumā. 2010. gadā Austrālijas baznīcas apelācijas tribunāls lēma, ka Sidnejas diacēze juridiski nebija tiesīga pieņemt minēto lēmumu.⁸³ Tas gan neapturēja to, ka laju prezidēšana Sidnejas diacēzē vietām notiek. Austrālijas baznīcā diacēzēm vēsturiski ir veidojusies liela autonomija.

79 Peter Jensen, “The pastoral need for lay administration of Holy Communion”, https://sydney-anglicans.net/blogs/mindful/the_pastoral_need_for_lay_administration_of_holy_communion [skatīts 16.01.2018.]

80 Peter Jensen, “Communion in Crisis: the Way Forward for Evangelicals”, <https://www.virtueonline.org/communion-crisis-way-forward-evangelicals-i-peter-jensen> [skatīts 16.01.2018.]

81 Ibid., 193.

82 Peter Jensen, “The pastoral need for lay administration of Holy Communion”.

83 “Appellate Tribunal Report to Primate. Reference on the Legality of the Administration of Holy Communion by Deacons or Lay Persons”, https://www.anglican.org.au/data/Appellate_Tribunal_Determinations/Ref_administration_of_holy_communion_App_Tribunal_Report_to_Primate_and_Reasons_10_August_2010.pdf [skatīts 16.01.2018.]. Lai gan formāli Sidnejas diacēzē diakones var konsekret vakarēdienu, tas lielākoties tiek viņām ļauts tikai sieviešu un bērnu kalpošanas ietvarā (Valda Tēraudkalna intervija ar Austrālijas anglikāņu mācītāju Margaretu. Rīgā 2019. gada 21. jūlijā (vārds mainīts konfidencialitātes saglabāšanas nolūkā)).

Kopš 1985. gada anglikāņu Kenijas provincē diakoni prezidē vakarēdienā. Šāda prakse ir morāviešu (hernhūtiešu) baznīcai un vairākām Ziemeļeiropas luterāņu baznīcām, ar kurām Anglijas baznīca ir komūnijā pēc Porvo līguma.⁸⁴

Plašākā kontekstā raugoties, laju prezidēšana ir draudžu dzīves demokratizācijas nākamais posms. Pagātnē ir aizgājis laiks, kad pat laju piedalīšanās vakarēdiena izdalīšanā bija kas jauns. 20. gadsimta sākumā Londonas diacēzes konferencē Londonas bīskaps bažīgi vaicāja, vai tiešām draudzes locekļiem būs pieņemami, ka viņi svētdienā saņem dievgaldu no to cilvēku rokām, ar kuriem pirmdien viņi strādās kopā. Tikai palēnām un ne bez pretestības tika pieņemta ideja, ka vakarēdienu izdala laji.⁸⁵ 1995. gada anglikāņu starptautiskā liturģiskā konsultācija Dublinā nobeiguma dokumentā definēja, ka visa “kopienu ir euharistijas svinētāja. [...] liturģisku un pastorālu funkciju šķiršana padara liturģisko prezidēšanu par izolētu rituālu funkciju.”⁸⁶ Ar to gan nav tieši pausts atbalsts laju prezidēšanai – anglokatoliem tas nebūtu pieņemami, un sarežģītos anglikāņu dialogs ar pareizticīgajiem un Romas katoļiem. Atsauksmās uz ekumenismu laju prezidēšanas noliegumam gan ir vājš arguments, jo tas atkarīgs no ekumenisma modeļa. Kā priekšnoteikumam kopīgam dievgaldam nav obligāti jābūt vienotībai mācībā (ieskaitot izpratni par garīgo amatu). Pat starp katoļu teologiem ir izskanējušas balsis, kas norāda uz nekonsekvenci Otrā Vatikāna koncila dokumentos un vēlākos autoritatīvos katolicisma tekstos – kristība tiek uzskatīta par visus kristiešus vienojošu, bet tajā pašā laikā netiek atzīts citu konfesiju vakarēdiens vai iespēja to svinēt kopīgi, lai gan abos gadījumos – kristībā un vakarēdienā – šos sakramentus izpilda cilvēki, kuri katoļu izpratnē nav garīdznieki un kuru izpratne atšķiras no katoļu dogmām. Kā piesardzīgi raksta Žozefs Famerē (*Joseph Famerée*), varbūt loģiski būtu, ja katoļu baznīca atzītu citu konfesiju garīdzniekus un viņu izpildītos sakramentus.⁸⁷

Mūsdienās laju prezidēšana saistīta arī ar mācītāju trūkumu draudzēs un daudzus anglikāņu pragmatismu jautājumā par garīdzniecības un laju pilnvarām. Pensionētais

84 Nicholas Taylor, *Lay Presidency at the Eucharist?: An Anglican Approach* (London, New York: Mowbray, 2009), 188–189. Salīdzinājumam ar prāvesta atļauju diakoni konsekrēt vakarēdienu var LELBĀL (“Priekšlikumi diakona amata darbības noteikumu precizēšanai. LELBAL diakona amata darbības noteikumi”. Kopija raksta autora īpašumā. Paldies prāvestam Kārlim Žolam par atsūtīto dokumentu!).

85 Rhoda Hiscox, *Celebrating Reader Ministry: 125 Years of Lay Ministry in the Church of England* (London: Mowbray, 1993), 26.

86 P. Gibson, “International Anglican Liturgical Consultations. A Review”, <https://www.anglican-union.org/media/120963/IALC-Review.pdf> [skatīts 21.01.2019.]

87 Zhofef Famere, “Obschenije v kreschenii. Katolicheskaja tochka zrenija, ekumenicheskiye aspekti”, *Kreschenije i obschenije. Sbornik materialov kollokviuma v Krestovozdvizhenskom monastire* (Moskva: Bibleisko-bogoslovskij institut sv. apostola Andreja, 2000), 70.

Kenterberijas arhibīskaps Džordžs Kerijs (*Carey*), kas piederēja evaņģelikāļu “spārnam”, atzinies, ka militārajā dienestā konsekrējis dievgaldu, nebūdams ordinēts.⁸⁸

Laju prezidēšanas aizstāvju argumenti ir: 1) pēc reformācijas principiem vārds un sakramenti ir saistīti – ja laji var sludināt, tad var arī izdalīt vakarēdienu; 2) ņemot vērā to, kā darbojas vietējā draudze, ir saprātīgi, ka draudzes mācītājam ir tiesības savas pilnvaras deleģēt citiem draudzes locekļiem.⁸⁹ Evaņģelikāļi atsaucas arī uz to, ka karaļa Edvarda VI nāve pārtrauca reformāciju Anglijā un līdz ar to anglikānismā saglabājušās nekoncekvences.⁹⁰ Augstbaziķiski domājošo pretargumenti ir, ka prezidēšana vakarēdienā ir bīskapa prerogātīva. Mācītāji draudzēs ir viņa pārstāvji. Tādējādi tiek saglabāta baznīcas katolicitāte, jo bīskapu amats simbolizē vēsturisko saistību ar apustulisko baznīcu. Tas gan nenozīmē, ka nav iespējams vidusceļš starp šīm divām pusēm. Britu teologs Moriss Vilss (*Wiles*) jautājumā par laju prezidēšanu nav kategorisks – viņš raksta, ka mums nevis jāvaicā, vai laju konsekrēts vakarēdiens ir vai nav leģitīms, bet gan jādomā, cik daudz šāda vakarēdiena administrēšana atklāj tā simbolismu. Ordinēta garīdznieka piedalīšanās, viņaprāt, demonstrē atsevišķas ticīgo grupas saistību ar universālo baznīcu. Tajā pašā laikā viena šāda kritērija neesamība vēl nenozīmē, ka šāds dievgalds nav leģitīms.⁹¹

Laju prezidēšana bija arī anglikāņu Čīles diacēzes ierosinājums, kas 1986. gadā guva provinces sinodes locekļu balsu vairākumu, bet ne vajadzīgās divas trešdaļas, un līdz ar to lēmums netika pieņemts.⁹² Provincē, kurā tas tika debatēts (*The Southern Cone Province*, pie kuras tolaik piederēja Argentīna, Bolīvija, Čīle, Paragvaja, Peru un Urugvaja), daļa draudžu veidojušās evaņģelikāļu misionāru darbības rezultātā.⁹³ Čīles diacēzē draudzes strauji auga, bet mācītāju skaits bija neliels. Lai problēmu risinātu, radās priekšlikums izņēmuma gadījumos ļaut bīskapam licencēt lajus vakarēdiena administrēšanai. Konsekrētu elementu rezervēšana vēlākai izmantošanai nebija anglikāņu evaņģelikāļiem pieņemams variants.⁹⁴ Debates nav jaunas – 1977. gadā Rolands Allens

88 Nicholas Taylor, *Lay Presidency at the Eucharist?*, 9.

89 Bruce Kaye, *An Introduction to World Anglicanism* (Cambridge, New York, etc.: Cambridge University Press, 2008), 82.

90 Nicholas Taylor, *Lay Presidency at the Eucharist?*, 190.

91 Maurice F. Wiles, “Eucharistic Theology – The Value of Diversity”, *Thinking about the Eucharist: Essays by Members of the Archbishop’s Commission on Christian Doctrine* (London: SCM, 1972), 120–121.

92 Nicholas Taylor, *Lay Presidency at the Eucharist?*, 182.

93 Mūsdienās šo pasaules Anglikāņu sadraudzības provinci sauc par Dienvidamerikas anglikāņu baznīcu. No 2018. gada Čīle ir atsevišķa anglikāņu province.

94 Alan Hargrave, *But Who Will Preside? A Review of Issues Concerning ‘Lay Presidency’ in Parts of South America and in the Anglican Communion at Large*, Grove Worship Series, No. 113 (Bramcote: Grove Books, 1990), 3–4.

(Allen), kas 20. gadsimta pirmajā pusē bija misionārs Ķīnā un Kenijā, par spīti savām saknēm augstbāznīciskajā tradīcijā aizstāvēja šo praksi, jo, viņaprāt, vakarēdiens, kas cēlies no Pashas mielasta, ir ģimenes un nevis tempļa rituāls. Viņš praktizēja vakarēdienu ģimenes lokā un uzskatīja, ka viņa ģimenes galvas statuss un nevis viņa ordinācija ir leģitīms pamats to administrēt, jo svarīgākās vakarēdienā ir tā dalībnieku attiecības un nevis struktūras.⁹⁵ 20. gadsimta 70. gados Anglijas baznīcā par laju prezidēšanu iestājās misijas bīskapi Deivids Peičiss (*Pytches*) un Braians Skinners (*Skinner*), kuri, balstoties pieredzē misijas darbā Čīlē, apgalvoja, ka šāds aizliegums lajiem ir šķērslis draudžu skaitliskai augšanai. Par to iestājās arī Otrais nacionālais evaņģelikāļu kongress Notingemā 1977. gadā.⁹⁶ Vēlāk, 21. gadsimtā, teologs Endrū Aterstons (*Atherstone*, Viklifa koledža (*Wycliffe Hall*), Oksforda) to pamatoja, atsaucoties uz to, ka kristība un vakarēdiens ir saistīti, viens nav nozīmīgāks par otru. Anglijas baznīcā vēsturiski ārkārtas apstākļos kristīt var arī laji. Krenmera 1549. gada lūgšanu grāmatā, tāpat kā pirmsreformācijas Sārumas misālē, bija instrukcijas šādiem gadījumiem.⁹⁷ Aterstona priekšlikums bija bīskapiem uz noteiktu laiku (piem., trim gadiem) izsniegt atļaujas lajiem, kuri savas draudzes mācītāja deleģēti un ar draudzes piekrišanu varētu administrēt vakarēdienu. Viņš nepiekrīt, ka risinājums varētu būt ordinēt vairāk cilvēku (piemēram, tos, kuri šobrīd ir lektori (*readers*, angļu val.), jo garīdznieka pamatuzdevums nav liturģiska funkcija, bet pastorāls darbs, un līdz ar to nav jēdzīgi ordinēt tikai tādēļ, lai būtu kāds, kas konsekkrētu vakarēdienu.⁹⁸

Interesanti, ka laju prezidēšanu atbalsta arī neliela daļa anglokatoļu – jaunzēlandiešu teologs Franks Sjendže (*Synge*) apgalvoja, ka anglikāņiem ir pārāk “zems” viedoklis par bīskapu kalpošanu. Viņaprāt, baznīcā ir tikai divas “kārtas” – bīskapi un laji. Bīskapi var deleģēt savas funkcijas citiem tad, kad viņi nevar būt klāt vakarēdiena dievkalpojumā.⁹⁹ Tomēr anglokatolicismā kopumā šāds viedoklis ir margināls – 2005. gadā publicētā pētījumā laju prezidēšanu pieļāva tikai 2 % anglokatoļu garīdznieku Anglijas baznīcā, toties tas bija pieņemams 37 % aptaujāto anglikāņu evaņģelikāļu garīdznieku.¹⁰⁰

95 Alan Hargrave, *But Who Will Preside? A Review of Issues Concerning 'Lay Presidency' in Parts of South America and in the Anglican Communion at Large*, Grove Worship Series, No. 113 (Bramcote: Grove Books, 1990), 14.

96 Andrew Atherstone, *Lay Presidency: An Anglican Option?* (Bramcote: Grove Books, 2011), 7.

97 *Ibid.*, 27.

98 *Ibid.*, 21–22.

99 Nicholas Taylor, *Lay Presidency at the Eucharist?*, 178–179.

100 Leslie J. Francis, Mandy Robbins, Jeff Astley, *Fragmented Faith? Exposing the Fault-lines in the Church of England* (Milton Keynes: Paternoster Press, 2005), 107.

Laju prezidēšana dievgaldā sastopama arī citās anglikānismam tuvās konfesijās – no 2015. gada tā iespējama luterāņu baznīcā Kanādā, taču tikai tad, ja nav mācītāja. Laji, kas veic šo funkciju, tiek īpaši apmācīti.¹⁰¹

Džons Stots: transsignifikācija

Dž. Stots bija ievērojams 20. gadsimta un 21. gadsimta sākuma anglikāņu evaņģelikāļu teologs. Viņa aktīvākais darbības periods sakrīt ar laiku, kad Anglijas baznīcā palielinājās evaņģelikāļu ietekme – starp 1970. un 1980. gadu evaņģelikāļu skaits Anglijas baznīcas ģenerālsinodē pieauga, 1986. gadā pirmo reizi vairāk nekā puse ordinandu (to, kas studē, lai kļūtu par mācītājiem) šīs baznīcas teoloģijas koledžās bija evaņģelikāļi. Vienlaikus evaņģelikālisms kļuva fragmentētāks un daudzveidīgāks. Mēģinājums evaņģēlisko anglikāņu kongresa Notingemā (1977. g.) dokumentos iekļaut atsauces uz “39 artikuliem” un “Kopīgo lūgšanu grāmatu” neizdevās. Jaunās paaudzes evaņģelikāļiem vairs nešķita, ka “Kopīgās lūgšanu grāmatas” skaistajai, bet arhaiskajai valodai un “39 artikulos” paustajam antikatolicismam ir jābūt evaņģelikālisma identitātes zīmēm.¹⁰²

Dž. Stots vakarēdienā redz didaktisku funkciju – “skaties, klausies, saproti un atceries”.¹⁰³ Viņaprāt, pamatvirzība, kuru sakramenti iemieso, ir “no Dieva pie cilvēka, nevis no cilvēka pie Dieva. [...] mēs nesniedzam (vai mums nevajadzētu sniegt) sev šos elementus. Tie mums tiek doti.”¹⁰⁴ Pēc Stota domām, Kristus baudīšana vakarēdienā nav burtiski saprotama. Viņš atsaucas uz Krenmeru – vārds “priesteris” vēl aizvien tiek izmantots, jo angļu valodā nozīmē ‘presbiters’ (vecājs), taču “Kopīgajā lūgšanu grāmatā” vārds “altāris” vairs netiek lietots. “Komūnijas dievkalpojums ir vakarēdiens, ko pasniedz mācītājs no galda, nevis upuris, ko pienes priesteris uz altāra.”¹⁰⁵ Krenmera

101 Diana Swift, ‘Evangelical Lutheran Church in Canada approves lay communion presiders’, <https://www.episcopalnewsservice.org/2015/07/22/evangelical-lutheran-church-in-canada-approves-lay-communion-presiders/> [skatīts 18.02.2019.]

102 David Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain: a History from the 1730s to the 1980s* (London, New York: Routledge, 1989), 267–268. Daļa evaņģelikāļu iestājās par “Kopīgās lūgšanas grāmatas” liturģisko tekstu saglabāšanu, jo uzskatīja šos reformācijas laikā tapušos tekstus par garantu anglikānisma protestantiskās identitātes saglabāšanai. Tas nonāca pretrunā ar evaņģelikālismam raksturīgo misionārismu, jo šo liturģiju ar teoloģiskiem jēdzieniem piesātinātā vecmodīgā valoda daudziem britiem vairs nebija uztverama.

103 Brian Douglas, *A Companion to Anglican Eucharistic Theology*, 2 (Leiden, Boston: Brill, 2012), 291.

104 Džons Stots, *Kristus krusts*, tulk. Egons Mudulis (Rīga: Luterisma mantojuma fonds, 2010), 256.

105 *Ibid.*, 259. Dž. Stots uzskata, ka vārds “mācītājs” ir visatbilstošākais garīdznieka amata apzīmējums. “Saukt garīdzniekus par priesteriem nozīmē radīt maldīgu priekšstatu, ka viņu kalpošana ir pamatā vērsta uz Dievu, kamēr Jaunā Derība tēlo to kā vērstu uz baznīcu.” (John Stott, *I Believe in Preaching* (London: Hodder & Stoughton, 1982)), 103.

vakarēdiena liturģijas gala variantā lūgšana par to, ka ticīgie pienes sevi kā upuri Dievam, no konsekrācijas lūgšanas tiek pārnesta uz lūgšanu pēc dievgalda, lai to nesaistītu ar ideju par vakarēdienu kā upuri.¹⁰⁶ Dž. Stots noliedz, ka, pārņemot šo viedokli, viņš mazina sakramentu nozīmi – tie, viņaprāt, uzrunā cilvēkus tāpat kā rakstītais vārds. “Abi – Vārds un sakraments – nes liecību par Kristu. [...] Galvenā atšķirība starp tiem ir, ka viena vēstījums domāts acīm, otrs – ausīm. Sakramentiem vajadzīgs Vārds, kas tos skaidrotu. Vārda un sakramenta kalpošana ir vienota – Vārds pasludina, un sakraments dramatisē.”¹⁰⁷

Stota uzskatos vērojama evaņģelikālismam raksturīgā pārspīlētā koncentrēšanās uz Kristus nāvi kā dievišķu upuri cilvēka vietā (“Kunga mielasts [...] dramatisē nevis Viņa dzimšanu vai dzīvi, nevis Viņa darbus vai vārdus, bet vienīgi Viņa nāvi.”).¹⁰⁸ Dialogā ar liberālo teologu Deividu Edvardsu (*Edwards*) Dž. Stots gan atzīst, ka “vietnieciskās izpiršanas doktrīna nav obligāta kristiešiem”.¹⁰⁹ Viņš neuzskata, ka viena teorija var izskaidrot Kristus nāvi, tomēr domā, ka nav iespējams apiet vietnieciskās nāves ideju. Pretstatā tam D. Edvardss uzsver, ka “Jēzus cieta zem Poncija Pilāta, nevis Tēva”.¹¹⁰

Pārliecīgu vakarēdiena saistīšanu ar Kristus nāvi kritizē arī luterāņu teologs Oskars Kulmans (*Cullman*), norādot uz faktu, ka Apustuļu darbos aprakstītajā maizes laušanā neparādās simboliska saistība ar asinīm un Kristus nāvi. Mācekļu prieks (Apd 2:46) drīzāk saistīts ar augšāmcelšanās notikuma atcerēšanos.¹¹¹ O. Kulmans raksta, ka pirmkristiešu dievkalpojumu pamatelementi bija sprediķis, lūgšana un mielasts.¹¹² Taču pat šāds uzskaitījums ir strīdīgs, jo, piemēram, dievkalpojuma aprakstā 1K 14 euharistija nav minēta. Tāpat nav skarts jautājums par prezidēšanu dievgaldā. Tas kristietībā parādās vēlāk līdz ar tempļa dievkalpojuma elementu pārņemšanu.

Līdzīgi arī feminisma teoloģijā tiek norādīts uz to, ka pirmkristiešu ikonogrāfijā dominējošie motīvi sākotnēji bija augšāmcelšanās un paradīze, nevis krustā sišanas

106 Džons Stots, *Kristus krusts*, 259.

107 John Stott, *I Believe in Preaching*, 100. Tulkojumā saglabāts lielā sākumburta lietojums (“vārds”) oriģināltekstā. Te parādās problēma Stota teoloģijā – pārspīlētā rakstītā vārda identifikācija ar Dieva pausto vārdu, kas ved pie pieņēmuma, ka iespējama tradīcijas nepastarpināta atgriešanās pie Jaunās Derības laika kristietības. Mūsdienā evaņģelikālismā gan parādās niansētāka pieeja (S. Grens (*Grenz*) u. c.), kas teoloģijā līdzās Bībelei par avotiem uzskata arī tradīciju un kultūru (Brian Harris, “Beyond Bebbington: The Quest for Evangelical Identity in a Postmodern Era”, *Churchman* 122:3 (2008), 207–208.

108 Džons Stots, *Kristus krusts*, 55.

109 David Edwards, John Stott, *Evangelical Essentials: a Liberal-Evangelical Dialogue* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1988), 165.

110 *Ibid.*, 156.

111 Oscar Cullmann, *Early Christian Worship* (London: SCM Press, 1973), 15.

112 *Ibid.*, 20.

atinojums, kas izplatījās tikai līdz ar kristiešu kļūšanu par pagānu vajātājiem. Anselma gandarīšanas teorija parādījās pirmā krusta kara laikā, kad Jēzus nāve tika skaidrota kā Dieva goda atjaunošana. Līdz ar to krustā sišana kļuva par simbolu vardarbības at-taisnojumam.¹¹³ Vakarēdiena pārinterpretācija, nodalot to no upura idejas, sastopama daudzu unitāriešu praktizētajā Ziedu komūnijas (*Flower Communion*) ritā.¹¹⁴

Dž. Stots kritizē anglikāņu–Romas katoļu teoloģiskā dialoga dokumentus, atsaucoties ne tikai uz jau zināmiem protestantu argumentiem, bet arī uz dažu mūsdienu holandiešu katoļu teologu proponēto transsignifikācijas mācību, kurai viņš redz analogu britu reformācijas laika martira Hjū Latimera (*Latimer*) uzskatos – “Tas, kas bija maize, tagad ir cienīgs rādīt Kristus miesu. Taču maize vēl aizvien ir maize un vīns – vīns. Pārmaiņa nav būtībā, bet cieņā.”¹¹⁵ Vairāki holandiešu katoļu teologi (Lukesius Smits (*Smits*), Edvards Shillebēks (*Schillebeeckx*), Pjets Shonenbergs (*Schoonenberg*)) 20. gadsimta 50. un 60. gados izvērtā transsignifikācijas teoriju. Viņuprāt, galvenā vērība jāpievērš vakarēdiena centrālajai personai – Kristum – un nevis elementiem. Smits izmanto analogiju – iedomājieties, ka mājas saimniece, pie kuras jūs viesojaties, pasniedz jums tasi tējas un cepumus. Tēja un cepumi no tā nemainās, bet situācijā tie tiek pārdefinēti, jo ar to starpniecību tiek pausta saimnieces viesmīlība. Ar šo cienastu viņa izsaka savas emocijas, sevi kā personību (Smits raksta par pasniegto tēju kā “mistisko miesu”). Līdzīgi Jēzus ar maizi un vīnu mielastā ar mācekļiem sniedz pats sevi.¹¹⁶ Viens no mūsdienu katoļu teologu daļas argumentiem ir, ka Tridentas koncila lēmumi neuzspiež ticīgajiem ticību Kristus reālklātbūtnei vakarēdienā Aristoteļa filozofijas un viduslaiku sholastikas traktējumā. Līdz ar to ir iespējams jēdzienu “substance” definēt pa jaunam. No otras puses, nevar noliegt, ka Tridentas koncila lēmumi tapa sholastikas iespaidā.¹¹⁷

Transsignifikācijas ideja parādījās ne tikai katoļu teologu darbos, bet arī reformātu teologa Franča Lēnharta (*Leenhardt*) esejā par vakarēdienu, kurā viņš interpretēja

113 Kwok Pui-Lan, “Theology and Social Theory”, *An Eerdmans Reader in Contemporary Political Theology*, ed. William T. Cavanaugh, Jeffrey W. Bailey, Craig Hovey (Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing Company, 2012), 612.

114 To pirmo reizi svinēja Prāgā 1923. gadā unitārisma dibinātājs toreizējā Čehoslovākijā, bijušais baptistu mācītājs Norberts Čapeks (*Čapek*), kurš uzskatīja, ka viņa draudzes locekļi, kuri ir bijušie protestanti, katoļi un jūdaiisti, nevar identificēties ar parastajiem euharistiskajiem simboliem. Tuvāk par šo rituālu skat. Reginald Zottoli, “The Flower Communion”, <https://www.uua.org/sites/live-new.uua.org/files/documents/zottolireginald/flowercommunion.pdf> [skatīts 26.06.2019.]

115 John Stott, *Evangelical Anglicans and the ARCIC Final Report: An Assessment and Critique* (London: Church of England Evangelical Council, 1982), 8.

116 Bernhard Lang, *Sacred Games: A History of Christian Worship* (New Haven, London: Yale University Press, 1997), 129–130.

117 Colman O’Neill, *New Approaches to the Eucharist* (Staten Island: Society of St. Paul, 1967), 89–90.

katoļu transsubstanciācijas teoriju protestantiem pieņemamā veidā – “substance kristiešiem nenozīmē vielu, kas atrodama aiz vielas – akcidenšu substrātu. [...] Substance ir lietu galējā realitāte, ticībai ieraugot to Dieva radītajā un viņa iestādījumā viņa radītajām būtņēm. Līdzīgi cilvēka substance nav nedz viņa fiziskais ķermenis, nedz viņa ieradumi. Viņa aicinājums dara viņu par ko citu nekā tikai ķermeņa daļu apvienojumu vai ķīmisku savienojumu.”¹¹⁸ Holandē P. Shonenbergs, izmantojot fenomenoloģiju, norādīja, ka cilvēks var dāvēt savu klātbūtni caur dāvanu. E. Shillebēks izmanto antropoloģijas atziņas par cilvēku kā jēgas veidotāju. Shillebēks gan uzmanīgi atzīst, ka transsignifikācijas teorijai ir ierobežota nozīme, jo tā pati par sevi pienācīgi nenodrošina transsubstanciācijas mācības saglabāšanu.¹¹⁹ Viņa skatījumā, “ir skaidrs, ka katoļu teologam euharistiskā transsignifikācija nav identiska ar transsubstanciāciju, bet ir cieši saistīta ar to”.¹²⁰ Līdzīgi P. Shonenbergs ir uzmanīgs, lai nenoliegtu transsubstanciācijas mācību. Viņaprāt, pāvesta Pāvila VI enciklika “Mysterium Fidei” kritizē tikai tādu transsignifikācijas versiju, kas postulē nozīmes maiņu, noliedzot reālas pārmaiņas maizē un vīnā.¹²¹

Daudziem katoļiem mācība par transsignifikāciju nav pieņemama, jo tā ir pārāk tuva Cvinglija redzējumam. Kā raksta anglikāņu evaņģelikāļu teologs Alisters Makgrāss (*McGrath*), transsignifikācijas mācības pieņēmums, ka maize un vīns vakarēdienā nav atdalāmi no to lietojuma konteksta, ir līdzīgs Cvinglija teiktajam. Šveices reformators lietoja salīdzinājumu – karalienes gredzens, ja tas atrodas uz galda, ir gluži parasta rotaslieta, kas neizraisa nekādas asociācijas. Toties, ja tas uzvilks pirkstā kā karaļa dāvana, tas rada daudz ar varu saistītu asociāciju.¹²²

Nobeigums

Rakstā analizēto autoru uzskati akcentē ideju par vakarēdienu kā visas kopienas svinībām. Pretstatā tam daudzās konfesijās euharistijā vēl aizvien pārāk tiek izcelta garīdzniecības nozīme. Kā raksta Jirgens Moltmans (*Moltmann*), kristiešu dievkalpojumi vēl aizvien ir “notikumi draudzei, nevis draudzes notikumi”.¹²³ Diskutabls ir arī jautājums par baznīcā nereti

118 Franz J. Leenhardt, “This is My Body”, *Essays on the Lord's Supper*, eds. J. G. Davies, A. Raymond George (London: Luttherworth Press, 1958), 50.

119 Max Turian, Geoffrey Wainwright, eds. *Baptism and Eucharist: Ecumenical Convergence in Celebration* (Geneva: WCC, 1983), 105.

120 Edward Schillebeeckx, *The Eucharist* (London: Sheed and Ward, 1977), 149.

121 Piet Schoonenberg, “Transubstantiation: How Far Is This Doctrine Historically Determined”, *Concilium* 24 (1967), 91; “Mysterium Fidei”, http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_03091965_mysterium.html [skatīts 03.07.2019.]

122 Alister E. McGrath, *Christian Theology: An Introduction* (Oxford: Blackwell, 1994), 440–441.

123 Jürgen Moltmann, *The Open Church: Invitation to a Messianic Lifestyle* (Philadelphia: Fortress Press, 1978), 123.

marginalizēto grupu (sievietes, seksuālās minoritātes) lomu – vai izcīnītā vieta garīdzniecībā tiek izmantota *status quo* saglabāšanai vai tās līdzšinējo funkciju apvēršanai.¹²⁴

Šajā rakstā analizētais ierosinājums lajiem ļaut vadīt vakarēdiena daļu dievkalpojumos senākajās protestantu konfesijās diez vai tik drīz kļūs par vairākuma praksi. Nešķiet reāli, ka tuvākajos gadu desmitos vairākumā anglikāņu baznīcu varētu būt iespējama laju prezidēšana, jo pret to iebilst anglokatoļi. Tomēr jautājums tiks uzdots atkal un atkal, jo tas ir aktuāls metodistu un anglikāņu tuvināšanās sakarā. Metodismā lajiem (bieži vien mācītāja amata kandidātiem, kuri beiguši studijas, bet vēl nav ordinēti) var tikt izsniegta atļauja vadīt vakarēdiena dievkalpojumu.¹²⁵ Tāpat metodismā tiek diskutēts par “vakarēdienu tiešsaistē” (*online communion*).¹²⁶ Vēl viena joma, kur potenciāli var izvērsties diskusijas par laju prezidēšanu, ir alternatīvie draudžu modeļi (*fresh expressions*) Anglijas baznīcā. Kenterberijas arhibīskaps Rovans Viljamss (*Williams*) ir rakstījis, ka šie modeļi eksistē līdzās tradicionāliem modeļiem: “Mēs sākam apzināties, ka ir daudzi veidi, kādos var pastāvēt baznīca. Baznīca kā teritoriāla iedalījuma karte (draudzes un diacēzes) ir viens šāds modelis. [...] Bet pastāv arī daudzi citi. [...] Izaicinājums nav visu ielikt ierastā gultnē vai sagraut un sākt no sākuma. Situāciju dara interesantu tas, ka mums būs jāsadzīvo ar daudzveidību.”¹²⁷

Pat senākajās protestantu konfesijās, kurās vakarēdiena svinēšanu regulē noteikumi, ir iespējams izvēlēties kādu no veidiem, kas vairāk uzsver to, ka vakarēdiens ir eklesiāls, nevis priesterisks akts – draudzei kopā sakot iestādīšanas vārdus, nelietot ornātus vai citu liturģiskus tērpus, kuri pārāk saistīti ar garīdznieka priesterisko funkciju, bez vakarēdiena rīkot arī citus mielastus, kuri balstīti Bībeles stāstu sižetos, bet kuros nav noteikti jāatsaucas uz metafizisko.¹²⁸ Būtiski, lai liturģiskā prakse būtu saskaņā ar teoloģiju – kritiski jāvaicā, ko protestantismā nozīmē, piemēram, klanīšanās altāra galdam

124 Šeit gan jāņem vērā, ka daļa cilvēku no marginalizētām grupām izvēlas atbalstīt šo grupu hierarhisko sistēmu estētisku (geji anglokatoļismā), teoloģisku (sievietes “the women-church” kustībā katolicismā, kuras iestājas par sieviešu ordināciju, daudzos citos jautājumos saglabājot uzticību katolicisma dogmām) vai citu apsvērumu dēļ.

125 Charles Read, Philip Tovey, *Baptism and Holy Communion in the Methodist and the United Reformed Church* (Ridley Hall: Grove Books, 2006), 19.

126 Metodistu viedokļus par vakarēdienu tiešsaistē skat. <http://www.umc.org/what-we-believe/what-is-the-united-methodist-view-of-online-communion> [skatīts 30.05.2019.]

127 Louise Nelstrop, “Mixed Economy or Ecclesial Reciprocity: Which does the Church of England Really Want to promote?”, *Evaluating Fresh Expressions: Explorations in Emerging Church*, ed. Louise Nelstrop, Martyn Percy (Norwich: Canterbury Press, 2008), 187–188.

128 Ornāta lietošanu ap 13. gadsimtu sāka saistīt ar garīdznieka priesterisko funkciju euharistijā. Tajā laikā arī sāka ieviest hostijas pacelšanu euharistijā un ornātus pamazām sāka veidot greznākus, lai, priesterim pagriežoties ar muguru pret draudzi, būtu redzama to krāšņi izšūtā simbolika (Gilbert Cope, “Vestments”, *A New Dictionary of Liturgy and Worship*, ed. J. G. Davies (London: SCM Press, 1986), 527). Līdzās vakarēdienam vairākās konfesijās (brāļu draudzes,

(kāpēc ne kancelei?), ja atšķirībā no katolicisma tas nav īpašāks par citiem objektiem baznīcā. Protestantisms bieži ir akcentējis robežas starp sakrālo un profāno izžušanu kristietībā un faktu, ka kristīgais dievkalpojums ir izaudzis no sinagogas dievkalpojuma, kurā nav altāra.¹²⁹ Ja arī vārds “altāris” protestantismā tiek lietots, tam nereti ir funkcionāla nozīme (tas gan atkarīgs no konkrētās protestantisma tradīcijas). Liturģijas mūsdienās top ekumeniskajā dialogā, tomēr tas neatceļ jautājumus par identitāti. Romas katoļi šajā ziņā ir daudz konsekvētāki savu pamatprincipu saglabāšanā nekā protestanti, kuri ir “atklājuši” katolicismu.

Tikpat strīdīgs ir uzskats, ka katru svētdienu jābūt dievgaldam.¹³⁰ Tas nebūtu jāsaista ar dievgalda svarīgumu – vieniem tas ir tik svarīgs, ka viņi vēlas to baudīt katru svētdienu, un citiem tikpat būtisks, bet tieši tāpēc viņi nevēlas to noplicināt un pie tā iet bieži. Iksvētdienas dievgaldam var būt praktiski iemesli – draudzes locekļu lielā mobilitāte – vai liturģiski iemesli – izvairīšanās no tā, lai dievkalpojums nepārvērstos par vienmuļu lekciju, kuru tikai brīžiem pārtrauc dziesmas. Tomēr uzstāt uz iksvētdienas dievgaldu kā obligātu nosacījumu vai “garīguma” zīmi ir vēsturiski nepamatoti, jo, kā norādīts iepriekš šajā rakstā, vairākums draudžu locekļu pagātnē pie dievgalda nav gājuši bieži, un tas nav arī uzskatāms par būtiskāko dievkalpojuma elementu. Pārspīlēta attieksme – katoļu teologs Žuans Segundo (*Segundo*) to sauc par “sakramentālo intoksikāciju”¹³¹ – ved pie tā, ka ticīgie nepamatoti jūtas vainīgi, ja nevar kādu svētdienu būt baznīcā vai viņiem liegts iet pie dievgalda (varas izpausme katolicismā).

Lielā liturģiskā daudzveidība, kas kristietībā eksistējusi jau no tās sākumiem, ir arguments tam, lai euharistiskā teoloģija netiktu izmantota kā testa jautājums “pareizai” ticībai vai kā ekumeniskās sadraudzības priekšnoteikums. 16. gadsimta debates vai viduslaiku sholastikas filozofiskais ietvars nevar būt mēraukla mūsdienām. Mūsdienu cilvēkam performances teorijas par uzvestās darbībās notiekošā pārveidojošo ietekmi uz

metodisti, anglikāņi u. c.) un ekumeniskās kopienās (Aijonas kopiena) pazīstami mīlestības mīlesti, kuri nav tik reglamentēti kā vakarēdiens.

129 Mūsdienų pētniecība gan kritiski skatās uz iespēju rekonstruēt Jēzus laika sinagogas dievkalpojumu. Avoti, kas raksta par to, ir no vēlāka perioda, un rabīniskie teksti, tāpat kā Bībeles teksti, nav vēstures avoti šī vārda mūsdienų izpratnē, bet to sastādītāji tos ir rakstījuši, projicējot tajos savus uzskatus (Paul F. Bradshaw, *The Search for the Origins of Christian Worship: Sources and Methods for the Study of Early Liturgy* (New York, Oxford: Oxford University Press, 1992), 9–10).

130 Par to debatēts arī latviešu luterānismā. Dievkalpojumu bez dievgalda R. Feldmanis neatziņna par pilnīgu dievkalpojumu, bet uzskatīja par svētbrīdi. 20. gadsimta 80. gadu sākumā viņš viens no pirmajiem Latvijas luterāņu mācītājiem uzsāka iksvētdienas dievgalda svinēšanu. Roberts Feldmanis, *Evanģēliski luteriskā baznīca un dievkalpojums*, 140.; Vilis Kolms, “Profesora Feldmaņa ierosmes liturģijas atjaunošanā Latvijas Evanģēliski luteriskajā baznīcā”, *Ibid.*, 125.

131 Juan Luis Segundo, *The Sacraments Today* (Dublin: Gill and Macmillan Ltd, 1980), 34–35.

indivīdu labāk nekā pagātnes dogmas palīdz skaidrot vakarēdienu.¹³² Tāpat neko nedod seno strīdu par baznīcas tradīcijas lomu un tās attiecībām ar kanonisko Bībeles tekstu uzturēšana – “oficiālā” katolicisma, kā arī protestantu augstbaznīciskā “spārna” (vai jebkura cita kristietības novirziena pozīcija, kas absolutizē savas grupas viedokli), kura biežāk nekā citi atsaucas uz katoliskumu, ir problemātiska nevis tāpēc, ka tā ir katoliska, bet gan, ka tā nav tāda šī vārda plašākā nozīmē.¹³³ Tā nereti saprot tradīciju šauri kā selektīvu uzskatu un prakšu kopumu, kuru leģitimizējušas autoritātes. Kristiešiem kā atmiņu kopienai atkal atkārtojot rituālus, ar kuriem tiek paustas viņiem būtiskas atziņas, neizbēgami tiek ģenerētas jaunas nozīmes, jo atkārtošana nav vienādība.

Anglikāņu teologs Deivids Fords (*Ford*) raksta, ka vaicāt, kas notiek vakarēdienā, ir tas pats, kas pieredzējušam šoferim lūgt aprakstīt, kā viņš vada automašīnu.¹³⁴ Viņš pats, rakstot par plašo nozīmju lauku, kas izveidojies ap vakarēdienu, izmanto sociologa Pjēra Burdjē (*Bourdieu*) *habitus* jēdzienu. Svētais vakarēdiens gadsimtu gaitā apaudzis ar dažādām nozīmēm, simboliem, praksēm, veidojot daudzslāņainu telpu. Vārdi un teoloģiskas idejas bieži vien nepalīdz orientēties šajā telpā tik labi, kā performatīvie aspekti, telpas iekārtojums, arhitektūra, tērpi.¹³⁵ Performatīvās prakses savukārt ir mainīgas un kontekstuālas. Tās ir daļa no plašāka jautājumu loka par to, kādam jābūt dievkalpojuma. Uz to nav un nevar būt viena atbilde, jo nepastāv viens vienīgs veids, kā kristiešiem kā atmiņu kopienai savu centrālo stāstu par Kristu “uzvest” tā, lai tas būtu jēgpilns gan pašai kopienai, gan cilvēkiem ārpus tās. Iešanu līdzī laimam, spēju pieņemt, ka dažas simboliskas darbības mirst (nav vairs zināmas mūsdienu kultūrā) un citas turpina dzīvot, vēlams savietot ar kontrkultūras aspektu – liturģijas vēstījumam jābūt izaicinošam, citādi dievkalpojums riskē pārvērsties par populāras psiholoģijas izpausmi. Dievkalpojums ir “kā “trešā telpa”, kas vienlaikus ir reāla un iedomāta”.¹³⁶

132 Skat., piem., Marylin McCord Adams, “Eucharistic Drama: Rehearsal for a Revolution”, *Theatrical Theology: Explorations in Performing the Faith*, eds. Wesley Vander Lugt, Trevor Hart (Eugene: Cascade Books, 2014), 203–223. Raksta autores skatījumā, euharistiskā drāma paradoksāli kļūst komiska – “Mēs ēdam Dieva miesu un dzeram viņa asinis, degradējot Dievu par barību, kas baros mūs, kļūstot par mūsu daļu. Taču svētā euharistija šo apvērš. Dieva miesas un asiņu baudīšana pārvērš mūs par Kristus miesu.” (Ibid., 222.)

133 Jēdziens “katolicitāte” ir evolucionējis no naivās izpratnes par ticēšanu kā “visi visos laikos” līdz izpratnei, kas apzinās, ka apustuliskā tradīcija pati bija daudzveidīga un tāpēc dažādība nav defekts. Katolicitāte ir policentriska (Aaron T. Hollander, “Has Christ been divided?” Multiplicity in the Evolution of Christian Identity,” *Reimagining Religious Belonging: Ecumenical Responses to Changing Religiosity in Europe*, eds. Ivana Noble, Ulrike Link-Wieczorek, Peter de Mey (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2011), 123–124).

134 David F. Ford, “What Happens in the Eucharist?” *Scottish Journal of Theology* 48:3 (1995), 360.

135 Ibid., 361.

136 Cláudio Carvalhaes, “Worship, Liturgy and Public Witness”, *A Companion to Public Theology*, eds. Sebastian Kim, Katie Day (Leiden, Boston: Brill, 2017), 478.

Tajā tiek parādīti kristietības ideāli un idejas, bet tās neatklājas iedomātā “tīrā” veidā, bet gan kā konkrētā vietā un laikā tapuši priekšstati, kuru kritika ir viens no liturģikas uzdevumiem.

SUMMARY

Eucharistic theology of contemporary Anglican Evangelicals: Peter Jensen and John Stott

The purpose of this article is to analyse discursive context and main ideas of two Anglican Evangelicals – Peter Jensen and John Stott. In spite of one-sidedness of their views on Scriptures and Jensen’s controversial role in global mobilisation of Anglican conservatives, their understanding of Eucharist as ecclesial and not priestly act is worth to apprehend, and it has ecclesiological implications. Their theological perspectives on Eucharist – resignification, lay presidency are part of inter-play of ideas in various denominations and fractions of churches. For example, transsignification is an idea promoted by Roman Catholic theologians Schillebeeckx and Schoonenberg. It also reminds of the metaphor of the ring of the Queen used by Zwingli.

Contemporary liturgical studies (works by P. Bradshaw and others) deconstruct the attempts to construct a singular early Christian proto-liturgy or insistence on ‘catholicity’ of certain views or practices as naive and one-sided. From the very beginnings of the history of Early Christianity until today, Christian tradition functions as a source for wide range of often contradictory perspectives on Eucharist. That leads to dead end any attempt to make one particular perspective a part of the ‘test on Orthodoxy.’ Ecumenical koinonia should not be based on uniform practice or theology. Anglicanism functions as ecumenical fellowship in miniature, where liturgy is a result of compromises between church parties. Liturgical texts offer the space for various sacramentologies to fit in. It raises the question about an identity of contemporary Anglicanism. Various Anglican churches and ‘church parties’ are united not by common theology or liturgy but by common past. Even then, the ways in which various ‘communities of memory’ construct history within Anglicanism differs.

Mg. theol., LU Teoloģijas fakultātes doktorante

MADARA VILNE

OŠO IZPRATNE PAR GARĪGUMU UN “JAUNAS SABIEDRĪBAS VĪZIJA” – RADŽNIŠPURAMAS PIEMĒRS

Ošo (jeb īstajā vārdā Čandra Mohans Džains) ticis atzīts par vienu no ievērojamākajām 20. gadsimta personībām un pat nodēvēts par “bīstamāko cilvēku kopš Jēzus Kristus”.¹ Latvijas grāmatplaukti arvien (jau 30 gadu pēc viņa nāves) turpina pildīties arvien jauniem viņa runu transkriptiem un tulkojumiem – bet cik daudz mēs zinām par šī mistiķa reālo filosofiju, ne tikai kādiem fragmentiem un citātiem? Domāju, ka Ošo uzskats par garīgumu kā individuālas, iekšējas reliģiozitātes formu ir aplūkošanas vērts, jo ne vien lieliski saskan ar mūsdienu tendencēm, bet pat, ļoti iespējams, ir tās veidojis. Pētnieki ir uzdevuši jautājumu par Ošo “veiksmes stāstu” – vai nereti par “kapitālisma guru” dēvētais skolotājs no Indijas bija tikai krāpnieks un veiksmīgs biznesmenis, vai arī sakrītības pēc viņš piedāvāja mūsdienu cilvēka ausīm patīkamas idejas? Tāpat tēmas aktualitāte saistīta arī ar Ošo veidotās Radžnišpuramas kopienas skandalozo raksturu (pārstāvētot, piemēram, lielāko bioterorisma aktu ASV vēsturē) un atjaunoto interesi par to līdz ar *Netflix* dokumentālo filmu sēriju “Wild Wild Country” 2018. gadā. Raksta mērķis būtībā ir analizēt Radžnišpuramas kopienā notikušo Ošo garīguma un “jaunas sabiedrības vīzijas” kontekstā – vai “oranžo cilvēku projekts” totāli izgāzās, vai arī kopienas izjukšanu var vērtēt citādi? Lai risinātu šo jautājumu, vispirms nedaudz ielūkošos Ošo biogrāfijā

¹ Šie vārdi pieder amerikāņu literātam Tomam Robinam. Ošo, *Prast dzīvot un prast mirt* ([Rīga]: Sētava, 2012), 255.

un "hermeneitikā" jeb tajā, kā īsti lasāmi un uztverami viņa izteikumi. Pēc tam sīkāk aplūkošu viņa vīziju, sabiedrības izvērtējumu, garīgā ceļa mērķi un būtību. Visbeidzot ieskicēšu, kā viņa idejas praktiski realizējās Radžnišpuramas kopienā un kā kopumā vērtējams šis Ošo projekts.

Ošo personība un "hermeneitika"

Ošo – Čandra Mohans Džains – dzimis džainu vecāku ģimenē. Dažādu iemeslu dēļ bērniņu Čandra esot pavadījis pie vecvecākiem, kas deva viņam maksimālu brīvību.² Ošo esot sasniedzis apskaidrību 21 gada vecumā, par ko viņš teicis – apgaismību nevar sasniegt, nedz neko nedarot, nedz arī pūloties.³ Čandra studē filosofiju, iegūst maģistra grādu un māca šo priekšmetu universitātē. Vēlāk ar vārdu Bhagavans Šrī Radžnišs viņš apbraukā Indiju kā ceļojošais skolotājs. 1974. gadā Radžnišs izveido kopienu Pūnā, Indijā, bet nesaskaņū dēļ ar Indijas valdību viņš ir spiests pārcelties uz ASV (1981. gadā), un viņa mērķis ir izveidot utopisku "nākotnes cilvēku" komūnu. Arī šoreiz neizdodas izvairīties no konfliktiem, Ošo ir spiests bēgt no ASV, 1986. gadā atgriežas Indijā un dzīves beigās pieņem vārdu Ošo jeb 'okeāniskais'. Tiek uzskatīts, ka viņa nāves iemesls ir saindēšanās ar talliju, kas viņam ticis dots ASV cietumos.⁴

Pirms sākt aplūkot Ošo izteikumus un "filosofiju"⁵, mazliet jāpievēršas tam, kā tos tulkot, jo ne viss saprotams burtiski. Ošo nereti uzsver, ka tas, ko viņš saka, nav būtiski – svarīgākais ir klusums starp vārdiem, kas cilvēkiem rada pirmo iepazīšanos ar

2 "[..] septiņus gadus no vietas neviens nemēģināja sabojāt manu nevainību. Jo neviena jau nebija. Tie trīs vecie cilvēki, kas dzīvoja mājā, – kalps un mani vecvecāki – visādi centās mani aizsargāt un rūpējās, lai neviens mani netraucētu." Ošo, *Reliģiski nepareiza mistiķa autobiogrāfija* (Rīga: Zvaigzne ABC, 2014), 19.

3 "Daudzas dzīves esmu centies to sasniegt – tas ir bijis vienīgais mērķis daudzu, daudzu dzīvju garumā. Biju darījis visu iespējamo, lai sasniegtu apgaismību, tomēr man tas nekad nebija izdevies. Tā tam arī bija jābūt, jo apgaismību nevar sasniegt. [..] "Diena, kad es kļuva apgaismots" vienkārši nozīmē dienu, kad es sapratu, ka nav nekā tāda, kas būtu jāsasniedz, nekur nav jāiet, nekas nav jādara. Mēs jau esam dievišķi, mēs jau esam perfekti jeb pilnīgi – tādi, kādi esam." Ibid., 86.

4 "Tikai vēlāk, kad britu eksperti saindēšanās jautājumos iepazīnās ar maniem simptomiem un sniedza atzinumu, es sapratu, ka man dota kaut kāda inde – tallijs. To nevar konstatēt asinīs un urīnā, tas vienkārši pazūd. [..]" Ibid., 292.

5 Lai gan ieguvis maģistra grādu filosofijā, Ošo arvien uzsver, ka nav filosofs. Filosofiju Ošo uzskata par kaitīgu nodarbošanos, esot to studējis, tikai "lai uzveiktu ienaidnieku": "Viņi bija pilnīgā nesaprašanā. Viņi visi man jautāja: "Kādēļ tu vēlies studēt filozofiju?" Es teicu: "Visu savu dzīvi es cīnīšos pret filozofiem. Tāpēc man par viņiem jāzina viss." Ibid., 70.

meditāciju.⁶ Viņa mērķis nav sniegt informāciju, Ošo neatbalsta nekāda veida ezoteriskas mācības un prāta shēmas – mērķis ir transcendēt prātu, nokļūt ne-prāta stāvoklī, līdz ar to viņa izteikumi arī nereti var būt pretrunīgi, bet Ošo pašu tas nesatrauc. Iespējams, ka tā ir daļa no viņa “programmas”, lai ap viņu netiktu veidota nekāda filozofija, dogmas. Viņš nevēlas sev sekotājus, viņam rūp katra cilvēka individualitāte, lai tas uzplaukst savā “patiesajā būtībā”.⁷ Arī bērnu audzināšanas jautājumā Ošo attieksme ir tāda pati – netraucēt attīstīties, nekāda īpaša mācīšana nav nepieciešama.⁸ Pēc viņa paša izteikumiem, viņa vārdi ir kā bumbas ar laika degli, tie rada “viļņošanas”, kas turpināsies vēl ilgi pēc viņa nāves.⁹ Vārdu sakot, pat ja Ošo lieto vārdus, tad nevis informatīvi, “tukši”,¹⁰ bet kā līdzekli, kas maina cilvēku noskaņojumu: “Vārdi nav tikai vārdi. Tiem piemīt noskaņa, savdabīga izteiksme. Tiklīdz vārds iemājo tevī, tas maina tava prāta noskaņu, paver atšķirīgu pieeju, īpatnēju redzējumu.”¹¹

Ošo vīzija

Ošo nodala jēdzienus “religija”¹² un “religiskums”. Tas, kā viņš lieto vārdu “religiskums”, drīzāk saistāms ar to, ko

-
- 6 “Mans mērķis ir tik unikāls [..] Es izmantoju vārdus, tikai lai radītu klusuma pauzes. Vārdi nav svarīgi, tāpēc es varu teikt jebko pretrunīgu, jebko absurdu, nesaistītu, jo mans mērķis ir tikai radīt pauzes. Vārdi ir sekundāri, klusumi starp vārdiem ir primāri.” Noa Jones, *I Charged My Sexual Energies at the Osho Meditation Resort in India*, Apr 19 2015, www.vice.com [skatīts 20.06.2019.].
- 7 “Jums jāmeklē pašiem savs ceļš. **Katram ir jāmeklē savs ceļš.** Es jums atvērsu visus ceļus, lai varat redzēt un just. Un, kad būsiet uz īstā ceļa, tūlī pat jutīsiet sevī rodamies lielu prieku. Tā ir zīme, ka iestājies jūsu klimats, šis ir tas laiks, ko jūs gaidījāt – jūsu pavasaris.” Osho, *Reliģiski nepareiza mistiķa autobiogrāfija*, op. cit., 264.
- 8 “Nevajadzētu melot nevienam – vismazāk jau bērnam, tas ir nepiedodami. Bērni ir ekspluatēti gadsimtiem ilgi tikai tāpēc, ka viņi ir paļāvīgi. Viņiem var viegli samelot, un viņi noticēs. [..] visa cilvēce dzīvo samaitātībā, ļoti glumos, biezos melu dubļos, kas stāstīti bērniem gadsimtiem ilgi. Ja mēs varētu paveikt tikai kaut ko pavisam vienkāršu – nemelot bērniem un atzīties viņiem savā nezināšanā, tad mēs paši būtu reliģiozi un uzvestu viņus uz reliģijas ceļa. Bērni ir tīra šķīstība; nedodiet viņiem jūsu tā sauktās zināšanas.” *Ibid.*, 27.
- 9 “Mani vārdi deg; turklāt es šur tur iemetu šaujampulveri, kas turpinās spridzināt gadsimtiem ilgi. Lieku vairāk, nekā vajadzīgs – nekad nepaļaujos uz gadījumu. Gandrīz katrs mans izteikums izraisīs problēmas jebkuram, kurš vēlēšies izveidot ap mani reliģiju.” *Ibid.*, 195.
- 10 “Pastāv jūtu vārdi un prāta vārdi. Arvien biežāk lieto vārdus, kuri dzimst no jūtām.” Osho, *Apskaidrības ABC (Zvaigzne ABC)*, 3.
- 11 *Ibid.*
- 12 Arī attieksme pret reliģiju nav vienprātīga. Citviet Ošo asi kritizē reliģijas, bet pašu vārdu dēvē par “skaistu” – “Vārds “religija” ir ļoti skaists. Tas ir cēlies no vārda *religere*, kas nozīmē “atgriezties”, “no jauna savienoties”. Ar ko [..]? Ar sevi, ar savas esības avotu.” Osho, *Apskaidrības ABC*, op. cit., 341.

mūsdienās dēvē par garīgumu (arī šo jēdzienu viņš izmanto). Ošo mācības centrā ir koncepts par jaunu cilvēku, jaunas sabiedrības vīzija, kas būtu ne vien ilgtspējīga, bet “nemirstīga”.¹³ Lai runātu par jaunās sabiedrības vīziju, vispirms jāiezmē, kas tad ir vecā sabiedrība un vecais cilvēks.

Ošo redzējums par mūsdienu civilizāciju ir skarbs – tā ir neprāts, nevesela jau savos pamatos. Ošo tic cilvēkam, bet sabiedrību uzskata par bīstamu konvenciju.¹⁴ Attālinoties no dabas, cilvēks ir atdalījis sevi no veseluma un tātad Dieva: “Šī civilizācija ir cietusi sakāvi, jo tā nostājās pret dabu. [...] cīņiņš ar dabu nozīmē cīņiņu ar sevi.”¹⁵ Mūsdienu cilvēks ir glēvs, nedzīvs, viņš ir miris jau pirms savas nāves. Ošo izteikumos ieskanas apokaliptiskas vīzijas, šī brīža sabiedrību viņš neuzskata par ilgtspējīgu, tās sabrukums ir neizbēgams,¹⁶ tieši tamdēļ viņa darba pamatā ir jaunas sabiedrības redzējums. Jaunās dzīves praksi viņš dēvē par sanjāsu, bet jauno realitāti dēvē par “budaszemi”,¹⁷ “apsolīto zemi”¹⁸ u. c. Tomēr pāreja uz jauna veida eksistenci (ja tā vispār iespējama) ir pakāpeniska – Ošo neaicina būt revolucionāram, pārkāpt likumus: “Gudrs cilvēks vienkārši ievēro noteikumus. [...] Nav jēgas cīnīties [...] Tāpēc anarhistu attieksme ir

13 Šis jau atkal ir daudzpusīgs jautājums, jo citviet Ošo saka: “Pastāv iespēja – tā ir tikai iespēja, kas nekad neīstenosies – ka kaut kad nākotnē veidosies apskaidrotu ļaužu sabiedrība. Tad nebūs likumu, jo cilvēki būs atbildīgi. Tomēr **nav cerību to pieredzēt**. Tā ir utopija.” Ibid., 356.

14 “Neviens nav tas, par ko viņam bija jāklūst. Sabiedrība, kultūra, reliģija, izglītība – tās visas ir savzvērestībā pret nevainīgiem bērniem. [...] Zināmā mērā tās nogalina bērna dvēseli un piešķir viņam neīstu personību [...] “ Osho, *Drosme: prieks dzīvot riskējot* ([Rīga]: Sētava, 2008), 102.

15 *Apskaidrības ABC*, 79.

16 “Tagad problēmas ir samilzušas līdz galējībai. Vai nu cilvēkam ir jāpagriežas atpakaļ un jāatmet Rietumu agresīvā attieksme, vai arī viņam jāgatavojas teikt ardievas šai planētai. Šī planēta vairs nespēj paciest cilvēku; tā ir cietusi jau pietiekami ilgu laiku.” Ibid., 201.

17 “Mans vēstījums ir vienkāršs. Es runāju par jaunu cilvēku, *homo novus*. [...] Visa cilvēces pagātne ir slima, neveselīga, vājprātīga. [...] Agrāk mēs nespējām radīt īstus cilvēkus, bet tikai humanoīdus. Humanoids ir tāds radījums, kas izskatās pēc cilvēka, bet ir pilnīgi kropls un paralizēts. [...] Jaunais cilvēks būs Zemei piederīgs un dievišķs, pasaulīgs un pārpasaulīgs. [...] viņš būs grieķis Zorba un reizē arī Gautama Buda. [...] Viņš būs juteklīgs un garīgs vienlaikus [...] Palīdziet vecajam nomirt un jaunajam – piedzimt. Un atcerieties – veco mēdz godāt [...], bet jaunais būs ļoti savāda parādība. [...] Es strādāju pie **budaszemes** radīšanas, pie enerģijas lauka, kurā var dzimt jaunais. [...] Vecais ir tik sapuvis, ka pat ar visu iespējamo atbalstu tas nevar izdzīvot. [...] Maniem cilvēkiem ir jāklūst par pirmajiem saules stariem, kas parādīsies pie horizonta. Tas ir liels, gandrīz neiespējams uzdevums, bet tāpēc vien, ka tas ir neiespējams, tas savaldzinās visus tos, kuros ir palicis kaut kas no dvēseles. Tas radīs lielu ilgošanos tajos, kuru būtībā slēpjas piedzīvojumu meklētāja gars, kuri ir drošsirdīgi, drosmīgi, jo šī jaunā reliģija patiešām radīs jaunu, drosmīgu pasauli.” *Autobiogrāfija*, 243–245.

18 Osho, *Prieks: laime tevī* ([Rīga]: Sētava, 2008), 147.

nepareiza. [...] Tāpēc nenosodi likumus. Mēģini tos saprast. Pastāv daudzi ļaunumi, kas ir vajadzīgi, nepieciešami.”¹⁹

Centrālā problēma no Ošo skatupunkta ir ego realitāte. Viņaprāt, ego ir neīsta personība, ko radījuši ārējie apstākļi, par ļaunuma sakni uzskatot melīgās un neīstās struktūras, kas jaunpiedzimušo cilvēku ieliek savās nosacītībās tā vietā, lai pacenstos uzzināt, kas patiesībā pie tām ieradies.²⁰ Ošo uzskats balstās pārliecībā, ka katrs cilvēks, katra dzīva būtne ir unikāla individualitāte, sēkla, kas ir jākopj un kam jāļauj attīstīties par to, kas tā ir, nevis jācenšas veidot pēc sava prāta.²¹ Ošo uzskata, ka bērns sākotnēji ir tīrs, apzinās savu patieso, dievišķo dabu, bet ātri vien iemaina to pret vecāku un sabiedrības uzliktām “programmām”, jo, esot atkarīgs, nevar sacelties pret tām.²² Ļaunuma sakne būtībā ir visas sabiedrības mākslīgā uzbūve, bet īpašu vietu šajā shēmā ieņem reliģijas un priesteri, kas sevišķi izposta cilvēka būtību.²³ Ošo iebilst pret pūli un individualitātes nonivilēšanu pēc kāda viena, no ārpuses uzspiesta parauga.²⁴ Problēma ir cilvēka sašķeltība,²⁵ tamdēļ Ošo nebeidz uzsvērt, ka viņš māca totalitāti, veselumu, intensīvu, bezbailīgu dzīvi: “Tāpēc īstam cilvēkam nav cita mērķa kā vien pati dzīve. Dzīvot totāli ir viņa mērķis, dzīvot mirklī – spraiģi, kaislīgi, piesātināti, lūk, viņa mērķis.”²⁶

Ošo vēsta, ka cilvēki hroniski vēršas tikai uz āru, jo iekšpusē tos sagaida pašu radītās²⁷ problēmas: “Ikviens ir ieinteresēts vērsties uz āru, nevienu neinteresē vēršanās

19 *Apskaidrības ABC*, 355.

20 “Ikviens piedzimst bez ego. Jaunpiedzimis bērns ir tikai apziņa: peldoša, plūstoša, caurspīdīga [...] – tajā nav ego. Soli pa solim ego tiek radīts – to rada citi. Ego ir kopums, kas veidojies no citu ļaužu uzskatiem par tevi.” *Ibid.*, 103–104.

21 “Nevienam nav ļauts vienkārši būt sev pašam. Un tu esi šīs idejas uzņēmis tik dziļi, ka šķiet, ka tās ir tavas idejas. Vienkārši atslābinies. Aizmirsti visas šīs nosacītības, atmet tās, kā sausas lapas krīt no kokiem. Labāk būt kailam kokam bez jebkādam lapām, nekā dzīvot ar mākslīgām lapām [...] Tas ir koproļīgi.” *Drosme*, 122–123.

22 *Autobiogrāfija*, 27.

23 “Visos laikos priesterim ir bijis dzelzains tvēriens, jo priesterība ir vissenākā institūcija pasaulē. [...] Pati senākā ir priestera profesija, jo kas gan radītu prostitūtas, ja nebūtu priesteru? [...] priesteris ir visu neejdzīgo institūciju radītājs.” *Apskaidrības ABC*, 326.

24 “Sabiedrība gaida, ka tu izturēšies tieši tāpat, kā citi. [...] šajā sabiedrībā neviens sevi nepieņem. [...] šādi tevi notur ganāmpulkā [...] neviens nevar atnākt mājās pūlī. Katram jāatnāk mājās vienam.” *Drosme*, 106–108.

25 “Būt cilvēkam ir slimība, pastāvīgas raizes. Lai būtu vesels, kļūsti vai nu kā dzīvnieks, vai kā dievs, bet galvenais – esi vienots, nedalīts. Kamēr būsi sašķelts, tu nespēsi kļūt svēts, tāpēc esi vienots! Tas ir paveicams tikai divos veidos: līdzinoties dzīvniekam vai dievam.” Ošo, *Par seksu: no seksa līdz augstākajai apziņai* ([Rīga]: Sētava, 2014), 143.

26 *Apskaidrības ABC*, 172.

27 Šis moments ir būtisks, jo, kaut gan Ošo uzsver sabiedrības kaitīgo programmēšanu, viņš neaicina vainot nevienu – katrs cilvēks pats ir atbildīgs par savu dzīvi. (Raksta autore piezīme)

uz iekšu, jo brīdī, kad tu iedomājies par vēršanos iekšā, tu domā par tām daudzajām lietām, kas tur paslēptas. *TU un neviens cits esi tās apslēpis*, tāpēc tu labi zini, ka tur atrodas dusmas, naids, dzimumdzīņa, alkātība, greizsirdība... Tūkstošiem lietu tur burbuļo un vārās, un ik mirkli tās var uzsprāgt. Labāk doties ārā, nevis iekšā. Labāk ir kaut kur aizbēgt, un tu esi centies bēgt tik daudzus veidos.”²⁸ Galvenā problēma ir bezapzinātība – cilvēka bezapzinātā daļa ir daudzkārt lielāka par trauslo apziņas daļu, ko it īpaši pierāda dažādi masu fenomeni, kad cilvēkus pārņem bezapzinātības neprāts (kas rada meditācijai analogu transcendences pieredzi): “Svarīgi nebija tas, ko Hitlers teica. Svarīgi bija tas, ko ļaudis juta, esot grupā, pūlī. [...] viņam sekojot, bija laba sajūta. Ļaudis bija sev tik ļoti apnikuši, ka vēlējās tikt absorbēti pūlī. Lūk, kāpēc Rietumos bija iespējams fašisms, nacisms un visu veidu grupu ārprāts.”²⁹

Risinājums

Ošo mācībā centrāls koncepts ir meditācija, tomēr ar to jāsaprot nevis meditācija klasiskā izpratnē – došanās vienatnē un nošķirtībā, bet gan meditatīvs stāvoklis, visa, ko cilvēks dara, vērošana: “Miljoniem ļaužu nepazīst meditāciju, jo meditācija ir ieguvusi nepareizu blakusnozīmi. Tā šķiet ļoti nopietna un drūma, tajā ir kaut kas no baznīcas; [...] Patiesi meditatīvs cilvēks ir rotaļīgs; viņam dzīve ir izprieca, dzīve ir *leela* – spēle. Viņš bauda dzīvi no visas sirds [...] viņš ir atslābinājies, nepiespiests.”³⁰ Nozīme ir arī klusai ieiešanai sevī, bet tikai tad, ja tā var sasniegt piepildījumu attiecībās ar citiem cilvēkiem: “Dzīvē pastāv polaritātes, meditācija un mīlestība [...] meditācija nozīmē mākslu būt vienam, bet mīlestība – mākslu būt kopā.”³¹ Ošo uzsver attiecību nozīmi – tās rada grūtības, jo cilvēki ir bailpilni, tamdēļ jākultivē mīlestība. Kā Ošo saka: “Vienmēr ir vienkārši mīlēt abstraktas lietas. Vienkāršāk ir mīlēt cilvēci, nevis cilvēkus, jo, mīlot cilvēci, tu ne ar ko neriskē. Viena cilvēciska būtne ir daudzkārt bīstamāka nekā visa cilvēce. Cilvēce ir tikai vārds bez atbilstošas realitātes [...] Patiesi, cilvēces mīlēšana ir līdzeklis, lai vairītos no cilvēkiem. Tu nespēj mīlēt cilvēkus, tāpēc sāc mīlēt cilvēci un tādējādi ļaujies pašapmānam.”³² Ošo aicina doties attiecībās arvien dziļāk gan kvalitatīvā (šeit ir jāmin Ošo mācība par dažādiem mīlestības līmeņiem – “no seksa līdz augstākajai apziņai” – tiks minēts tālāk) gan kvantitatīvā nozīmē, komunicējot ar arvien vairāk cilvēkiem.³³

28 *Apskaidrības ABC*, 6.

29 *Autobiogrāfija*, 223.

30 *Apskaidrības ABC*, 242.

31 *Autobiogrāfija*, 24.

32 *Apskaidrības ABC*, 5.

33 “Tiecies ar cilvēkiem, iejaucies cilvēkos, ar iespējami lielāku daudzumu ļaužu, jo katrs no cilvēkiem – tā ir viena no dažādajām dieva sejām.” *Drosme*, 79.

Vārdu sakot, mīlestību (jeb attiecības) un meditāciju Ošo uzskata par diviem dialektiskiem pretpoliem, “kājām”, kas tikai kopā rada dinamisku attīstību. Šajā procesā prāts nav pilnīgi izslēgts, bet tam ir jāzina sava vieta – prāts vajadzīgs sadzīvīsku jautājumu risināšanai. Nozīmīga ir valoda, tās apzināta lietošana: “Pastāv politiski vārdi un reliģiski vārdi. Atsakies no politiskiem vārdiem. [...] nekad nelieto loģisku, argumentējošu valodu. Izvēlies vārdus, kas pauž emocijas, rūpes, mīlestību, tad nebūs strīdu.”³⁴ Tomēr risinājuma pamatdaļa ir enerģija, bez kuras nekas vispār nevar notikt (šis ir Ošo “tantriskais” koncepts par pamatdziņu, īpaši seksuālās enerģijas izmantošanu garīgajā attīstībā) – sekss ir ne tikai apgaismības sākumpunkts – bez tā vispār nav iespējama apskaidrība: “Vai esi dzirdējis par cilvēku, kas bijis impotents un kļuvis apgaismots? Es par tādu neesmu dzirdējis. Tici man, tas nekad nav noticis. [...] pat ja viņš censtos, tas nenotiktu, jo viņam nav enerģijas, ko pārveidot. [...] apgaismība vienmēr notiek tikai ar ļoti seksuāliem cilvēkiem, jo tiem ir vairāk enerģijas, ko izmantot. Ar mēreniem cilvēkiem [...] nenotiek nekas, viņi ir iestrēguši savā remdenumā. Apgaismība nāk tikai pār ļoti karstiem cilvēkiem.”³⁵

Attiecības kā risinājuma daļa ir ļoti būtiskas, jo Ošo uzskata, ka lielākoties tikai caur partnerattiecībām cilvēks var nokļūt pie Dieva – katra cilvēka būtība ir galējais noslēpums, un, tikai ejot attiecībās arvien dziļāk, sākot no virspuses un virzoties uz centru, ir iespējams atklāt realitātes galējos noslēpumus, tamdēļ Ošo runā par dažādiem mīlestības līmeņiem, kur sākums ir sekss – šajā līmenī satiekas ķermeņi. Kad sekss tiek pieņemts, tad ķermenis “atnāk mājās”, atbrīvojas no neirotiskuma. Nākamais mīlestības līmenis ir psiholoģiskais – tas atbrīvo no bailēm. Esot mīlestības apskāvienā, cilvēki ir pilnīgā mierā un saplūsmē. Trešais mīlestības līmenis ir lūgšana jeb saruna ar Dievu, bet ceturtais ir tas, kur izzūd pat šīs objekta–subjekta attiecības, ir pilnīga transcendence, viens veselums, šo ceturto stadiju Ošo dēvē par meditāciju.³⁶

Cilvēkiem ir bail veidot attiecības dažādu iemeslu dēļ. Viena no būtiskākajām problēmām ir cilvēka neīstā personība, aiz kuras slēpjas tukšums. Kādam klausītājam, kas jautā, kamdēļ viņu allaž pārņem bailes, kad kāds tuvojas, Ošo atbild, ka šādas bailes nomoka ikvienu.³⁷ Viena no problēmām ir tā, ka sabiedrība māca konkurēt, māca citus uztvert kā pretiniekus, tomēr vēl būtiskāk ir tas, ka cilvēki paši sevi nepazīst – kad kāds cilvēkam pietuvojas, ir bail, ka virspuses spožumam ātri vien izspīdēs cauri cilvēka iekšējais tukšums un neglītums (Ošo, piemēram, atstāsta gadījumu, kur kāda kinozvaigzne nevēlējās novilkt pulksteni, jo izrādījās, ka zem tā ir lepras plankums – viņš

34 *Apskaidrības ABC*, 3–4.

35 *Par seksu*, 151.

36 *Drosme*, 77.

37 *Par seksu*, 187.

metaforiski saka, ka cilvēki tieši tādā pašā veidā izdaiļo savas nepilnības ar mākslīgu ārīšķību palīdzību). Ošo iesaka šo iekšējo tukšumu vērot, lai tas piepildās ar gaismu un ziedēšanu.³⁸

Otrs būtisks moments, kas kavē cilvēka garīgo attīstību, ir sekса apspiešana. Šajā aspektā runa nav tik daudz, ka sekss būtu “garīgs” (kaut gan visam dabiskajam, Ošo izpratnē³⁹, piemīt dievišķums), cik tas, ka sekса apspiešana neļauj virzīties tālāk par to. Ošo nebeidz uzsvērt, ka “sekss ir jāatmet”, mērķis ir celibāts,⁴⁰ tomēr to var izdarīt tikai tad, kad sekса aktualitāte dabiski ir transcēndējusies: “Tu būsi pārsteigts – interese par sekсу izzudīs [...] Kad spēsi radīt apziņu, nekas tev vairs neliēgs nodarboties ar sekсу, tomēr tas šķitīs virspusējs. Tas vairs nesniegs prieku un liksies kā lieka enerģijas tērēšana.”⁴¹ Kā jau minēts, saskaņā ar Ošo, sekса apspiešana ir “priesteru savvērestība”, kas notur cilvēku fokusu šajā līmenī.⁴² Viņš min, ka cilvēki domā par sekсу gan drīz nepārtraukti tieši tamdēļ, ka šis līmenis palicis nepiepildīts. Viņš atzīst, ka sekss ir muļķīgs, zems,⁴³ tomēr tajā ir jādodas dziļāk: “Par laimi, lai kļūtu apgaismots, no tā nav jāatbrīvojas. Tieši pretēji, jo dziļāk tuvībā iegrimsi, jo vieglāk būs rast apgaismību tāpēc, ka cilvēks, kurš ir iedziļinājies mīlestībā, spēj pilnīgi atdoties arī meditācijā. Dziļākie mīlestības brīži sniedz pirmos meditācijas uzplaisnījumus.”⁴⁴ Grāmatā “No sekса uz augstāko apziņu” Ošo min, ka tieši jaunas kvalitātes sekss ir jaunās sabiedrības pamatā – neapzināti un nemīlestībā ieņemti bērni nevar būt laimīgi un pilnvērtīgi cilvēki. Viņš uzskata, ka nākotnes būtnes vairs ar sekсу nenodarbosies, tomēr, ja vēlēšies, spēsi radīt bērnu apzināti, nevis tā, kā tas ir šobrīd.⁴⁵

38 *Prieks*, 138, 142–143.

39 “Daba pati par sevi ir šķīsta (...)”, *Par sekсу*, 130.

40 Šim jēdzienam ir cita nozīme nekā tradicionāli. Celibāts drīzāk ir stāvoklis, kad cilvēku nevada akls sekса instinkts, bet tas nenozīmē seksualitātes izzušanu, tā ir drīzāk “sekса absorbēšana”: Ošo, *The tantra attitude*, www.osho.com [skatīts 20.06.2019.].

41 *Par sekсу*, 9.

42 “Cilvēki šo nektāru ir pārvērtuši indē, un galvenie kaitnieki ir tā sauktie skolotāji, svētie un gudrie, tā sauktie reliģiskie cilvēki.” (Ibid., 11) “Visas reliģijas ir nostājušās pret sekсу, jo tas ir vienīgais veids, kā padarīt tevi nožēlojamu, likt justies vainīgam. [...] Sekss ir viena no dzīves pamatpatiesībām, tik dziļa, ka, kādam to nosaucot par nepareizu, šis nosodījums tevi savažo, un tu vairs nespēj atbrīvoties no domām par sekсу. Kamēr neklūsi patiesi apgaismots, tu nespēsi tuvību izmest no apziņas.” (Ibid., 114)

43 Piemēram, “ja cilvēks pazīst tikai vienu dzīvi – dzimumdzīvi, tad viņš ir stulbs, viņš ir idiots”. *Apskaidrības ABC*, 372.

44 *Par sekсу*, 114.

45 Ibid., 99.

Lai vai kā, Ošo mācības centrā ir meditācija: “Meditācija vienkārši ir drosme būt klusam un vientuļam.”⁴⁶ Meditācija nav tikai “rožu lauks” – “Kad cilvēks sāk ielūkoties sevī, dabiski, viņš stipri apjūk. Buda saka, ka sevī var atrast lielu svētlaimi [...] Bet, kad jūs ieejat sevī, jūs ieraugāt elli. Jūs redzat nevis Budas zemes, bet Ādolda Hitlera koncentrācijas nometnes.”⁴⁷ Tāpēc ir nepieciešama katarse, atbrīves ceļš sākas ar dusmu aktivizāciju: “Pārtapšanas pirmais nosacījums ir dot vaļu dusmām, bet neizgāz tās uz kādu citu. [...] nodari to spilvenam.”⁴⁸ Cilvēkus sākotnēji biedē pašu iekšējais tukšums, bet tas ir tikai jāvēro. Ja rodas bailes, tad jābaidās, un tās izgaisīs pašas no sevis. Kad cilvēks atbrīvo savu “iekšējo gorillu”, dabiski iestājas apskaidrība, Budas stāvoklis: “Vispirms vajag palaist brīvībā gorillu [...] Budas iedaba tev pienākas no dzimšanas, gorillu rada tikai tava nosacītība. [...] Tāpēc vispirms esi gorilla [...] lūk, kas notiek “dinamiskajā meditācijā” [...] laid to ārā. Tas izgaro gaisā, un aiz viņa paliek tīra telpa.”⁴⁹

Mērķis – apskaidrība

Lai izprastu Ošo jaunās sabiedrības vīziju, jāizprot viņa redzējums par apskaidrotu cilvēku, jo jauno sabiedrību veidos tikai šādi cilvēki. Ošo redzējumā šī ir eksistenciāla, individuāla izšķiršanās, nekāda konstruktīva pūļa attīstība nav iespējama – jaunais ceļš sākas un beidzas ar katru individuāli,⁵⁰ ar drosmīgiem dumpiniekiem, kas saceljas pret iekšējo apspiešanu. Viņš nebeidz uzsvērt drosmes un bezbailības nozīmi šajā ceļā: “Meditācija ir azartspēle. Visās azartspēlēs mēs kaut ko liekam uz spēles, un meditācijā mēs liekam uz spēles paši sevi. [...] Azartspēļu spēlētājs domā par to, lai laimests būtu liels, pat ja pastāv risks zaudēt visu.”⁵¹ Apskaidrības stāvoklis nav viszināšana – kā viņš izsakās, “apskaidrībai nav nekāda sakara ar nekļūdību”;⁵² “viedais atkal top par bērnu”;⁵³ Ošo izpratnē apskaidrība

46 *Drosme*, 102.

47 *Apskaidrības ABC*, 211.

48 *Ibid.*, 92.

49 *Ibid.*, 194–195.

50 *Autobiogrāfija*, 99.

51 *Autobiogrāfija*, 213.

52 “Vai domājat, ka es neesmu kļūdījies, atbraukdams uz Oregonu? Esmu gana labs pierādījums tam, ka būt apgaismotam nenozīmē būt nekļūdīgam.” (*Autobiogrāfija*, 279)

53 “Šajā ceļā nav vajadzīgas zināšanas, jo tās virza uz sasniegumiem, galamērķiem. Šajā bezmērķa tūlītējā dzīvē vajag nevainību, nevis zināšanas. Šo bērnišķīgo nevainību Dionīsijs sauc par “gaismas apmirdzētu neziņu” – tas ir apskaidots ne-zināšanas stāvoklis. [...] Apskaidrība ir nezināšanas galējais stāvoklis, tā ir gaismas apspīdēta neziņa, tā ir bērnišķa. Viedais atkal top par bērnu. Viņš sāk vākt krāsainus akmentiņus, oļus, gliemežvākus liedagā. Viņš sāk plūkt savvaļas puķes – bez jebkāda iemesla, tikai tīrā prieka pēc.” (*Apskaidrības ABC*, 128)

ir dzīva atsaukšanās tagadnes brīdim. Nav iespējama nekāda omniscience, jo tad realitāte būtu nedzīva, tā nebūtu brīnumš. ⁵⁴

Ošo vīzija ir par cilvēku atvēršanos spontanitātei un priekam, viņš runā par atbildību ar nozīmi 'atbildēt, atsaukties'. ⁵⁵ Viņš uzskata, ka eksistence ir neprognozējama spēle, tamdēļ bezbailība ir pamatvērtība, vienmēr droši jādodas nezināmajā, tikai pārstājot baidīties no nāves, cilvēks pilnīgi izbaudīs realitātes krāšņumu. Tomēr nebaidīties no nāves nenozīmē muļķīgu neapdomību – kā Ošo saka, bailes jeb bailu sajūta neizzudīs, jo tā ir ekzistenciāla cilvēka dzīves sastāvdaļa, ⁵⁶ tomēr bailes vairs nekontrolēs cilvēku un viņa izvēli: "Bailes būs, bet tev nebūs bail." ⁵⁷ Tieši sava mirstīguma apzināšanās var padarīt cilvēka dzīvi sevišķi spilgtu, jo iznākums nekad nav prognozējams. No vienas puses, apskaidrība atnāk negaidot, bet tā nenāk arī bez pūlēm un tiekšanās: "Un jums jābūt ļoti nepacietīgi pacietīgiem – ar dziļu ilgošanos, bet neko nepieprasot." ⁵⁸

Skaidrs, ka Ošo piedāvātajā apskaidrības ceļā nav nekādu iepriekšnoteiktu dogmu vai "attīstības pakāpienu". Runājot pats par savu apskaidrību, viņš min, ka šis ceļš katram ir individuāls: "Apgaismība ir ļoti individuāls process. Tieši šī individuālisma dēļ tas ir radījis daudz problēmu. Pirmām kārtām: nav nekādu fiksētu stadiju, kurām cilvēks noteikti iziet cauri. Katrs cilvēks iziet cauri dažādām fāzēm, jo ikviens daudzu dzīvju laikā ir izveidojis sev atšķirīgus apstākļus." ⁵⁹ Līdztekus individuālas apskaidrības konceptam viņš runā arī par vispārēju sabiedrības atmošanos, ko nereti dēvē par "Saules uzlēkšanu", apskaidrotu cilvēku sabiedrība veidos "budaszemi". ⁶⁰ Šeit svarīgi atcerēties, ka Ošo vīzija ir par līdzsvarotu cilvēku Zorbu, kas apvienos gan grieķa Zorbas spēju baudīt materiālo realitāti, gan Budas vērojošo, klusējošo mieru. Šāda veida satikšanās rada jaunu sintēzi, jo baudas kā tādas Ošo uzskata par muļķīgām – viņš nesaka

54 "Ja tu varēsi atvērties brīnumam, tad tu spēsi svinēt. Nedzīvo zināšanās, dzīvo brīnumā. Tu nezini pilnīgi neko. Dzīve ir pārsteigums, tā ir nemitīgi pārsteidzoša [...] katrs mirklis ir jauns." (*Apskaidrības ABC*, 67)

55 Ošo, "Responsibility", www.osho.com [skatīts 26.06.2019.].

56 "Ja es saku, ka tu tiksī vaļā no bailēm, es nedomāju, ka tavā dzīvē nebūs bailu. Tu sapratīsi, ka devņdesmit deviņi procenti tavu bailu ir tikai iedomas. Desmit procenti ir reāli, tāpēc tie ir jāpieņem." *Drosme*, 162.

57 *Drosme*, 157.

58 *Autobiogrāfija*, 301.

59 *Ibid.*, 99.

60 Šis uzskats gan laika gaitā mainās. Radzīņšpuramas kopienas "sakāve" liek Ošo zaudēt "ticību cilvēcei" – budaszemi veidos tikai nedaudzi drosmīgie, un tas notiks "uz citas planētas": "Šo pasauli nevar glābt, bet tevi var, un tas ir kas pavisam cits. Ja tu vari sasniegt realizāciju savā apziņā, tu esi glābts. Tad, lai kur tu būtu, tu esi svētlaimē, lai arī uz kādas planētas atrastos." Ošo, "The last testament", 6: 6, www.oshosearch.net [skatīts 26.06.2019.].

nebaudiet, bet aicina doties tālāk par to, tās ir tikai “spēlmantiņas”.⁶¹ Ošo mācības centrā neapšaubāmi ir meditācija, un tai nav nepieciešama nekāda tehnika (mantru skaitīšanu, piemēram, viņš uzskata par prāta notrulināšanu, prātam ir jābūt asam, vērojošam).⁶²

“Esiet pasaulē, dzīvojiet pasaulē, dzīvojiet pilnīgi, bez ambīcijām, bez vēlmēm, jo jebkuras vēlmes novērš uzmanību no dzīvošanas [...] un es to saucu par visu meditācijas mākslu. Esiet uztverīgi, esiet modri [...] Esiet meditatīvi, bet dzīvojiet pasaulē. Mana pieredze ir tāda: pasaule ārkārtīgi palīdz kļūt meditatīvākam. Tā sniedz daudz iespēju izkļiedēt uzmanību, bet, ja jūs tām neļaujaties, tad katra veiksmē kļūst par milzīgu prieku. Jūs paliekat sacentrēties, jūs kļūstat par ciklona centru. Ciklons turpina ap jums plosīties, bet jūsu centrs paliek neskarts. Tāds ir īsta sanjāsina ceļš: būt pasaulē, bet palikt tās neskartam, neietekmētam.”⁶³

Terapijas nozīme

Kā jau minēts – pirms pievērsties meditācijai, cilvēkam vispirms jāattīrās, nepieciešama katarse, tamdēļ daļa no ceļa ir terapija, kur nozīme ir gan Ošo dinamiskajām meditācijām, gan dažādām grupu un individuālām katarsēm: “Terapija ir virspusēja. Tā var palīdzēt attīrīt zemi, bet tīra zeme vien nenozīmē iekoptu dārzu. [...] Vairākums ļaužu tās pārpratīs, noteikti pārpratīs, citādi nevar būt, jo psihoterapeitiskos apstākļos cilvēkam ir jādabū virspusē visas savas būtības noliegtās daļas. Ja kāds ir apspiedis dusmas, [...] tām ir jāļauj vaļā. [...] ir jāatver visas brūces. [...] Vērojot saskarsmes grupu, kļūst nelabi. Var redzēt tik daudz dzīvnieciskuma, kas izlaužas no cilvēkiem.”⁶⁴ “Kad viss ir izpausts – seksualitāte, dusmas, alkātība, greizsirdība, niknums – , kad viss ir izpausts, atnāk liels miers, klusums, kas iestājas pēc vētras.”⁶⁵

Ap Ošo terapijas grupām bijis daudz kontroversiju, tās uzskatītas tikai par neprātu, tamdēļ vēlos citēt, ko Ošo saka par to, kas, viņa redzējumā, tajās notika: “Pūnā bija vairākas grupas, un es izlēmu, kurā grupā cilvēkiem jāpiedalās. [...] vispirms notika klusuma terapijas [...] Tiem, kuri tajās neguva nekādu progresu, tika piedāvātas aktīvākas

61 “Visu mūžu tu cieti dažu prieciņu dēļ, kuri nešķiet lielāki par rotaļlietām. [...] Visa tava eiforija bija vienkārši tavu sapņu spēju funkcija. Tu aizēj ar tukšām rokām.” (*Drosme*, 147) “Baudas ir tīkamas – es neesmu pret tām, tomēr ir svarīgi atcerēties: baudas ir spēļlietas, rotaļlietas. Cilvēks tās rada – un tāpēc, ka cilvēks tās rada, tās nespēj sniegt viņam piepildījumu. Tās paliek zem cilvēka. Radītais vienmēr atrodas zem radītāja; radītais nekad nevar būt lielāks par radītāju.” (*Apskaidrības ABC*, 55)

62 *Apskaidrības ABC*, 238–239.

63 *Autobiogrāfija*, 278.

64 *Ibid.*, 268–269.

65 *Ibid.*, 270.

terapijas. Ja pat ar tām nebija pietiekami, tika piedāvātas terapijas, kurās viņi varēja daudzīt spilvenus, kliegt, bļaut... [..] nevienu neaiztiekot. Lielākoties ar to pietika. Tikai paretam bija kāds cilvēks, kuram vajadzēja vēl kaut ko vairāk [..] Šiem cilvēkiem bija terapijas, kurās viņiem tika atļauti fiziski kontakti. Taču klāt bija terapeits, kurš gādāja, lai neviens nenodarītu otram pāri. Turklāt šiem cilvēkiem bija jāparaksta veidlapa, apliecinot, ka viņi paši uzņemas zināmu atbildību [..] tā nebija spiesta lieta. [..] Lai ko viņi darītu, [..] bija jāatceras vērot. [..] pat tad, kad viņi kādam sita, iekšā bija jābūt vērotājam. Un pēc izkaušanās viņi mēdza viens otru apskaut un izraudāties, un izjuta lielu līdzjūtību. Seksa terapijās [..] Viss notika rotaļīgi, neviens netika izvarots. Neviens netika piespiests pret paša gribu. Un, ja kāds vēlējās kādā brīdī izstāties, to brīvi varēja darīt.”⁶⁶

Radžnišpuramas kopiena

1970. gadā Radžnišs izveido kopienu Pūnā, Indijā, bet, nesaskaņojot ar Indijas valdību dēļ Radžnišs ir spiests pārcelties uz ASV, un viņa mērķis ir izveidot utopisku “nākotnes cilvēku” kopienu. Par mērķi tiek izraudzīta Antelope – mazapdzīvota (tikai 40 iedzīvotāju!) vieta tuksnešainā apvidū Oregonas štatā. Izmantojot dažādas metodes, “radžnišiem” izdodas pārņemt pilsētu un tās vadību, izveidojot Radžnišpuramu jeb, tā teikt, alternatīvu “valsti valstī”, kuras “ziedu laikos” Radžnišpuramā ir veikali, policijas iecirknis, restorāni un pat sava lidosta un kopumā ap divtūkstoš iedzīvotāju.⁶⁷

Raksturīga Radžnišpuramas kopienas iezīme bija oranžais apģērbs (ši iemesla dēļ kopiena ieguva arī “oranžo cilvēku” nosaukumu, līdzās “radžnišiem”, “sanjāsiem” un “neosanjāsiem”) – visiem bijis jāvalkā dzeltenas, oranžas vai sarkanas krāsas tradicionālais indiešu sanjāsu tērps, kas apzīmējis dažādās saules nokrāsas.⁶⁸ Bhagavana pamatojums šim fenomenam, kā jau allaž, ir pretrunīgs – citreiz viņš sacījis, ka liek valkāt šādas drēbes, jo viņam patīk oranžā krāsa, bet citkārt atkal, ka viņam tā riebjoties un viņš tā pazemojot kopienas locekļus.⁶⁹ Lai iestātos kopienā, bija nepieciešams arī saņemt savu jauno vārdu (sākotnēji Radžnišs deva šo vārdu klātienē, bet vēlāk daudz

⁶⁶ *Autobiogrāfija*, 270–271.

⁶⁷ Kashmira Gander, “Wild Wild Country: ‘Sex Cult’ Member Reveals Truth About Orgies, Sterilizations and Punishments at Oregon Ranch”, 4/11/18, www.newsweek.com [skatīts 25.06.2019].

⁶⁸ Tom Leonard, “The incredible story of the free-love cult, the ‘conman mystic’ with 93 Rolls-Royces who led it and the biggest mass poisoning in US history,” 29 March 2018, www.dailymail.co.uk [skatīts 25.06.2019].

⁶⁹ Elizabeth Puttick, “*First-Hand: People didn’t just come looking for orgies: Two British women, once in the Rajneeshis, face a US murder plot trial. Elizabeth Puttick recalls her days with the sect.*” Sunday 31 July 1994, www.independent.co.uk/ [skatīts 25.06.2019].

formālāk – vēstules veidā), vienlaikus tika saņemta arī “mala” jeb lūgšanu krelles ar Radžniša foto.⁷⁰

Interesants fenomens ir tas, ka Radžnišam esot bijusi alerģija pret jebkāda veida sintētiskajām smaržām, tamdēļ kopienā bijis aizliegts lietot jebkādus mākslīgus mazgāšanas vai kosmētikas līdzekļus – pie ieejas kopienā tika pārbaudītas cilvēku drēbes un paduses.⁷¹ Tāpat interesants ir arī paša Bhagavana dzīvesveids (ja var ticēt vēlākajām kopienas locekļu liecībām) – viņš esot dzīvojis ļoti zemas temperatūras apstākļos, gājis ledaini aukstās vannās, ēdis tikai dārzeņus bez garšvielām.⁷² Neskatoties uz Radžnišam pārņemto izšķērdību, greznību un materiālo vērtību “nesmādēšanu” (viņam esot piederējuši 93 rolsroisi, dažādi dārgi pulksteņi ar briljantiem utt.), viņa personīgais dzīvesveids šķiet samērā askētisks. Vēl kāds neparasts fenomens ir “Bhagavana klusēšana” jeb fakts, ka, vēlākais, kopš pārceļošanas uz ASV Ošo ļoti maz komunicējis ar kopienas locekļiem, deleģējot savas funkcijas citiem.⁷³ Bez vakarēšanas Ošo sevi demonstrējis tikai pusdienlaika “rolsroisu parādē” (viņš esot braucis katru dienu ar citu automobili. Atbildot uz publikas neizpratni par viņa aizraušanos ar šiem spēkratiem, Ošo esot sacījis, ka tie esot perfekti meditācijai – radot Budas cienīgu mieru un komfortu).⁷⁴ Līdz ar to reālo kopienas vadību bija uzņēmusies sieviete vārdā *Ma Aanand Sheela* – Bhagavana “sekretāre”.

Šīlas personība vēsturē iegājusi kā izteikti ugunīga un autoritāra. Savdabīgi, ka Ošo “mīlestības filosofijā” balstītā alternatīvā kopiena ātri vien pārvērtās savā pretstatā – stingri kontrolētā totalitārā režīmā. Kādreizējie kopienas dalībnieki apgāž apgalvojumu, ka Radžnišpurāmā bijusi viegla un izlaidīga dzīve, sakot, ka “oranžie cilvēki” tikuši tik pamatīgi nostrādīnāti (12 līdz 16 stundas dienā),⁷⁵ ka neesot atlicis nedz laika, nedz spēka citām aktivitātēm.⁷⁶ Tāpat bijusi izstrādāta “sodu sistēma”, kur par nepaklausību draudēja, piemēram, izģērbšana (t. i., cilvēkam bija jāstaigā bez drēbēm) vai “miega

70 Elizabeth Puttick, “*First-Hand: People didn't just come looking for orgies: Two British women, once in the Rajneeshis, face a US murder plot trial. Elizabeth Puttick recalls her days with the sect,*” Sunday 31 July 1994, www.independent.co.uk/ [skatīts 25.06.2019.].

71 Geraldine Bedell, “The future was orange: Tim Guest's upbringing as a child of the Bhagwan Shree Rajneesh 'free love' movement in the Sixties left him anything but spiritually enlightened,” Sun 11 Jan 2004, www.theguardian.com [skatīts 25.06.2019.].

72 Elizabeth Puttick, op. cit.

73 Tom Leonard, op. cit.

74 Jon Lockett, “SICK SECT: Inside bizarre Eighties 'sex cult' in Netflix's 'Wild Wild Country' run by guru with 93 Rolls-Royces and whose followers carried out largest bioterror attack in US history,” 22 Mar 2018, www.thesun.co.uk [skatīts 25.06.2019.].

75 “Ar lielām pūlēm esam padarījuši šo vietu auglīgu. Mūsu cilvēki strādā divpadsmit, četrpadsmit stundu dienā [...]” *Autobiogrāfija*, 281.

76 Kashmiri Gander, op. cit.

terapija”.⁷⁷ Izstāšanās no kopienas acīmredzot netika labprātīgi pieļauta, tamdēļ, piemēram, Satja Frenklina (*Satya Franklin*) stāsta, ka kopā ar vīru esot no apmetnes bēguši.⁷⁸

Attiecības ar “parastajiem cilvēkiem”

Kopienas attiecības ar vietējiem, lokālajām un ASV līmeņa autoritātēm ir sevišķi konfrontējošas, veidojot kopienas “toksisko” raksturojumu vārda burtiskā nozīmē. Acīmredzot par kopienas lokācijas vietu ne velti tika izraudzīta mazapdzīvotā un nomalā Antelopes pilsēta (konkrētāk Madijranča (*Muddy Ranch*), jo šādu nelielu pilsētiņu bija viegli pārņemt. Tieši saistībā ar šo varas jautājumu notika lielākie likumpārkāpumi. Pirmkārt, jau, lai ļaudis, kas brauca no ārpus ASV, varētu saņemt uzturēšanās atļaujas, tika organizētas masveida fiktīvas laulības. Otrkārt, tā kā atbilstoši ASV likumdošanai katrs, kas uzturējies ASV vismaz 20 dienas, kļūst balsstiesīgs, tuvojoties vēlēšanām, tika organizēta “bezpajumtnieku deportācijas kampaņa” – Radžnišpuramā tika ievesti daudzi bezpajumtnieki no tuvākas un tālākas apkaimes, lai viņi varētu balsot par Antelopes pārvaldes pāreju “radžnišu” rokās. Šie bezpajumtnieki tika sazāļoti un vēlāk vienkārši “izmesti” turpat, kur tie tika atrasti.⁷⁹

Lai vēlēšanās iegūtu vairākumu balsu, būtiski bija ne tikai vairot savu atbalstītāju skaitu, bet arī mazināt “pretinieku” pulku. (Šeit jāpiebilst, ka vietējo iedzīvotāju atieksme pret radžnišiem bija negatīva jau no paša sākuma. Bija radies pat sakāmavārds “labāk miris nekā oranžs” (“*better dead than red*”)⁸⁰. Vēlāk (īpaši filmas “Wild Wild Country” kontekstā) tas tiek skaidrots arī kā aprobežotības un ksenofobijas fenomens, kas ir aizdomīgs un naidīgs pret visu jauno un citādo.) Tas tika darīts ar dažādām teroristiskām metodēm – notika lielākais bioterorisma akts ASV vēsturē. Šilas vadībā tika saindēti vietējās apkaimes salātu bāri, kas izraisīja vairāk nekā 700 cilvēku saslimšanu ar salmonelozī, dažiem cilvēkiem pat nonākot tuvu nāvei. Tāpat tika nolemts saindēt dzeramo ūdeni, ievadot tajā inficētus bebrus – tā kā tie bija par lielu, lai “ceļotu pa caurulēm”, tie tika samalti gabalos! Tā līdztekus “nevainīgākām” kaitniecības metodēm (piemēram, mirušu dzīvnieku atlieku izmētāšanai vietējo autoritāšu dārzos) kopienas destruktivitāte aizgāja līdz pat slepkavības mēģinājumiem (sūtot saindētas šokolādes konfektes utt.).⁸¹

77 Kashmira Gander, op. cit.

78 Ibid.

79 Tom Leonard, op. cit.

80 Kashmira Gander, op. cit.

81 Jon Lockett, op. cit.

Attiecības kopienā

Iepriekš sacītā kontekstā jāmin, ka attiecības pašā kopienā nebūt nebija labākas kā ar vietējiem iedzīvotājiem. Kaut gan, kā jau minēts, Ošo uzskata par “brīvās mīlestības pravieti”, kopienas locekļu savstarpējās attiecības aprakstītas kā visai skarbas. Īpaši tas attiecās uz bērniem, par kuru nelaimīgajiem likteņiem vēsta dažas vēlāk sarakstītas grāmatas, piemēram, Tima Gesta (*Tim Guest*) “Mana dzīve oranžā” (*My life in Orange*). Šajos materiālos aprakstīts, ka bērni vispār tika lielākoties ignorēti⁸² (Ošo filosofija ir bijusi vērsta pret tā saucamajām “ģimenes vērtībām”, saviem sekotājiem viņš ieteicis sterilizāciju,⁸³ aprakstot cilvēka destruktīvās zombēšanas aizsākumus jau ģimenē. Ošo, līdzīgi kā savulaik Platons, uzskatīja, ka bērniem jāaug nevis pie vecākiem, bet gan jābūt “kopienas īpašumam”, lai viņi automātiski nepārņemtu savu vecāku netikumus.⁸⁴ Tāpat Ošo esot uzskatījis, ka sekss “ieslēgšana laulībā” ir destruktīvs un nepamatots fenomens, un ieteica cilvēkiem bieži mainīt partnerus.⁸⁵

Arī pašas “brīvās mīlestības” praktizēšanas kontekstā lietas nebūt nebija “tik rožainas”. Pirmkārt, ainas (piemēram, filmā “Wild Wild Country”, kurās attēloti aplī, kuru vidū dažādi pāri kaili mīlējas) esot nevis no Radžnišpuramas, bet gan no Ošo kopienas Pūnā.⁸⁶ Kā jau minēts, Radžnišpuramā cilvēki tā esot tikuši nostrādīnāti, ka viņiem nav bijis domas par seksu. (Šis fakts gan ir visai kontroversāls, jo kāda cita sieviete turpretim apraksta, ka nav spējusi kopienā uzturēties, jo tajā nepārtraukti bijuši dzirdami orgastiski kliegzieni.⁸⁷ Bijušajai aktrisei Annekei Vilsai (*Anneke Wills*) šis Radžnišpuramas aspekts garlaicojis, jo viņa jau savulaik bijusi tam “izgājusi cauri”).⁸⁸ Lai vai kā, tajos gadījumos, kad notika šāda veida prakses, tā nebūt nebija “hipijiska mīlēšanās”, bet nereti skarba, pazemojoša prakse. Piemēram, tiek aprakstītas terapijas, kurās bars vīriešu pazemo kailu sievieti, to apsūkājot un skaļi aprunājot tās trūkumus, līdz sievietē krīt histērijā – tādējādi tiekot “iniciēta”. Pēcāk ar citām metodēm viņai vēl bijis jādabū atpakaļ savas drēbes.⁸⁹

82 Tims Gests apraksta, kā bērni visu dienu skatījušies televīziju vai spēlējuši spēli “haizivis”, par viņu izglītošanu neviens daudz nav raizējies. Tāpat aprakstīts, ka bērni jau visai agri iesaistījušies seksuālajā dzīvē, sekojot vecāko kopienas locekļu paraugam un “izpētot savu libido”. Kopienā esot bijuši arī bērnu pašnāvības gadījumi. Geraldine Bedell, op. cit.

83 Ibid.

84 Ošo, “Rabbis and Rubbish,” osho.com [skatīts 25.06.2019.].

85 Šis jau atkal ir kontroversāls jautājums, jo pašā Ošo izteikumi ir mazliet citādi – viņš nav pret ilgstošu partnerību, tikai uzskata, ja rodas vēlme “kaut ko pamainīt”, šo impulsu nevajag apspiest, jo tas var “bagātināt” jau esošās partnerattiecības.

86 Kashmir Gander, op. cit.

87 Tom Leonard, op. cit.

88 Ibid.

89 Tom Leonard, op. cit.

Iespējams, varētu teikt, ka Radžnišpuramā sekss bija “obligāts”, liekot cilvēkiem neti iesaistīties nepiemērotā un negribētā seksā. Tiek sacīts, ka jaunas meitenes pret pašu gribu tikušas “apmācītas” mīlas lietās.⁹⁰ Tāpat Satja Frenklina apraksta, kā Ošo ar kājas pirkstiem glāstījis viņas krūtis un “seksuālo centru”.⁹¹ Kā jau minēts iepriekš, kopienā jebkāda veida nepaklausība tika sodīta – pastāvēja teju militarizēta kārtība (kopiena bija tā apbruņota, ka Oregonas štata policija baidījās arestēt Ošo, lai netiktu izraisīta masveida apšaušana).⁹² Īpaši pēc islāma teroristu uzmetās bumbas Radžnišpuramas viesnīcai apkārt braukāja bruņumašīnas un cilvēki ar ieročiem, piemēram, AK-47.⁹³

Bez šāda veida aspektiem vēl jāmin līderu savstarpējās attiecības. Ošo attiecības ar Šilu ir visai neskaidras un ambivalentas. Pastāv uzskats, ka pašam Bhagavanam, iespējams, nav nekāda sakara ar to, kas notika Radžnišpuramā, jo viņš, tā teikt, vienkārši ļāva Šilai “izpausties”. (Ošo esot teicis, ka kopienā ļāvis cilvēkiem piedzīvot fašistu režīmu.⁹⁴ Viņš to pamato ar cilvēku spēju pašiem izvēlēties, kam sekot: “Es visus mācu būt individuāliem un atkarīgiem tikai no paša ieskatiem. Un, ja kāds jūt, ka viņš ir spiests darīt kaut ko, ko nevēlas, viņš var pret to sacelties. Nav nekādas vajadzības pakļauties. Un daudzi cilvēki tiešām arī devās prom.”⁹⁵) 1985. gadā Šila dezertē no Radžnišpuramas, un šis notikums pārtrauc “Ošo klusēšanu” – viņš nodēvē Šilu par nožēlojamu glēvuli, atklāj viņas noziegumus⁹⁶ un to, ka viņas uzvedības pamatā bijusi greizsirdība, jo Ošo neesot ar viņu “gulējis”.⁹⁷ Šādā veidā pret Šilu ir iespējams ierosināt krimināllietu, kā rezultātā viņai tiek piespriests 20 gadu cietumsods, no kura viņa izcieš (ne līdz galam skaidru iemeslu dēļ) tikai 29⁹⁸ (vai 39)⁹⁹ mēnešu ieslodzījumu.

90 Geraldine Bedell, op. cit.

91 Kashmira Gander, op. cit.

92 Tom Leonard, op. cit.

93 Kashmira Gander, op. cit.

94 “Tāpēc ir tikai divi ceļi: vai nu Šilas ceļš, vai manējais. Biju izvēlēties Šilu par savu sekretāri, lai jūs mazliet sajustu, ko nozīmē fašisms. Tagad dzīvojiet kā es. Esiet atbildīgi, lai nevienam nebūtu vajadzības jums kaut ko pavēlēt...” *Autobiogrāfija*, 288.

95 Ibid., 287.

96 Ibid., 285.

97 Tom Leonard, op. cit. Par paša Ošo seksuālo dzīvi sakāms vien tas, ka viņam esot bijusi pastāvīga partnere, kā arī viņš esot lielījis, ka tam esot bijušas seksuālas attiecības ar simtiem sieviešu. Ibid.

98 Ibid.

99 Jon Lockett, op. cit.

Lai gan Ošo esot lietojis narkotikas¹⁰⁰ (diazepāmu (*valium*) un slāpekļa oksīdu jeb smieklu gāzi),¹⁰¹ Ošo pats un viņa sekotāji uzskatīja, ka viņš ticis indēts ASV cietumos.¹⁰² Ar Ošo slimību un nāvi arī saistīta vesela “iekšējā drāma”, kuras rezultātā gandrīz gāja bojā vairāki cilvēki. Šīla uzskatīja, ka Ošo personīgais ārsts Džordžs Meredits (*George Meredith*) vēlas noindēt guru. Reaģējot uz šīm aizdomām, Šīla ar sanjāses Džeinas Storkas (*Jane Stork*) palīdzību organizē ārsta noindēšanas kampaņu (Džeina Storka bijusi iesaistīta arī vietējā politiķa Džeimsa Tērnera slepkavības mēģinājumā, kā arī Ošo mīļākā Viveka vēlāk sniedz liecības, ka pati Šīla esot vēlējusies viņu noindēt), kas, par laimi, beidzas neveiksmīgi, t. i., ārsts paliek dzīvs.¹⁰³

Secinājumi

Kopējais secinājums ir tāds, ka Radžnišpuramas kopiena “cieta sakāvi”, tomēr šis fakts nav tik viennozīmīgs, kā izskatās. Skaidrs ir tas, ka sabiedriskie mediji (citētie šķietami cienījamie “The Guardian”, “The Sun”, “Independent” avoti) attēlo Radžnišpuramas kopienu dramatiski sabiezinātos toņos, kas redzams pēc to “kļiedošajiem” saukļiem – “slimā sekta” (*sick sect*), “sekssakults”, “orgijas” utt. Iepazīstoties ar internetā cirkulējošo informāciju, šķiet, ka Radžnišpurama bijusi “totāla izgāšanās”, kārtējā “slimā reliģiskā sekta”, kas ne vien piekopusi orgijas, bet pat dzīvojusi neprātā un destrūkcijā. Tomēr šāds akcents ir, protams, vienspusīgs. Šeit varētu ņemt vērā paša Ošo izteikumus, kad viņam jautā par kopienas “sagrāvi” – viņš atbild, ka nekādu neveiksmi tajā nesaskata. Viņš akcentē to, ka kopienas locekļi par skaistu paradīzi pārvērtā nedzīvu tuksnesi, piedzīvoja tajā daudz brīnumainu mirkļu, svinēšanas un, pats galvenais, pašpietiekamību. Viņaprāt, kopienas “izgāšanās” lielā mērā ir “skaudīgo politiķu sazvērestība” – pašpietiekamība netiek nevienai varai.¹⁰⁴

Tomēr jāņem vērā arī citi lietas apstākļi. Kopienas pārvēršanos fašistiskā režīmā būtībā īsteno Ošo sekretāre Šīla, kamēr viņš pats ne līdz galam skaidru apstākļu dēļ atradās “klusēšanā”. Tieši Ošo atmasko Šīlas noziegumus, pats par sekretāres izvēli

100 Šis jautājums ir kontroversāls, jo Ošo savās runās iestājies pret apreibinošu vielu lietošanu: “Es arī esmu pret narkotiku lietošanu, un tā vienkāršā iemesla dēļ, ka tās uz laiku palīdz mums aizmirst savu nelaimi. Tās negatavo jūs cīņai pret nelaimi un ciešanām, drīzāk tās jūs atslābina.” (*Prieks*, op. cit., 146)

101 Geraldine Bedell, op. cit.

102 “Mans personīgais ārsts Dr. Amrito tūliņ pat informēja visus sanjāsinus ārstus visā pasaulē [...] Viņš bija nonācis pie slēdziena: to, kāpēc mans organisms ir zaudējis jebkādas pretošanās spējas [...] Eiropas eksperti Anglijā un Vācijā pieļauj, ka tas varētu būt tallijs, kas pieder pie smago metālu indēm.” *Autobiogrāfija*, 303–304.

103 Tom Leonard, op. cit.

104 Osho, “The last testament”, 6: 6, www.oshosearch.net [skatīts 26.06.2019.].

sakot – “viņa bija nepieciešama”.¹⁰⁵ Jautāts par to, kas izraisījis kopienas sabrukumu, viņš atbild “tādi kā tu”, ar to implicīti norādot uz cilvēku dabu.¹⁰⁶ Viņš uzsver individuālās atbildības nozīmi – neviens nebija spiests darīt to, ko negribēja,¹⁰⁷ Ošo tikai ļāvis cilvēkiem piedzīvot “fašistisku režīmu” kontrastā viņa sludinātajai “mīlestības reliģijai”: “[..] ir tikai divi ceļi: vai nu Šīlas ceļš, vai manējais. Biju izvēlēties Šīlu par savu sekretāri, lai jūs mazliet sajustu, ko nozīmē fašisms. Tagad dzīvojiet kā es. Esiet atbildīgi, lai nevienam nebūtu vajadzības jums kaut ko pavēlēt... [..] Ja negribat, lai kāds izturas pret jums kā diktators, uzņemieties atbildību. [..] ar inteligēntiem cilvēkiem vienmēr ir problēmas. Viņi vienmēr cenšas brīvību izmantot ļaunprātīgi.”¹⁰⁸ Būtībā var secināt, ka Ošo savā ziņā piedzīvo vilšanos cilvēkos – viņš vēlēties “glābt” cilvēci, bet pārliecinājies, ka tas nav iespējams: “Visu savu dzīvi esmu centies, lai no tā (*nukleārās katastrofas*) varētu izvairīties, bet, redzot pasaules politiskus, esmu mainījis nostāju. Es saku, ka nevar no tā izvairīties, ir labāk iziet tam cauri reizi par visām reizēm [..]”¹⁰⁹

Tādējādi jāsecina – kaut gan varētu piekrist, ka Radžnišpuramas kopienas izgāšanās nav totāla, tajā noteikti norisinājās arī konstruktīvi procesi, kopumā gan sabiedriskie mediji, gan pats Ošo ir vienisprātis – nenotika tā, kā cerēts.

SUMMARY

Osho's view on spirituality and “vision of new humanity” – the example of Rajneeshpuram

This article deals with the famous Indian guru Osho and his legacy. Over the decades, researchers and other people have asked the question – who was he? A real mystic or just a ‘capitalist guru’, who used the tendencies of our age to his benefit? This research focuses mainly on Osho's concept of spirituality, also reviewing Osho's philosophy at large. To my understanding, Osho's concept on spirituality as an individual's quest for enlightenment that does not renounce the material world, but instead ‘embraces it’, has to a considerable degree shaped the overall modern concept of spirituality. A clear indication is the fact that Osho's books are still filling the shelves of bookstores even after 30 years after his death, and his ashram in Pune, India, is a frequent destination of quests by thousands of ‘spiritual enlightenment seekers’ each year.

105 “Tiekoties ar Šīlu, bija jūtama viņas gudrība, vismaz ļoti praktiskās lietās, viņas tālredzība, bet bija redzama arī viņas despotiskā, sīkumainā un nelietīgā puse. [..] Bet tas bija nepieciešams visu to nelietīgo politiku dēļ, kas ir visapkārt. Es nevarēju nodot kopienu naivu cilvēku rokās – politiķi būtu to iznīcinājuši.” *Autobiogrāfija*, 286.

106 Osho, “The last testament”, op. cit.

107 *Autobiogrāfija*, 287.

108 *Ibid.*, 288.

109 Osho, “The last testament”, op. cit.

However, the main focus of this study is Osho's commune in Rajneeshpuram (USA, 1981–1985) that, as one thinks, should give a concrete expression of Osho's ideas, and its apparent 'failure' – what actually happened in the commune, was it really a defeat and if so – what were the reasons for its collapse? The 'outside view' is clear – media reviewed the project as “sick sect”, “sex cult”, “orgies” etc., but could that present an overly simplified vision? Is it possible that behind some obscene superficial facts one misses the main successes of the commune? This article tries to uncover some of the mysteries of the subject.

CEĻŠ

NR. 70, 2019

Latvijas Universitātes Akadēmiskais apgāds

Aspazijas bulvāris 5, Rīga, LV-1050

www.apgads@lu.lv