

# CELŠ

Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātes  
teoloģisks un kultūrvēsturisks izdevums  
Nr. 58

Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultāte  
LU Akadēmiskais apgāds  
Rīga, 2008

## **Redakcijas kolēģija:**

**Juris Cālis,**

*Dr. theol. h. c.*, galvenais redaktors, Latvijas Universitāte

**Valdis Tēraudkalns,**

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

**Anta Filipsons,**

*Ph. D.*, Latvijas Universitāte

**Jānis Sīkstulis,**

*Dr. philol.*, Latvijas Universitāte

**Ralfs Kokins,**

*Dr. theol.*, Latvijas Universitāte

**Arvīds Ziedonis,**

*Ph. D.*, Milenberga koledža (*Muhlenberg College, Allentown, U.S.A.*)

**Juris Dreifelds,**

*Ph. D.*, Broksa Universitāte (*Brocks University, Canada*)

**Stefans Šreiners** (Schreiner),

*Dr.*, Tībingenes Universitāte (*Universität Tübingen, Deutschland*)

Krājuma sastādītāja *Dr. phil.* **Dace Balode**

Redaktore **Vija Kaņepe**

Maketu veidojusi **Ieva Zarāne**

Vāka dizainu veidojis **Arnis Čakstiņš**

Šis “Ceļa” numurs izdots projekta “LU Teoloģijas fakultātes akadēmiskā personāla un doktorantu zinātniskās darbības atbalsts” ietvaros.

© Dace Balode, Lilija Beļakova, Juris Doveiko, Laima Geikina, Mozus Majordomo Marins (*Moisés Mayordomo Marín*), Ulrihs Lucs (*Ulrich Luz*), Jānis Nicmanis, Sandra Sebre

© Latvijas Universitāte, 2008

ISSN 1407-7841

ISBN 978-9984-825-69-4

## SATURA RĀDĪTĀJS

Ievads .....	5
Kāpēc teologi runā par Dievu, runājot par cilvēku? .....	7
<b>Ulrihs Lucs</b> ( <i>Ulrich Luz</i> )	
Virišķības konstruēšana antīkajā periodā un agrīnajā kristietībā .....	29
<b>Mozus Majordomo Marins</b> ( <i>Moisés Mayordomo Marín</i> )	
Psiholoģijas un teoloģijas krustpunktu iespējas cilvēka būtības izpratnei .....	57
<b>Sandra Sebre</b>	
Audzināšanas paradīgu antropoloģiskie aspekti .....	67
<b>Laima Geikina</b>	
Pāvila antropoloģijas tēzes Vēstules romiešiem 7. nodaļā .....	99
<b>Dace Balode</b>	
<i>Vita activa</i> un <i>vita contemplativa</i> Rietumu kristīgajā misticismā: cilvēka eksistences dažādās paradīgas .....	115
<b>Lilija Beļakova</b>	
Hesihastiskā garīguma problēma un antīkais spirituālisms .....	137
<b>Juris Doveiko</b>	
Dvēseles progress Origena “Dziesmu dziesmas komentārā” .....	183
<b>Jānis Nicmanis</b>	



## IEVADS

Savu saturisko ievirzi šis krājums ir ieguvis no starptautiskās un starpdisciplinārās konferences “Kāpēc teologi runā par Dievu, runājot par cilvēku?”, ko 2006. gada 22.–25. februārī organizēja Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultāte. Tajā piedalījās viesi no Bernes un Tartu universitātes, kā arī dažādu disciplīnu pārstāvji no Latvijas Universitātes — filozofi, psihologi, sociologi un teologi. Konference bija veltīta jautājumam, kā dažādas zinātnes saprot to, kas ir cilvēks, un no kurienes tās smeļ savas atziņas. Tā kā dalībnieku vidū bija dažādu valstu un disciplīnu pārstāvji, šī konference bija iespēja iesākt dialogu par dažādām zinātņu perspektīvām skatījumā uz cilvēku.

Arī šī krājuma centrā ir jautājums par cilvēku. Vispirms tajā ir iekļauti trīs no minētās konferences materiāliem — Bernes Universitātes profesora (šobrīd jau *emeritus*) Ulriha Luca un docenta Mozus Majordomo Marina referāti, kā arī Latvijas Universitātes psiholoģijas profesores Sandras Sebres referāts. Tomēr arī pārējie raksti runā par aktuālām antropoloģijas problēmām, lūkojoties uz tām no dažādu teoloģijas apakšnozaru perspektīvas — praktiskās teoloģijas (LU Teoloģijas fakultātes lektore Laima Geikina), bibliskās teoloģijas (LU Teoloģijas fakultātes lektore Dace Balode) un baznīcas vēstures (LU Teoloģijas fakultātes doktoranti Lilija Beļakova, Juris Doveiko un Jānis Nicmanis) perspektīvas. Tā kā šajā krājumā parādās teoloģijas perspektīva, tad, runājot par cilvēku, nevar nerunāt par Dievu.



# KĀPĒC TEOLOGI RUNĀ PAR DIEVU, RUNĀJOT PAR CILVĒKU?

***Ulrihs Lucs (Ulrich Luz)***

*Dr. habil. theol., Bernes Universitātes*

*Teoloģijas fakultātes emeritētais profesors*

Rakstu no angļu valodas tulkojusi Dace Balode

Ar šo jautājumu ir formulēta zinātniskās disciplīnas — “teoloģijas” īpašā iezīme, proti, teologi runā par Dievu, runājot par cilvēkiem jeb cilvēci, — vai viņiem vismaz tā vajadzētu darīt. Teoļiem būtu jāseko psalmista piemēram, kas jautā: “Kas ir cilvēks?” — un tūdaļ vērsas pie Dieva lūgšanā “ka Tu to piemiņi?” (Ps. 8:5). Tie, kam “religija nav nekas cits kā refleksija, cilvēces spoguļošanās sevī” vai, citiem vārdiem, tie, kuriem Dievs ir tikai “cilvēku atspulgs”,<sup>1</sup> pārmetīs teoļiem pieejai nezinātniskumu. Protams, šiem pētniekiem nav jārūnā par Dievu, ja viņi grib adekvāti runāt par cilvēku.

Antropoloģija ir starpdisciplināra zinātne. Šodien galvenā diskusijā risinās par to, cik lielā mērā dabaszinātnes, galvenokārt bioloģija, ir vadošās disciplīnas šajā laukā un cik lielā mērā arī humanitārajām un sociālajām zinātnēm — psiholoģijai, vēsturei, socioloģijai, etnoloģijai, literatūrai, filozofijai — ir svarīga vieta šajā starpdisciplinārajā dialogā. Kādas ir attiecības starp bioloģiskajām, kulturālajām un vēsturiskajām dimensijām antropoloģijā? Teoloģijai, kura gadsimtiem ilgi pretendēja uz tiesībām noteikt akadēmisko diskursu par cilvēku un cilvēcību, šodien noteikti nepieder vadošās pozīcijas. Tā drīzāk ir novērotāja un jautātāja akadēmiskās diskusijas nomalē.

<sup>1</sup> Feuerbach, Ludwig. *Das Wesen des Christentums I*, Berlin : Akademie, 1956, 122.

Tieši tādēļ ir tik būtiski, ka var notikt saruna starp dažādām disciplīnām, kurā varam ieklausīties viens otra viedoklī.

## 1. Ievads: trešās personas perspektīvas un pirmās personas perspektīvas uz cilvēku

Atbildes uz jautājumu, kas ir cilvēks, zinātniskajās disciplīnās ir ļoti dažādas. Neurobiologs Volfs Singers (*Wolf Singer*) ir ierosinājis noteikt fundamentālu atšķirību starp izteikumiem par cilvēku no trešās personas perspektīvas un izteikumiem no pirmās personas perspektīvas.<sup>2</sup> Šīs divas perspektīvas atbilst tam, ka “mēs esam, kas mēs esam, tikai tajā veidā, ka mēs arī zinām par to, un tādējādi, ka mēs esam, tā nav vienīgā lieta. Mūsu esamības veids ir tajā pašā laikā attiecības ar mūsu esamības veidu”.<sup>3</sup> Cilvēki nav tikai dabiskas būtnes, tām piemīt spēja sevi apzināties. Kad Singers runā par trešās personas perspektīvām, tad viņam — dabaszinātniekam — prātā ir tādu zinātņu atklājumi kā neurobioloģija, medicīna vai evolūcijas bioloģija. Tomēr jāskatās ir plašāk — arī vēsturiskās antropoloģijas, socioloģijas, psiholoģijas, ekonomijas, dzimtes studiju u. c. atklājumi ir jāņem vērā. Visi šie atklājumi pieder pie trešās personas perspektīvas.

Problēma kļūst sarežģītāka tad, kad mēs nonākam pie *vispārējiem izteikumiem* par cilvēku, kas tiktu formulēti no šo zinātnes disciplīnu skatupunkta. “Cilvēks ir .. labojama mašīna,” saka medicīnas zinātnieks Aksels Haverihs (*Axel Haverich*)<sup>4</sup> no medicīnas zinātņu viedokļa. Tas, protams, ir provokatīvs apgalvojums, kas viegli var kļūt par pirmās personas izteikumu, kad tas kļūst par slima cilvēka individuālu vēlmi, lai viņa vai viņas ķermenis tiktu “salabots”, lai ko tas maksātu, vai arī, kad šāds izteikums tā absolutizētajā formā tiek noraidīts debatēs par medicīniskās aprūpes robežām. Tomēr pamatā tas ir trešās personas izteikums; tā ir galvenā darba hipotēze konvencionālā Rietumu medicīnā. Tāpat arī,

<sup>2</sup> Singer, Wolf. *Conditio Humana aus neurobiologischer Perspektive*. In: Norbert Elsner/Hans-Ludwig Schreiber (eds.) *Was ist der Mensch?* Göttingen, 2003, 143–167. 146.

<sup>3</sup> Ringleben, Joachim. *Was ist der Mensch, dass Du seiner gedenkst?* In: Elsner/Schreiber, op. cit. 271–287, 275 s.

<sup>4</sup> Haverich, Axel. *Der reparierte Mensch*. In: Elsner/Schreiber, op. cit. 81–104. 82.



piemēram, apgalvojums “cilvēks ir evolūcijas galarezultāts” ir, protams, trešās personas perspektīvas apgalvojums, kas apkopo bioloģiskās evolūcijas rezultātu, bet tas var kļūt par apgalvojumu ar pirmās personas konotāciju, piemēram, ja tas tiek izteikts pret tradicionālo konservatīvo kreacionistu uzskatu. Tas pats attiecas uz cilvēka definīciju *homo sociologicus*, kas cilvēkus redz no dažādo sociālo pozīciju un ar tām saistīto lomu un sociālās grupas redzes leņķa.<sup>5</sup> Tas pats attiecas arī uz *homo oeconomicus* — konceptu, kas cilvēku saredz kā ražotāju un patērētāju. Šie ir vispārēji apgalvojumi no trešās personas perspektīvas. Mazliet sarežģītāk ir ar *homo psychologicus*. Psiholoģijas pētniecības objekts ir pieejams tikai netieši hipotēzes vai konstrukta veidā, tādēļ pastāv liela dažādība starp dažādiem konceptiem par “psiholoģisko cilvēku”, piemēram, var runāt par freidisko, jungiānisko vai Piažē pieeju. Šī iemesla dēļ psiholoģijā šobrīd ir vērojama tendence atturēties no šādiem vispārējiem konceptiem. Šādi koncepti ir cieši saistīti ar to autoru pirmās personas perspektīvu, kas ir kulturāli un vēsturiski pastarpināta, tādēļ psiholoģija cenšas piedēvēt dažādiem “psiholoģiskā cilvēka” konceptiem tikai heuristisku vērtību, atstāt jautājumu par *homo psychologicus* atvērtu un koncentrēties uz jautājumu par konceptu terapētisko vai izglītojošo vērtību.<sup>6</sup>

Apkopojot iepriekšteikto, jānorāda, ka visi minētie apgalvojumi pieder “trešās personas perspektīvai”. Tie nav izteikumi par konkrētām personām, bet noformulē hipotēzi vai konstrukciju par “konceptu” cilvēks. Tie visi saistās ar ierobežojumiem, kontekstiem, priekšnosacījumiem, likumiem, lomām, t. i., ar to, kam cilvēkam būtu jābūt. Kā zinātniskas hipotēzes tās paliek trešās personas perspektīvas robežās tik ilgi, cik ilgi tās ir hipotētiskas. Kā jau norādīts, varētu pastāvēt — un pastāv — konflikti starp šiem un pirmās personas

<sup>5</sup> Sal.: Dahrendorf, Ralf. *Homo Sociologicus*. Studienbücher zur Sozialwissenschaft 20. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1977, 20–60.

<sup>6</sup> Par dažādiem psiholoģiskiem konceptiem par cilvēku skat.: Flammer, August. *Entwicklungstheorien*. Bern, Stuttgart, Toronto : H. Huber 1988. 48, 65, 85, 103, 122, 153, 176, 198, 217, 233, 254, 270, 295, 310, īpaši 316–319. Par reliģijas psiholoģijas konceptiem skat.: Heine, Susanne. *Grundlagen der Religionspsychologie*. Göttingen: Vandenhoeck, 2005. 115–120, 150–153, 196–200, 222–225, 233, 379–381 s. u. c.

perspektīvas apgalvojumiem. Tomēr, ņemot vērā apstākli, ka trešās personās perspektīvas: 1) ir hipotētiskas, 2) nav ekskluzīvas un absolūtas un 3) ir saprotamas kā apgalvojumi par cilvēka aspektiem, nevis par cilvēku kā veselumu, no šiem konfliktiem var izvairīties; to rašanās ir vienkārši saistīta ar neskaidrību, par kuru perspektīvu ir runa. Šajā ziņā Singera iedalījums pirmās un trešās personas perspektīvā var ļoti palīdzēt.

Pievērsīšos pirmās personas perspektīvai. Karls Jaspers (*Karl Jaspers*), runājot par to, ko mēs šodien sauktu par “*homo sociologicus*”, saka: “Kā sociāls “es” es neesmu es pats.”<sup>7</sup> Tas ir tādēļ, ka mani kā cilvēku nosaka ne vien sociālas lomas, konvencijas un tas, kas no manis tiek sagaidīts, bet es arī *zinu*, kā es esmu determinēts. Es varu apzināti veidot attieksmi ar šīm determinācijām un zināmā mērā arī tās izvēlēties. Kā cilvēks es vienkārši neesmu tikai “evolūcijas produkts, bet arī savā ziņā evolūcijas “brīvlaistais”, pārfrāzējot Herdera slavenu teicienu par cilvēku, kas ir “radības pirmais brīvlaistais”.<sup>8</sup> To brīnišķīgi izteicis austriešu rakstnieks Roberts Mūzils (*Robert Musil*): “Valsts iedzīvotājam ir jāspēlē vismaz deviņas lomas,” jo viņa vai viņš ir profesionāla, etniska, nacionāla, reģionāla būtne, kas pieder noteiktam dzimumam, noteiktam sociālam slānim. Tomēr “katram planētas iedzīvotājam ir vēl arī desmitā loma, un tā ir to lomu iztēlošanās, kas vēl nav aizpildītas”.<sup>9</sup> Šī desmitā loma ļauj cilvēkam vai nu identificēties, vai distancēties, noraidīt vai izvērtēt tā pārējās deviņas lomas. Šī desmitā loma ir “pirmās personas perspektīva”, izmantojot Volfa Singera terminoloģiju. Tā ir saistīta ar apziņu, individualitāti, vērtībām, ticību un atbildību, ne ar to, kādam cilvēkam būtu jābūt, bet gan ar to, kas viņa vai viņš grib būt.

Protams, personiski izteikumi — jūtu, nolūku, pārliecību vai atzišanās izteikšana — ir uzskatāmākie piemēri pirmās personas perspektīvas izteikumiem. Tomēr pirmās personas

<sup>7</sup> Jaspers, Karl. *Philosophie*. II Existenzerhellung. Berlin: J. Springer, 1932, 30.

<sup>8</sup> Herder, Johann Gottfried. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. In: id. *Sämtliche Werke*, ed. Bernhard Suphan, vol. 13. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 146.

<sup>9</sup> Musil, Robert. *Der Mann ohne Eigenschaften*. In: id., *Gesammelte Werke*, ed. Adolf Frisé, Hamburg: Rowohlt, 1978, 36.

izteikumi var būt formulēti arī vispārinātāk. Visi spriedumi par vērtībām un reliģisku, filozofisku vai ētisku pārliecību, saskaņā ar Maksu Vēberu (*Max Weber*),<sup>10</sup> ir pirmās personas perspektīvas izteikumi. Tas attiecas uz kristiešu pārliecību Dievam, — tas gan netaisni tika tai pārmests marksisma reliģijas kritikā, kas, savukārt, pretendēja uz zinātniskumu. Tas attiecas uz visām utopiskajām vizijām par taisnīgu pasauli, ka kalpo cīņai pret globālisma uzskatu: ekonomiski spēcīgajiem iespējams nopirkt visu, ko tie vēlas, kam gan iepretī stāv pārliecība, ka tirgus noregulēs visu. Šie visi izteikumi pieder pie pirmās personas perspektīvas. Tomēr paliek atklāts jautājums, cik lielā mērā tādas disciplīnas kā filozofija un ētika pieder pirmās personas perspektīvai. Runājot par filozofisko antropoloģiju, es nedomāju, ka tajā iespējams integrēt dažādos uzskatus par cilvēku trešās personas perspektīvas līmeni. Martins Bubers (*Martin Buber*) gandrīz pirms sešdesmit gadiem rakstīja: “Filozofijas zināšanas par cilvēku būtībā ir pašrefleksija”, un tā ir iespējama “tikai tajā veidā, ka domājošā persona, filozofs (..) domā par sevi kā par personu”.<sup>11</sup> Tas nozīmē, ka filozofiskā antropoloģija noteikti ir pirmās personas perspektīva uz cilvēku. Tas ir svarīgi, jo, tikai saprotot to, filozofiskā antropoloģija var tikt pasargāta no pārvēršanās par trešās personas perspektīvu ar ideoloģisku un pseidozinātnisku raksturu, kā tas notika marksismā.

Tā ir mana pārliecība: katrai trešās personas perspektīvai ir nepieciešama pirmās personas perspektīva. Tas ir pirmās personas perspektīvas uzdevums izšķirt, cik daudz nozīmes mēs gribam piešķirt dažādajām trešās personas perspektīvām sabiedrībā, tās ekonomiskajai attīstībā, medicīnas attīstībā, “desmitajā” lomā salīdzinājumā ar deviņām pārējām, izglītībā vai, precīzāk sakot, kāda veida izglītībā utt. Tas ir pirmās personas perspektīvas uzdevums — izšķirt, cik lielā mērā

---

<sup>10</sup> Weber, Max. Der Sinn der ‘Wertfreiheit’ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften. In: id., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Mohr-Siebeck, 31968, 489–540, īpaši 499–501. Vēbers strikti atdala, no vienas puses, “praktiskos” spriedumus par vērtībām, t. i., praktiskus sociālu norišu izvērtējumus no ētiskiem vai kulturāliem skatupunktiem un empīriskus vai loģiskus izteikumus, no otras puses, respektīvi, viņš atdala pravieša uzdevumu no profesora uzdevuma.

<sup>11</sup> Buber, Martin. *Das Problem des Menschen*. Heidelberg: Lambert Schneider, 1948, 19.

cilvēks, kas ir evolūcijas produkts, būtu jāmaina vai jāattīsta ar gēnu inženieriju utt. Tāpēc visu trešās personas perspektīvu pielietojums praksē prasa nepieciešamību pēc pirmās personas perspektīvas izvērtējuma. Savukārt, katrai pirmās personas perspektīvai ir nepieciešama zinātniska analīze no trešās personas perspektīvas puses, lai dotu kritisku izvērtējumu tās ietekmei uz sabiedrību. Piemēram, kristiešu pamatpārlicībai jātiek pārbaudītai vēsturiski, psiholoģiski, socioloģiski teoloģijā vai reliģijas studijās, lai tā nebūtu anahronistiska, nekalpotu nepareiziem spēkiem vai, vienkārši sakot, lai tā nebūtu akla. Ja pirmās personas perspektīvas neņem vērā trešās personas perspektīvu, notiek pārlicības un nezināšanas apvienošanās, un, no otras puses, zināšanas trešās personas perspektīvas līmenī bez pirmās personas perspektīvas līmeņa ievērošanas ir viegli pieejamas ļaunprātīgai izmantošanai. Tāpēc abas perspektīvas sader kopā un ir nepieciešamas viena otrai, tāpat kā Kanta filozofijā teorētiskais prāts un praktiskais prāts ir daļa no viena prāta. Volfs Singers, kura ideja par “trešās personas perspektīvu” un “pirmās personas perspektīvu” bija mana domu gājiena sākumā, parādīja jaunā veidā vairākus Kanta teorētiskā un praktiskā prāta aspektus. Viņš uzskata, ka šīm divām perspektīvām ir neirobioloģiska atbilstība cilvēka smadzeņu kvantitatīvā palielinājumā. Šī atbilstība izpaužas tajā, ka cilvēks var ne tikai saņemt signālus no ārpuses caur maņām, bet arī uztvert signālus no pašām smadzenēm.<sup>12</sup> Singers uzskata, ka neirobioloģija ieņem atslēgas pozīciju dabas un humanitāro zinātņu vidū. Es šeit atstāšu neatbildētu to, cik lielā mērā tā ir piemērota hipotēze un cik lielā mērā tā var vismaz daļēji izskaidrot, ar ko cilvēciskas būtnes atšķiras no pārējiem primātiem.

Reliģiskie izteikumi ir daļa no cilvēka pirmās personas perspektīvas. Kristiešu pirmās personas izteikumi stāv līdzās citiem mūsu atvērtajās sabiedrībās, piemēram, filozofu, citu reliģiju piekritēju, ateistu vai humānistu pirmās personas izteikumiem. Tās ir tikai balsis lielā dažādu kultūru ietekmētā pirmās personas izteikumu korī. Kristiešu apgalvojumiem nepiemīt īpaša autoritāte. Tie nav jāuztiepj sabiedrībai ar

---

<sup>12</sup> Singer, op. cit. 151–152.

institucionālas, t. i., Baznīcas varas palīdzību, kristiešu patiesības ir pirmās personas perspektīvas patiesības — vienmēr *dialogiskas* un nekad ne *uzspiestas* patiesības. Es to uzsveru, lai parādītu, kā es redzu kristietības funkciju apgaismības sabiedrībā un kā es redzu teoloģijas uzdevumu dažādu akadēmisku disciplīnu vidū.

## 2. Cilvēki kā Dieva partneri. Skats uz cilvēku no bibliskā redzesviedokļa

Šeit es gribu piedāvāt pirmās personas skatu uz cilvēku no bibliskā, īpaši Jaunās Derības, viedokļa. Es tomēr neapprakstīšu visu Vecās vai Jaunās Derības antropoloģiju. To pētīt būtu vērts — īpaši Vecās Derības antropoloģija ir ļoti interesanta, jo cilvēks Ebreju Bībelē tiek tverts holistiski, un miesiskais un garīgais netiek atdalīts, nepastāv arī trejādaļš iedalījums — materiālais, dvēseliskais un garīgais. Mans nolūks ir daudz ierobežotāks — es gribu zināt, kā ticība Dievam ir ietekmējusi un mainījusi antropoloģiju bibliskajā laika periodā. Gerhards fon Rāds (*Gerhard v. Rad*) par Vecās Derības antropoloģiju saka: tā diezin vai kādreiz runā par cilvēku kā tādu. “Israēls vienmēr redz cilvēku Dieva priekšā — vai nu pievēršoties Dievam, vai novēršoties no Dieva. Cilvēks nekad netiek uzverts kā nevēsturisks absolūtais, bet gan vienmēr saistībā ar tā vēsturi ar Dievu.”<sup>13</sup> Es uzskatu, ka nepastāv viena Vecās un Jaunās Derības antropoloģija vai specifiska jūdu un kristiešu antropoloģija, bet gan dažādu cilvēku antropoloģijas dažādos laikos un kultūrās, kuras iespaidojusi un mainījusi šo cilvēku ticība Dievam. Jūdu vai kristiešu uzskati par cilvēku vienmēr ir rezultāts tam, ka antropoloģiskie uzskati ir sastapušies ar ticību Dievam. Tas ir iemesls tam, kāpēc nepastāv viens kristiešu antropoloģijas viedoklis, bet gan dažādi viedokļi, kas atspoguļo sieviešu, vīriešu, nabago, nevarīgo un vēl citu sociālo grupu pieredzi savā kultūrā un laikā.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Gerhard von Rad. *Theologie des Alten Testaments II*. München, 1960, 359.

<sup>14</sup> Skat.: Karl Lehmann, ‘Aus Gottes Hand in Gottes Hand’. *Kreatürlichkeit als Grundpfeiler des christlichen Menschenbilds*. In: Elsner / Schreiber, *ibid.*, 249–269, 253 (These 4).

To, ko es šobrīd gribu pateikt, es dēvēju par bibliskās antropoloģijas “fokusiem”. Tie visi uzrāda kopīgu pamatpārliedību, ka cilvēks ir Dieva partneris. Es tos saucu par fokusiem, jo tie nav izvēlēti sistemātiski — sistematizēta ticības sistēma vēl nepastāv Bībelē. Bībele ir daudzkrāsaina bibliotēka, kas radusies vairāk nekā tūkstsots gadu laikā. Tā ir sasniegusi relatīvu vienotību vienīgi tās tradēšanas procesā, nevis ar institūciju doktrināliem lēmumiem. Es lietoju šo vārdu “fokusī”, ar to saprotot “svarīgu momentus”. Tie ir svarīgi, jo bieži sastopami bibliskajos tekstos, un līdz šodienai tie ir vēl joprojām svarīgi vairumam kristiešu.

## 2.1. Radišana

Mans pirmais fokuss ir radišana. Radišana ieņem centrālo vietu Israēla ticībā, un tās pieaugošā nozīme ir dokumentēta tajā faktā, ka tā saucamais Priesteru kodekss kļūst par dokumentu, kas strukturē kanonisko Pentateuhu — pirmās piecas Bībeles grāmatas. “Priesteru kodekss” ir salīdzinoši vēlīns Israēla vēstures naratīvs, kas sākas ar ļoti pazīstamo stāstu par pasaules radišanu septiņās dienās, kas veido pirmo Bībeles nodaļu (Gen 1:1–2:4). Vispirms daži komentāri par šo svarīgo tekstu. Tā mērķis ir runāt no teoloģiskas, ne antropoloģiskas perspektīvas. Ne cilvēka radišana sestajā dienā — ebreju vārds *adam* apzīmē gan pirmo cilvēku un arī visu cilvēci kopumā — ir Dieva kreatīvās darbības kulminācija, bet gan sabata “iestādīšana” septītajā dienā, tā ir Dieva diena Dieva pasaulē (Gen. 2:1–4).

Bet kāda gan ir cilvēka loma radišanā? Priesteru kodekss apzīmē viņu kā Dieva “tēlu” (*zālām*) un “līdzību” (*demuth*) (Gen. 1:26). Gadsimtiem ilgā diskusija par šī teikuma nozīmi ir nonākusi pie rezultāta, ka ne jau īpašas fiziskas<sup>15</sup> vai garīgas<sup>16</sup> cilvēka iezīmes, piemēram, cilvēka taisnā stāja vai viņa prāts,

---

<sup>15</sup> Saskaņā ar Klausu Vestermanu (Westermann, Claus. Genesis (vol. I, chs. 1–11), BK. AT I/1. Neukirchen: Neukirchener, 1974, 207) modernā pētniecība līdzās citām iespējām ir norādījusi uz cilvēka taisno stāju. Šai interpretācijai ir rabīnistiskas un platoniskas saknes. (Sal.: Plato, Tim 90).

<sup>16</sup> Vēlākajās kristiešu interpretācijās dievlīdzība tiek saredzēta vienīgi viņa prātā, nevis miesā. Tieši prātā līdzība kļūst visvairāk redzama. Skat.: Thomas Aquinas, STh I qu. 93 art. 6.

parāda to, ko nozīmē “Dieva tēls”, bet gan cilvēka attiecības ar Dievu kopumā.<sup>17</sup> Šī teksta gaismā un saskaņā ar jūdu un kristiešu ticību cilvēka pamatuzdevums jeb loma ir būt Dieva partneriem unikālā un īpašā veidā.

26. panta otrajā daļā cilvēku unikalitāte tiek konkretizēta apsolījumā, ka cilvēciskajām būtņēm būs jāvalda — ne jau pār pasauli, bet gan pār visām zivīm, putniem un dzīvniekiem. Te ir jāizdara eksegētiska piezīme, jo šis apsolījums bieži ticis pārprasts un ļaunprātīgi lietots. Ebreju vārds “valdīt” (*radah*) netiek lietots saistībā ar nedzīvo dabu, piemēram, augiem un citām dabas daļām, tas nebūtu iespējams ebreju domāšanā. Vecās Derības eksegēti uzsver tādēļ ierobežotu šī apsolījuma pielietojumu<sup>18</sup> — cilvēkiem ir jāvalda pār dzīvniekiem, kas nav pašsaprotams kultūrā, kur savvaļas zvēri var kļūt īsts drauds cilvēkiem. Protams, šāds teksts nevar tikt tieši pārnests citā kultūrā, kur attiecības starp cilvēku un dzīvniekiem un dabu kopumā ir pavisam citādas.

Tagad es gribētu pieminēt dažas radīšanas antropoloģiskas implikācijas, kas man šķiet svarīgas. Pati svarīgākā ticības Dievam Radītājam implikācija ir vispārēja paļāvības un uzticēšanās sajūta. “Viņš mūs ir darījis — un ne mēs paši — par Savu tautu un par Savas ganības avīm,” saka psalmists Ps. 100:3. Dievs viens pats ir radījis pasauli kā labu pasali “savā gudrībā”, tā, ka ikviena radība “gaida uz Tevi, lai Tu viņiem barību dod savā laikā”, un cilvēki slavēs Dievu, cik vien ilgi tie dzīvos (Ps. 104:24, 27, 33). Šī slavas un pārliecības pilnā attieksme dominē arī Jaunajā Derībā. Sena liturģiska akklamācija mums saka: “.. ir tik viens Dievs, Tēvs, no kura visas lietas un kurš ir mūsu ilgu mērķis” (1. Kor. 8:6a). Jaunās Derības laikā pastāvēja dažas kustības, kas pasauli uztvēra drīzāk negatīvi — kā vietu, ko pārvalda negatīvi spēki. Tāda, piemēram, bija apokaliptiskā kustība agrīnajā jūdaismā un gnostiskā kustība. Iepretī tam kristieši vēlreiz uzsvēra savu ticību radīšanai, sasaistot savu Kungu, paaugstināto un dievišķoto Kristu, ar radīšanu — Kristus tika saprasts kā radīšanas vidutājs. Jau pieminētā akklamācijai turpinās ar

<sup>17</sup> Es sekoju Vestermana interpretācijai, Westermann, op. cit. 214–218.

<sup>18</sup> Skat.: Westermann, op. cit. 218–220.

vārdiem: “. tik viens Kungs, Jēzus Kristus, caur kuru visas lietas, arī mēs caur Viņu” (1. Kor. 8:6b). Ir daudz Jaunās Derības tekstu, kas tikai Jēzu apzīmē par “Dieva tēlu” (Kol. 1:15; Rom. 8:29; 2. Kor. 4:4), jo tikai caur viņu cilvēki atkal kļūst par Dieva partneriem. Šī pārliecība par to, ka Kristus ir “Dieva tēls” un līdzdalīgs radīšanā, ir drošības pamats: “Viņā radītas visas lietas debesis un virs zemes, redzamās un neredzamās, gan troņi, gan kundzības, gan valdības, gan varas” (Kol. 1:16). No tā izriet, ka pasaule ir laba, jo tā ir Kristus vai Dieva pasaule. Protams, ticība labam Radītājam nav visur vienādi stipra Bībelē. Varētu teikt apmēram tā: jo stiprāka ir cerība uz atpestīšanu, jo vājāka ir ticība radīšanai. Tomēr visi Bībeles autori saredz radīšanā un atpestīšanā viena un tā paša Dieva darbību — tas ir Dievs, “. kas visu radījis, kas debesis izklājis, Es viens pats, un arī zemei nospraudis robežas” un kurš ir “Kungs, tavs Pestītājs” (Jes. 44:24).

Nu gribu minēt otru ticības Dievam Radītājam implikāciju, kam ir ārkārtīgi liela nozīme bibliskajā uzskatā par cilvēku, proti, *viss cilvēks ir Dieva radīts*, ne tikai daļa no tā. Otrajā Bībeles radīšanas stāstā, kas ir daļa no daudz senāka dokumenta, tā saucamā “Jahvista”, Gen. 2:7, mēs lasām, ka Dievs “radīja cilvēku no zemes pīšļiem un iedvesa viņa nāsīs dzīvības dvasi; tā cilvēks tapa par dzīvu dvēseli.” Šis otrais stāsts par radīšanu, kas uzsver saikni starp cilvēku (*adam*) un zemes putekļiem (*‘afar min haadamah*) un līdz ar to arī cilvēka trauslumu un vājumu, vienmēr ir bijis izteikts pretstats drīzāk optimistiskajam cilvēka redzējumam Gen. 1. nodaļā jūdu<sup>19</sup> un kristiešu tradīcijās. Ebreju vārds “dzīva būtne” (*nāphās*) grieķu un latīņu valodā tika iztulkots ar vārdu dvēsele, kas norāda uz būtisku ebreju antropoloģijas izmaiņu recepcijas vēsturē. Ebreju antropoloģijas pamattermini, piemēram, “miesa”, ķermenis” (*basar*), “dvēsele”, “elpa”, “dzīvība” (*nāphās*) vai “sirds”, “dzīve”, “drosme”, “prāts” neapzīmē orgānus vai cilvēka daļas, kas tam piemistu, bet gan visu cilvēku dažādos aspektos. Tas saistās ar ticību radīšanai — Dievs radīja visu cilvēku

<sup>19</sup> Skat.: Talmon, Schemaryahu. Gott und Mensch. Eine zeitgenössische jüdische Sicht. In: id., *Juden und Christen im Gespräch*. Ges. Aufsätze Bd. II, Neukirchen: Neukirchener, 1992. 201–204.



nedalāmā vienībā: viņš ir ķermenis, elpa un prāts. Populārā doma, ka cilvēkam ir mirstīgs ķermenis un nemirstīga dvēsele, kuru pirmsākumi meklējami pilnīgi dažādās jomās un kuriem pēc to atdalīšanās naķes brīdī būs pilnīgi dažāda nākotne, kā mēs to atrodam orfiskajā, platoniskajā, gnostiskajā un vēlīnajā kristīgajā antropoloģijā, ir tik tālu prom no Vecās Derības uzskata par cilvēku, cik vien iespējams. Tas pats jāsaka arī par moderno cilvēka izpratnes fragmentāciju atbilstoši trešās personas perspektīvas objektivizēšanai dažādās akadēmiskās disciplīnās. Cilvēks kā labojams ķermenis, kā sociāla būtne, cilvēks, kuru nosaka kultūra vai fiziska struktūra un visam tam blakus šis cilvēks vēl kā “planētas iedzīvotājs”, kā “Es”. Tas ir pavisam kas cits salīdzinājumā ar Dieva cilvēka veselumu, kurš vienmēr visā savā darbībā, attieksmē pret sevi, savos vārdos ir “Es”.

Trešajai un ceturtajai implikācijai, ko ietver ticība Dievam Radītājam, es pieskaršos pavisam īsi, jo tās drīzāk ir secinājumi, ko izdarījuši mūsdienu teologi Bībeles gaismā, bet maz ir pārstāvētas pašos Bībeles tekstos. Tādēļ, ka cilvēks ir Dieva tēls un partneris, “cilvēka dzīve ir augstākais mērķis”, saka Karls Lēmans (*Karl Lehmann*).<sup>20</sup> Tas nozīmē, ka cilvēks nedrīkst tikt instrumentalizēts citiem nolūkiem, piemēram, dažām “planētas iedzīvotāja” lomām. Mūzila “planētas iedzīvotāji” var tikt instrumentalizēti, piemēram, kā zaldāti, kā sievietes, kurām jāpārdod sevi par naudu, kā ražotāji, kuriem jāpārdod sava produkcija, lai citi no tā gūtu labumu, kā vēlētāji, kuriem ir jāvēl valdība, kā patērētāji, kuriem jātērē sava nauda.

Ceturta implikācija ir tā, ka cilvēks nekad nedrīkst kļūt par atskaites punktu pasaulei, ko ir radījis Dievs. Sabiedrībā, kurā daudzas radības daļas ir tikai prece, kas var tikt nopirkta un pārdota — un tas attiecas ne tikai uz cilvēka saražoto, bet arī uz radītajiem resursiem, piemēram, ūdeni, sēklām un cilvēku pašu, kur jaunas, fiktīvas pasaules tiek radītas un pārdotas aizvien pieaugošā ātrumā un kur cilvēku ekspluatācija sasniedz jaunas virsotnes — šādā sabiedrībā ticībai Dievam, pasaules Radītājam, ir ļoti liela nozīme. Protams, šis Dievs vairs nav visvarenais Dievs, kuru sludina gandrīz visvarenā

---

<sup>20</sup> Lehmann, Karl. op. cit. 257.

Baznīca — šī tipa Dievs ir veiksmīgi gāzts no troņa ar reliģijas kritikas palīdzību. Paliek tikai pirmās personas perspektīvas ticība Dievam Radītājam, par kuru Jürgens Moltmans (*Jürgen Moltmann*) saka: “Dievs nozīmē cilvēka kritiku.”<sup>21</sup>

## 2.2. Tora — Tēva griba

Bībele pauž pārliecību, ka Dievam, cilvēka Radītājam un partnerim, ir sava ētiska identitāte. Viņš iestājas par taisnību, vājo un nabago aizstāvību, žēlastību un bez kompromisiem par mīlestību. Viena no retajām Dieva “definīcijām” ir rodama Pirmajā Jāņa vēstulē — “Dievs ir mīlestība” (4:16). Šī definīcija atklāj pašu svarīgāko bibliiskajā izpratnē par Dievu — Dieva būtība ārpus tā attiecībām ar tā partneriem, cilvēkiem, nav tverama, un nav iespējams runāt par viņu, nerunājot par to, ko viņš dara mūsu labā.<sup>22</sup> Dieva mīlestība ir mīlestība, “kas Dievam ir uz mums” un ar ko Dievs “paliek” cilvēku vidū (4:16). Šie izteikumi aizved arī pie cilvēka rīcības: “Ja kāds saka: es mīlu Dievu, — un ienīst savu brāli, tad viņš ir melis” (4:20).

Bībele ir vienota, runājot par Dieva attiecību ar cilvēku ētisko pusi. Gan Vecā, gan Jaunā Derība uzsver praksi, nevis kviētisku izpratni par cilvēka attiecībām ar Dievu. Jūdu Bībeles pētnieks Šemarjahu Talmons (*Shemaryahu Talmon*) saka: Dieva mīlestība uz cilvēku ir parādīta Torā, kas ir Dieva dota cilvēkiem, lai tie varētu pēc tās dzīvot. Cilvēka mīlestība uz Dievu īstenojas tajā, ka indivīds kā daļa no strukturēta sociāla organisma ievēro Dieva gribu.<sup>23</sup> Īpaši Jaunajā Derībā mīlestība veido Dieva gribas centru, bet lielākajā daļā tekstu nav sastopama sistemātiska koncentrēšanās uz Dieva gribu, kas izteikta mīlestības bauslī. Pastāv dažādi mēģinājumi Dieva baušļus bibliiskajos tekstos sistematizēt, tomēr tie paliek izkaisīti un nesistemātiski. Visbeidzot, galvenais “arguments”, kas runā par Bībeles baušļu patiesumu un derīgumu, ir cilvēku attiecības ar Dievu un atbilstība tam, ko Dievs dara: “Tāpēc esiet pilnīgi, kā jūsu Debesu Tēvs ir pilnīgs.” (Mt. 5:48)

<sup>21</sup> Moltmann, Jürgen. *Mensch*. Stuttgart: Kreuz, 2005, 140.

<sup>22</sup> Skat.: Bultmann, Rudolf. Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden? In: id. *Glauben und Verstehen I*. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1933, 26–37, īp. 36.

<sup>23</sup> Talmon, op. cit. 207.

No otras puses, pastāv grēks. Vecās Derības ebreju valodā ir daudz dažādu terminu, kas izsaka, kas ir grēks. Grēks ir konkrēta ļauna rīcība, Dieva baušļa pārkāpums. Tāpat tam piemīt reliģiska dimensija — grēks nozīmē atšķirtību no Dieva. Jaunajā Derībā mēs atrodam radikalizētus grēka konceptus, īpaši Pāvila vēstulēs, kur grēks ir saprasts kā destruktīvs spēks, kas piemīt tam, ka cilvēks koncentrējas tikai uz sevi, ko Pāvils apraksta kā dzīvi saskaņā ar “miesu” (Rom. 8:12), un Jāņa evaņģēlijā, kur visas pozitīvās vērtības ir koncentrētas ticībā un mīlestībā uz Jēzu, grēks, pretēji tam, ir ticības un mīlestības trūkums (Jņ. 16:9).

Es vēl atgriezīšos pie problēmām, kas ir saistītas ar šiem konceptiem,<sup>24</sup> bet tagad pievērsīšos Dieva gribas noformulējumu antropoloģiskajām implikācijām. Cilvēks attiecībās ar mīlošo un prasības uzstādošo Dievu tajā tiek saredzēts kā *brīva persona*, kam ir tiesības Dievam atbildēt vienā vai otrā veidā. Pat tur, kur ir likts uzsvars uz Dieva absolūto suverenitāti un predestināciju, piemēram, Kumrānas tekstos un Pāvila vēstulēs, tās nerunā pretī, bet ietver cilvēka brīvo gribu. Vēl cita antropoloģiska implikācija ir tā, ka cilvēka *miesiskā eksistence* ir ļoti svarīga, jo nepastāv cilvēka rīcība, kas nebūtu arī miesas rīcība. Trešā implikācija faktam, ka nepastāv attiecības ar Dievu bez sociālām attiecībām ar līdzcilvēku, ir tā, ka cilvēki ir *sociālas būtnes*. Pat vēl vairāk nekā Aristoteļa domāšanā, kur cilvēki ir sociālas būtnes ar spēju runāt un atšķirt labo un ļauno,<sup>25</sup> cilvēki Bībelē tiek saredzēti kā kopienas locekļi, kā māsas un brāļi, kā israēlieši vai kā Kristus miesa. Tas, ko Ernsts Kēzemans (*Ernst Käsemann*) saka par Pāvila antropoloģiju, attiecas uz visu Bībeli: “Pāvils nekad neizolē cilvēku, bet saredz viņu vienmēr dzīves sociālās realitātes kontekstā.”<sup>26</sup>

### 2.3. Lūgšana

Abramītiskās reliģijas — kristietība, jūdaisms un islāms — ir lūgšanu reliģijas, un ar to tās atšķiras no lielākās daļas

---

<sup>24</sup> Skat.: 2. 6.

<sup>25</sup> Aristotelis, Pol. I,2 = 1253a Bekker.

<sup>26</sup> Skat. Käsemann, Ernst. Zur paulinischen Anthropologie. In: id., *Paulinische Perspektiven*. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1969, 15.

budisma sektu. Lūgšana ir dialogiskas cilvēka izpratnes izteiksme. Lūgšana paredz, ka tas, kas izteikts lūgšanā, ir nozīmīga un svarīga cilvēka eksistences izpausme. Arī tas atšķiras no budistiem, kuru esamības visautentiskākais veids ir meditācijas forma, kas paredz, ka tas, kas nonāk līdz cilvēka eksistences apzinātajam priekšplānam, ir beznozīmīgs.<sup>27</sup> Diezin vai uz valodu orientētā Rietumu kultūra ar tās monologiem, apliecību tradīciju, ar neapzinātās psiholoģijas verbalizāciju un pastorālo aprūpi būtu iespējama bez kristīgās lūgšanas tradīcijas.

Gribu pieminēt četras lietas, kas šķiet raksturīgas dialogiskai cilvēka izpratnei, kā liecina lūgšana. Es paskaidrošu tās ar Jēzus no Nācaretes piemēru, jo viņa lūgšanas ļoti lielā mērā ir ietekmējušas individuālās kristiešu lūgšanas. Sākšu ar Kunga lūgšanu (Lk. 11:1–4; Mt. 6:9–14), autentisku Jēzus lūgšanu, ko viņš iemācījis saviem sekotājiem un kas tajā pašā laikā ir arī jūdu privāto lūgšanu piemērs.<sup>28</sup>

Pirmā raksturiezīme šai lūgšanai ir *Dieva tuvums*. Kunga lūgšana Dievu vienkārši uzrunā kā Tēvu. Šī uzruna nav neparasta tā laika jūdaismam, bet savā vienkāršībā tā ir ļoti raksturīga Jēzus reliģiskajai valodai. Tā ietver tuvumu, pat intimitāti attiecībās ar Dievu. To mēs redzam arī citos Jēzus vārdos. Šķiet, viņa pamatpārliecība ir tā, ka Dievs visas lūgšanas uzklausa un piepilda. “Jūsu Tēvs jau zina, kā jums vajag, pirms jūs Viņu lūdzat” (Mt. 6:8). “Vai ir cilvēks jūsu starpā, kas savam dēlam, kad tas maizi lūdz, dotu akmeni?” (Mt. 7:9). Dievs ir daudz vairāk uzticams nekā jebkurš zemes tēvs. Protams, Jēzus nebija naivs un zināja, ka ne jau katrs lūgums tiek piepildīts. Šķiet, viņš uzskata, ka jebkura lūgšana jau pati par sevi ir piepildījums — tuvība ar Dievu lūgšanas dialogā, kas ir pilns ar mīlestību un uzticību, jau ir lūgšanas piepildījums.

---

<sup>27</sup> Par lūgšanas un meditācijas atšķirībām skat.: Luz, Ulrich / Michaels, Axel. *Jesus oder Buddha?* München: C. H. Beck, 2002, 166–171 (Krievu izdevums: Иисус или Будда. Москва: Библиейско-Богословский Институт св. апостола Андрея, 2005. 178–183).

<sup>28</sup> Detalizētu eksegēzi skat.: Luz, Ulrich. *Matthew 1–7. A Commentary*. Minneapolis: Augsburg, 1990, 367–389.

Otrā raksturiezīme ir *lūgšanas vertikālā dimensija*. Pirmie trīs Kunga lūgšanas lūgumi (svētīts lai top Tavs vārds, lai nāk Tava valstība, Tavs prāts lai notiek) attiecas uz Dievu. Kristiešu lūgšanā pats svarīgākais ir tas, ka Dievs ir Dievs, visā viņa svētumā, spēkā un valstības manifestācijā. Dievs tikai pilnā tā svētumā var būt partneris cilvēkam. Tomēr te jāpiedalās arī cilvēkam ar savu rīcību. Svētīt Dieva vārdu un darīt viņa gribu ir daļa no cilvēka darbības. Varētu teikt: Dievs ir Dievs, bet ne bez, bet pat caur cilvēku.

Trešā raksturiezīme ir *lūgšanas horizontālā dimensija*. Dialogs ar Dievu lūgšanā vienmēr ir horizontāla dimensija, tas ir dialogs ar arī citiem cilvēkiem. To ilustrē lūgums “piedod mums mūsu grēkus, kā arī mēs piedodam saviem parādniekiem”. No tā izriet, ka lūgšana neparedz cilvēka pasivitāti, tā drīzāk ir cilvēka aktivitātes forma. Cilvēka rīcība — piedošana tuvākajam — ir iekļauta šajā lūgumā pagātnes formā kā šīs lūgšanas priekšnosacījums. Tas nozīmē, ka lūgšanā tiek ietverta, pārdomāta un no jauna ievirzīta visa cilvēka dzīve. Kunga lūgšana formāli ir privāta lūgšana, tomēr ne tajā nozīmē, ka tā runātu tikai par individuālām, privātām attiecībām ar Dievu vien — lūgšanā ir liktas uz spēles attiecības ar līdzcivēkiem.

Ceturtā raksturiezīme — lūgšanas ir “konflikta sarunas ar Dievu”.<sup>29</sup> Tas vislabāk redzams Psalmos, bet es palikšu pie jūda Jēzus un pievērsīšos ciešanu stāstam. Jēzus pēdējie vārdi, saskaņā ar Marka un Mateja evaņģēlijiem (Mk 15:34 par), bija lūgšana “Mans Dievs, mans Dievs, kāpēc tu mani esi atstājis?”. Šis ir citāts no Ps. 22:2. Eksegētu vidū tiek diskutēts, vai šī lūgšana tiešām grib izteikt to, ka Jēzus jutās Dieva atstāts un pēdējā brīdī zaudēja savu ticību, vai ka viņš vienkārši citē Bībeles psalmu un tādējādi arī savas dzīves pēdējos mirkļos palika dievbijīgs jūds, kas dziļi balstās Bibelē. Par patiesām var pieņemt abas atbildes. Jēzus balstās Bībeles psalmos, bet vaimanu psalmi arī izsaka iespēju apsūdzēt Dievu vai pat zaudēt ticību viņam.<sup>30</sup> Tie, kas lūguši šos psalmus, ir pieredzējuši

<sup>29</sup> Tā saucas nesen iznākusi grāmata: Janowski, Bernd. *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*. Neukirchen, 2003.

<sup>30</sup> Mk. 15:34// Mt. 27:46 detalizēta eksegēze atrodama: Luz, Ulrich. *Matthew 21–28*. Hermeneia. Minneapolis: Fortress, 2005, 544–551.

Dievu nevis kā nesatricināmas ticības objektu, bet gan kā dzīvu partneri, kas dažkārt atklājas kā uzticams, stiprs un drošs, bet dažkārt kā nesaprotams, neredzams un netaisns. Lūgšanas ir dialogiska cīkstēšanās ar Dievu, un šajā ziņā tās var būt ļoti individuālas un patiesas. Bernds Janovskis (*Bernd Janowski*) savā grāmatā par Bībeles psalmu antropoloģiju rezumē, ka situācijā, kas psalmos tiek apzīmēta “Dieva priekšā”, notiek cilvēka veidošana par cilvēku, saskaņā ar visu Vecās Derības liecību.<sup>31</sup> Lūgšana Dievam ir cilvēcības dzimšanas vieta.

## 2.4. Žēlastība un jaunais cilvēka “es”

1. Kor. 4:7a Pāvils izsaka savas teoloģijas antropoloģiskās konsekvences: “Kas tad tev ir, ko tu nebūtu saņēmis?” Tas nenozīmē, ka cilvēks blakus citām lietām ir saņēmis arī žēlastību, bet gan pati cilvēka eksistence ir žēlastība. No tā izriet secinājums: “Bet, ja tu esi saņēmis, kāpēc lepojies, it kā nebūtu saņēmis?” (1. Kor. 4:7b) Lutera cilvēka definīcija, kas kļuvusi par vienu no svarīgākajām kristīgajai antropoloģijai, ir atvasināta no Pāvila izteikuma, ka “cilvēks tiek taisnots ticībā” (Rom. 3:28).<sup>32</sup> Cilvēks tiek definēts kā tas, kuru Dievs mīl — un tādējādi nepastāv citas cilvēka eksistences iespējas, kā vienīgi žēlastība.

Pāvils savu pārlicību ir izteicis dažādos veidos. Viens no tiem, Pāvilam ļoti svarīgs, varētu tikt aprakstīts kā kristieša būtības centra izmaiņa — “ekscentriskums”. Ar to ir domāts kaut kas mazliet citāds nekā Helmuta Plesnera (*Helmut Plessner*) cilvēka apziņas ekscentritāte.<sup>33</sup> Gal. 2:19 Pāvils interpretē savu grēka un soda pieredzi Toras pakļautībā kā nāves pieredzi: “Bauslībā bauslībai esmu nomiris.” Tad viņš turpina: “Līdz ar Kristu esmu krustā sistis, bet nu nedzīvoju es, bet manī dzīvo Kristus” (Gal. 2:20). Interesanti, ka Pāvils to interpretē kā cilvēka personas centra izmaiņu — Pāvils, kristietis, ir kaut kas jauns, viņš ir jauns indivīds. Vairs nepastāv vecais “es”, bet

<sup>31</sup> Janowski, op. cit. 11.

<sup>32</sup> Disputatio de homine 32: Paulus .. breviter hominis definitionem colligit, dicens, Hominem iustificari fide (WA 39 I [1926] 176).

<sup>33</sup> Skat.: Plessner, Helmut. *Die Stufen des Organischen und der Mensch.* Berlin: de Gruyter, 1975, 288–293.

viņā dzīvo Kristus, viņa “es” vairs nav viņa personas centrs. Tam ir paralēles budistu anihilācijas pieredzei, lai gan atšķiras ar to, ka jaunais “es” nav “bez — es”, bet ir jauna atšķirīga persona, Kristus, kas reprezentē žēlastību un mīlestību.<sup>34</sup> Tam līdzīga ir arī Dieva iemājošanas pieredze viduslaiku misticismā, lai gan Pāvilam Kristus iemājošana nenotiek gara lūgšanu ceļa, askētisku vingrinājumu vai meditācijas rezultātā, bet gan kristieša dzīves sākumā.

Ko sevi ietver izteikums “Kristus dzīvo mani”? Minēšu trīs iespējas: 1. Kristus nav individuāls jaunais “es”, bet ir *viens kopīgs visiem kristiešiem*. Interesanti, ka Vēstulē romiešiem 7:7–8:11, kur, runājot par “es” nāvi un Kristus iemājošanu, kas tiek interpretēta kā jaunā kristieša gars, Pāvils tajā brīdī, kad viņš sāk runāt par jaunās personas dzimšanu, pāriet no pirmās personas vienskaitļa uz daudzskaitli. Cilvēciskais “es” nozīmē izolāciju, bezcerīgu cīņu par atbrīvošanu, “Kristus” kā “es” nozīmē dzīvi kopībā, sadraudzībā, kas atbilstoši tiek nosaukta par “Kristus miesu”.

2. “Būt Kristū” nozīmē saņemt *jaunu ētisku identitāti*. Pāvils runā par dzīvi nevis saskaņā ar miesu, kurā miesiskā eksistence ir galvenais mērķis un līdz ar to galvenā autoritāte, bet saskaņā ar garu, tas ir, Kristus dievišķā realitāti, kas kļūst par jauno “es” (Rom. 8:12–17). “Miesa” Pāvilam vienmēr ir pats cilvēks, kas vienmēr ir ķermenisks: “Miesa nav netiklībai, bet Tam Kungam, un Tas Kungs miesai” (1. Kor. 6:13). Pāvils arī saka: “miesa ir Svētā Gara mājoklis” un Dieva slavināšanas vieta (1. Kor. 6:19s). Pāvils lieto kategorijas, kas izsaka asimetrisku partnerību starp cilvēku un Dievu, respektīvi, Kristu. Atdzimšanas pieredze žēlastībā ir identiska ar jauno dzīvi — te nepastāv nekāds Dieva dāvanas “vispirms”, kam sekotu cilvēka atbildes “pēc tam”.

3. Runājot par cilvēka attiecībām ar sevi pašu, ir svarīgi, ka Pāvils vairs neuzsver darbu nozīmi. Grieķu vārds, kas apzīmē “darbu”, nenozīmē vienkārši rīcību. Tā nozīme drīzāk ir kaut kas starp veikšanu un rezultātu. Šādu darbu var parādīt, redzēt un izvērtēt. Iepretī tam Pāvils uzsver, ka visi cilvēka sasniegumi ir tikai un vienīgi Dieva dāvana, jo viņš ir tas, “kas jums dod

<sup>34</sup> Skat.: Luz/ Michaels, op. cit. 62–77 (ch. II 4).

gribu un veiksmi pēc Sava labā prāta” (Fil 2:13). Kad Pāvils atskatās uz paša misijas sasniegumiem, viņš lieto mistisku kategoriju jaunais “es” un runā par to, ko “Kristus darījis caur mani” (Rom. 15:1). Pat viņa paša darbi, misijas sasniegumi nav viņa paša darbs un nopelns, bet gan Dieva dāvanas caur viņu.

Ir skaidri redzams, ka pastāv būtiska pretruna starp šo žēlastības perspektīvu un “ekonomiskā cilvēka” uzskatu, kas dominē mūsu sabiedrībā. Cilvēki tiek uztverti kā ražotāji kolektīvos, kam ir jārada labs iespaids, cilvēka darba pūles ir rezultāts, produkts, kas var un kam ir jātiek novērtētam, un kas tiks apbalvots ar naudu vai, vēl labāk, ar stāvokli sabiedrībā. Teologam šī valoda, kas pārvalda visus mūsdienu sabiedrības segmentus, izskatās pēc Pāvila pestīšanas koncepta sekularizētās versijas, kas sludina pestīšanu ar darbiem, bet Pāvils sludina pretējo — pestīšanu no žēlastības. Es nevēlos krāsot šeit visu tikai melnā un baltā krāsā, tomēr ir taisnība, ka tas — būt nolādētam ar panākumiem — var padarīt cilvēku slimu, lai gan tajā pašā laikā labi rezultāti dod apmierinājumu.

## **2.5. Augšāmcelšanās: cilvēka esamības transcendēšana**

Mans priekšpēdējais “fokuss” ir augšāmcelšanās. Vecās Derības tekstos pakāpeniski pieaug cerība uz pēcnāves dzīvi. Agrīnajos tekstos mirušo valsts, šķiet, ir sfēra, kas atdalīta no Dieva, kā Psalmos teikts — aizgājušie pazemē nevar slavēt Dievu (Ps. 88:10). Ar monoteisma pakāpenisku attīstību Dievs kļūst par Kungu arī pār mirušo valsti un pār pašu nāvi. Dažos Vecās Derības vēlinajos tekstos parādās mirušo augšāmcelšanās ideja, kas vēlāk kļūst par ārkārtīgi svarīgu cerību jūdaismā un agrīnajā kristietībā. Atbilstoši holistiskajai antropoloģijai citur Bibēlē šī cerība tika noformulēta kā “miesas augšāmcelšanās”, viss cilvēks kā dzīva miesa tiek radīts no jauna. Šī cerība atšķiras no cerības uz dvēseles nemirstību duālistiskajā antropoloģijā, kas dominēja vēlākajā kristietībā helēnistiskās, galvenokārt platoniskās, filozofijas ietekmē.

Miesas augšāmcelšanās ir aprakstīta daudzos tekstos ļoti konkrētā veidā. Tai stipri ticēja jūdu vidē, īpaši jūdu



apokaliptiskajā vidē, tomēr tā nelikās ne saprotama, ne ticama ārpus jūdaisma, par ko liecina Pāvila Aeropaga runas klausītāju pārsteiguma un ironijas pilnā reakcija Atēnās (Apd. 17:18.32). Lai saprastu, ko nozīmē augšāmcelšanās, palīdzēt var Pāvila paskaidrojums 1. Kor. 15. Uz jautājumu: “Kā tad mirušie uzcelsies, kādā miesā tie nāks?” — Pāvils atbild: “Tu nesaprašā!” (35.–36. pants), un tad viņš izskaidro ar dažādiem piemēriem tikai vienu lietu — dažādi!

Nepastāv kontinuitātes starp to, kas ir tagad un būs pēc tam, starp iznīkstošo un neiznīkstošo, starp fizisko un garīgo. Viņš patur tikai vienu vienīgu vārdu “miesa”, lai izteiktu identitāti pirms un pēc nāves un lai varētu pateikt, ka tie esam *mēs*, kuriem būs nākotne Dievā. Tomēr jau pats jautājums “kādā miesā” ir nonsenss. Tiek noraidīta jebkura iespēja iegūt konkrētu priekšstatu par dzīvi pēc nāves. “Miesas augšāmcelšanās” nozīmē to, ka *cilvēka esamība transcēndē nāvi*, jo Dieva radošais spēks transcēndē nāvi, un cilvēki ir viņa partneri. Labi zināmajā Jāņa evaņģēlija nodaļā par Lācara augšāmcelšanos Jēzus pat maina kristiešu ticību uz vispārējo augšāmcelšanos, sakot: “Es esmu augšāmcelšanās un dzīvība” (Jņ. 11:25). Dieva spēks transcēndē cilvēkus. Tas nozīmē, ka nāve nav galvenais atskaites punkts cilvēkam.

## 2.6. Tiesa

Tāpat kā augšāmcelšanās cerība, arī ticība pēdējai tiesai laiku beigās ir pakāpeniskas attīstības rezultāts pārdomām par Dievu un viņa taisnību vēlinajos Vecās Derības laikos un vēlinajā jūdaismā, arī agrīnajā kristietībā. Bija pārāk sāpīga tā pieredze, ka Dievs reti soda netaisnus valdniekus, ļauna darītājus, ekspluatatorus un ka nenotiek kā Marijas vārdos Lūkas evaņģēlija pirmajā nodaļā: “Viņš varenos nogāzis no augstiem troņiem un paaugstinājis zemos” (skat. Lk. 1:52s). Tāpēc doma par vispārēju Dieva tiesu nākotnē kļuva par cerību, varbūt pat izmisuma cerību iepretī rūgtajai pieredzei. Jēzum šī cerība bija svarīga daļa viņa sludināšanā. Viņa paustā pārliecība, ka viņa vēsts un viņa persona būs izšķirošās pēdējā tiesā, radīja kristiešos pārliecību, ka augšāmceltais un paaugstinātais Kungs Jēzus nāks laiku beigās kā pasaules

tiesnesis. Šī cerība kļuva par visu dažādo agrinās kristietības grupu pamatpārliecību.<sup>35</sup>

Kristiešu interpretācijas vēsture ir parādījusi, ka šī doma par pēdējo tiesu, maigi izsakoties, ir ļoti ambivalenta. Pirms runāju par šīs ambivalences negatīvajiem aspektiem, gribu pieminēt tās antropoloģiskās implikācijas. Tiesas ideja ietver domu par *atbildību* kā cilvēka dzīves pamata raksturlielumu. Protams, varētu jautāt, vai ideja par atbildību Dieva priekšā šodien nebūtu jāaizvieto ar sekulāriem konceptiem par atbildību sabiedrības vai cilvēces priekšā. Tomēr, lūkojoties uz visu nacionālo un pārnacionālo legālo sistēmu trūkumiem un uz vājajiem mūsdienu globālās ētikas konceptiem, es drīzāk atbildētu uz šo jautājumu ar “nē”. Globālajā ētikas diskursā ir ārkārtīgi svarīga kristiešu *morālā* atbildība būt par “zemes sāli”, kas pārsniedz visus likuma pieprasītos pienākumus un darbības. Protams, varētu arī jautāt, vai šis heteronomais koncepts par cilvēka atbildību *Dievam* nebūtu jāaizvieto ar konceptiem, kas atbilstu cilvēka autonomijas idejai, kas ir tik svarīga pēdējās Eiropas ētikas ierīcībai. Šāds koncepts noteikti runā pretī bibliskajam uzskatam par cilvēku kā Dieva partneri, no kura tas saņem visu, kas tam ir. Šis koncepts par cilvēka autonomiju patiesībā nav universāls antropoloģisks koncepts, bet Rietumu cilvēka pirmās personas perspektīva, kas ir izveidojusies noteiktā kulturālā vidē un plaši izplatījusies, un balstās uz izpratni par cilvēku kā “*animal rationale*”. Šis koncepts ir parādījis tā ambivalenci, pat bankrotu 20. gs. Eiropas traģiskajā vēsturē. Tādēļ es tomēr turētos pie kristiešu uzskata par cilvēka atbildību Dieva priekšā, un tā ir mana pirmās personas perspektīva, kas domāta dialogam ar citiem, ar citu pirmās personas perspektīvām.

Tomēr es nevaru arī nerunāt par šī kristiešu koncepta ambivalenci, kas atklājusies tā recepcijas vēsturē. Ir divi galvenie iemesli šai ambivalencei.

1. Kad kristietība bija kļuvusi par galveno un patiesībā vienīgo reliģiju antīkajā pasaulē un viduslaikos, pēdējā tiesa

<sup>35</sup> Šī pārliecība ir ārkārtīgi svarīga Atklāsmes grāmatā un Mateja evaņģēlijā, mazāk svarīga Pāvila vēstulēs, tomēr īpaši Vēstulēs kolosiešiem un efeziešiem, un ir tikusi pārveidota un spiritualizēta Jāņa rakstos. Visā Jaunajā Derībā dominē ticība duālam iznākamam vēstures beigās.

tika saprasta galvenokārt kā tiesa pār kristiešiem un viņu grēkiem, un šie “grēki” tika saprasti morālā nozīmē kā “ļauna rīcība”. Tad, protams, rodas jautājums, vai dievišķās tiesas draudi neiznīcina uzticību Radītājam, tuvās attiecības ar Tēvu lūgšanā, jaunā “es” dāvanu kā dzīves pamatu, cerību uz augšāmcelšanos. Draudžu pedagogijas uzdevums ir noturēt līdzsvaru starp tiesas un žēlastības perspektīvām. Tomēr ļoti bieži šo balansu mēģināja noturēt nevis ar žēlastības palīdzību, bet ar bailēm, un daudzi dievbijīgi kristieši no tā ir cietuši.

2. Īpaši mūsdienās, lai gan ne tikai, kad kristietība ir sastapusies ar citām pasaules reliģijām, Jēzus loma būt par šīs pasaules un arī grēka reliģiskā aspekta tiesnesi<sup>36</sup> ir kļuvusi ļoti problemātiska. Ja neticība ir grēks, tad cilvēkus var tiesāt un nosodīt tādēļ, ka viņi nav vai arī vairs nav kristieši! Abi šie aspekti ir veidojuši Baznīcas ekskluzīvismu, tomēr ticība vispārējai tiesai nav nekas vairāk vai mazāk kā kristietības pirmās personas perspektīva. Viens no teoloģijas svarīgākajiem uzdevumiem ir pārskatīt un mainīt šo kristiešu pārliecību to rezultātu gaismā, ko šī pārliecība ir devusi kristietības vēstures gaitā.

Es atgriežos nu pie mana sākotnējā jautājuma. Vai mums jārunā par Dievu, kad mēs runājam par cilvēku? Teologi teiktu “jā”. Viņi nebūtu teologi, ja tā neteiktu. Citi teiktu “nē”, piemēram, filozofi, kas domā līdzīgi kā Ludvigs Feuerbachs (*Ludwig Feuerbach*), ko es citēju sākumā, vai humānisti, piemēram, Kārlis Markss (*Karl Marx*), kurš bija pārliecināts, ka cilvēks “vienīgi tad stāv uz savām kājām, kad viņš pats nodrošina savu esamību. Cilvēks, kas dzīvo no citu žēlastības, uzskata sevi par atkarīgu būtni”<sup>37</sup>. Citi cenšas saskatīt cilvēka eksistences transcendenci un atvērtību bez dievības vai personālā Dieva, piemēram, dzenbudisti. Kādēļ kristieši runā par Dievu, runājot par cilvēku? Kā ikvienā reliģijā, tā ir daļa no viņu kultūras mantojuma. Šis jautājums “kāpēc” nevar tikt atbildēts trešās personas perspektīvas līmenī. Es ceru, ka esmu parādījis, ka kristiešu teistiskās pirmās personas perspektīvai

<sup>36</sup> Pāvils saka: “Viss, kas nenāk no ticības, ir grēks” (Rom. 14:23). Jānim neticība ir grēks (Jņ. 16:9) un vienīgais nepiedodamais grēks ir atkrišana (sal. 1. Jņ. 5:16).

<sup>37</sup> Marx, Karl. *Oekonomisch-philosophische Manuskripte*. MEGA I/3 124 = MEW Erg. I, 544.

ir savs dziļums un arī sava bīstamība. Neviena pirmās personas perspektīva nav absolūta. Nevienu nedrīkstētu likt augstāk par citām. Tas īpaši attiecas uz kristiešu perspektīvām. Ja kristieši uztieptu to citiem, tie runātu pretī pašu uzskatiem par Dievu. Tas, kas paliek, ir tas, ka dialogs par cilvēku turpinās. Varbūt cilvēka spēja būt dialogā ir viena no svarīgākajām lietām, kas cilvēku padara par cilvēku.<sup>38</sup>

### *Summary*

*Following the neurobiologist Wolf Singer, the paper proposes a distinction between the “third-person-perspective statements” and the “first-person-perspective statements” about a person. The distinction takes into account that person is a “being” and has a relation to him/herself (it is “consciousness”). The third-person-perspective statements include not only all scientific findings of biology, medicine, social sciences, and history but also general statements about people from the point of view of these disciplines. They do not speak about individuals, but about “concepts of human”, not about what somebody wants to be, but about what human person generally “is” or “has to be”. The first-person-perspective statements include personal statements about what “I” am or want to be, feelings, confessions, but also general statements like value judgments, religious or philosophical convictions, visions. Since philosophical anthropology is not possible without personal self-reflection, and ethics is not possible without value judgments, the author claims that ethics and philosophical anthropology are the third-person-perspective reflections on the basis of the first-person-perspective, as it is in theology.*

*The paper deals with the question, how a culturally and contextually given anthropology is influenced by the belief in a personal God as a “partner” of human, which also is the first person perspective. Since there is no system in biblical anthropology, author mentions some “focuses” important in biblical texts, like the Creation, Torah as the will of the Father, a prayer, grace, the Resurrection, the Last Judgment.*

<sup>38</sup> Jāpiemin šet “dialoga filozofija”, par kuru runāja lielais čehu marksists Milans Mahovecs (*Milan Machovec*), kurš samaksāja ārkārtīgi augstu cenu par savu marksisma interpretāciju “sociālistiskā reālisma” apstākļos no 1968. līdz 1989. Skat. e. g. Machovec, Milan. *Die Frage nach Gott als Frage nach dem Menschen*. Innsbruck: Tyrolia, 1999 and: Jindrová, Kamila et al. (eds.). *Mistr dialogo Milan Machovec*. Praha: Akropolis, 2005.

# VĪRIŠĶĪBAS KONSTRUĒŠANA ANTĪKAJĀ PERIODĀ UN AGRĪNAJĀ KRISTIETĪBĀ

***Mozus Majordomo Marins (Moisés Mayordomo Marín)***

*Dr. habil. theol., Bernes Universitātes Teoloģijas fakultātes docents*

Rakstu no angļu valodas tulkojusi Anta Filipšone

## I. Ievads

Klasiskajā antropoloģiskajā diskursā pārsvarā dominējis priekšstats par fundamentālu, dabiski dotu bipolaritāti starp diviem dzimumiem — vīrišķo un sievišķo, kā arī vārdos neizteikta vīrieša/vīrišķā identificēšana ar cilvēku. Teoloģijā “vīrišķā” jēdziens pirmo reizi tika pakļauts analīzei galvenokārt feminisma teoloģijas kritiskā fermenta ietekmē. Agrīnais feminisms pamatoti izgaismoja tādus aspektus kā seksisms un patriarhija, saskatot vīrieša/vīrišķā problēmu lielākoties kā varas, dominēšanas un vardarbības problēmu.<sup>1</sup> Pirmajā pētniecības periodā galvenais mērķis bija radīt sociālas pārmaiņas, balstītas “jaunā vīrieša” tēlā.

Līdzās striktajai bipolaritātei starp vīrišķo un sievišķo, kas darbojas šajos jēdzienos, pastāv kāda vēl svarīgāka opozīcija, kas kļuvusi gandrīz neapšaubāma: atšķirība starp bioloģisko *dzimumu* un sociāli konstruēto *dzimti*.<sup>2</sup> Pēdējā laikā filozofi

<sup>1</sup> Dunde, Siegfried R. Mann. In: *Theologische Realenzyklopädie* 22 (1992), 51–56.

<sup>2</sup> Nesen Batlere (Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1990) diezgan ietekmīgi apšaubīja šo viedokli (skat. Müller-Clemm, Julia, *Archäologische Genderforschung: (K) ein Thema für die Palästina-Archäologie? Ein Forschungsüberblick mit Beispielen zur »Archäologie des Todes«*. In: *lectio difficilior* 2/2001. [http://www.lectio.unibe.ch/01\\_2/mc.htm](http://www.lectio.unibe.ch/01_2/mc.htm) (14.12.06), 3–4).

Mišels Fuko un Judīte Batlere panākuši, ka diskusija pavirzījies tālāk par “vīriešu izmaiņšanu”.<sup>3</sup> Postmodernisms uzsver sociāli vēsturisko konstrukciju pluralitātes analīzi, kā arī sievišķā un vīrišķā hegemonisko jēdzienu dekonstrukciju. Diezgan plašā jēdziena “dzimtes studijas” paspārnē izveidojusies jauna apakšnozare — “vīriešu studijas” jeb “maskulinitātes studijas”.<sup>4</sup> Pētot vēsturiskos un pagātnes dokumentus, tās ietvaros viens no galvenajiem izejas punktiem ir pamatideja, ka vīrišķības paradigmas nekad nav kulturāli neitrālas, bet ir daļa no realitātes sociālās konstrukcijas.<sup>5</sup>

Turpmāk es vēlos izcelt dažus jautājumus sakarā ar vīrišķības konstruēšanu agrīnajā kristietībā uz tā laika kultūras fona. Sekojot vācu Jaunās Derības pētnieka Martina Loiča (*Leutzsch*) ieteikumam, var izdalīt četras dažādas pieejas.<sup>6</sup>

1. Kā Jaunās Derības naratīvi raksturo atsevišķus individuus kā vīriešus?<sup>7</sup>
2. Kā Jēzus, būdams visu evaņģēliju centrālā figūra, tiek aprakstīts saistībā ar senajiem vīrišķības konceptiem?
3. Kādā veidā Dievs tiek konceptualizēts kā vīrišķs?

<sup>3</sup> Tā radās nozīmīga krājuma nosaukums: Kimmel, Michael (ed.). *Changing Men: New Directions in Research on Men and Masculinity*. Newbury Park, Calif.: Sage, 1987, <sup>6</sup>1992.

<sup>4</sup> Vīriešu studiju laukā pastāv diezgan daudzas politiskas un akadēmiskas domstarpības, kurās šeit nav nepieciešams iedziļināties (skat.: Moore, Stephen D. »O Man, Who Art Thou...?«: Masculinity Studies and New Testament Studies. In: Moore/Anderson. *New Testament Masculinities*, 2003, 3s).

<sup>5</sup> Skat., inter alia, Humpert, Claudia. *Wege zur Männlichkeit im Rom der Späten Republik: Cicero und die adulescentia seiner Zeit*. Halle: Trift, 2001, 7.

<sup>6</sup> Leutzsch, Martin. Konstruktionen von Männlichkeit im Urchristentum. In: Frank Crüsemann et al. (eds.). *Dem Tod nicht glauben: Sozialgeschichte der Bibel* (Festschrift Luise Schottroff). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2004, 601.

<sup>7</sup> Skat. par Mateju: Anderson, Janice Capel / Moore, Stephen D. Matthew and Masculinity. In: Moore/Anderson. *New Testament Masculinities*, 2003, 67–91; par Marku: Thurman, Eric. Looking for a Few Good Men: Mark and Masculinity. In: Moore/Anderson. *New Testament Masculinities*, 2003, par Jāni: Conway, Colleen M. »Behold the Man!« Masculine Christology and the Fourth Gospel. In: Moore/Anderson. *New Testament Masculinities*, 2003, 163–180; par Lūku (un Pastorālajām vēstulēm): D’Angelo, Mary Rose. »Knowing How to Preside over his Own Household«: Imperial Masculinity and Christian Asceticism in the Pastorals, Hermas, and Luke-Acts. In: Moore/Anderson. *New Testament Masculinities*, 2003, 265–295.

4. Kā atsevišķi polemiski teksti konstruē vai netieši pieņem noteiktas idejas par to, ko nozīmē būt vīrietim?

Laika un vietas ierobežojumi neļauj pievērsties visiem šiem jautājumiem. Tādēļ es koncentrēšos uz pēdējo pieeju, īpaši apustuļa Pāvila vēstuli kontekstā. Pāvils — viena no visietekmīgākajām un pretrunīgākajām figūrām agrīnajā kristietībā — ir īpaši interesants, jo vēstulēs, kuras viņš sarakstīja starp 50. un 60. gadu, ir diezgan daudz informācijas par pašu Pāvilu un svarīgiem vīrieša identitātes aspektiem. Vairums tekstu, kas tiks šeit analizēti, ir no Korintas korespondences (1. Kor. un 2. Kor.). Tomēr vispirms es īsi ieskicēšu dažus svarīgus jēdzienus saistībā ar grieķu-romiešu izpratni par vīrišķību.

## II. Pilnvērtīgs vīrietis grieķu-romiešu pasaulē<sup>8</sup>

Dzimtes jautājumi ir tik ļoti saistīti ar mūsdienu kritisko diskursu, ka pirmajā acu uzmetienā šķiet: pētīt seno literatūru ar šiem jautājumiem prātā ir anahronisms. Tomēr es ceru parādīt, ka senie cilvēki bija ļoti norūpējušies par vīriešu identitātes jautājumiem.<sup>9</sup> Daudzējādā ziņā tieši mūsdienu

---

<sup>8</sup> Daži fundamentāli darbi, kurus esmu izmantojis: Foxhall, Lin / Salmon, John (eds.). *Thinking Men: Masculinity and its Self-Representation in the Classical Tradition*. London/New York: Routledge, 1998; Foxhall, Lin/Salmon, John (eds.). *When Men Were Men: Masculinity, Power and Identity in Classical Antiquity*. London/New York: Routledge, 1998; Gleason, Maud W. *Making Men: Sophists and Self-Presentation in Ancient Rome*. Princeton University Press, 1995; Golden, Mark / Toohey, Peter (eds.), *Sex and Difference in Ancient Greece and Rome*. Edinburgh University Press, 2003; Gunderson, Erik. *Staging Masculinity: The Rhetoric of Performance in the Roman World*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2000; Moxnes, Halvor. *Conventional Values in the Hellenistic World: Masculinity*. In: Per Bilder / Troels Engberg-Pedersen / Lise Hannestad / Jan Zahle (eds.). *Conventional Values of the Hellenistic Greeks. Studies in Hellenistic Civilization 8*; Aarhus: University Press, 1997, 263–284; Rosen, Ralph M. / Sluiter, Ineke (eds.), *Andraia: Studies in Manliness and Courage in Classical Antiquity*. Mnemosyne Supplementum 238; Leiden/Boston: Brill, 2003; Späth, Thomas. *Männlichkeit und Weiblichkeit bei Tacitus. Zur Konstruktion der Geschlechter in der römischen Kaiserzeit*. Frankfurt/New York: Campus, 1994; Wyke, Maria (ed.). *Parchments of Gender: Deciphering the Bodies of Antiquity*. Oxford: Clarendon, 1998.

<sup>9</sup> Skat.: Liew, Tat-siong Benny. Remarkable Masculinities: Jesus, the Son of Man, and the (sad) Sum of Manhood? In: Moore/Anderson. *New Testament Masculinities*, 2003, 94–98.

dzimtes diskurss pirmo reizi ir palīdzējis mums saprast senā diskursa dažādību un sarežģītību.

Es vēlos ilustrēt vīrišķības problēmu, salīdzinādams divus ļoti dažādus “vīriešus” un retorikas meistarus 1. un 2. gadsimta mijā<sup>10</sup> — Arlas Favorīnu un Smirnas Polemo.

Favorīns bija dzimis turīgā ģimenē Francijas dienvidos un bija “kropļs” bērns: kā tādām, viņam būtu jātiek nogalinātam, bet pārsteidzošā kārtā viņš izrādījās brīnumbērns un kļuva par vienu no izglītotākajiem grieķu kultūras pārstāvjiem. Favorīna seksuālā nenoteiktība bija bēdīgi slavēta. Filostrats raksturo viņu šādi:

Favorīns, līdzīgi Dionam, bija filozofs, kurš runas dotību dēļ bija ieguvis sofista slavu. Viņš nāca no Gallijas rietumos, no Arlas pilsētas pie Ronas upes. Viņš piedzima ar dubultu dzimumu — gan kā vīrietis, gan kā sieviete, ko skaidri parādīja viņa izskats: līdz pat sirmam vecumam viņa seja palika bez bārdas. Viņa balss bija tikpat nenoteikta, jo tā bija griezīga, spalga un smalka, līdzīgi tam, kā daba noskaņo einuhu balsis.<sup>11</sup>

Viņa superienaidnieks bija M. Antonijs Polemo, Pontas helēnistisko valdnieku atvase, dzimis Laodicejā un daudzējādā ziņā ideāls romiešu vīrietis. Savā fiziognomikas pētījumā viņš kariķē Favorīnu šādi — un tas daudz ko pasaka par viņa vīrišķības ideālu:

Viņš bija juteklisks un izlaidīgs bez mēra. (..) Viņam bija izliektas uzacis, ļengani vaigi, plata mute, tievs, izstīdējis kakls un resnas kājas. Viņa balss bija kā sievietei, un arī viņa ekstremitātes un citas ķermeņa daļas bija tikpat maigas, viņš arī nestaigāja taisnu muguru: viņa locītavas un locekļi bija vaļīgi. Viņš ļoti rūpējās par savām kuplajām cirtām, iezieda ķermeņi ar eļļām un kultivēja visu, kas veicina vēlmi pēc dzimumsakariem un izlaidības.<sup>12</sup>

Favorīnu un Polemo var uzskatīt par romiešu vīrišķības pretpoliem. Polemo pārstāv “hegemonisko vīrišķību”, kas dominēja romiešu kultūrā, turpretī Favorīns reprezentē kaut ko līdzīgu “pakārtotam variantam”.<sup>13</sup> No šī piemēra kļūst

<sup>10</sup> Īt īpaši skat.: Gleason, op. cit.

<sup>11</sup> Philostratus, “Lives”, 489.

<sup>12</sup> Skat.: Gleason, op. cit. 7.

<sup>13</sup> Svarīgais jēdziens “hegemoniskā vīrišķība” [“hegemonic masculinity”]



skaidrs, ka, pētot vīrieša identitāti grieķu-romiešu pasaulē, ir jāsaprotas ar dažām būtiskām atšķirībām mūsdienās.

1. Cilvēka ķermenis tika konstruēts kā viens viendzimuma ķermenis, saistot seksuālās atšķirības ar apgrieztām ģenitālīgām, bet kā divas atšķirīgas dzimtes. Grieķu medicīniskajā literatūrā sievietes bija vienkārši “apvērsti” vīrieši. Vīriešu un sieviešu ģenitālijas tika uztvertas pamatā kā līdzvērtīgas, saskatot atšķirību vienīgi tajā, ka vienas ir vērstas uz ārpusi, bet otras — uz iekšpusi.<sup>14</sup> Ievērojamais filozofs un ārsts Galens (2. gs. pēc Kr.) raksta:

Sieviete ir mazāk pilnīga kā vīrietis, galvenokārt tādēļ, ka viņa ir vēsāka [tas atrodams arī pie Aristoteļa], jo, ja starp dzīvniekiem siltākais ir aktīvāks, tad aukstākais līdz ar to ir mazāk pilnīgs nekā siltākais. Otrs iemesls ir tas, kas parādās, veicot sekciju (...). Tātad visas daļas, kas ir vīriešiem, ir arī sievietēm, atšķirībai esot tikai vienā aspektā, kas jāpatur prātā visas diskusijas laikā, proti, sievietēm visas daļas ir [ķermeņa]

---

ienāca aprītē ar Konela darbu (Connell, R. W. *Masculinities*. University of California Press, 1995.). Es lietoju šos jēdzienus saskaņā ar Cornwall, Andrea / Lindisfarne, Nancy (eds.). *Dislocating Masculinity: Comparative Ethnographies*. London: Routledge, 1994, 3: “Ir palīdzīgi definēt tās ideoloģijas, kas privilēģē dažus vīriešus (un sievietes), asociējot viņus ar konkrētām varas formām kā “hegemoniskās vīrišķības”. Hegemoniskās vīrišķības definē veiksmīgus veidus, kā “būt vīrietim;” tādā veidā definējot citus vīrišķības stilus kā neadekvātus un zemākus. Šis saistītās vīrišķības mēs saucam par “pakārtotiem variantiem”. ”

<sup>14</sup> Pamatteksts ķermeņa un dzimtes vēsturē ir: Laqueur, Thomas. *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990 = Auf dem Leib geschrieben: Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1996, 24–43 (vācu val.: op. cit. 39–49). Lakērs domā, ka šāds uzskats dominēja līdz pat 18. gadsimtam (skat. arī Schiebinger, Londa. *Skeletons in the Closet: The First Illustrations of the Female Skeleton In Eighteenth-Century Anatomy*. In: *Representations 14* (1986), 42–82). Līdz pat 19. gadsimta beigām vēl saglabājās senās medicīnas ietekmes paliekas, kas skaidroja seksuālo identitāti, pamatojot to dinamiskā mijiedarbībā starp dažādiem mitruma, temperatūras un vitālo šķidrumu daudzumiem (skat.: Cadden, Joan. *Meanings of Sex Difference in the Middle Ages: Medicine, Science, and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993). Joprojām tiek diskutēts, kad precīzi datējams lūzuma punkts modernajā medicīnā (skat. diskusiju starp Stolberg, Michael. *A Woman Down to Her Bones: The Anatomy of Sexual Difference in the Sixteenth and Early Seventeenth Centuries*. In: *Isis 94/2* (2003), 274–300 un Laqueur, Thomas. *Sex in the Flesh*. In: *Isis 94/2* (2003), 300–306; Schiebinger, Londa. »Skeletttestreit«. In: *Isis 94/2* (2003), 307–314.).

iekšpusē, bet vīriešiem tās ir ārpusē, vietā, ko sauc par starpeni. Sāc, ar ko vēlies — izgriez uz ārpusi sievietes daļas vai arī pavērs uz iekšpusi vīrieša daļas, pārlokot tās uz pusēm, un tu redzēsi, ka tās ir vienādas visādā ziņā. (..) Patiesībā tu nespētu atrast nevienu vīrieša daļu, kas paliktu pāri, nevis vienkārši mainītu vietu; jo tās daļas, kas sievietei ir iekšpusē, vīrietim ir ārpusē.<sup>15</sup> [Izklausās pēc instrukcijas, kā izveidot sievieti...]

No Hipokrāta līdz Galenam senā embrioloģija "iztēlojās vīrišķās un sievišķās sēklas sajaukumu, kurā bija iespējamas dažādas proporcijas: zīdaiņa dzimums nebija absolūts, bet gan tikai punkts uz slīdošas skalas. (..) Vīrišķība senajā pasaulē bija stāvoklis, kas jāsasniedz, bet kuru radikāli nenoteica anatomiskais dzimums."<sup>16</sup>

Līdztekus šiem medicīniskajiem aprakstiem pastāv arī daudzi mītiski nostāsti, kas atspoguļo ideju par viena dzimuma ķermeņiem un divām dzimtēm: otrā gadsimta pēc Kr. pirmajā pusē Tralles Flegons savā "Brīnumu grāmatā" (*Peri thaumasion*) apkopoja daudzus populārus šausmu un brīnumu stāstus, no kuriem daudzi tika ievietoti kategorijā "dzimuma mainītāji un hermafrodīti" (4.–10. nodaļa), piemēram:

Meitene, vārdā Filoteja, kuras ģimene nāca no Smirnas, bija precību vecumā, un, kad vecāki viņu saderināja ar kādu vīru, viņai parādījās vīrieša ģenitālijas, un viņa kļuva par vīrieti.

Helēnismā cirkulēja arī mīts par pirmatnējo androgīnu, kas tika plaši izmantots radišanas stāsta tradicionālajās jūdu interpretācijās.<sup>17</sup> Palestīnas midrašā *Genesis Rabbah* rakstīts:

"Un Dievs sacīja, radīsim cilvēku utt. .." R. Jermija, El'azara dēls, skaidroja: Kad Svētais (Lai ir Svētīts) radīja pirmo cilvēku,

<sup>15</sup> Galen. *On the Use of the Parts* 14. 6–7 (C. G. Kühn. Claudii Galeni Opera Omnia [1821; repr. 1964] IV, 159f = transl.: M. T. May, Galen. *On the Usefulness of the Parts of the Body* [Ithaca, NY, 1968], II, 628f = Lefkowitz & Fant. *Women's Life in Greece and Rome*, 351); skat. arī: *On the Seed* 2. 1,5 (= Kühn IV 596. 634–636). Saskaņā ar Galenu (Galen. *On the Seed* 2.2 (Kühn IV 596f)), helēnistiskais anatoms Herofils saskatīja fundamentālu līdzību starp vīriešu un sieviešu reproduktīvajiem orgāniem (skat.: Staden, Heinrich von (ed. and transl.). *Herophilus: The Art of Medicine in Early Alexandria*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989). Galenu var lasīt vienā rindā ar Aristoteli, Gen. an. 737a25–30; 775a.

<sup>16</sup> Gleason, op. cit. 59.

<sup>17</sup> Skat.: Boyarin, Daniel. *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture*. Berkeley: University of California Press, 1993.

Viņš radīja viņu androgīnu, jo ir teikts, 'Vīrieti un sievieti Viņš radīja.' R. Samuēls, Nāmana dēls, sacīja: Kad Svētais (Lai ir Svētīts) radīja pirmo cilvēku, Viņš izveidoja to ar divām sejām, tad Viņš to sazāģēja un izveidoja muguru gan vienam, gan otram.<sup>18</sup>

2. Šis cilvēka viendzimuma modelis rada "situāciju, kurā kultūras polaritāte starp vīrieti un sievieti top par vīriešu dzimuma iekšēju polaritāti".<sup>19</sup> Tādēļ "vīrišķība nebija dota ar dzimšanu. Tā bija jāzicīna"<sup>20</sup>, pakļaujoties briesmām kļūt nevīrišķīgam, kas bija vienlīdzīgs kļūšanai sievišķīgam. Antropoloģiskie pētījumi apstiprina, ka daudzās kultūrās, arī noteikti senās Vidusjūras reģionā, vīrišķība bija pastāvīgas publiskas pašprezentācijas lieta; tā vienmēr bija no jauna jāapliecina, riskējot vai nu zaudēt vīrieša godu, vai arī pavairot to.<sup>21</sup>

Saskaņā ar Glezonu viena no svarīgākajām sacensību arēnām, kur izrādīt savu vīrišķību senajā Romā, nebija pirmām

<sup>18</sup> Citēts pēc Boyarin, op. cit. 42

<sup>19</sup> Conway, op. cit. 166.

<sup>20</sup> Gleason, op. cit. 159.

<sup>21</sup> Svarīgu antropoloģisku pārskatu sniedz Gilmors (Gilmore, David D. *Manhood in the Making: Cultural Concepts of Masculinity*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1990. Vāciski: *Mythos Mann: Rollen, Rituale, Leitbilder*. München/Zürich: Artemis & Winkler, 1991). Skat. arī: Moxnes, op. cit. Ljē (Liew, op. cit. 96) trāpīgi sasaista "Gilmora uzsvāru uz vīrišķību kā 'sasniegumu' [*achievement*] ar Batleres konceptu 'dzimte kā sniegums [*performance*]". Skat. arī: Richlin, Amy E. *Gender and Rhetoric: Producing Manhood in the Schools*. In: William J. Dominik (ed.). *Roman Eloquence: Rhetoric in Society and Literature*. London/New York: Routledge, 1997, 90–110 = in: Golden/Toohey. *Sex and Difference*, 91. Plašo pētījumu lauku par "vīrišķīgajām sievietēm" šeit nav iespējams apskatīt (skat.: Aspegren, Kerstin. *The Male Woman: A Feminine Ideal in the Early Church*. Acta Universitatis Upsaliensis A. 4; Stockholm: Almquist & Wiksell, 1990; McInerney, Jeremy. *Plutarch's Manly Women*. In: Rosen/Sluiter. *Andraia*, 2003, 319–344). Kā piemēru citēšu Filona uzslavu Jūlijai Augustai, izteiktu, par spīti viņas dzimumam: "Jo parasti sieviešu spriedumi ir vājāki un neaptver abstraktas koncepcijas, kas nesaistās ar to, ko uztver viņu maņu orgāni. Bet viņa pārspēja savu dzimumu šajā ziņā un visā pārējā arī, jo tirā izglītība, ko viņa saņēma, papildinot dabu un praksi, deva vīrišķību viņas domāšanai, kas ieguva tādu skaidrību, ka tā aptvēra prāta lietas labāk nekā taustāmas lietas un uzskatīja pēdējās par pirmo ēnām." (Leg. ad Gaium 319s = transl. Colson)

kārtām nedz kara lauks<sup>22</sup>, nedz sporta laukums<sup>23</sup>, bet gan izglītība retorikā un sabiedriskā dzīve.<sup>24</sup>

Viens veids, kā publiski izrādīt savu vīrišķību, saistījās ar žestiem un mīmiku. Savā fiziognomikas pētījumā Smirnas Polemo skaidri parāda, ka vīrieša dzimte nav atkarīga no anatomiskā dzimuma:

Tu vari iegūt vīrišķības un sievišķības fiziognomiskas pazīmes no cilvēka fasādes, kustības un balss, un tad salīdzini šīs pazīmes savā starpā, līdz kamēr tu pārliciecināsi noskaidrosi, kurš no abiem dzimumiem dominē. Jo vīrišķajā ir atrodams arī kaut kas sievišķs un sievišķajā — kaut kas vīrišķs, bet

---

<sup>22</sup> Skat.: Alston, Richard. *Arms and the Man: Soldiers, Masculinity and Power in Republican and Imperial Rome*. In: Foxhall/Salmon. *When Men Were Men*, 205–223.

<sup>23</sup> Nijfs uzsvēr, ka “izcilība sportā bija vīrieša identitātes noteicošais elements austrumu Romas elitēs” (Nijf, Onno van. *Athletics, Andreia and the Askesis-Culture in the Roman East*. In: Rosen/Shuiter. *Andreia*, 2003, 284).

<sup>24</sup> Šī ir galvenā tēze Glezonas (Gleason) darbā “Making Men” (op. cit.) skat. arī: Gunderson, *Staging Masculinity*, op. cit.; *Discovering the Body in Roman Oratory*. In: *Wyke. Parchments of Gender*, 169–189; Richlin, *Gender*, op. cit. Šķiet, ka pāreja no senajiem varoņu tikumiem, kas saistījās ar karu un dominēšanu, uz tikumiem, saistītiem ar pilsētas pārvaldi, notika grieķu pilsētās romiešu valdīšanas laikā (Moxnes, op. cit. 266ss). Acīmredzamu iemeslu dēļ romiešu valdīšanas laikā grieķu vīriešiem vīrieša identitāte vairs nebija tik pieejama kā agrāk. Dions Krizostoms piemin šo atšķirību savā runā rodiešiem (Or. 31. 161s): “Kamēr viņiem bija daudzas citas iespējas izrādīt šos tikumus — valdot pār citiem, palīdzot netaisnības upuriem, iegūstot sabiedrotos, nodibinot pilsētas — jums nav iespējams nodarboties ar šīm lietām. [162] Bet, man šķiet, jums ir palikusi privilēģija kontrolēt pašiem sevi (to heautōn proestānai), pārvaldīt savu pilsētu, izrādīt godu un atbalstīt ar gavilēm izcilu vīru veidā, kas nelīdzinās vairākumam, apsriesties padomē, spriest tiesu, upurēt dieviem un noturēt augstos svētkus — visās šajās lietās jūs varat parādīt, ka esat labāki nekā pārējā pasaule.” Skat. arī: Or. 44. 10–12. Hobsa (Hobbs, Angela. *Plato and the Hero: Courage, Manliness, and the Impersonal Good*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000) plaši argumentē, ka Platons aizstāvēja “labsirdīgāku” un “maigāku” vīrišķības ideālu. Saskaņā ar Hobsu (193.–198. lpp., 239) Platons (Plato, “Hippias Minor”) pretnostā Ahilleju un Odiseju kā atšķirīgus vīrišķības modeļus. Arī Senekas luga *Hercules Furens* ir interesanta: Herkules un Orfejs parādās kā divi dažādi vīrišķības modeļi. Pirmais ir senais un novecojušais modelis, kas ietver niknumu, nevaldāmību un vardarbību, bet otrais, alternatīvais, paredz interesi par mākslām un centieniem pēc miera. Alstons (Alston, op. cit. 220s) līdzīgi secina, ka pāreja no republikas uz impēriju ietekmēja vīrišķības konceptus. Augusta aprindas mēģināja atrast jauno romiešu tēlu, balstoties pagātnē, bet vēlākie elēģisti mēģināja izveidot alternatīvu.

nosaukumi vīrišķs vai sievišķs tiek piešķirti saskaņā ar to, kas ir pārsvarā.<sup>25</sup>

“Vīrietis ir fiziski stiprāks un drosmīgāks, mazāk pakļauts defektiem, patiesāks un lojālāks. Viņš vairāk tiecas iekarot godu un ir vairāk pelnījis cieņu. Sieviete ir pretējas īpašības: viņa ir tikai mazliet drosmīga un pārpārēm viltīga. Viņas uzvedība ir izcili rūgta, un viņai ir nosliece slēpt to, kas viņai prātā. Viņa ir impulsīva, viņai trūkst taisnīguma izjūtas, un viņai patīk strīdēties: ķildīga gļēvule. Tagad es aprakstīšu vīrieša un sievietes fiziskās uzbūves pazīmes un viņu fiziognomisko nozīmi (*signa formae maris et feminae et explicationem physiognomoniae*). Tu pamanīsi, kas dominē [katrā atsevišķā individuā], un izmantosi rezultātus, lai pēc tiem vadītos savos secinājumos (*utrum prae altero valeat observabis et eo potissimum iudicii tui partem moderaberis*). Sievietei salīdzinājumā ar vīrieti ir maza galva un maza mute, maigāki mati, kas ir tumšā krāsā, šaurāka seja, spoži mirdzošas acis, tievs kakls, vājš krūšu kurvis, smalkas ribas, apjomīgāki gurni, šaurāki kāju muskuļi, izgriezti ceļgali, smalki roku un kāju pirksti, pārējais ķermenis mīksts un ļengans, ar maigiem locekļiem un vaļīgām locītavām, plāniem muskuļiem, viņai ir smalka balss, nedroša gaita ar maziem, smalkiem soļiem un ļenganiem locekļiem, kas lēnām velkas līdzī. Bet vīrietis ir visādā ziņā pretējs šim aprakstam (*sed mas huic escriptioni ex omni parte contrarius*), un ir iespējams atrast vīrieša pazīmes arī sievietēs (*licet marium similitudinem in feminis quoque invenias*).<sup>26</sup>

3. Vīrieša loma antīkajos laikos lielā mērā saistījās ar aktivitāti, nevis pasivitāti. Vai tā būtu politika, sports, karš, retorika vai plašais seksualitātes lauks,<sup>27</sup> tas, kas darīja individu

<sup>25</sup> *Phys.* 2.1.192F = Gleason, Making, 58.

<sup>26</sup> *Phys.* 2.1.192–194F = Gleason, Making Men, 60.

<sup>27</sup> Skat.: Aristotle, EN 1126a; Probl 879a–b (“Kādēļ dažiem vīriešiem patīk dzimumakts tad, kad viņi spēlē aktīvu lomu, un citiem ne?”); 880a (“Kādēļ tie, kas vēlas pakļauties dzimumaktā, kaunas to atzīt, lai gan nekaunas atzīt vēlmi pēc ēdiena, dzēriena vai līdzīgām lietām?”). Advokāts Haterius saka Senekas Contr. 4 pref. 10: “Seksuālā tikuma (*impudicitia*) zaudēšana ir noziegums brīvam vīrietim, nepieciešamība vergam un pienākums (*officium*) brīvībā palaistam vīrietim.”

par vīrieti, bija viņa aktīva kontrole pār situāciju.<sup>28</sup> Šī “hegemoniskā vīrišķība” bija dominēšanas un vīrišķības apvienotās skalas vienā galā.<sup>29</sup> Tā kā vīrišķība ir ierobežots lielums, pretendentiem uz vīrišķību ir savstarpēji jāsacensas.<sup>30</sup> No tā izriet, ka grieķu-romiešu elites pieaugušie pilsoņiem bija vieglāka preeja vīrišķībai nekā tiem, kurus “varētu nosaukt par *ne-vīriešiem*: sievietēm, zēniem, (abu dzimumu) vergiem, seksuāli pasivajiem vai “sievīšķīgajiem” vīriešiem, einuhiem, “barbariem” un tā tālāk.”<sup>31</sup>

No tā arī izriet, ka vīrišķības pakāpe var mainīties dzīves laikā. Īpaši veciem vīriešiem draud briesmas kļūt nevīrišķīgiem:

Un no daudzīgu necienīguma veidiem neviens tā neapkauno  
vecu vīru kā slinkums, glēvums un ļenganums, kas rodas pēc

<sup>28</sup> Alstons (Alston, op. cit. 207–209) atklāj saikni starp *libertas* un *potestas* Romas sabiedrībā pēdējos divos gadsimtos pirms Kristus. DuBois, Page. Ancient Masculinities. In: Moore/Anderson. *New Testament Masculinities*, 2003, 319–323. 321: “Vīrišķība antīkajos laikos tika saistīta nevis ar heteroseksuālu diādi, bet gan ar pārvaldīšanu.” Späth, Thomas. *Männerfreundschaften — politische Freundschaften? Männerbeziehungen in der römischen Aristokratie des Prinzipats, 1. Jh. u. Z. In: Walter Erhardt / Britta Herrmann (Hrsg.). Wann ist der Mann ein Mann? Stuttgart, 1997, 192–211. 195: “Vīrišķīgs ir tas romietis, ko mēs sastopam annālēs, ja viņš nav ilglaicīgi un nemainīgi pakļauts personificētai varai, protams, Romas vīrišķība paredz arī īslaicīgu pakļaušanos spēlei par varu, kas ir konstitutatīva Romas aristokrātijai, tomēr otra acumirkīgā virsroka ir jāatzīst kā tikai provizoriska, un tai jāietver iespēja vēlākai atkarības attiecību apgrieztai kārtībai. Tādēļ dominējošās pozīcijas ievērošana ir būtiska vīrišķības pazīme, jo vīriešu attiecības savā starpā ir attiecības starp patstāvīgiem *patres familias*, starp priekšā stāvošajiem un viņu *domus*, respektīvi, starp tēviem un viņu varai pakļautajiem pēctečiem un atkarīgajiem cilvēkiem, kas ir viņu tiesiskās varas objekti un arī materiālais īpašums.” Attiecībā uz seksualitāti skat. kopsavilkumu Meyer-Zwiffelhofer, Eckhard. Im *Zeichen des Phallus: Die Ordnung des Geschlechtslebens im antiken Rom*. Historische Studien 15; Frankfurt a. M.: Campus, 1995, 213: »Seksuālās attiecības [netiek] objektīvizētas kā dzimumu attiecības, bet kā varas attiecības. Tās tiek saprastas kā kundzības un pakļaušanās, spēka un vājuma, varas un paklausības un aktivitātes un sievišķības attiecības, pie tam patiesa vīrišķība ir koncepts, kas apvieno personīgo brīvību un suverenitāti ar valdīšanu pār citiem.»*

<sup>29</sup> Anderson/Moore, op. cit. 68s.

<sup>30</sup> Liew, op. cit. 104s.

<sup>31</sup> Anderson/Moore, op. cit. 69.

atkāpšanās no sabiedriskiem amatiem (*ek politikōn*) uz mājas dzīvi (*eis oikourian*), kas pieklājas sievietei.<sup>32</sup>

Tomēr pastāvēja viena sfēra, kurā skaidrība par dzimumu bija fundamentāli svarīga: romiešu likumdošana.<sup>33</sup> Lai garantētu indivīda galējo statusu, dzimumu parasti noteica, vienkārši aplūkojot ģenitāliju ārējo izskatu. Tālāki smalkumi romiešu juristus parasti neinteresēja.<sup>34</sup>

4. Dominējošā politiskā ideja par to, ka laime (*eudaimonia*) ir sasniedzama caur tikumu, bija dziļi iesakņota brīvo pieaugušo vīriešu morālē. Būt tikumīgam nozīmēja būt pilnvērtīgam vīrietim. Grieķu *aretē* attiecas uz izcilību un pilnību<sup>35</sup> un tradicionāli bija daļa no vīriešu varonības ideāla. Viens no četriem pamattikumiem bija “drosme” vai “vīrišķība” (*andreia*), kas ir tiešs atvasinājums no grieķu *anēr* — vīrietis.<sup>36</sup> Latīņu valodā saikne ir vēl skaidrāka, jo parasti romieši tulkoja *aretē* ar *virtus*, kas ir tiešs atvasinājums no latīņu *vir* = vīrietis.

5. Fakts, ka kontrole un dominēšana bija nozīmīgākās vīrišķības pazīmes, ļāva filozofiem pārdefinēt vīrišķību paškontroles un gribasspēka izkopšanas virzienā (pretējas īpašības jēdzienam *akrasia*; skat. tālāk). Platona “Gorgijs” liecina par alternatīviem vīrišķības konceptiem: no vienas puses, dominējošā Ahileja versija par drosmi, vardarbīgumu un pilnīgu kontroli, un, no otras, — iekšējās disciplīnas, izturības un pašuzturēšanās versija (479a–480d, 522e). Morālā retorika

<sup>32</sup> Plutarch, *Old Men in Public Affairs* 784A.

<sup>33</sup> Skat.: Gardner, Jane F. Sexing a Roman: Imperfect Men in Roman Law. In: Foxhall/Salmon. *When Men Were Men*, 136–152.

<sup>34</sup> Gardners (Gardner, Jane F. Sexing a Roman: Imperfect Men in Roman Law. In: Foxhall/Salmon. *When Men Were Men*, 147s) sniedz kopsavilkumu: “[J]uridiskā kapacitāte un dzimte romiešu sabiedrībā bija atkarīgas no dzimuma, kas tika noteikts piedzimstot. Vīrieši bija tie, kam bija tas, ko uzskatīja par vīrieša ģenitālījām (arī ja disfunkcionālas vai vēlāk atdalītas), un viņiem bija publiskas un privātas tiesības, ieskaitot potestas, kas bija liegtas bioloģiskajām sievietēm. Seksuāla neskaidrība tika atzīta tikai hermafrodītu gadījumā un tika atrisināta skarbā un vispārināmā veidā, piedēvējot viņiem to dzimti, kas šķietami dominēja.”

<sup>35</sup> Plutarch. *Roman Questions*, 102: “Vīrietim būtu jābūt četrkantainam, perfektam kā nepāra skaitlim, bet sievietei būtu jālīdzinās kubam, jāmīl mājas, jābūt grūti maināmai.”

<sup>36</sup> Skat. vārda studijas pie Bassi, Karen. The Semantics of Manliness in Ancient Greece. In: Rosen/Sluiter (eds.), *Andreia*, 2003, 25–58 un McDonnell, Myles. Roman Men and Greek Virtue. In: Rosen/Sluiter. *Andreia*, 2003, 235–262.



senajā Grieķijā un Romā saistīja iekāri un paškontroles trūkumu ar sievišķo, askētismu un paškontroli ar vīrišķo.<sup>37</sup> Aktivitātes augstākā pakāpe piemita vīrietim, kas kontrolēja savas dusmas un pārējās kaislības, īpaši tās, kas saistījās ar seksualitāti.

6. Ja ir taisnība, ka par vīrieti nepiedzimst, bet kļūst, tad pusaudzū vecums (latīņu *adulescentia*) ir jāuzskata par svarīgāko posmu grieķu-romiešu vīrieša tapšanā.<sup>38</sup> Šis posms, kas sākas starp 14 un 15 gadiem un var turpināties līdz pat 30 gadiem (no *toga virilis* saņemšanas līdz savu politisko pienākumu uzņemšanai), ir “romiešu vīrišķības skola”.<sup>39</sup> Galvenais faktors vīrišķo tikumu nodošanā bija tēvs kā mērenības, pašcieņas, kontroles un apgādnieka paraugs.<sup>40</sup> Viņa kā *paterfamilias* autoritāte bija absolūta un neapšaubāma.<sup>41</sup>

7. Dalījums starp publisko un privāto sfērām kā atbilstošām, respektīvi, vīriešiem un sievietēm, antīkajos laikos bija vispārpieņemts.<sup>42</sup> Būt vīrietim nozīmēja būt sabiedrībā, ārpusē.

<sup>37</sup> Skat.: Dench, Emma. *Austerity, Excess, Success, and Failure in Hellenistic and Early Imperial Italy*. In: *Wyke, Parchments of Gender*, 121–146.

<sup>38</sup> Skat.: Humpert, op. cit.

<sup>39</sup> Humpert, op. cit. 8: “Romiešu vīrišķības skola”.

<sup>40</sup> Skat.: Humpert, op. cit. 33–38; Späth, *Männlichkeit*, op. cit. 290–306.

<sup>41</sup> Hipokrātiskā tradīcija uzsvēra gan vīrišķās, gan sievišķās sēklas eksistenci, pirmajai esot stiprākai, bet otrajai — vājākai. Medicīniskajā tradīcijā notika disputs par sievietes lomu bērnu radišanā, kas jebkurā gadījumā nosliecās šo aspektu novērtēt pārāk zemu. (Harlow, Mary. In the Name of the Father: Procreation, Paternity and Patriarchy. In: Foxhall/Salmon. *Thinking Men*, 1998, 157–160; Aspegren, op. cit. 16–19. 34–36. 54f). Tādējādi mātes loma tika samazināta līdz minimumam. Šī Apolona deklarācija Eshila “Eimenīdā” var tikt uzskatīta par tipisku arī romiešu kontekstā: “Lūk, patiesība, es tev saku — redzi, kāda man ir taisnība. / Sieviete, ko tu sauc par bērna māti, / nav radītāja, tikai sēklas kopēja, / jauniesētās sēklas, kas aug un izplešas viņā. / Vīrietis ir dzīvības avots — tas, kurš rīkojas. / Viņa, kā svešiniece svešiniekam, uztur / atvasi pie dzīvības, ja vien dievs neievaino tās saknes.” (Aesch., *Eum.* 665–672; transl. Fagels, 1975, 260)

<sup>42</sup> Skat.: Elhstain, Jean Bethke. *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*. Princeton: Princeton University Press, 1981, 19–54; MacMullen, Ramsay. *Women in Public in the Roman Empire*. In: *Historia* 29 (1980) 208–218; Neyrey, Jerome H. *Jesus, Gender, and the Gospel of Matthew*. In: Moore/Anderson. *New Testament Masculinities*, 2003, 44–53. Skat., inter alia, Xenophon [428–354 BCE], *Oec.* 7. 22; Aristotle [384–322 BCE], *Oec.* I 3. 4 1343b30–1344; Philo [15 BCE–50 CE], *Spec.* 3. 169 un Hierocles [117–138 CE], *On Duties* IV 28. 21.



Tas tika pamatots ne tikai ar tradicionālo sfēru dalījumu, bet arī ar atšķirībām starp vīriešu un sieviešu ķermeņiem:

Tas [= Prāts]redzēja, cik ļoti atšķiras vīriešu un sieviešu ķermeņu aprises un ka katram ir paredzēts atšķirīgs dzīvesveids, vienam mājas dzīve (*katoikidios*), otram sabiedriskā dzīve (*politikos*), un tas nolēma izveidot likumus, no kuriem ne visi ir dabas doti, tomēr balstās gudrās pārdomās un ir saskaņā ar dabu.<sup>43</sup>

Šķiet, ka pastāvēja uzskats par “dabisku atbilstību” starp ideju par sievieti kā “apgrieztu vīrieti” un viņas vietu iekšpusē, mājās.

### III. Vīrišķības aspekti Pāvila vēstulēs<sup>44</sup>

#### 1. Priekšstatu par vīrišķību kritika (2. Kor.)

Par sākumpunktu esmu izvēlējis Pāvila ļoti personisko un emocionālo paš aizsardzību otrajā vēstulē korintiešiem (īpaši 10.–13. nodaļā) pret superapustuļu grupu, kas apšaubīja viņa autoritāti. Šis konflikts ir ticis daudz pētīts,<sup>45</sup> bet tikai nesen kļuva skaidrs, ka viena no agrāk nepamanītām dimensijām saistās ar augšminēto antīko vīrišķības diskursu.<sup>46</sup> Apsūdzības pret Pāvilu saistās ar viņa sabiedriskā runātāja lomu un personisko raksturu.

1. Kā jau iepriekš norādīju, publiskā runa bija viena no svarīgākajiem vīrišķības pašreprezentācijas indikatoriem. Kā runātājs Pāvils automātiski nonāk uz skatuves, kur notiek romiešu sacensība par vīrišķību. Saskaņā ar Ciceronu perfekts orators:

Turēsies taisni un cēli, kustēsies nelielā tempā un neveiks lielus attālumus. Tieksmi mesties uz priekšu viņš kontrolēs un ļausies tai reti. Jāvairās no sievišķīgas kakla pieliekšanas (*mollitia*

<sup>43</sup> Philo, *Virt.* 19.

<sup>44</sup> Kaut arī literatūra par Pāvilu ir plaša, esmu atradis tikai dažus rakstus par šo tēmu: Leutzsch, op. cit. Clines, David J. A. Paul, the Invisible Man. In: Moore/Anderson. *New Testament Masculinities*, 2003, 181–192. Klains (Clines) izsaka izbrīnu, kādēļ nevienam, “lai saprastu Pāvila domāšanu, nav liecis (...) *patiešām* interesants fakts (...), ka viņš bija ne tikai jūds, farizejs, rakstu mācītājs, domātājs, ceļotājs, autors — bet arī *vīrietis*.”

<sup>45</sup> Skat.: standarta ievadi Jaunajā Derībā.

<sup>46</sup> Skat.: Larson, Jennifer. Paul's Masculinity. In: *Journal of Biblical Literature* 123 (2004) 85–97; Harrill, “Invective”.

*cervicum*), pirkstu kustināšanas vai ritma iezīmēšanas. Bet viņš kontrolēs sevi (*se ipse moderans*) ar visa torša pozu un vīrišķīgu ķermeņa valodu (*virili laterum flexione*)...<sup>47</sup>

Katrs vīrietis, kas ienāca publiskās runas sfērā, tika vērtēts saskaņā ar vīrišķības kritērijiem. Tādēļ oponentu kritika par nevīrišķīgu uzstāšanos bija labi pazīstama polemikas tēma.<sup>48</sup> Pāvila oponenti Korintā acīmredzot izteica kādas noniecinošas piezīmes par viņa fizisko izskatu. Pāvils citē viņus, sacīdams:

Jo tie saka: viņa vēstules ir gan svarīgas, gan spēcīgas (*bareiai kai ischyrai*), bet viņš pats, personīgi klātbūdam, ir nespēcīgs (*hē de parousia tou sōmatos asthenēs*), un viņa runa ir nenozīmīga (ho logos exouthenēmenos). (2. Kor. 10:10)

Ja to lasa uz antīkās fiziognomikas fona, kļūst skaidrs, ka šo apvainojumu mērķis bija ne tikai noniecināt Pāvila runu saturu vai stilu, bet it īpaši viņa fizisko sniegumu.<sup>49</sup>

2. Runājot par Pāvila raksturu, šķiet, ka oponenti ir apsūdzējuši viņu nekonsekvencē, pildot savus plānus (“vieglprātībā,” lat. *levitas*/gr. *elaphria*), un glēvulībā, saskaroties ar konfliktiem. Pāvilam ir jātaisnojas par izmaiņām savos ceļojumu plānos, ko citās vēstulēs viņš nav darījis:

Vai tad, to nolemdams, es esmu vieglprātīgi rīkojies? Jeb vai mani lēmumi ir tik miesīgi, ka mans jā jā varētu būt arī nē nē? 18 Dievs mans liecinieks: mūsu jums dotais vārds nav bijis reizē jā un nē. (2. Kor. 1:17s)

Šķiet, ka Pāvils pieņem šo kritiku, kad saka par sevi: “Es, kas, klāt būdam, jūsu starpā gan esot pazemīgs (*tapeinos*), bet no tālienes pret jums rādot drosmi (*tharrō*)” (2. Kor. 10:1). Pāvils raksturo sevi kā tādu, kas ir kļuvis “visiem par kalpu” (1. Kor. 9:19–23) un mēģina “tīkams būt visiem”, lai izglābtu pēc iespējas daudzus (1. Kor. 10:33). Šādi apgalvojumi varētu viegli tikt izmantoti, lai apsūdzētu Pāvilu glaimošanā,<sup>50</sup> t. i.,

<sup>47</sup> Or. Brut. 18.59; cf. Seneca, Ep. 114.

<sup>48</sup> Skat.: Tacitus, Dial. 18. 5; Plutarch, Cic. 18. 1–4; Dio Cass. 46. 18. 4–6.

<sup>49</sup> Larsone (Larson, op. cit. 89) norāda uz Senekas *Controversiae* 3, pref 2–3, kur Kasija Severa retorika tiek slavēta kā spēcīga un iespaidīga.

<sup>50</sup> Lai saprastu šo fragmentu fonu, skat. par glaimu vietu polemikā Marshall, Peter. *Enmity in Corinth: Social Conventions in Paul's Relations with the Corinthians*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2:23; Tübingen: Mohr Siebeck, 1987, 281–325.

rakstura īpašībā, kas bija “pilnīgi nesavienojama ar vīrišķības ideāliem”.<sup>51</sup> Iespējams arī, ka Pāvila lēmums strādāt, lai uzturētu sevi, vai arī fakts, ka viņš vairākas reizes ir ticis sodīts ar rīkstēm (2. Kor. 11:23–25), tika uztverti kā viņa vīrieša autonomijas ierobežojumi.

1. Kor. 4, 21 Pāvils jautāja draudzei: “Ko jūs gribat? Vai lai es pie jums nāku un rīksti (*en rhabdō*) vai ar mīlestību un lēnprātību (*en agapē pneumatī prautētos*)?” Pāvila atbilde 2. Korintiešu vēstulē neko daudz nepiedāvā, ja to vērtē saskaņā ar vīrišķības standartiem. Tieši pretēji, viņš piesauc “Kristus lēnprātību (*praotēs*) un laipnību (*epieikeia*)” (2. Kor. 10:1; cf. 11:21, 29s; 12:5, 8–10). Viņš ironiski atgādina korintiešiem, ka, pretēji saviem oponentiem, viņš ar saviem līdzstrādniekiem ir bijuši pārāk “nespējīgi”, lai pakļautu viņus:

Jo jūs panesat, ja kāds jūs kalpina, ja kāds jūs izsūc, ja kāds aplaupa, ja kāds nicina, ja kāds jums sit vaigā. Par apkaunošanu sev es to saku, mēs uz to nebijām spējīgi. (2. Kor. 11:20s)

Bet pašās beigās Pāvils, šķiet, piekāpjas korintiešiem attieksmē par to, ko viņi sagaidīja no viņa kā vīrišķīga līdera:

To es jau esmu teicis un saku arī tagad, kā otrreiz pie jums būdams, tā tagad no tālienes, visiem, kas jau grēkojuši, un visiem pārējiem, ka es nesaudzēju nevienu, ja atkal atnākšu pie jums (*ou pheidsomai*). (2. Kor. 13:2)

Pāvils attiecina uz sevi daudzas vīrišķības metaforas: viņš ir Korintas draudzes tēvs (1. Kor. 4:14s; 2. Kor. 11:2s; 12:14), viņš ir kareivis (2. Kor. 10:3–5) un uzvarētājs sportists (1. Kor. 9:24–27). Tomēr šķiet, ka viņš ir nelabprāt izmantojis savu autoritāti. Īpaši viņa krusta teoloģija iezīmē kritisku antitēzi iepretī korintiešu apsēstībai ar gudrību un retorikas iemaņām (1. Kor. 1–2).

Izslēdzot sevi no konkurēšanas publiskajā runā, Pāvils paver iespēju alternatīvām vīrišķības konstrukcijām. Tādēļ ir interesanti palūkoties morālajās pamācībās, kas tieši vai netieši pieskaras vīrieša pašreprezentācijas aspektiem.

<sup>51</sup> Larson, op. cit. 92.

## 2. Priekšstatu par vīrišķību konstruēšana (1. Kor.)

Atgriežoties pie 1. Korintiešu vēstules, tās morālajās pamācībās varam atrast daudzus vīrišķības konceptus, īpaši no 6. līdz 11. nodaļai.

Pāvils pret “nevīrišķīgiem vīriešiem”

1. Kor. 6:9 Pāvils asi nostājas pret pārkāpējiem, kas “neieņemtos Dieva valstību”. Starp tiem ir netiklie, elku kalpi un laulības pārkāpēji (*pornoi, eidōlatroi, moihoi*), kā arī *malakoi* un *arsenokoitoi*. Netiklība un elku kalpība ir fiksēts lingvistisks tandēms, kas parādās kā īpaša tēma jūdu polemikā pret pagānu “nešķīstību”.<sup>52</sup> Laulības pārkāpšana laikam ir vizizplatītākais seksuālais pārkāpums.<sup>53</sup> Bet ko nozīmē *malakoi* un *arsenokoitoi*? Daudzi mūsdienu tulkojumi tieši saista šos jēdzienus ar homoseksualitāti.

Vispirms aplūkosim *arsenokoitēs*, kas dažreiz tiek tulkots kā “sodomīts” (NRSV 1989), “seksuāli perversais” (RSV 1946, REB 1992) vai “homoseksuāls pārkāpējs” (NIV 1973).<sup>54</sup> Būtu dabiski sākt analīzi, apskatot *arsenokoitēs* sastāvdaļas, kas apzīmē vīrieti (*arsen*) un dzimumaktu (*koitēs*), tātad kopā — “vīrietis, kas stājas dzimumsakaros ar vīriešiem”.<sup>55</sup> Protams, tas atgādina veco etimoloģisko kļūdu, kad vārda nozīme tiek atvasināta no tā sastāvdaļu nozīmēm. Tomēr šajā gadījumā grūtības saistās ar to, ka šis vārds kopumā parādās reti. Dažreiz to lieto tekstos, kas uzsver ekonomiskus pārkāpumus.

<sup>52</sup> Skat.: Apd. 15:20 (“lai sargās no apgānīšanās ar *elkiem*, no *netiklības*..; skat. 15, 29; 21, 25); Rom. 2:22; 1. Kor. 5:11s; 6:9; Ef. 5:5; Kol. 3:5; Atkl. 2:14 (“ēst elku upurus un piekopt netiklību”) 21:8; 22:15.

<sup>53</sup> Kā norāda Fokshols (Foxhall, Lin. Pandora Unbound: A Feminist Critique of Foucault's History of Sexuality. In: *Golden/Toohey. Sex and Difference*, 167–182 (= Cornwall/Lindisfarne. Dislocating, 177), *moicheia* labāk būtu tulkot kā “dzimumsakari ar sievieti, kas ir cita aizbildniecībā”.

<sup>54</sup> Šis vārds parādās Jaunajā Derībā vienīgi šeit un 1. Tim. 1:10 (kombinācijā ar “netaisniem un nepaklausīgiem, bezdievīgiem un grēciniekiem, negantiem un nesvētiem, tēva un mātes slepkavām, cilvēku kāvējiem, netikliem, *arsenokoitai*, cilvēku pārdevējiem, melkuļiem, zvēresta laužējiem un ja kas vien vēl ir pretim veselīgai mācībai”).

<sup>55</sup> Skat.: Wright, David F. Homosexuals or Prostitutes? The Meaning of *Arsenokoitai* (1. Kor. 6:9, 1 Tim. 1:10). In: *Vigiliae Christianae* 38 (1984) 125–153; Petersen, William L. Can *Arsenokoitai* be translated by ‘Homosexuals’? In: *Vigiliae Christianae* 40 (1986) 187–191.

Ir piedāvāts arī daudz specifiskāks tulkojuma variants, proti, citu cilvēku ekonomiska ekspluatācija ar seksu, iespējams, bet ne obligāti ar homoseksuālām attiecībām.<sup>56</sup> Bet jebkurā gadījumā mums ir ļoti jāuzmanās, piedēvējot tādu jēdzienu kā “homoseksualitāte” senam tekstam. Ir svarīgi atcerēties, ka seksualitātes diskursa vēsturē “homoseksualitāte” ir diezgan jauns izgudrojums.<sup>57</sup> Katrā ziņā pats šis jēdziens neparādās agrāk par austroungāru autora Karla Marijas Kertbenija anonīmi publicētajiem rakstiem 19. gadsimtā.<sup>58</sup>

*Malakos* tulkošana ir vieglāka, jo šis grieķu vārds antīkāajā literatūrā ir diezgan pazīstams. Vecākos tulkojumos līdz pat 19. gadsimtam tas parādās kā “izlaidība” (KJV 1611, ASV 1901), bet daudzi mūsdienu tulkojumi izvēlas jēdzienus, saistītus ar specifiskām homoseksuālām aktivitātēm, piemēram, “pērkami vīrieši” (NRSV 1989, NIV), vai apvienojot abus jēdzienus “homoseksuālas perversijas” (RSV 1946, TEV 1966, NEB 1970, REB 1992). Vārdnīca *Greek-English Dictionary Based on Semantic Domains* (Louw & Nida, 1988) skaidro šo jēdzienu šādi: “Pasīvais partneris homoseksuālās attiecībās — “homoseksuālists”” (88.281).

Šis ir viens no tiem gadījumiem, kad vecāki tulkojumi ir daudz precīzāki par jaunajiem, jo *malakos* pirmām kārtām attiecas uz kaut ko mikstu<sup>59</sup>: apģērbu, delikatesēm vai vieglu vēja pūsmu.<sup>60</sup> “Lietojot to morālā nosodījuma kontekstā,

<sup>56</sup> Tādēļ kopsavilkums pie Martin, Dale B. Arsenokoitēs and Malakos: Meanings and consequences. In: Brawley, Robert L. (ed.). *Biblical Ethics and Sexuality. Listening to Scripture*. Louisville, Ky: Westminster, John Knox, 1996, 117–136.

<sup>57</sup> Skat.: Halperin, David M. *One Hundred Years of Homosexuality*. New York: Routledge, 1990, 15–53.

<sup>58</sup> 1868. gada 6. maijā Kertbenijs uzrakstīja privātu vēstuli Karlam Heinriham Ulriham, kur pirmo reizi piemin vārdus “homoseksuāls” un “heteroseksuāls”, kurus vēlāk izmantoja savos pamfletos. No 1869 līdz 1875. gadam viņš dzīvoja Berlīnē un 1869. gadā uzrakstīja divus pamfletus, kas tika publicēti anonīmi. Tie pieprasīja brīvību no atbildības likuma priekšā homoseksuāliem vīriešiem Prūsijā un prūšu pakļautībā esošajā Vācu Ziemeļrietumu Konfederācijā.

<sup>59</sup> Skat.: Martin, op. cit.

<sup>60</sup> Šis īpašības vārds tiek lietots Mt. 11:8 (par Lk. 7:25), kur Jēzus jautā: “Jeb ko jūs esat izgājuši redzēt? Vai kādu cilvēku mikstās drēbēs? Redzi, kas mikstas drēbes valkā, tie ir ķēniņu namos.” Šeit var būt norādījums uz nevīrišķīgiem vīriešiem ķēniņu namos.

šis vārds vēl joprojām apzīmē kaut ko, kas tiek uztverts kā “mīksts”: slinkums, pagrimums, izlaidība, drosmes trūkums vai, summējot kopā visus trūkumus vienā antīkās pasaules kategorijā — sievišķība.”<sup>61</sup> *Malakos* varētu apzīmēt vīrieti, kas ir saņēmjēja lomā homoseksuālajā aktā, bet to lietoja arī plašāk, attiecinot uz slinķiem, gļēvuļiem, vīriešiem, kas dzīvoja izlaidībā un greznībā (cf. Josephus, War 7.338; Ant. 5.246; 10.194).<sup>62</sup> Vēl vairāk, tas saistījās arī ar fiziognomiku — vai kāds bija vairāk vai mazāk vīrišķīgs, vairāk vai mazāk sievišķīgs.<sup>63</sup> Seksualitātes kontekstā *malakos* varētu piesaistīt gan vīriešus, gan sievietes.<sup>64</sup>

Izslēdzot sievišķīgus vīriešus no “debesu valstības”, Pāvils skaidri nostājas romiešu vīrišķības vērtību pusē. Korintiešu draudzes elitē, iespējams, bija vērojamas tendences uz izlaidīgu un greznu dzīvesveidu (cf. 1. Kor. 11:17 ss). Tas nebija savienojams ar Pāvila priekšstatu par kristīgu vīrieti.<sup>65</sup>

Pāvila slēptie “homofobiskie” sentimentu atkal parādās 1. Kor. 11:2–16.<sup>66</sup> Šīs vietas interpretācija saistās ar daudziem strīdīgiem momentiem.<sup>67</sup> Tomēr ir skaidrs, ka Pāvils cenšas konstruēt publisku vīrišķības modeli, kas izslēdz jebkādas iespējas mazināt simbolisko atšķirību starp vīriešiem un sievietēm. Vīrieši tiek aicināti nenēsāt garus matus, bet sievietēm jāvairās runāt publiski un atsegt matus sabiedrībā

<sup>61</sup> Martin, op. cit.

<sup>62</sup> Skat. tekstus pie Martin, op. cit.

<sup>63</sup> Skat. Pseudo-Aristotle. *Physiognomonica* (ed. S. Vogt, 1999).

<sup>64</sup> Herter, H. Art. Effeminatus. In: *Reallexikon für Antike und Christentum 4* (1959), 620–650.

<sup>65</sup> Būtu interesanti sasaistīt šo kategorisko izslēgšanu ar Jēzus teicienu par “bezdzimuma cilvēkiem, kas paši sevi padarījuši par tādiem debesu valstības dēļ” (Mt. 19:12).

<sup>66</sup> Fakts, ka šī vieta tiek pārsvarā apspriesta problēmas “Pāvils un sievietes” kontekstā, parāda baltu plankumu Jaunās Derības eksagēzes laukā, kur dominē vīrieši. Šis teksts daudz ko pasaka par vīriešu pašreprezentāciju sabiedrībā!

<sup>67</sup> Jautājums par to, vai *kefalē* 11:3 būtu jātulko kā “avots” vai “galva”, tiek karsti debatēts. Iespējams, daudzi interpretētāji uzskata, ka, izvēloties to tulkot kā “avots”, viņi var izvairīties no jebkādam patriarhālām implikācijām. Protams, lingvistiski “avots” ir daudz precīzāks tulkojums. Bet senais vīrišķības diskurss saistīja izcelsmi ar vīrieša aktivitāti. Līdz ar to nav iespējams atbrīvot šo fragmentu no patriarhālas nostājas.

(1. Kor. 11:4-7, 14).<sup>68</sup> Šī nepatika pret garmatainiem vīriešiem labi saskan ar to, kā Pāvils izslēdz sievišķīgus vīriešus no debesu valstības (skat. iepriekš).<sup>69</sup> Vienīgais arguments, ar ko Pāvils pamato šos norādījumus, ir publiska kauna un goda piesaukšana,<sup>70</sup> tā pakļaujot savu vīrišķības konstrukciju atkarībai no apkārtējās romiešu kultūras.<sup>71</sup>

## Vīrieša spēka un autonomijas ierobežojumi

Diskusija 1. Kor. 8-10 koncentrējas uz jautājumu par gaļu, kas tiek upurēta pagānu tempļos. Interesanti, ka “stiprie ticībā” balsta savu brīvību attieksmē pret uzturu savā pašizpratnē, uzskatot sevi par autonomām un brīvām personām. “Stiprie” ir īsti vīrieši, jo spējīgi uz pašnoteikšanos.<sup>72</sup> Pāvils neapšaubā viņu morālo stāju. Viņš tikai vēlas, lai viņi pakļauj savu vīrieša brīvību savu vājāko brāļu vajadzībām.

<sup>68</sup> Diskusiju par šeit izmantoto interpretāciju skat.: Gill, David W. J. The Importance of Roman Portraiture for Head-Coverings in 1 Corinthians 11:2-16. In: *Tyndale Bulletin* 41 (1990) 245-260; Murphy-O'Connor, Jerome. Sex and Logic in 1 Cor 11:2-16. In: *Catholic Biblical Quarterly* 42 (1980) 482-500; Oster, Richard E. When Men Wore Veils to Worship: The Historical Context of Cor 11. 4. In: *New Testament Studies* 34 (1988) 481-505; Thompson, “Hairstyles”.

<sup>69</sup> Pseudo-Phocylides, Sentences 212: “gari mati nepiedien vīriešiem” (arsesin ouk epeiike koman). Skat. tālākus tekstus Murphy-O'Connor, op. cit. 485-487. Jānis Zeltamute atsaucās uz šo vietu jautājumā par gariem matiem (In: *Epistulam 1 ad Corinthios hom.* 26. 1 = PG 61, 213).

<sup>70</sup> Kauna un goda semantiskais lauks caurstrāvo visu tekstu, bet skat. īpaši: “apkauno savu galvu” (11:4s), “par kaunu” (11:6), “pieklājas” (11:13), “daba” (11:14 šeit, kā bieži vien, identificēta ar kultūru).

<sup>71</sup> Loičs (Leutzusch, op. cit. 607) Pāvila pozīciju dēvē par «Differenzandrozentrisms».

<sup>72</sup> Galvenie jēdzieni šeit ir *exousia* un *eleutheria*, kas abi saistīti ar Latīņu *libertas*. 1. Kor. 8:9: “Bet pielūkojiet, ka šī jūsu brīvība (*exousia*) netop vājajiem par piedauzību.” 9:1: “Vai es neesmu svabads (*eleutheros*)? Vai es neesmu apustulis? Vai es neesmu Jēzu, mūsu Kungu, redzējis? Vai jūs neesat mans darbs mūsu Kungā?” 9:4-6: “Vai mums nav tiesības (*exousia*) ēst un dzert? 5. Vai mums nav tiesības (*exousia*) kādu sievu ņemt par sievu un ar to kopā ceļot, kā to dara citi apustuļi, arī tā Kunga brāji un Kēfa? 6. Jeb vai tikai man un Barnabam vien nebūtu tiesības (*exousia*) roku darbu nestrādāt?” 9, 12b: “Bet mēs šīs tiesības (*exousia*) neesam lietojuši, mēs visu panesam, lai Kristus evaņģēlijam nerastos kavēkļi ceļā.” 9:18-19: “Kas tad ir mana alga? Ka es sludinu evaņģēliju bez maksas un nelietoju savas tiesības (*exousia*), ko man dod evaņģēlija sludināšana. 19 Jo, nebūdam atkarīgi (*eleutheros*) ne no viena, es brīvprātīgi paliku visiem par kalpu, lai pēc iespējas daudzus mantotu.”

Bet pielūkojiet, ka šī jūsu brīvība netop vājajiem par piedauzību.  
(1. Kor. 8:9)

Pāvils cildina atteikšanos no savām tiesībām augstāka mērķa — cilvēces pestīšanas — labā.

Bet mēs šīs tiesības (*exousia*) neesam lietojuši, mēs visu panesam, lai Kristus evaņģēlijam nerastos kavēkli ceļā. (..) Kas tad ir mana alga? Ka es sludinu evaņģēliju bez maksas un nelietoju savas tiesības (*exousia*), ko man dod evaņģēlija sludināšana. Jo, nebūdam atkarīgs ne no viena (*eleutheros*), es brīvprātīgi paliku visiem par kalpu, lai pēc iespējas daudzus mantotu (1. Kor. 9:12b, 18s).

Atlēts, vīrišķības paradigma, kļūst par paraugu tam, kas atsakās augstāka mērķa labā (1. Kor. 9:24–27). Šeit ir divi konkurējoši vīrišķības koncepti: no vienas puses, pašnoteikšanās un spēks un, no otras, — atsacīšanās no sevis tuvāko mīlestības dēļ.

Virieša identitāte, seksualitāte un uzticība Kristum

1. Kor. 6:12–7, 40 parāda sarežģītu diskusiju par to, ko nozīmē būt vīrietim seksualitātes kontekstā. Parādās divi pretēji uzskati. Kā norādīja Mišels Fuko un daudzi citi, antīkajā periodā virieša seksualitāte saistīta tikai ar vienkāršu fiziskās vajadzības apmierināšanu, līdzīgi kā izsalkuma sajūta tika apmierināta ar ēdienu.<sup>73</sup> Daudziem morālfilosofiem seksualitāte, līdzīgi barības uzņemšanai, kļuva par morālu problēmu tikai gadījumos, kad tā izslidēja no virieša racionalitātes kontroles. Apmierinājums un kontrole dod divus svarīgus atskaites punktus Pāvila diskusijai šajā fragmentā.

Pāvila izejas punkts ir pilnīgi atšķirīgs: saskaņā ar viņa jūdu mantojumu, cilvēks vienmēr ir ķermeniskās un neķermeniskās identitātes kopums. Balstoties radīšanas stāstā, viņš redz seksualitātes izpausmes starp vīrieti un sievieti kā intīmu aktu, kurā abi kļūst “viena miesa” (6:16). Viņš arī uzskata, ka pestīšana ietver piederību Kungam visā personas pilnībā — ne vien kā iekšējai dvēselei, bet arī kā ārējam ķermenim. Virieša ķermenis *nav* morāli neitrāla sfēra, bet ir ietverts Dieva pestīšanā. Oponējot

<sup>73</sup> Foucault, Michel. *The Use of Pleasure. The History of Sexuality* 2; New York: Vintage, 1986, 53–62 (= vācu val. *Der Gebrauch der Luste. Sexualität und Wahrheit* 2; Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986, 71–83).



korintiešiem, Pāvils uzskata, ka ķermenis pieder Kungam (13b), ka ķermenis ir Kristus loceklis (15a), ka kristietis ir viens gars ar Kungu (17) un, beidzot, ka vīrieša ķermenis ir “Svētā Gara mājoklis” (19a).<sup>74</sup> Šī ķermeniskā kristīgās pestīšanas dimensija sakņojas faktā, ka Dievs uzmodināja Jēzu no mirušiem (6:14) un, kā skaidri parādis 15. nodaļa, augšāmcelšanās ir ķermeniskas pestīšanas akts. Apmierināšanas un dominēšanas vietā Pāvils konceptualizē vīrieša ķermeni kā intimitātes un ekskluzīvas piederības Kungam sfēru.

Pāvils diskutēja ar korintiešiem par šādiem konkrētiem gadījumiem: sekss ar prostitūtu, sekss laulībā, dzīve bez laulības un bez sekса.

1. *Sekss ar prostitūtu*: 1. Kor. 6:12–20 Pāvils nostājas pret to, ka daži vīrieši Korintā izmanto prostitūtu pakalpojumus. Droši vien saskaņā ar šo Korintas kristīgo vīriešu priekšstatu par vīrišķību attiecības ar sievietēm bija likumīgs veids, kā apmierināt savas seksuālās vajadzības. Pāvils sāk, citēdams korintiešu lozungu “viss man ir atļauts” (*panta moi exestin*), un pretstata tam savu ierobežojumu: “bet ne viss der” un, vēl svarīgāk, “nekas nedrīkst mani kalpināt” (6:12b: *ouk egō exousiasthēsomai hypo tinos*). Ja seksualitātes izpausme ir vīrišķības pazīme, tad paškontrolē — vēl jo vairāk. Tādējādi Pāvils parāda pretrunu korintiešu pieejā: seksuāli aktīvs vīrietis kļūst par savu kaislību pasīvu upuri.

Pāvils, šķiet, citē korintiešu argumentu par labu seksam ar prostitūtu: “Barība vēderam, un vēders barībai” (6:13a). Tas labi saskan ar priekšstatu par vīrieša seksualitāti kā primāro vajadzību apmierināšanu, līdzīgi ēšanai. Seksualitāte skar tikai ķermeni, nevis dvēseli, patieso iekšējo patību. Pāvils spēcīgi balstās savā jūdu antropoloģiskajā perspektīvā: nepastāv skaidra robeža starp ķermeni un dvēseli, vīrieša ķermenis pieder pestīšanai, un seksualitāte ir pilnīga personīga vienība starp vīrieti un sievieti (6:16). Tādējādi Pāvils var pretnostatīt ķermenisku uzticību Kristum un ķermenisku vienību ar prostitūtu. Ideja par “vienu miesu” un “vienu ķermeni” varbūt skanēja dīvaini grieķu–romiešu ausīs, bet Pāvilam tā kļūst par perfektu antitēzi. Ja vīrieša ķermenis ir vienots ar Kristu, tas

<sup>74</sup> Šis argumentācijas kontekstā Pāvils runā tikai par vīrieša ķermeni.

nevar būt vienots ar prostitūtu. Izlaidība ietekmē ķermenisko piederību Kristum un tādējādi ir vienīgais grēks, kas tiek veikts pret pašu ķermeni. Apustulim Pāvilam vienīgais iemesls, lai vīrietis atsacītos no savas aktīvā subjekta lomas, ir piederība Kristum. Kristus Gara klātbūtne nozīmē, ka “jūs nepiederat sev pašiem” (19b).

2. *Sekss laulībā/ dzīve bez laulības un bez sekса*:<sup>75</sup> ja kristīgais vīrišķības ideāls nozīmē pilnīgu neatkarību no seksuālām kaislībām un pilnīgu ķermenisku uzticību augšāmceltajam Kungam, tad arī laulība kļūst problemātiska. Daži Korintas vīrieši varēja ar pilnām tiesībām izdarīt tikai vienu secinājumu no Pāvila mācības: “Cilvēkam ir labi sievieti neaizskart.”<sup>76</sup> Ar šo tēzi sākas 1. Korintiešu vēstules 7. nodaļa. Līdz pat pašām diezgan dīvainas argumentācijas beigām šajā nodaļā nekļūst īsti skaidrs, vai Pāvils atbalsta vai neatbalsta šo pozīciju.

Saskaņā ar Pāvilu laulībai ir viens pamatiemesls: ne jau bērnu audzināšana (kā varētu gaidīt jūdu un pagānu kontekstā), bet gan seksuālu pārkāpumu (*porneia*) profilakse — šie pārkāpumi bija skaidri klātesoši Korintā, vienam vīrietim dzīvojot ar savu pamāti, bet citiem — apmeklējot prostitūtas.<sup>77</sup>

Tas ir diezgan unikāli. Vienīgā pozitīvā lieta, ko neprecētais apustulis var pateikt par laulību, ir šāda: tā novērš netiklību

---

<sup>75</sup> Vārdu savienojumi “laulība bez sekса” vai “sekss bez laulības” Pāvilam ir bezjēdzīgi.

<sup>76</sup> Attiecībā uz tēzi, ka 7, 1b attiecināms uz pašiem korintiešiem, skat.: Merklein, Helmut. «Es ist gut für den Menschen, eine Frau nicht anzufassen»: Paulus und die Sexualität nach 1. Kor. 7. In: Gerhard Dautzenberg et al. *Die Frau im Urchristentum. Quaestiones disputatae* 95; Freiburg: Herder, 1983, 229–232. Kā absolūts apgalvojums šis izteikums ir pilnīgā pretrunā ar otro radīšanas stāstu (1. Moz. 2:18: “Nav labi cilvēkam būt vienam!”), kas tiek piesaukts kā pamatarguments 1. Kor. 6.

<sup>77</sup> *Porneia* Pāvilam ir galvenais negatīvais jēdziens. Tas ir diezgan plašs jēdziens, kas apzīmē jebkāda veida seksuālo amoralitāti: laulības pārkāpšanu un, vēl specifiskāk, prostitūciju (skat. Malina, Bruce M. Does *Porneia Mean Fornication?*. In: *Novum Testamentum* 14 (1972), 10–17; Jensen, J. Does *Porneia Mean Fornication?* A Critique of Bruce Malina. In: *Novum Testamentum* 20 (1978), 161–184). Ļoti iespējams, ka Pāvila un korintiešu domas saskanēja jautājumā par to, ka *porneia* būtu jāizvairās; bet, iespējams, viņi nevarēja vienoties par to, ko tad *porneia* sevi ietver. Tādēļ Pāvilam jāuzsver: pieņemt to, ka kāds kristīgs vīrietis dzīvo kopā ar savu pamāti, nozīmē pieņemt *porneia* izpausmi, kas nav pieļaujama pat saskaņā ar pagānu standartiem (1. Kor. 5:1ss).

(7:2). Tas ir veids, kā viņš saka 5. pantā, kā izvairīties no tā, “lai sātans jūs nekārdinātu jūsu nesavaldības (*akrasia*) dēļ”. Tās pretmets — paškontrolē — saskaņā ar Gal. 5:23 ir viena no Svētā Gara dāvanām (cf. Tit. 1:8; 2. Pēt. 1:6). Tā nav sagādīšanās, ka Pāvils izmanto atlēta tēlu 1. Kor. 9:25 — vienu no vīrišķības ideāliem — kā paškontroles piemēru “visās lietās” (*enkrateuomai*).

*Akrasia* bija centrāls jēdziens antīkajā morālajā diskursā, sniedzot atbildi uz jautājumu, kāpēc cilvēki, *zinot*, kas ir labs, tomēr spēj rīkoties *pretēji* šīm zināšanām.<sup>78</sup> Filofofi saskatīja šeit cilvēka gribas vājuma problēmu.<sup>79</sup> Līdz ar to Pāvilam galvenā problēma nav ārēja seksuālās izlaidības realitāte, bet gan iekšējais paškontroles trūkums. Zināmā mērā, laulība ir tikai papildu plāns.

<sup>78</sup> Platona dialogā “Protagors” Sokrats izvirza izšķirošo argumentu pret *akrasia* kā pret “nesaskaņu starp vārdiem un darbiem” (skat.: Woolf, Raphael. Consistency and Akrasia in Plato’s Protagoras. In: *Phronesis* 47 (2002), 224–252). Ir vienkāršs jautājums: “Kā cilvēks var nespēt sevi savaldīt, ja zina, ka tas, ko viņš vēlas, ir nepareizi?” Sokratam ir neiespējami zināt, kas ir labs, un rīkoties pretēji šai zināšanai. Aristotelis arī aplūkoja šo problēmu (NE 7. 3) un mēģināja samierināt sokratisko *akrasia* noliegumu ar ikdienā pazīstamo uzskatu, ka cilvēki apzināti mēdz rīkoties slikti, pat ja viņu spēkos ir rīkoties citādi (skat.: Henry, Devin. Aristotle on Pleasure and the Worst Form of Akrasia. In: *Ethical Theory and Moral Practice* 5/3 (2002), 255–270; par Aristoteļa argumentācijas loģisko struktūru skat.: Grgic, Filip. Aristotle on the Akritic’s Knowledge. In: *Phronesis* 47 (2002), 336–358).

<sup>79</sup> Par filozofisko problēmu saistībā ar *akrasia* skat.: Chappell, Timothy D. J. *Aristotle and Augustine on Freedom: Two Theories of Freedom, Voluntary Action and Akrasia*. New York: St. Martin’s Press, 1995; Gerson, Lloyd P. Akrasia and the Divided Soul in Plato’s Law. In: Samuel Scolnicov / Luc Brisson (eds.). *Plato’s Laws: From Theory into Practice*. Proceedings of the VI Symposium Platonicum (International Plato Studies 15). Sankt Augustin: Academia Verlag, 2003, 149–154; Guckes, Barbara. Akrasia in der älteren Stoa. In: B. Guckes (Hrsg.). *Zur Ethik der älteren Stoa*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, 94–122; Joyce, Richard. Early Stoicism and Akrasia. In: *Phronesis* 40 (1995), 315–335; Mele, Alfred R. *Autonomous Agents: From Self-control to Autonomy*. New York: Oxford University Press, 1995; Mele, Alfred R. *Irrationality: An Essay on Akrasia, Self-deception, and Self-control*. New York: Oxford University Press, 1987; Stocker, Michael. *Plural and Conflicting Values*. Oxford: Clarendon Press, 1990; Stroud, Sarah / Tappolet, Christine (eds.). *Weakness of Will and Practical Irrationality*. Oxford: Clarendon Press, 2003.

Tomēr pārsteidzoši, ka laulības ietvaros Pāvils pilnībā atzīst seksualitāti kā savstarpēju parādu vai pienākumu (7:3: *opheilēn apodidōmi*).<sup>80</sup>

Sievai nav noteikšana par savu miesu, bet vīram; un tāpat vīram nav noteikšana par savu miesu, bet sievai. (7:4)

Pēc paziņojuma, ka vīrieša ķermenis, būdams “Svētā Gara templis”, pieder vienīgi augšāmceltajam Kungam, tas, šķiet, ir ievēribas cienīgs izņēmums. Laulībā vīrietim ir vara pār sievietes ķermeni — tas ir dabisks veids, kā conceptualizēt vīrieša dominēšanu — bet saskaņā ar Pāvilu tajā pašā laikā tas nozīmē zaudēt varu pār paša ķermeni.

Laulība ir nepieciešama “piekāpšanās” (7:6: *syngnōmē*), lai radītu drošu vidi vīrieša paškontroles menedžmentam. “Labāk iedoties laulībā nekā kaist kārībā” (7:9b). (Droši vien — šī izteiciena dēļ apustulis Pāvils nekad netiks pieskaitīts pie romantiskās mīlestības lielo aizstāvju pulka). Paša Pāvila ideāls: lai visi kristīgie vīrieši dzīvotu celibātā — kā viņš pats (7:7ss), kaut arī viņš atzīst, ka nepieciešamais paškontroles tīkums ir Dieva dāvana (7:7).

Tomēr turpinājumā Pāvils dod divus sadzīviskus argumentus par labu palikšanai neprecētam. Pirmkārt, beigu laiki saistās ar krīzēm, un precēti cilvēki būs lielākā stresā (7:26–28). Otrkārt, precēti cilvēki ir dalīti savā lojalitātē: viņiem jārupējas par Dievu un vienam par otru, viņiem jāpatīk Dievam un vienam otram (7:32–35).

Pāvils pasvītro, ka viņa vienīgais iemesls, lai to teiktu, ir pasargāt viņus no problēmām (7:28: *egō de hymōn pheidomai*) un zūdišanās (7:32: *thelō hymas amerimnous einai*) un tādējādi lai tas nāktu viņiem par labu (7:35: *pros to hymōn autōn symphoron*). Bet var jautāt: vai Pāvila vienīgā motivācija, apšaubot laulību, ir eshatoloģiskās gaidas? Precēts vīrietis un precēta sieviete ir dalīti savā uzticībā Dievam. Šī problēma tik ļoti neatšķiras no situācijas ar kristīgiem vīriešiem un prostitūtām. Vienīgā atšķirība ir tā, ka laulība nav grēks (fakts, ko Pāvils uzsver trīs reizes 1. Kor. 7:28, 36). Tomēr Pāvils saskata pamatproblēmu paškontroles trūkumā. Kristīgas vīrišķības kulminācija ir pilnīga kontrole pār sava ķermeņa

<sup>80</sup> Abpusējības valoda dominē arī šajā fragmentā par šķiršanos 7:10–16.

vajadzībām. Šī antropoloģiskā izvēle atbrīvo ceļu vēlākajai celibāta dzīves kustībai kristietībā. No šīs perspektīvas, agrīnie askēti un mūki nebija vis nepilnīgi vīrieši, bet gluži otrādi — supervīrišķīgas figūras, kas spēja kontrolēt pat visspēcīgākās kaislības.<sup>81</sup>

### 3. Apgaizīšana, kristības un vīrišķība

Ir jānorāda vēl uz pēdējo aspektu: apustulis Pāvils nepievērsa pārāk lielu vērību apgaizīšanas rituālam.

Ja kāds aicināts kā jūds, lai to neslēpj. Ja kāds aicināts kā pagāns, lai neliekas apgaizīties. 19 Apgaizīšana vai neapgaizīšana par sevi nav nekas, bet galvenais ir Dieva baušļu pildīšana. (1. Kor. 7:18s)

Ir labi zināms, ka antīkā polemika pret jūdu apgaizīšanu saskatīja tajā kastrācijas paveidu<sup>82</sup> un tādējādi fizisku ne-vīrišķības pazīmi.<sup>83</sup> Jūdi, kas vēlējās pilnībā integrēties hegemoniskajā kultūras kontekstā, izvēlējās likvidēt savu apgaizīšanu ar īpašas operācijas, dēvētas par “epipasmu”, palīdzību.<sup>84</sup>

<sup>81</sup> Visas argumentācijas smalkumi 1. Kor. 7 vislabāk saskatāmi, sekojot vārdiem “labi” (kalon) un labāk (kreittôn): 1: Korintiešu izteiktā doma skan: “Cilvēkam ir labi (kalon) sievieti neaizskart.” 8: Pāvils piekrīt, ka ir labi (kalon) neprecētiem un atraitnēm palikt kā viņam. 9: Bet ir daudz labāk (kreittôn) apprecēties nekā kļūt par kaislības upuri. 26: Pāvils atkārtu, ka ir labi (kalon) neprecētiem palikt, kā ir. 28a: Bet atkal: tie, kas apprecas, negrēko (skat. 7, 36). 37: Tie, kas paliek neprecējušies (kaut arī būdami saderinājušies), dara labi (kalôs). 38a: Tas, kurš apprec savu saderināto, arī dara labi (kalôs). 38b: Bet tas, kurš atturas no precībām, dara labāk (kreittôn). 40: Pāvils uzskata, ka tie, kas nav precējušies, ir “svētīgāki” (makariōteros).

<sup>82</sup> Savā asajā polemikā pret radikālajiem jūdu kristiešiem, kas darbojās Galatijā un Filipos, Pāvils izmantoja šo saikni: “Kaut jel tie sagraizītos [kastrētos], kas jūs musina!” (Gal. 5:12: *apokoptô*) “Sargieties no suņiem, sargieties no ļauniem strādniekiem, sargieties no sagraizīšanas” (Fil. 3:2: *katatomê*).

<sup>83</sup> Vēl viens negatīvs aspekts, kas saistījās ar apgaizīšanu, bija tas, ka grieķu-romiešu sabiedrībā dzimumlocekļa gals (tā saucamais *glans*) tika uzskatīts par kaut ko ļoti vulgāru, ko nedrīkstēja rādīt sabiedrībā. Tas izslēdza jūdu jaunekļus no piedalīšanās sporta sacīkstēs (kur kailums bija obligāts), kas savukārt liedza viņiem svarīgu vīriešu sociālā progresa aspektu.

<sup>84</sup> Skat.: Hall, Robert G. Epispasm — Circumcision in Reverse. In: *Bible Review* 8 (1992), 52–57; Hall, Robert G. Epispasm and the Dating of Ancient Jewish Writings. In: *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 2 (1988), 71–88.

Kaut arī apgraizīšana Pāvilam nav īpaši svarīga, jūdu kristiešiem nav jāatjauno sava vīrišķība, likvidējot apgraizīšanas efektus. Protams, ne-jūdu kristiešiem nebija nepieciešams apgraizīties; tas nozīmēja, ka ne-jūdu kristīgie vīrieši neatšķirās no ne-jūdu nekristiešiem.<sup>85</sup>

Jaunais kristiešu rīts bija kristības. Pirmajā acu uzmetienā tas bija rituāls, kurš neparedzēja atšķirības starp vīriešiem un sievietēm. Pāvils to skaidri parāda ar senās kristību formulas vārdiem:

26 Jūs jau visi, ticēdami uz Jēzu Kristu, esat Dieva bērni. 27 Jo jūs visi, kas esat kristīti Kristus vārdā, esat tērpušies Kristū.  
28 Tur nav ne jūda, ne grieķa, ne kalpa, nedz svabadā, nav ne vīrieša, nedz sievietes, jo jūs visi esat viens Kristū Jēzū. (*Gal.* 3:26–28)

Tomēr netieša nosliece tuvāk vīriešu perspektīvai paliek. Kristieši joprojām tiek saukti par “dēliem” (26), un grieķu artikuls pirms vārda “viens” atbilst vīriešu dzimtei (*heis*).

#### IV. Noslēgums

1. Korintiešu korespondence parādās kā produktīvs avots, lai iegūtu drošu paradigmātisku skatījumu uz vīrišķības konstruēšanu agrīnajā kristietībā. Sadursme starp helēnistisko jūdu Pāvilu un romiešu kultūrai piederīgajiem Korintas kristiešiem parāda, ka vīrišķība jau no paša sākuma bija diskutēta lieta.
2. Būdams vīrietis, Pāvils neapšaubā vīrieša aktīvo lomu. Bet viņš ievieš vismaz divas korekcijas. Kristīgs vīrietis kā ķermeniska persona pieder Kristum, un viņam ir morāls pienākums izpaust savu mīlestību pret saviem ticības biedriem ar atteikšanos no svarīgiem savas vīrieša autonomijas aspektiem.
3. No otras puses, ir acīmredzams, ka Pāvilam nesimpatizē nevīrišķīgi, sievišķīgi, garmataini vīrieši, kā arī jebkādi simboliski kultūrā pieņemto dzimtes parametru pārkāpumi. Pāvils noteikti būtu drīzāk Polemo, nevis Favorīna pusē.

<sup>85</sup> Leutzsch, op. cit. 604s.

4. Kā publiskam runātājam Pāvilam bija neizbēgami jāsasopas ar savas vīrišķības ārēju vērtējumu. Šķiet, ka viņš isti neatbilda fiziognomikai, ko gaidīja augstākās romiešu aprindas. Viņa pārliecība, ka Dieva spēks darbojas caur vājumu, liek viņam būt kritiskam nevis attieksmē pret retoriku kā tādu, bet drīzāk uz vīrieša pašreprezentāciju, ko gaidīja no runātāja.
5. Būdams Kristus sekotājs, Pāvils ir uzticīgs vērtību (jeb tikumu) sistēmai, kurā ir daudz kopīga ar romiešu vērtību sistēmu, tomēr ar izņēmumiem:<sup>86</sup> piemēram, pazemība (*tapeinos*) ir pretrunā ar vīrišķības hegemoniskajām formām. No otras puses, mēs neatrodam “drosmi” (*andrea*) Pāvila sludināto tikumu sarakstā.
6. Būdams neprecēts jūdu vīrietis, Pāvils ierobežo seksualitāti laulības ietvaros. Bet pat laulība ir tikai mazākais ļaunums, jo seksualitāte vienmēr paredz atkāpšanos no pilnīgas pakļaušanās Kristum. Augstākā vīrieša kontroles forma tādējādi ir paškontrolē.

### *Summary*

*Masculinity in Greco-Roman antiquity is a central category for interpreting and constructing reality. Some important points: human body is single-sexed, but two-gendered; masculinity has to be won through public self-presentation in competition with others; control and domination are two main ways of masculine self-expression; the moral discourse of virtues serves to identify certain aspects of gender identity; masculine control can also take the form of self-control; adolescence is a “school of manliness;” in the public space, the place for men is “outside.” In relation to this hegemonic concept of masculinity, Paul shows some interesting aspects of continuity and discontinuity (especially in the Corinthian correspondence). On the one hand, he avoids the mechanism of competitive public speech as well as models of masculine firmness (2 Cor). On the other hand, he rejects unmanly men, men with long hair, and every symbolic transgression*

---

<sup>86</sup> Visa kristīgā vēsts par krustā sisto Mesiju ir pilnīgi nevīrišķīga!

*of cultural gender parameters. He does not question the active role of the male agent, but he makes at least two qualifications: A Christian male belongs as a bodily person to Christ, and he is morally bound to express his love toward others by renouncing important aspects of his male autonomy. Paul also limits sexuality only to marriage because sexuality always implies retraction from the complete rule of Christ. Therefore, the most excellent form of male control is self-control.*



# PSIHOLOĢIJAS UN TEOLOĢIJAS KRUSTPUNKTU IESPĒJAS CILVĒKA BŪTĪBAS IZPRATNEI

**Sandra Sebre**

*Dr. psych., LU Pedagoģijas un psiholoģijas fakultātes profesore,  
LU Psiholoģijas nodaļas vadītāja*

Šī raksta mērķis ir pievērsties jautājumam par psiholoģijas un teoloģijas krustpunktiem — kā šie krustpunkti dod iespējas pilnīgāk izprast cilvēka būtību. Raksta autore ir ar izglītību psiholoģijas zinātnē un nevar pretendēt uz teoloģiskām zināšanām, tādēļ rakstā galvenokārt apskatīti psiholoģijas zinātnes teorētiskie priekšstati un pieejas saistībā ar cilvēka personības izpēti un izpratni, bet ar pieņēmumu, ka jebkuras zinātnes ieskati un to integrācija ļauj pilnvērtīgāk saskatīt un izprast mūsu uzmanības centru — šajā gadījumā pašu cilvēku.

Psiholoģijas zinātnieki salīdzinoši reti pievērs uzmanību iespējām, ko piedāvā kopējs skatījums, ietverot ieskatus un atzinumus no psiholoģijas un teoloģijas zinātņu virzieniem integrētā uztverē. Izņēmums ir tie psihologi, kuri pievērsušies reliģijas psiholoģijai, bet pretstatā tam pārsvars psiholoģijas zinātnieku apzināti novēršas no teoloģisku jautājumu iekļaušanas savā zinātniskā uztverē. Respektīvi, psiholoģijas zinātnieks nereti pats ir ar savu personisko reliģisko pārliecību, bet viņš vai viņa savus personiskos reliģiskos uzskatus apzināti norobežo un atdala no savas profesionālās darbības psiholoģijas zinātnes laukā. Šāda atdalīšana parasti ir pamatota uz pirms-postmodernisma laikmeta pozitīvisma paradigmas nosacījumiem, ka zinātnei būtu jānodarbojas vienīgi ar tiem jautājumiem, kurus var empīriski identificēt, operacionalizēt un tieši vai pastarpināti novērot.

Psiholoģijas zinātnieks Pauls Vatsons savā rakstā vienā no retajiem psiholoģijas zinātniskiem žurnāliem, kura mērķis ir pievērsties psiholoģijas un teoloģijas zinātņu savstarpēji integrētām skatījumam – *Journal of Psychology and Theology* — analizē iespējas, ko piedāvā postmodernisma un “post-postmodernisma” laikmeta ieskatī saistībā ar psiholoģijas un teoloģijas sadarbības iespējām.<sup>1</sup> Vatsons norāda, ka pašreizējā plaisa starp psiholoģijas un teoloģijas zinātņi ir lielā mērā saistīta ar mūsdienu psiholoģijas zinātnes ciešo saikni ar pozitīvisma paradigmu, kas pretendē uz objektīvu, neitrālu, racionālu cilvēka izpēti, kura it kā nav ietekmēta no paša pētnieka vērtību sistēmas. Vatsons atgādina postmodernisma vēstījumu, ka šāda pilnīgi neitrāla, objektīva, vērtību neaizskarta pozīcija ir neiespējama — nav vairs iespējams noliegt dažādu skatījumu, subjektīvās uztveres un relativitātes esamību. Pasaules mēroga psihologiem šis postmodernisma patiesības relativitātes vēstījums nereti ir radījis vēlmi vēl vairāk pieķerties it kā objektīvajām pozitīvisma paradigmām, kuru piekritēji nodarbojas galvenokārt ar kvantitatīvi mērāmām vienībām.<sup>2</sup>

Psiholoģijas un teoloģijas zinātņu plaisas pārvarēšanas nolūkos Vatsons atsauca uz teorētiskajiem ieskatiem, ko piedāvā Renē Žirārs, it īpaši saistībā ar mīlestības vēstījumu, kas atrodams Jaunajā Derībā. Žirārs uzsver, ka Kristus ievieš cilvēces vēsturē mīlestības vēstījumu, lai dotu iespēju stāvēt pretī vai mainīt vardarbības atdarināšanu un vardarbības starppaaudžu pārmantojamību.<sup>3</sup> Vatsons uzskata, ka šis mīlestības vēstījums var radīt pamatu ideoloģiskam kontekstam,

<sup>1</sup> Watson, Paul. After Postmodernism: Perspectivism, a Christian epistemology of love, and the ideological surround. *Journal of Psychology and Theology*, Vol 32, (3), 2004, 248–261.

<sup>2</sup> Jāpiebilst, ka psiholoģijas zinātnes attīstība Latvijā ir atšķirīga no situācijas saistībā ar psiholoģiju daudzās citās valstīs, jo padomju iekārtas laikā psiholoģijas mācību programmas Latvijā neeksistēja. Tādēļ mūsdienu Latvijā nereti vēl aizvien ir sadzirdamas neskaidrības par psiholoģijas zinātnes būtību un ir tendence jaukt psiholoģiju ar astroloģiju, dziedniecību vai tamlīdzīgām jomām. Savukārt, šī situācija reizēm rada papildu uzdevumu Latvijas psiholoģijas zinātniekiem — norādīt psiholoģijas atšķirtību no ezotēriskajiem virzieniem.

<sup>3</sup> Girard, Rene. *Things Hidden Since the Foundation of the World*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1978, 325.

kas dotu iespēju dažādu uzskatu līdzpastāvēšanai un apziņai, ka katrs individuālais skatījums ir ar saviem ierobežojumiem un nepilnībām, bet kopīgs vai integrēts skatījums sniedz daudz plašākas iespējas cilvēka un cilvēces izpratnei.

Viens no psiholoģijas zinātnes pienesumiem šai izpratnei varētu būt saistīts tieši ar vardarbības starppaaudžu pārmanojamības jautājumu. Žirārs uzsver, ka jau kopš cilvēces pirmatnējiem laikiem vardarbības izpausmes bijušas saistītas ar cilvēka vardarbīgās izpausmes atdarināšanu vienam pret otru. Vēl specifiskāk, indivīdi ir atdarinājuši viens otra vēlmes un iekāres pēc specifiskiem objektiem un, lai iegūtu šo kopīgi iekāroto objektu, ir pakļāvušies “tumšai un slepkavojošai” darbībai sāncensībā vienam pret otru. Kristus esamība un mīlestības vēstījums dod iespēju šo “tumšo un slepkavojošo” dzīves pieeju atvietot ar “gaismas un mīlestības” balstītu dzīves uztveri. Tomēr šis Žirāra izvirzītais skaidrojums nepalīdz izprast, kādēļ jau vairāk nekā divi tūkstoši gadi ir pagājuši kopš Kristus dzimšanas, bet tomēr vēl aizvien tikai daļa cilvēces izvēlas atdarināt šo “gaismas un mīlestības” piemēru, un arī kristīgās reliģijas sekotāji un pat vadītāji reizēm iesaistās pretējās darbībās, kas vairāk saistītas ar naidu un neiecietību.

Psiholoģijas zinātnieku Džona Boulbija un Mērijas Einsvortas attīstītā “piesaistes teorija” dod iespēju izprast vardarbības izpausmes un to starppaaudžu pārmantojamību saistībā ar katra indivīda sākotnējām, primārām attiecībām ar saviem vecākiem.<sup>4</sup> Piesaistes teorijas pamatā ir princips, kas balstās uz novērojumiem reālā dzīvē: cilvēka bērniem un arī daudziem dzīvnieku mazuļiem ir dabiski iedzimta, bioloģiski ietekmēta tendence meklēt tuvību un drošību pie kādas lielākas un stiprākas aizsargājošas būtnes — vistipiskāk, pie saviem vecākiem — mātes un tēva. Šī piesaistes figūra kļūst par “drošības pamatu”, no kuras bērns var doties, lai izpētītu un iesaistītos savā tuvākajā fiziskā un sociālā vidē. Vienlaikus, šī piesaistes figūra bērnam ir “drošības oāze”, kur var atgriezties un saņemt mierinājumu tad, kad bērns izjūt bailes vai nemieru.

---

<sup>4</sup> Bowlby, John. *A Secure Base: Parent-Child Attachment and Healthy Human Development*. New York: Basic Books, 1988, 205.

Piesaiestes teorijas pētnieki uzsver, ka diemžēl nedz visas mātes, nedz visi tēvi spēj bērnam sniegt šo vajadzīgo drošības izjūtu. Ir vecāki, kuri ir noraidoši, nekonsekventi savā uzvedībā un iejūtībā pret bērna vajadzībām vai arī klaji vardarbīgi. Mātes vai tēva spēja reaģēt iejūtīgi un atbilstoši pret zīdaiņa vai mazā bērniņa signāliem ir lielā mērā saistīta ar šo vecāku pašu personisko pieredzi savā bērnībā attiecībās ar saviem vecākiem. Tomēr šī vecāku uzvedības modeļu pārmantojamība no paaudzes paaudzē nav saistīta vienīgi ar novērotās un piedzīvotās vecāku uzvedības atdarināšanu. Ja bērniņš piedzīvo konsekventu mātes rūpību, gādību, iejūtību un atbilstošu atsaucību, tad bērniņam attīstās priekšstatu shēma “māte ir gādīga un mīloša”, un paralēli šim pozitīvam priekšstatam par māti ir pozitīvs priekšstats par sevi — “es esmu šīs gādības un mīlestības vērts”.

Piesaiestes teorijas pētnieki dēvē šīs priekšstatu shēmas par “iekšējiem darbības modeļiem”, norādot uz šo priekšstatu funkciju, ietekmējot, kā bērns turpmākā dzīvē uztver attiecības un ko no tām sagaida.<sup>5</sup> Ja ir izveidojusies šī sākotnējā uzticēšanās, tad arī nākotnē būs pozitīvas gaidas un ekspektācijas attiecībās ar citiem. Vienlaikus šīs priekšstatu shēmas var kalpot kā saskarsmes modelis paša turpmākai uzvedībai. Pretējā gadījumā, ja vecāki ir noraidoši vai nekonsekventi, bērnam rodas atbilstošas negatīvas priekšstatu shēmas, kas rada nedrošības izjūtas un negatīvu pašvērtējumu. Reizēm, lai psiholoģiski aizsargātos pret šīm negatīvām domām un jūtām, bērns apziņas līmenī attīsta idealizētus priekšstatus, bet iekšēji joprojām izjūt nedrošību un trauksmi. Ja vecāki bijuši noraidoši, nekonsekventi vai vardarbīgi, bērnam rodas ne tikvien negatīvas priekšstatu shēmas par sevi un citiem, bet arī attīstās sakāpināts dusmu un trauksmainības līmenis. Gan negatīvās priekšstatu shēmas, gan negatīvās emocijas ietekmē indivīda uzvedību kā pieaugušam cilvēkam pret saviem bērniem — respektīvi, bērnībā piedzīvotā negatīvā attieksme vai vardarbība no saviem vecākiem ir saistīta ar

---

<sup>5</sup> Main, Mary; Goodwyn, Robin. Predicting rejection of her infant from mother's representation of her experience: Implications for the abused-abusing intergenerational cycle. *Child Abuse and Neglect*, 8, 1984, 203–217.

negatīvu attieksmi vai vardarbību tagadnē. Šī vardarbība nav tikai atdarināšanas rezultāts, bet tā izriet no dzīves pieredzē attīstītās vardarbīgās attiecību priekšstatu shēmas, kā arī no piedzīvotās vardarbības izraisītām dusmām, mazvērtības izjūtas un nedrošības, bailēm. Piesaistes teorijas pētnieki uzsver, ka šīs priekšstatu shēmas nav nemaināmas — dzīves apstākļu izmaiņu rezultātā, piemēram, ja izveidojas jaunas, pozitīvas attiecības vai arī, ja indivīdam ir iespēja analizēt un izprast savas dzīves pieredzes savstarpējās likumsakarības, var rasties jaunas priekšstatu shēmas, kas veicina jaunus uzvedības modeļus.

Bērnu–vecāku attiecību kvalitāte ietekmē arī bērna attīstību saistībā ar ētiskiem jautājumiem un reliģiskiem uzskatiem. Ja vecāki konsekventi izrāda savu gādību un mīlestību pret bērnu, bērnam rodas ne tikai drošības izjūta, bet vēlāk dzīvē pārliecība, ka “manai dzīvei ir jēga”.<sup>6</sup> Pozitīvas bērnu–vecāku attiecības ir saistītas ar pieaugušo cilvēku spējām izrādīt iejūtību, gādību un atbildību ne tikai pret saviem bērniem, bet arī saistībā ar plašākām sabiedrības vajadzībām.<sup>7</sup> Arī Latvijā pētījuma rezultāti rāda, ka pieaugušie, kuri bērnībā piedzīvojuši pozitīvāku vecāku atbalstu, uzticēšanos un mīlestības izpausmi, tagadnē piešķir lielāku nozīmīgumu pozitīvām morālām vērtībām. Vīrieši, kuri norāda šo pozitīvo vecāku attieksmi savā bērnībā, tagadnē piešķir lielāku vērtību godīgumam, iecietībai un palīdzības sniegšanai. Sievietes, kuras norāda pozitīvo vecāku attieksmi bērnībā, tagadnē piešķir lielāku vērtību iekšējai harmonijai, garīgumam un dzīves jēgai. Gan sievietes, gan vīrieši uzrādīja saistību starp pozitīvo bērnības pieredzi un cieņas vērstu attieksmi pret vecāko paaudzi.<sup>8</sup>

Pētījumi ir veikti, arī analizējot saikni starp indivīda attiecībām ar vecākiem bērnībā un viņa attieksmi vai attiecības ar Dievu — šo saikni apzīmējot kā “piesaiste Dievam”

---

<sup>6</sup> Lopez, Frank. Dynamic processes underlying adult attachment organization: Toward and attachment theoretical perspective on the healthy and effective self. *Journal of Counseling Psychology*, 47, 2000, 283–300.

<sup>7</sup> McAdams, Dan. Attachment, intimacy, generativity. *Psychological Inquiry*, 11, 2000, 117–120.

<sup>8</sup> Sebre, Sandra, Ļebedeva, Laura, Trapenciene, Ilze. *Laulību, dzimstības un pozitīvu bērnu un vecāku attiecību veicinošo faktoru izpēte*. Rīga: ABD, 2004, 46.

(“attachment to God”). Dažos pētījumos ir parādījušies saikne starp pozitīvu bērnības pieredzi un pozitīvu attiecīmi pret Dievu, bet citos pētījumos ir parādījušies indivīda tieksme meklēt attiecības ar Dievu kā mēģinājumu kompensēt negatīvu vai nepilnvērtīgu pieredzi attiecībās ar saviem vecākiem. Beka un Makdonalda pētījuma rezultāti rāda, ka indivīdi ar pozitīvu pieredzi bērnībā, ar drošības izjūtu attiecībās ar saviem vecākiem izjūt lielāku drošību savā vēlmē tuvoties Dievam. Savukārt, indivīdi ar nedrošo piesaistes pieredzi attiecībās ar saviem vecākiem bērnībā norāda vairāk trauksmainību un raizes savās attiecībās ar Dievu — “bailes, ka Dievs mani pametīs”. Pētījuma autori secina, ka indivīdi ar negatīvu bērnības pieredzi reizēm meklē attiecības ar Dievu, lai kompensētu šo trūkumu, bet vienlaikus izjūt sevī trauksmainību un nedrošību saistībā ar šo attiecību stabilitāti.<sup>9</sup>

Jezuītu priesteris un psihoanalītiķis Viljams Meisners līdzīgi norāda uz saikni starp indivīda agrīno pieredzi attiecībās ar vecākiem bērnībā un viņa vēlāko reliģisko pārliecību.<sup>10</sup> Meisners atgādina, ka Zigmunds Freids uzskatīja cilvēka pievēršanos reliģijai kā kompensējošu mehānismu, lai kompensētu zīdaiņa nepiepildītās vēlmes un vajadzības pēc tuvības un nepilnīgās iespējas paļauties uz kādu stiprāku gādnieku bērnībā. Savukārt, Meisners vienlaikus norāda, ka pretstatā Freida uzskatiem psihoanalītiķis Donalds Vinikots saskatījis pozitīvu saikni starp pozitīvu pieredzi bērnībā un pieaugušā reliģiskajiem uzskatiem. Bērna vēlme un spēja rotaļāties ar iztēles palīdzību ir kā pamats pieaugušo spējām pakļauties ticībai Dievam, kas tiek atbalstīta no reliģiskās kopienas kopējiem reliģiskajiem priekšstatiem. Psihoanalītiķe Anna Marija Rizuto ir pētījusi šo saikni starp pieredzi dažādos dzīves posmos un secinājusi, ka pozitīvāka bērnības pieredze ir saistīta ar pozitīvāku Dieva tēlu. Šis Dieva tēls katram

---

<sup>9</sup> Beck, Richard, McDonald, Angie. Attachment to God: The Attachment to God Inventory, test of working model correspondence, and an exploration of faith group differences. *Journal of Psychology and Theology*. Vol. 32 (2), 2004, 92–103.

<sup>10</sup> Meissner, William. *Psychoanalysis and Religious Experience*. New Haven: Yale University Press, 1984, 254.

indivīdam ir ar dinamiskuma iezīmēm, un tas var mainīties atbilstoši turpmākai dzīves pieredzei.<sup>11</sup>

Latvijas Universitātes Psiholoģijas nodaļā ir tapuši vairāki pētījumi saistībā ar reliģisko pārliecību. Ievas Kārkles pētījums rāda, ka indivīdi, kuri pozitīvāk uztver Dieva tēlu, norāda pozitīvākas iezīmes saistībā ar savu psiholoģisko labklājību — šie indivīdi mazāk cieš no depresijas, bailēm, dusmām. Pētījuma dalībnieki ar pozitīvu Dieva tēla uztveri Dievu izjūt kā mīlošu, kā tādu, kurš pieņem viņu patieso “es”, kurš ir žēlsirdīgs. Viņi vairāk Dievu izjūt kā tuvu klātesošu, ar kuru var vaļširdīgi parunāties. Šī pētījuma rezultāti dod iemeslu domāt, ka gan pozitīvā Dieva tēla uztvere, gan psiholoģiskā labklājība ir saistīti ar pozitīvām bērnu–vecāku attiecībām bērnībā.<sup>12</sup> Marutas Ludānes pētījums rāda, ka indivīdi ar pozitīvu Dieva tēla uztveri spēj novērtēt dažādas krīzes situācijas kā mazāk draudošas nekā indivīdi, kuriem nav šīs pozitīvās Dieva tēla uztveres. Pozitīvā Dieva tēla uztvere ir saistīta ar spēju saskatīt, ka krīzes situācija var dot iespēju iegūt jaunu spēku, spēju piešķirt šai krīzei jēgu un nozīmīgumu, kā arī pārliecību, ka ir iespēja vismaz daļēji šo krīzes situāciju kontrolēt. Reliģiskām konfesijām piederošie pētījuma dalībnieki biežāk novērtēja krīzes situāciju kā iespēju iegūt, kā potenciālu pozitīvam rezultātam un jēgu ietverošu nekā reliģiskām konfesijām nepiederošie pētījuma dalībnieki.<sup>13</sup>

Psiholoģijas un teoloģijas teorētiskie principi saskaras krustpunktā arī saistībā ar jautājumiem par cilvēka brīvības un atbildības iespējām. Meisners norāda brīvās izvēles nozīmīgumu kristietības pamatprincipos un brīvās izvēles nozīmīgumu saistībā ar cilvēka savas būtības apstiprināšanu (*self-affirmation*). Meisners piemin Svētā Augustīna pausto viedokli, ka cilvēks, apstiprinot pašam sevi, gala rezultātā apstiprina sevi Dievu.

---

<sup>11</sup> Rizzuto, Ana-Maria. *The Birth of the Living God*. Chicago: University of Chicago Press, 1979, 246.

<sup>12</sup> Kārkle, Ieva. Studentu emocionālās labklājības saistība ar viņu pozitīvo vai negatīvo Dieva tēlu: bakalaura darbs. Latvijas Universitāte. Rīga, 2000. 58.

<sup>13</sup> Ludāne, Maruta. Dieva tēla uztveres un krīzes novērtējuma saistība pie dažādām konfesijām piederošiem/nepiederošiem cilvēkiem: bakalaura darbs. Latvijas Universitāte. Rīga, 2006. 76.

Arī mūsdienu psiholoģijas un psihoanalīzes teorētiski vairs nepakļaujas iepriekšējo teorētiku dogmām saistībā ar viennozīmīgiem rīcību determinējošiem faktoriem, bet drīzāk uzsver iespējas cilvēkam attīstīt aizvien pilnīgāku un daudzpusīgi integrētu personību, kas apzinās savu rīcībspēju darboties atbilstoši savai pārlicēbai. Gan pēc mūsdienu psihoanalītiskajiem principiem, gan kristīgās teoloģijas principiem, cilvēka brīvās rīcības iespēja ir saistīta ar nepieciešamību būt atbildīgam par savu rīcību, ar nepieciešamību rīkoties ētiski un morāli.<sup>14</sup>

Jautājumi saistībā ar atbildību, nodomu, rīcības brīvību un cilvēka vēlmi izprast savu rīcības būtību un piešķirt savai dzīves pieredzei nozīmīgumu un jēgu ir jautājumi, kurus nevar atbildēt vienīgi ar kvantitatīvi vēršiem teorētiskiem un metodoloģiskiem priekšnosacījumiem. Iespēju ieskatīties šajos būtiskajos procesos mēs varam iegūt, pievēršoties uz hermeneitiskiem principiem balstītu, interpretējošu naratīvu, stāstījumu analīzi. Psiholoģijas zinātnieks Marks Frīmans norāda, ka psiholoģijas pētniecībā nepieciešams izmantot iespējas, ko sniedz mums indivīda stāstījuma analīze. Tieši sociolingvistiskās sistēmas, ietverot valodu, kultūru un vēsturi, dod iespēju cilvēkam izprast un piešķirt nozīmīgumu un jēgu savai dzīves pieredzei. Frīmans īpaši uzsver nozīmīgumu hermeneitiskās interpretācijas principam, ka interpretācijas nav nedz patiesas, nedz nepatiesas, tās ir vairāk vai mazāk atbilstošas specifiskai indivīda situācijai un dzīves kontekstam.

Frīmans un Meisners analizē, kā cilvēks attīsta savu patību dinamiskā stāstījuma procesā, abi piemin Svētā Augustīna dzīves stāstījumu kā pirmatnēju piemēru procesam, kā personība tiek veidota un pilnveidota stāstījuma gaitā. Šajā stāstījuma procesā stāstītājs integrē savu dzīves pieredzi un veido jaunu sevi izpratni, sevi identifikāciju, savu “naratīvo identitāti”, kā to dēvē Pols Rikērs.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Meissner, William. *Psychoanalysis and Religious Experience*. New Haven: Yale University Press, 1984, 254.

<sup>15</sup> Ricoeur, Paul. Narrative time. In: *On Narrative*. Ed. W. J. T. Mitchell. Chicago: University of Chicago Press, 1981, 237



Stāstījuma gaitā stāstītājs sakopo aspektus no savas personības un pieredzes, kas līdz tam brīdim bijuši “izkaisīti”. Augustīns savā stāstījumā sakopo un skaidro savu attīstības gaitu no sākotnējās izvirtības līdz atziņai, ka viss nav kārtībā, līdz dziļām šaubām un atgriešanos iepriekšējos uzvedības veidos, līdz nonākšanai pilnīgā uzticībā Dievam. Frīmans uzsver: ja traumu pārdzīvojis indivīds spēj attīstīt no jauna vai pārveidot savu dzīves stāstījumu, savu naratīvo identitāti, iekļaujot savas atmiņas, lai šis stāstījums palīdz piešķirt savam pārdzīvojumam jēgu, tad šis stāstījuma process var veicināt psiholoģisku atvēršanos.<sup>16</sup>

Psiholoģijas zinātnē attīstītās teorijas un izmantotie izpētes līdzekļi un pieejas var palīdzēt meklēt un atrast papildu izpratni jautājumiem par cilvēka esamību, kā arī sniedz iespējas labāk izprast saistības starp indivīda izjusto psiholoģisko labklājību vai spēju pārvarēt un piešķirt jēgu grūtiem dzīves pārdzīvojumiem saistībā ar savu ticību un pozitīvu Dieva tēla uztveri.

### *Summary*

*This paper presents an analysis of some of the meeting points of psychology and theology in respect of theory and specific research projects which help to provide increased understanding of human nature. As it is pointed out by Professor of Psychology Paul Watson, whereas much of contemporary mainstream psychology is still in the tradition of modernism and positivism, which assumed that it is possible to engage in value-free “objective” research of the phenomena that can be operationalized, measured, and quantified, in the postmodernism period pluralism is unavoidable. Psychology should not revert to absolute relativism, but be willing to accept that various viewpoints enhance each other. This point is illustrated by a discussion of developments in the attachment theory, as well as by examples from other theories and empirical studies, including those conducted in Latvia.*

---

<sup>16</sup> Freeman, Mark. *Rewriting the Self: History, Memory, Narrative*. London: Routledge, 1993, 249

*The author of this paper also stresses the need for a greater emphasis on narrative analysis in psychological research in order to explore issues of human agency, intentionality, freedom, and responsibility — issues that are important in both psychology and theology. This paper includes the suggestions by a Jesuit priest and psychoanalyst William Meissner and Professor of Psychology Mark Freeman, who both point to the significance of St. Augustine’s “Confessions” as an initial exemplar of how the self is constructed, developed, and rewritten during the process of autobiographical narration. This narrative process also is essential for offering an opportunity to impart meaning to one’s experience.*

# AUDZINĀŠANAS PARADIGMU ANTROPOLOĢISKIE ASPEKTI

**Laima Geikina**

*Dr. paed., LU Teoloģijas fakultātes lektore, Reliģijas un ētikas skolotāja profesionālo studiju programmas direktore*

Šī raksta uzdevums ir salīdzināt vairāku audzināšanas paradigmu antropoloģiskos uzskatus un norādīt šo uzskatu implicitāti audzināšanas mērķos. Nereti izglītības reformas bremsē skolotāju neprasme apzināties savus antropoloģiskos uzskatus un saskaņot tos ar sabiedrības noteiktajiem uzskatiem. Tādēļ pastāv risks, ka sabiedrības izvirzītie audzināšanas mērķi netiks īstenoti skolotāju nepietiekamas profesionālās kompetences dēļ. Pārāk maz uzmanības pedagoģijas studiju programmās tiek pievērsts izglītības filozofijas un pedagoģiskās antropoloģijas jautājumiem. Šādus secinājumus iespējams izdarīt, ņemot vērā 12 klašu audzinātāju interviju rezultātus.

Audzināšanas būtību nosaka tās vērtīborientācijas jeb paradigmas. Mainoties paradigmai, mainās arī audzināšanas mērķi, audzināšanas filozofija, audzināšanas saturs, metodoloģija, metode, līdzekļi, paņēmieni, audzinātāja radītie apstākļi (nosacījumi) un rezultāti.

Ikviens audzinātājs ir noteiktas paradigmas īstenotājs, tādēļ pašam audzinātājam ir svarīgi izprast un apzināties gan savu vērtīborientāciju, gan izpratni par galvenajiem esamības izteicējiem.

20. gs. 70. gados var izdalīt trīs pedagoģijas pamatvirzienus<sup>1</sup>:

- humānpedagoģiju;
- kritisko racionālismu; empīrisko audzināšanas zinātni;
- kritisko, emancipēti ievirzīto audzināšanas zinātni.

<sup>1</sup> Gudjons, H. *Pedagoģijas pamatatziņas*. R: Zvaigzne ABC, 1998, 51.

Vēlākā laika periodā palielinās audzināšanas teoriju koncepciju skaits.<sup>2</sup> Tā, piemēram, amerikāņu pieaugušo izglītības humānpedagogs Rodžers Hiemstra (*Roger Hiemstra*)<sup>3</sup> piedāvā šādu filozofisko sistēmu un no tās izrietošo audzināšanas paradigmu dalījumu:

- ideālisms (Platons);
- reālisms (Vaitheds);
- progresīvisms (Džuijs);<sup>4</sup>
- liberālisms (Aristotelis);
- biheivorisms (Skiners);
- humānisms (Maslovs);
- radikālisms (Frairs).

Minētais dalījums atbilst izglītības kustībām, kas ir ASV. Apvienojot abu iepriekšminēto autoru piedāvāto klasifikāciju, autore izvēlas salīdzināt šādas audzināšanas paradigmas:

- humānisma;
- biheivolistiskā;
- vēsturiski materiālistiskā;
- kristīgā paradigma.

Pirmās divas izvēlētas, jo šobrīd Rietumu pedagogijā ir aktuālas; vēsturiski materiālistiskā paradigma — jo tā ilustrē Latvijas pedagogijas 20. gadsimta nozīmīgas daļas īstenošanu; kristīgā paradigma — jo tā ir raksta pētījuma priekšmeta pamats.

Lai veiktu paradigmu savstarpējo salīdzināšanu, autore izvēlas R. Hiemstras<sup>5</sup> piedāvātos kritērijus:

- jēga;
- realitāte;
- cilvēka daba;

<sup>2</sup> Gudjons, H. *Pedagoģijas pamatatziņas ...*, 50.

<sup>3</sup> Hiemstra, R. Translating personal values and philosophy into practical action. In: R. G. Brockett (Ed.), *Ethical issues in adult education*. [tiešsaiste]. New York: Teachers College, Columbia University, 1988. [atsauce 15.03.2007.]. Pieejams: <http://home.tweny.rr.com/hiemstra/philchap.html>.

<sup>4</sup> Džons Džuijs ir pragmatisma filozofijas skolas pārstāvis un progresīvisma kustības līderis ASV izglītībā.

<sup>5</sup> Hiemstra, R. Translating personal values and philosophy into practical action ..

- audzināšanas mērķi;
- audzināšanas saturs (vērtības);
- audzināšanas metodes.

Pirmie trīs kritēriji atbilst paradigmas metafizisko patiesību atspoguļojumam. Otrie trīs atbilst epistemoloģisko aspektu atklāsmei. Akseoloģisko uzskatu raksturojumam autore papildina minētos kritērijus ar reliģijas un vērtības kritērijiem.

Pirmie trīs kritēriji raksturo audzinātāja pasaules uzskatu, no kura izriet vērtību orientācija un antropoloģiskā nostāja. Vērtību kritērijs raksturo tās audzinātāja vērtības, kas noteiks attieksmi pret sevi, citiem un pasauli (atbilstoši audzināšanas definīcijai). Audzināšanas mērķi, metode un saturs noteiks audzinošās darbības principus. Savukārt, reliģija kā kritērijs ir nozīmīgs, lai atklātu pieteikto paradigmu diferenci un kopīgo attieksmē pret transcendentālo jeb iracionālo pieredzi.

Raksta kontekstā turpmāk tiks analizēti paradigmu metafiziskie aspekti un audzināšanas mērķi.

### **Skolotāju antropoloģiskie priekšstati un raksturotie audzināšanas mērķi**

Lai noteiktu Latvijas vispārīzglītojošajās skolās audzinātāju īstenotās audzināšanas paradigmas, tika intervēti 12 klašu audzinātāji. Pētījums veikts 2005. gada aprīlī–maijā visā Latvijas teritorijā. Datu iegūšana tika veikta atbilstoši ētikas kodeksam, kas paredz, ka pētījuma dalībnieki iesaistās brīvprātīgi. Autorei nācās saskarties ar situāciju, kad nejauši izvēlētās skolas atteicās piedalīties. Tādēļ tieši brīvprātības princips kļuva par centrālo principu skolu un līdz ar to klašu audzinātāju izlases veidošanā. Pētījuma ārējās ticamības labad tika izveidotas divas izlases kopas — A (skolas ar kristīgās audzināšanas elementiem) un B (skolas bez kristīgās audzināšanas elementiem). Minētās skolas bija precīzi un pilnībā aizpildījušas skolas raksturojuma lapas. Grupa “skolas, kas īsteno kristīgas audzināšanas programmu” netika izveidota, jo atklājās, ka skolas, to skaitā arī kristīgās, neīsteno teorētiski pamatotu kristīgās audzināšanas programmu, bet gan tikai atsevišķus kristīgās audzināšanas elementus dažādās

variācijās. Atlikušo skolu dati (K) tiek izmantoti kā salīdzinošie dati personības orientācijas testa rezultātu interpretācijā. Audzinātāju intervijas datu apkopošanā izmantoti tikai A un B skolu grupās iegūtie pētījuma rezultāti. Klašu audzinātāju intervija bija tikai daļa plašāka pētījuma ietvaros. Skolotāju izlasi veidoja pētījumā iesaistīto skolēnu klašu audzinātāji.

12 audzinātāju demogrāfiskie dati apkopoti 1. tabulā.

1. tabula  
**A un B grupas demogrāfisko datu tabula**

	A1	A2	A3	A4	A5	A6	B1	B2	B3	B4	B5	B6
dzimums	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0
vecums	46	31	50	46	30	56	48	52	45	40	51	50
darba stāžs	10	10	5	12	5	35	27	30	22	19	29	28

0 — sieviete, 1 — vīrietis

No tabulas redzams, ka intervētas 11 sievietes un 1 vīrietis, audzinātāju vecums kopumā ir intervālā no 30 līdz 56. A grupas (skolas, kurās tiek īstenoti kristīgās audzināšanas elementi) audzinātāju vidējais vecums ir 43 gadi, B grupas audzinātāju (skolas, kurās netiek īstenoti kristīgās audzināšanas elementi) vidējais vecums ir 47 gadi. Darba stāžs intervētajiem audzinātājiem ir intervālā no 5 līdz 35 gadiem. A grupas audzinātāju vidējais darba stāžs ir 13 gadi, B grupas audzinātāju vidējais darba stāžs ir 26 gadi.

Izpētes instruments ir autore izstrādāta audzinātāju intervija, kurā tiek raksturoti audzinātāju priekšstati par izglītības filozofijas atbilstošiem paradigmu kritērijiem. Paradigmas metafiziskais aspekts: jēga, kas ir esamība, cilvēka daba; epistemoloģiskais aspekts: audzināšanas mērķis, audzināšanas metode, audzināšanas saturs; akseoloģiskais aspekts: reliģija, vērtības, pedagoģiskās autoritātes. Minētā intervija izmantota kā kontroles elements kristīgās audzināšanas paradigmas noteiksmei, kā arī tas ir audzinātāja kompetences mērījums.

Raksta uzdevumu kontekstā tiks analizēti skolotāju metafiziskie priekšstati un audzināšanas mērķu izpratne. Audzinātāju personiskā audzināšanas filozofija atklājas viņu intervijā paustajās atziņās, kas ir pilnībā fiksētas 2. tabulā un interpretētas ar kontentanalīzes palīdzību.

**A un B grupas audzinātāju interviju rezultātus apkopojošā tabula**

	A	B
Jēga	pašizpausme; pozitīva darbība; bērni, darbs; darbs un tas, kam velta savu dzīvi; ģimenes veidošana un savstarpējās attiecības; dzīvotgriba; attīstība.	katra cilvēka turpinājums bērnos; esmu cilvēks — spēju just; savstarpējās attiecības, izzīņa; individualitāte un sociāla būtne; draugi, darbs, kuru mīli, ģimene; mīlestība, sapratne, bērni.
Kas ir realitāte	objektīvā īstenība; dzīve; tas, kas šobrīd notiek; tas, ko veido un redz cilvēks un kas ietekmē cilvēku, fiziskā pasaule; apkārtējā dzīve.	izriet no cilvēka darbības, pieredzes, sajūtām; tas, kas notiek laikā, kad es dzīvoju; dzīve; objektīvi novērtēta esamība.
Cilvēka daba	atkarīga no audzināšanas, vides, stereotipiem, rakstura īpatnībām; dažāda; labs, dzīves laikā mainās; laba, apstākļi un vide samaitā; dažāda; labvēlīga.	labs un brīvs, top negatīvs ārējās ietekmes rezultātā; mainīga; divkosīgs; paaudžu pieredze un mantojums; cilvēks ir zinātkārs; miermīlīga.
Audzina- šanas mērķis	sekmēt motivētas personības veidošanos, attīstot prasmes sadarboties un adaptēties mainīgajā vidē; veidot brīvu personību; izaudzina patstāvīgi domājošu cilvēku, kurš prot sevi aizstāvēt; izveidot tikumīgu un harmonisku personību, spējīgu pastāvēt mainīgajā pasaulē; labs cilvēks; civēcības audzināšana, labestīguma, taisnīguma, ētisku normu audzināšana, attieksmju audzināšana.	palīdzēt cilvēkam atrast sevi gaišo; izaudzina cilvēku — jūtīgu, kurš labi komunicējas ar cilvēkiem, atklātu, godīgu, spēj pastāvēt un aizstāvēt savus uzskatus; sekmēt pozitīvas savstarpējās attiecības, spējas izprast vienu otru; augstas tikumības izaudzinašana; izaudzina paklausību, patriotismu, godīgumu; izaudzina patstāvību, godīgumu, ticību.

Apkopojot iegūtos datus, iespējams secināt, ka nepastāv būtiskas atšķirības starp vienas un otras grupas audzinātāju pamatprincipiem, kas tiek īstenoti audzināšanā. Tā, piemēram,

metafizisko kritēriju raksturojums parāda, ka A grupas audzinātāji, līdzīgi kā B grupas audzinātāji, visi nav spējuši atbildēt uz jautājumu par realitāti. Par dzīves jēgu abu grupu atbildes ir līdzīgas. Dzīvei jēgu piešķir sociālās saites (bērni, ģimene, draugi, attiecības) un darbs. Cilvēka daba kopumā novērtēta kā sākotnēji laba vai laba, kas tiek ietekmēta dzīves laikā un mēdz kļūt “samaitāta”, “negatīva”. B grupā vienā gadījumā cilvēka daba apzīmēta kā “divkosīga”.

Vairums audzinātāju savos uzskatos metafizikas aspektā (jēga, realitāte, cilvēka daba) balstās reālisma atziņās — realitātes būtība ir fiziskas lietas un pieredze vai šo lietu un pieredzes uztvere.<sup>6</sup> Savukārt reālisma filozofijai vairāk atbilst autores turpmāk raksturotās biheiviorisma un vēsturiskā materiālisma audzināšanas paradigmas.

Epistemoloģisko jautājumu risināšanai vairums audzinātāju izvēlas skolotāja centrētu un instruējošu pieeju, kas raksturīga vēsturiski materiālistiskajai un biheivioristiskai audzināšanas paradigmai. Par to liecina audzinātāju lietotie darbības vārdi audzināšanas mērķu raksturojumā. A grupā tikai viena audzinātāja izvēlas *sekmēt* skolēnu attīstību, turpretī sešos gadījumos lietoti darbības vārdi — veidot, izaudzināt, izveidot, audzināt (3x). B grupas audzinātāju formulētajos mērķos divos gadījumos izmantoti darbības vārdi *sekmēt* un *palīdzēt*, pārējos gadījumos lietoti tādi vārdi kā *izaudzināt*, *ieaudzināšana* un *ieaudzināt* (2x). Šāda vārdu izvēle liecina par subjektu–objektu attiecību īstenojumu, kas raksturīgs biheivioristiskai pieejai.

Apkopojot audzinātāju interviju datu analīzes rezultātus, iespējams apgalvot, ka minētie audzinātāji savās audzināšanas paradigmātiskajās nostādnēs ir ceļā starp iepriekšējo vēsturiski materiālistisko un mūsdienās aktuālo humānistisko un biheivioristisko paradigmu. Pat audzinātāji, kuri identificē sevi kā kristiešus, savos audzināšanas mērķos neiekļauj kristīgās audzināšanas paradigmas būtiskos elementus.

---

<sup>6</sup> *Foundations of America Education*, Ed. Webb, L. D., Metha, A., Jordan, K. F. New York: Macmillan Publishing Comapny, 1992, 186.



## Audzināšanas paradigmu antropoloģisko nostādņu un audzināšanas mērķu raksturojums

Vēsturiski materiālistiskā audzināšanas paradigma

Minētā paradigma savā vērtību izpratnē balstās Kārļa Marksa materiālistiskajā sabiedrības un vēstures teorijā. Šo teoriju empīriski audzināšanas pamatā izmantoja padomju audzināšanas sistēma.

Vēsturiskais materiālisms pretnostata sevi ideālismam, uzskatot par jebkuras teorijas vēstures dzinēj spēku nevis kritiku, bet revolūciju.<sup>7</sup> Vēsture neizzūd “pašapziņā”, bet atklājas noteiktā materiālā rezultātā — ražošanas spēku summā, attieksmē pret dabu un indivīdu, kas pārmantota no iepriekšējās paaudzes, ražošanas spēku, kapitāla un apstākļu summā. “Apstākļi tādā pat mērā rada cilvēkus, kādā cilvēki rada apstākļus.”<sup>8</sup> Vēl skaidrāk šī ideja atklājas jautājumā par gribas brīvību. Materiālisma uzskats par indivīda varu pār apstākļiem un attiecībām tiek pretnostatīts ideālisma pašnoteikšanās uzskatam jeb gara brīvības idejai.<sup>9</sup>

Minēto vēsturiskā materiālisma teoriju padomju ideoloģija identificē ar sabiedrisko zinātni. “Vēsturiskā materiālisma izpratne būs sabiedriskās zinātnes sinonīms.”<sup>10</sup> Vēl vairāk, tā tiek pasludināta par “vienīgo zinātnisko” vēstures izskaidrošanas paņēmienu.<sup>11</sup> Tā izriet no labākajiem 19. gs. sasniegumiem: vācu filozofijas, angļu politiskās ekonomikas, franču sociālisma.<sup>12</sup>

Vēsture ir daudzu gribu sadursmju hronoloģija, un šī griba top daudzu īpašu dzīves apstākļu rezultātā.<sup>13</sup> Tādējādi minētās teorijas autori izslēdz individuācijas lomu un nozīmi sociālo norišu ģenēzē. Subjektīvismu marksisms aizstāj ar sociālo

<sup>7</sup> Markss, K., Engelss, F., Ļeņins, V. I. *Par vēsturisko materiālismu*. R: Liesma, 1967, 5. Revolūciju kā dialektisko virzītājspēku izmanto V. I. Ļeņins, nosakot ideoloģiskos pamatprincipus padomju pedagoģijā. Revolucionārais gars un būtība atklājas viņa izvēlētajā terminoloģijā.

<sup>8</sup> Markss, K., Engelss, F., Ļeņins, V. I. *Par vēsturisko materiālismu ...*, 6.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 18.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 7.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 7.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 11.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 13.

procesu vēsturisko attīstību.<sup>14</sup> Minētā attīstība ir nejausību ķēdes likumsakarīgs rezultāts.<sup>15</sup>

“Katrai darbībai ir zināms gribēts mērķis; bet rezultāti, kas faktiski izriet no šās darbības, nepavisam nav gribēti. Un, ja sākumā liekas, ka tie atbilst gribētajam mērķim, tad beigu beigās tiem ir gluži citas sekas, nekā bija gribēts. Tādējādi iznāk, ka visā visumā nejausība vienlīdz valda arī vēsturisko parādību laukā.” (*Engelss*) Šāda nostāja tiek kritizēta jau 20. gs. 30. gados.

Teoloģijas profesors K.Kundziņš norāda uz šādas nostājas nelabvēlīgo ietekmi tieši audzināšanas procesā: “Cilvēks kā raksturs, kā pati sevi noteicoša būtne (personība), ja ne absolūti, tad katrā ziņā relatīvi kļuvis vājāks un nenozīmīgāks kā senāk. Šo nelabvēlīgo attīstību vēl pastiprinājis plaši propagandētais uzskats, ka ne garīgi spēki, bet vienīgi “apstākļi” noteicot cilvēka un sabiedrības līmeni un amoralitāti (marksisms). (..) cik daudzos labi disponētos jaunekļos viņa [ticība apstākļu absolūtai varai — *autores skaidrojums*] mazinājusi un apslāpējusi vēlēšanos strādāt pie sava iekšējā cilvēka izveidošanas (..)”<sup>16</sup>

Galvenā metode, atklājot vēsturiskā materiālisma teoriju: vēsturiska un loģiska kritika.<sup>17</sup> Vēsturiskais aspekts attiecas uz konkrētu faktu pētīšanu un loģiskais — uz abstrakta un teorētiski konsekventa pētījuma formu.

Vēsturiski materiālistiskā paradigma likta padomju pedagoģijas pamatā. Atbilstoši tam audzināšanas pamatā tiek likta ideja par cilvēku, kas izbeidzis cīņu par individuālu eksistenci<sup>18</sup> un kura vērtību nosaka viņa sabiedriskā esamība.<sup>19</sup> Līdz ar to par audzināšanas mērķi kļūst sabiedriskots cilvēks.

<sup>14</sup> Markss, K., Engelss, F., Ļeņins, V. I. *Par vēsturisko materiālismu ...*, 14.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 15.

<sup>16</sup> Kundziņš, K. *Reliģijas mācība un ētika jaunatnes audzināšanā*. Metodisks vadonis reliģijas skolotājiem. R: Valters un Rapa, 1927, 5.

<sup>17</sup> Markss, K., Engelss, F., Ļeņins, V. I. *Par vēsturisko materiālismu ...*, 35.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 20.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 20.

Vēsturiskā materiālisma paradigmas kritika<sup>20</sup> izskan no padomju pedagogijas zinātnes autoritātēm, piemēram, Šalvas Amonašvilli:

“Padomju vara bija proletariāta diktatūras vara, bet pedagogija ir ideoloģijas jomā. Tāpēc partija pasūtīja autoritāru pedagogiju un skolotājs bija partijas zaldāts, kurš ar bērniem runāja, demonstrējams spēka pozīcijas. Tas nozīmē: “Vairāk kontroles, pārbaužu un atzīņu!”<sup>21</sup>

Apkopojot gūtās atziņas, autore izveidojusi gan šajā, gan tālākās nodaļās paradigmu raksturojošas tabulas atbilstoši noteiktajiem rādītājiem.

3. tabula  
Vēsturiski materiālistiskās audzināšanas paradigma

<b>Sistēmas Kom- ponenti</b>	<b>Vēsturiskais materiālisms</b>
<b>Jēga</b>	Cilvēka domās pārstrādātais un pārveidotais materiālais <sup>22</sup> Apziņa ir sabiedriska produkts <sup>23</sup> Nevis apziņa nosaka esamību, bet sabiedriskā esamība noteic apziņu <sup>24</sup>
<b>Kas ir realitāte</b>	Daba un sabiedrība kā vēsturiskās attīstības process <sup>25</sup> , kur dabas dialektika ir aklu, neapzinīgu spēku mijiedarbība <sup>26</sup> (nejaušība izpaužas caur likumsakarību)
<b>Cilvēka daba</b>	Persona ir ekonomisko kategoriju personifikācija un noteiktu šķiru attiecību un interešu paudēja <sup>27</sup>
<b>Audzinašanas mērķis</b>	Audzinašanu determinē sabiedrības vajadzības, tā ir tieši saistīta ar darbu <sup>28</sup>

<sup>20</sup> Fromms sociāldarvinismu (un tas ir pamatā arī padomju ideoloģijai), kas noteiktai pasaules sabiedrībai aizstāj reliģiju, nosaucis par visbīstamāko XX gadsimta pasaules uzskatu. Tā aizsegā visnekautrīgākajā veidā attīstās nacionālismsunrasisms. Фромм, Э. *Анатомия человеческой деструктивности*. М: АСТ, 1998, 67.

<sup>21</sup> Kokareviča, D. Šalva Amonašvilli: Protiet uzpurēties! [tiešsaiste] — [atsauce 15.03.2007.]. Pieejams: [www.apollo.lv/portal/articles/17975](http://www.apollo.lv/portal/articles/17975)

<sup>22</sup> Markss, K., Engels, F., Ļeņins, V. I. *Par vēsturisko materiālismu ...*, 24.

<sup>23</sup> Ibid., 51.

<sup>24</sup> Ibid., 50.

<sup>25</sup> Ibid., 8.

<sup>26</sup> Ibid., 15.

<sup>27</sup> Ibid., 14.

<sup>28</sup> *Pedagoģija*. J. Babanska redakcijā. R: Zvaigzne, 1987, 8.

## Biheivioristiskā audzināšanas paradigma

Biheivioristiskā audzināšanas ideja atrodas ciešā saistībā ar biheivioristiskās psiholoģijas skolu. Biheivioristiskās psiholoģijas virziens uzskata, ka vienīgais zinātnisko pētījumu priekšmets ir uzvedība.<sup>29</sup> Jau virziena nosaukums norāda, ka uzvedība (no angļu — *behaviour*) ir centrālais izpētes priekšmets. Uzvedība tiek izprasta kā visas ārēji novērojamās reakcijas uz ārējiem stimuliem. Līdz ar to tiek panākta maksimāla pētījuma objektivitāte. Biheiviorisms uzskata, ka cilvēkam nav dvēseles ar tās struktūru un īpašām likumbām.<sup>30</sup>

Mūsdienās biheiviorisms ir plaši izplatīts, it īpaši ASV. Vēsturiski biheiviorismā pastāv divi virzieni: metodoloģiskie biheivioristi, dažkārt dēvēti par psiholoģiskajiem biheivioristiem, pretendē uz to psiholoģijas zinātnes jomu, kas pēti uzvedību. Otrs virziens — filozofiskais biheiviorisms, dažkārt saukts par “analītisko” vai “loģisko” biheiviorismu, nodarbojas ar valodas pētījumiem, meklējot sakarības starp psiholoģijas terminoloģiju un uzvedību aprakstošo terminoloģiju, to semantiku. Filozofiskais biheiviorisms ir saistīts ar *loģisko pozitīvismu* (Hempel), kas palīdzēja apstiprināt pētījumu pārbaudāmības principus.<sup>31</sup>

Biheiviorisma pamatpieņēmums — ikvienam noteiktam stimulam seko noteikta reakcija. Ievērojamākie šī virziena pārstāvji ir E. B. Torndaiks, R. Jerkiss, Dž. Vatsons, B. Skiners. Galvenais princips, ko pauž neobiheivioristi — uzvedības stiprināšana atbilstoši nepieciešamā rezultāta sasniegšanai.<sup>32</sup>

Cilvēka darbību iespējams izskaidrot ar nosacījuma refleksiem un no tiem izaugušiem paradumiem un iemaņām.<sup>33</sup>

Skiners uzskata, ka stimuli rodas divos veidos:

- normāla kultūras procesa rezultātā;
- iepriekšpieņemta plāna veidā.<sup>34</sup>

<sup>29</sup> *Psiholoģijas vārdnīca*. G. Breslava redakcijā. R: Mācību grāmata, 1999, 30.

<sup>30</sup> Фромм, Э. *Анатомия человеческой деструктивности* ..

<sup>31</sup> Dictionary of Philosophy of Mind. [tiešsaiste]-[atsauce 15.03.2007.]. Pieejams: <http://philosophy.uwaterloo.ca/MindDict/behaviorism.html>

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> *Ideju vārdnīca*. Domātāji, teorijas un jēdzieni filozofijā, zinātnē, reliģijā, politikā, vēsturē un mākslā. R: Zvaigzne ABC, 1999, 63.

<sup>34</sup> Фромм, Э. *Анатомия человеческой деструктивности* .., 70.

Runājot par audzināšanas mērķiem, biheiviorisma pamatlicēji Torndaiks un Watsons min šādu uzstādījumu.<sup>35</sup>

1. Vispārīgākie mērķi, kas vienlaikus būtu arī skolas audzināšanas galīgie mērķi:

- attīstīt labvēlību pret cilvēkiem;
- derīgas un laimīgas dzīves iekārtošana (устроение);
- tieksme pēc cēla un tīra baudījuma/baudas (наслаждение).

2. Tuvākie mērķi:

- nodrošināt (даты) skolēniem veselu miesu un veselu garu;
- sniegt zināšanas par dabu un cilvēka dzīvi, pasauli;
- iedvest/iemācīt cienīgas intereses zinātnes un praktiskās darbības jomās;
- darīt zināmas daudzveidīgās domāšanas, sajūtu un uzvedības prasmes;
- darīt zināmus aktivitātes ideālus — godu, pienākumu, mīlestību un paklausību.

Torndaiks uzskata, ka<sup>36</sup> pirmo sešu klašu audzināšanas mērķis ir norūdit ķermeni un mazināt saslimstību, iemācīt dabas un cilvēka dzīves vienkāršākos faktus, iemācīt izzināt lasot, izteikt savas domas un jūtas gan rakstiski, gan verbāli, gan izmantojot mūziku un citas mākslas, izraisīt interesi par reālo dzīvi, iepazīstināt ar intelektuālās zinātkāres, mērķtiecīgas domāšanas, paklausības, kautrīguma un palīdzības tuvākajam, drosmes, taisnīguma un bērniem raksturīgu ideālu veidošanās paradumiem.

Audzināšanas mērķi no 12 līdz 18 gadu vecumam ir šādi: fiziskā spēka un veiktības attīstība, iepazīstināšana ar vienkāršākajiem vispārīgiem dabas un cilvēku dzīves likumiem, ar gudrāko un labāko cilvēku uzskatiem, iepazīstināt ar iespējam aktīvi izmantot dažādu mākslu izteiksmes līdzekļus, izraisīt interesi par reālajām un literatūrā satopamajām zinātnes,

<sup>35</sup> Торндайк, Э., Уотсон Д. *Бихейвиоризм*. М: Издательство АСТ, 1998, 37.

<sup>36</sup> Ibid.

mākslas un cilvēka dzīves izpausmēm, attīstīt pašsavaldību, precizitāti, noteiktību un loģiskumu, tehniskās iemaņas un izdarīgumu (исполнительность), attīstīt sadarbības, vadības, savaldības prasmes, attīstīt goda, drosmes, taisnīguma, labvēlības un godbijības, jaunībai atbilstošu ideālu veidošanās paradumus.

Biheiviorismam nozīmīgāka šķiet praktisko iemaņu attīstība nekā “pusegoistiska”<sup>37</sup> rakstura veidošanās. Nozīmīgākais uzdevums ir sagatavot bērnus pieaugušā un darba dzīvei, kā arī pielāgoties bērnu dzīves darbībām (vides apstākļu noteiktiem uzdevumiem un pienākumiem). Audzināšanas konkrētie uzdevumi mainās atkarībā no audzēkņa individuālajām īpašībām un tām audzinošajām ietekmēm, kurām audzināmais ir pakļauts ārpusskolas. Audzinātāja uzdevums ir iepazīstināt ar noteiktām zināšanām, attīstīt noteiktus paradumus, vairot noteiktus spēkus, izraisīt noteiktas intereses un iedvest noteiktus ideālus. Šādas audzināšanas metodes labākie paraugi paredz sasniegt maksimālu darbības uzdevumu detalizācijas pakāpi. Viss iepriekšminētais palīdz īstenot vai novērst noteiktas izmaiņas cilvēkā: saglabāt un pastiprināt pozitīvās ķermeņa, prāta un rakstura īpašības un atbrīvoties no negatīvajām. Kā efektīvāku stimulu cilvēka uzvedības pozitīvu izmaiņu iniciēšanai Skiners min uzslavas un apbalvojumus pretstatā vājākajiem soda stimuliem.<sup>38</sup> Tādējādi audzinātājam ir jāiepazīst cilvēka daba, lai spētu to veidot, vadīt un virzīt. Torndaiks<sup>39</sup> atzīst, ka skolai ir ierobežotas audzināšanas iespējas, tomēr tā spēj atstāt iespaidu uz morālo paradumu veidošanos, it īpaši, ja ņemam vērā biheivioristu uzskatus par uzvedības mērķiem, motīviem un vērtībām, kas pamatā ir audzināšanas saturs.<sup>40</sup>

Apkopojot minētās atziņas saistībā ar paradigmas izvērtēšanas kritērijiem, iespējams raksturot biheivioristisko audzināšanas paradigmu.

<sup>37</sup> Торндайк, Э., Уотсон Д. *Бихейвиоризм* ..., 38.

<sup>38</sup> Фромм, Э. *Анатомия человеческой деструктивности* ..., 69.

<sup>39</sup> Торндайк, Э., Уотсон Д. *Бихейвиоризм* ..., 177.

<sup>40</sup> Фромм, Э. *Анатомия человеческой еструктивности* ..., 75.

4. tabula  
**Biheiviorisma audzināšanas paradigma**

Sistēmas Komponenti	Biheiviorisms
<b>Jēga</b>	Cilvēka uzvedība ir saistīta ar noteiktiem apstākļiem
<b>Kas ir realitāte</b>	Ārējie spēki kontrolē cilvēka uzvedību
<b>Cilvēka daba</b>	Stimulus rada atbildi
<b>Audzināšanas mērķis</b>	Uzvedības maiņa; izdzīvošanas prasmju attīstība

### Humānā paradigma

Audzināšanas humānai paradigmai piemīt garīgums, pat transcendence, kas savukārt paredz daudz smalkākus un jūtīgākus pedagoģiskos līdzekļus nekā vēsturiski materiālistiskā jeb padomju paradigma. Tā balstās ideālistiskajā filozofijā. Materiālistiskā un ideālistiskā filozofijā balstīto paradigmu šķirkļis ir “jēdziens “ticība”,<sup>41</sup> kura saturs ir vērtīborientācijas”.<sup>42</sup>

Lai gan Latvijā par pāreju uz humāno paradigmu un humānpedagoģijas nozīmīgo pienesumu pedagoģiskās domas attīstībā tiek runāts salīdzinoši nesen, humānisms kā filozofiska sistēma eksistē jau kopš renesanses laikiem.

Humānisms pamatā nav profesionālu filozofu noteiktas filozofiskās domāšanas veids, bet gan dzīves kredo ikvienam cilvēkam, lai spētu nodzīvot laimīgu un jēgpilnu dzīvi.<sup>43</sup> Mišels Fuko par humānismu apgalvo:

“Humānisms ir tēma vai tēmu kopums, kas atkal un atkal parādās Eiropā ilgākā laika posmā; šīs tēmas vienmēr ir saistītas ar vērtību noteikšanu, acīmredzot lielā mērā ir variējušas savā saturā, kā arī vērtībās, vēl vairāk, tās kalpo kā atšķirību kritērijs.”<sup>44</sup>

<sup>41</sup> Ticība kā īpašs zināšanu veids (Hēgelis).

<sup>42</sup> Beļickis, I. *Izglītības humānā paradigma un Latvijas izglītības reforma*. R.: Pedagoģu izglītības atbalsta centrs, 1995, 27.

<sup>43</sup> Lamont, C. *The philosophy of Humanism*, Fifth edition, Revised and Enlarged. New York: Frederick Ungar Publishing Co, 1965, 12.

<sup>44</sup> Foucault, M. *What is Enlightenment?* The Foucault Reader, ed. Paul Rabinow. New York: Pantheon Books, 1984, 44.

Sociālajā un ētiskajā aspektā humānisma absolūtais morālais ideāls ir kalpošana līdzcilvēkiem. Tas nozīmē, ka indivīds lielāko labumu gūst savā darbā, vairojot kopīgo labumu, kur kopīgais ietver gan viņu pašu, gan viņa ģimeni.<sup>45</sup>

Humānisms tic indivīda brīvībai un autonomijai un uzskata, ka “cilvēka esamība ir personiski nozīmīgu izvēļu veikšanas spēja iedzimtības, personiskās pieredzes un vides iespaidā”.<sup>46</sup>

Humānisma principi izriet no indivīda un īpašo cilvēku vajadzību nozīmīguma.

Humānisma pamatpieņēmumi ir šādi:

- cilvēks pēc savas dabas ir sākotnēji labs;
- indivīds ir brīvs un autonomš lēmumu pieņemšanā un izvēlē;
- attīstības iespējas ir faktiski neierobežotas;
- nozīmīga paštēla (*self-concept*) loma attīstībā un izaugsmē;
- indivīds tiek rosināts pašaktualizācijai;
- katra persona realitāti definē pati;
- indivīds ir atbildīgs par sevi un citiem.

Humānistiskās pedagoģijas idejas (*Patterson, Valett*) ir ietekmējušās no humānistiskās psiholoģijas idejām (*Fromm, Maslow, Rogers*). Patersons<sup>47</sup> definē humānās pedagoģijas mērķi kā pašaktualizējušos personu, kuras raksturojumu savukārt ir sniedzis Ābrahams Maslovs. Savukārt Valets<sup>48</sup> uzskata, ka humānistiska audzināšana ir process mūža garumā un tā mērķis ir attīstīt individualitāti, kam būtu priecīga (*joyous*), cilvēcīga un jēgpilna (*meaningful*) dzīve. Humānistiskās pedagoģijas prioritātes ietver: pārdzīvošanas spēju attīstību; emocionālo vajadzību attīstību; pilnīgu estētisko kvalitāšu atklāsmi; patstāvības (*self-direct*) un paškontroles attīstību.

---

<sup>45</sup> Lamont, C. *The philosophy of Humanism ...*, 15.

<sup>46</sup> Elias, J. L., Merriam, S. *Philosophical foundations of adult education*. Malabar, FL: Krieger, 1980, 118

<sup>47</sup> Patterson, C. H. *Humanistic education*. Englewood Cliffs (NJ): Prentice Hall, 1973, 22.

<sup>48</sup> Valett, R. E. *Humanistic education: Developing the total person*. St. Louis: C. V. Mosby, 1977, 12.



Valets personības tapšanu humānpedagoģijas ietvaros raksturo šādi:<sup>49</sup>

Cilvēks atrodas personības integrācijas īstenošanas procesā. Viņa dzīves problēma ir attīstīt savu kopveselumu — integrēt un līdzsvarot savas izjūtas, domas, maņu datus un intuitīvās tieksmes ar paša un sociālajām vajadzībām, prasībām un apkārtējās sabiedrības un vides prasībām un spiedienu. Veicot šo varoņdarbu, cilvēks spēj attīstīt motivāciju un gribu dzīvot savu dzīvi jēgpilnā veidā. Personiskā laime ir redzama kā individualitātes bagātība, centieni un cerības. Personību stimulē viņa paša fiziskās, sociālās un psiholoģiskās vajadzības un viņa centieni saglabāt iekšējo līdzsvaru kā vēlmi realizēt vērtības. Laime ir izcili altruistisks noskaņojums, kurā indivīds daļēji ir realizējis savas dzīves vērtības, un to nozīme un labums ir arī kopīgais labums.

Turpinot personības integrāciju un iespējamo tapšanu, sekmes lielākoties ir atkarīgas no motivācijas, gribas un personīgi nozīmīgām vērtībām. Bioloģiskā nosacītība iekļauj ģenētiski mantotas struktūras, spējas un tieksmes/noslieces.

5. tabula

#### Humānās audzināšanas paradigma

Sistēmas Komponenti	Humānisms
<b>Jēga</b>	Intelektu atšķir cilvēku no dzīvniekiem
<b>Kas ir realitāte</b>	Cilvēkam piemīt potencialitāte un iedzimts labums
<b>Cilvēka daba</b>	Autonomija, (paš)cieņa un brīvība ir svētas
<b>Audzināšanas mērķis</b>	Indivīda potencialitāte; pašaktualizācija

#### Kristīgās audzināšanas paradigma

Iepriekš aplūkotās trīs paradigmas ir filozofiskas sistēmas. Tādēļ turpmākajai analīzei nepieciešams noskaidrot reliģijas un filozofijas attiecības. Minēto gara darbības jomu attiecības ir bijušas dažādas atšķirīgos vēsturiskos laika periodos. Reliģija ir vēsturiski pirmatnīgā<sup>50</sup> par zinātniski filozofisko pasaules

<sup>49</sup> Valett, R. E. *Humanistic education* ..

<sup>50</sup> Lauksmans, F. *Filozofijas ABC*. Jauni ceļi uz vecām atziņām. R: Alberts XII, 1999, 12.

skatījumam.<sup>51</sup> Ir bijuši laikmeti, kad reliģija un baznīca noteica filozofiju,<sup>52</sup> un otrādi: filozofija ir centusies noteikt un kontrolēt reliģijas saturu un nozīmi.<sup>53</sup> Mūsdienās pastāv uzskats, ka abas gara darbības jomas ir patstāvīgas un nespēj aizstāt viena otru.<sup>54</sup>

20. gadsimta izcilais protestantu teologs Pauls Tilihs (*Paul Tillich*) uzskata: reliģija eksistenciāli atklāj esamības jēgu, savukārt filozofija izstrādā teorētisko esamības struktūru. Jeb, runājot Tiliha vārdiem, “filozofija nodarbojas ar esamības-sevī struktūru, savukārt teoloģija apjēdz esamības-priekšmums jēgu”.<sup>55</sup> Reliģija spēj sevi izteikt tikai ar ontoloģisku elementu palīdzību, turpretī filozofija spēj atklāt esamības struktūras tikai līdz līmenim, kurā esamība-kā-tāda izpaužas eksistenciālajā pieredzē.<sup>56</sup> Tādējādi gan reliģija, gan filozofija papildina viena otru cilvēka esamības eksistenciālās jēgas noteiksmē un apzināšanā.

Autore, lai raksturotu kristīgo paradigmu, izvēlas analizēt un salīdzināt triju nozīmīgāko 20. gadsimta teologu uzskatus. Dialektiskās (arī *krīzes*) teoloģijas pamatlicēja Karla Barta (*Karl Barth*), eksistenciālās teoloģijas autoritātes Paula Tiliha (*Paul Tillich*) un jezuīta, katoļu teoloģijas izcilākā pārstāvja Karla Rānera (*Karl Rahner*) teoloģisko uzskatu salīdzinājums ļaus noskaidrot audzināšanas kristīgās paradigmas ekumēnisko nostāju.<sup>57</sup>

---

<sup>51</sup> Dāle, P. *Filozofija, reliģija un dzīve*. No: *Reliģiski-filozofiski raksti*. Nr. 1. R: A. Gulbja apgāds, 1925, 3.

<sup>52</sup> Lauksmans, F. *Filozofijas ABC* ..., 191.

<sup>53</sup> Dāle, P. *Filozofija, reliģija un dzīve*. No: *Reliģiski-filozofiski raksti* ..., 3.

<sup>54</sup> Lauksmans, F. *Filozofijas ABC* ..., 174 un 193.

<sup>55</sup> ТИЛЛИХ, П. *Систематическое богословие*. Том 1, 2; части 1, 2, 3. Санкт-Петербург: Алетея, 1998, 29.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 245.

<sup>57</sup> Šajā darbā netiek atspoguļota pareizticīgās teoloģijas pieeja audzināšanas jautājumiem, jo minētā tradīcija uzskata, ka kristīgā audzināšana ir ģimenes un baznīcas darbības joma un tādēļ tā ir gandrīz neiespējama valsts skolās. Galvenais uzsvars ir uz “ieaugšanu kristietībā”, kas nozīmē absolūtu baznīcas autoritāti un audzināšanu baznīcā. Šādu “ieaudzināšanu baznīcā” (воцерковление) nav iespējams realizēt, neiesaistoties pareizticīgo baznīcas liturģiskajās norisēs. Pareizticīgajā audzināšanā svarīgi: 1) iesaistīt audzēkņus baznīcas dzīvē; 2) izskaidrot galvenās liturģiskās norises; 3) radīt pareizticīgas baznīcas vidi; 4) sekmēt audzēkņu izpratni par baznīcu kā

**Karla Barta** (*Karl Barth*) teoloģiskie<sup>58</sup> uzskati norobežojās no ieskatiem, ka kristietība ir tikai cilvēku pārdzīvojamu sfēra.<sup>59</sup> Lai gan sākotnēji Barts apgalvo, ka iedvesmojies no Kirkegora un Dostojevskā un saista sevi ar eksistenciālisma filozofiju, tomēr vēlāk Barts strikti noraida jebkādu dievišķā pasludinājuma iespējamo saistību ar filozofiskām sistēmām.<sup>60</sup> Viņa teoloģijā balstījās protestantiskās baznīcas konfesionālais dokuments cīņā ar hitlerismu, lai gan vēlāk Barts izsaka aicinājumus baznīcai ieklausīties komunisma idejās.<sup>61</sup>

Barts kritizē Bībeles vēsturisko interpretāciju, jo tā ignorē būtisko. Barta dialektika ir fundamentālais kontrasts starp mūžību un laiku, starp Dievu un cilvēku. “Dievs ir debesis, un tu esi uz zemes. Šī Dieva attiecības ar šo cilvēku un šī cilvēka attiecības ar šo Dievu — lūk, tas, ko es uzskatu gan par Bībeles tēmu, gan par filozofijas summu un substanci.”<sup>62</sup> Tādējādi Barts noraida cilvēcisko, bet akcentē dievišķo atklāsmi, kas ir sasniedzama vien pazemīgajiem.<sup>63</sup>

Kontrastā starp laiku un mūžīgo atklājas ideālisms, tomēr kopumā Barta teoloģija<sup>64</sup> noraida ideālistisko tradīciju.<sup>65</sup> Barta teoloģijā Dieva vārdi un darbi netiek identificēti ar cilvēciskiem

---

Kristus miesu. Vairāk par pareizticīgo audzināšanu skatīt: Tarasar, C. J. *Orthodox Theology and Religious Education*. Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 1995. un Зеньковский, В. *Педагогика*. М: Православный Свято-Тихоновский Православный институт, 1996.

<sup>58</sup> Karls Barts tiek ierindots neoortodoksās teoloģijas autoros. Minētā teoloģija pārvērtē reformācijas principus postliberālā formā. *A Dictionary of Christian Theology*. Ed. by A. Richardson. Philadelphia: The Westminster Press, 228.

<sup>59</sup> *The Encyclopedia of Religion*. Ed. in Chief M. Eliade. Vol. 2. New York: Macmillan Publishing Company, 1987, 69.

<sup>60</sup> Heglunds, B. *Teoloģijas vēsture*. R: Augsburger Apļiecības institūts, 1998, 409.

<sup>61</sup> *Ibid.*, 404.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 405.

<sup>63</sup> Barth, K. *Evangelical Theology: An Introduction*. New York: Anchor Books, 1964, 11–20.

<sup>64</sup> Savā darbā “Evanģēliskā teoloģija” Barts atklāj, ka evanģēliskā teoloģija balstās Jaunajā Derībā un 16. gadsimta reformācijā, tā nav konfesionāla, jo izriet no Bībeles, kas ir pieņemama visām konfesijām, ne vienmēr “protestantiskā” teoloģija ir “evanģēliskā” teoloģija. “Evanģēlisks” nozīmē “katolisks” un ekumēnisks (kontinuitāte un vienība). Evanģēliskā teoloģija ir Dieva atklāsmē Evanģēlijos. (3. lpp.)

<sup>65</sup> Heglunds, B. *Teoloģijas vēsture ...*, 405.

vārdiem un darbiem atspoguļotiem Bībelē. Dievišķais ir cilvēciskā negācija. Minētie kontrasti izskaidro Barta dialektisko metodi, kas nozīmē izzināt dievišķās atklāsmes saturu pastāvīgā kontrastējošu apgalvojumu konfrontācijā.<sup>66</sup>

Barta teoloģijas fundamentālā doma ir *kerigmas* jeb pasludinājuma nozīmīgums.<sup>67</sup> Tā ir teoloģijas izejas punkts, uzdevums un dievišķā un cilvēcīgā saskares punkts. Dievs tiekas ar cilvēku krīzēs un lēmumos, kuras Viņš pats rada, aicinot cilvēku uz radikālu paklausību.<sup>68</sup> Šī saskare notiek ne vien caur sludinātu vārdu, bet arī caur rakstīto Dieva vārdu (Bībeli).<sup>69</sup> Kristus ir ideālais cilvēku un Dieva attiecību iemiesojums, kurā atklājas gan Dieva rīcība, gan cilvēku paklausība un cilvēka dievlidzības ideja analogijas veidā.<sup>70</sup> “Teoloģija nav radoša darbība, bet vienīgi Radītāja un Viņa radošās darbības slavinājums, kā visaugstākajā pakāpē iespējamā precīzā atbilde uz Dieva radošo darbību.”<sup>71</sup>

Arī kristīgā baznīca<sup>72</sup> un kristīgā ētika<sup>73</sup> atklājas caur Kristus personu un darbu. Savukārt Kristus dzīves notikumi ir visas cilvēces pestīšanas paradigma. Kristus ir Vidutājs un samierinātājs starp cilvēkiem un Dievu.<sup>74</sup> Pestīšana šajā gadījumā tiek saprasta kā transcendentis notikums, par kuru pasludinātais Dieva vārds var tikai liecināt.<sup>75</sup>

---

<sup>66</sup> Heglunds, B. *Teoloģijas vēsture* ..., 406.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 407.

<sup>68</sup> *The Encyclopedia of religion* ..., 70.

<sup>69</sup> Barth, K. *Evangelical Theology: An Introduction*. New York: Anchor Books, 1964, 3.

<sup>70</sup> *Ibid.*, 23.

<sup>71</sup> *Ibid.*, 13.

<sup>72</sup> *Ibid.*, 31–41.

<sup>73</sup> Barth, K. *The Humanity of God*. Richmond, Virginia: John Knox Press, 1964. 69–96.

<sup>74</sup> *Ibid.*, 47.

<sup>75</sup> *Ibid.*, 21–30.

Sistēmas Komponenti	Karls Barts
Jēga	Ticība ir racionāla. Logos, kas atklājas cilvēka apziņā <sup>76</sup>
Kas ir realitāte	Dieva radīta pasaule — “zeme” un “debesis”, kur zeme ir Dieva radītais cilvēkam aptveramais un debesis ir Dieva radītais — neaptveramais <sup>77</sup>
Cilvēka daba	Radīta Dieva līdzībā, Kristus ir cilvēka ideāls <sup>78</sup> , cilvēks ir radības kopveselums, kas vienlaicīgi pārspēj savas robežas <sup>79</sup>
Audzināšanas mērķis	Evaņģēlija vēsts pasludināšana <sup>80</sup>

**Karls Rāners**<sup>81</sup> (*Karl Rahner*) ir ievērojams, ražīgs un ietekmīgs 20. gadsimta katoļu teologs. Savos darbos Rāners primāri bija dogmatikas teologs, tomēr ne mazāk viņu interesēja filozofiski, vēsturiski un garīgi jautājumi. Varētu pat teikt, ka kopumā viņa sarakstīto varētu klasificēt kā teoloģisko antropoloģiju, kurā saskaras cilvēku pieredze un Dieva pašatklāsme. Rānera teoloģiskā antropoloģija ietekmējās no transcendentālā tomisma autora Jozefa Marišala (*Joseph Mareschal*) un no dialoga ar Martina Haidegera (*Martin Heidegger*) eksistenciālo filozofiju.<sup>82</sup>

Būdams jezuīts, Rāners iedvesmojās no Ignācija no Lojolas garīguma izpratnes “meklēt Dievu ikvienā lietā”. Formāli viņš nodarbojās ar neosholastikas atdzīvināšanu, tajā pašā laikā viņu ietekmēja vācu ideālistiskās filozofijas autori Kants, Hēgelis, tas viņu rosināja vairāk pievērsties patristikas un

<sup>76</sup> Барт, К. *Очерк догматики. Миф, религия, культура*. СПб: Алетея, 2000. 35.

<sup>77</sup> Ibid., 98.

<sup>78</sup> *The Encyclopedia of religion*. Ed. in chief M. Eliade. Vol. 2. ..., 71.

<sup>79</sup> Барт, К. *Очерк догматики. Миф, религия, культура ...*, 105.

<sup>80</sup> Remese, S. L. Reliģijas pedagoģijas teoriju attīstība: Promocijas darbs. LU Pedagoģijas un Psiholoģijas fakultāte. Rīga: Latvijas Universitāte, 2002, 157.

<sup>81</sup> *The Encyclopedia of religion*. Ed. in chief M. Eliade. Vol. 12. ..., 199–201.

<sup>82</sup> *New Dictionary of Theology*. Ed. S. B. Ferguson & D. F. Wright. Illinois: InterVesityPress, 1988, 556.

viduslaiku misticismam. Rāners attīstīja reliģijas filozofiju, kuras uzdevums bija noteikt, kā notikusi kristīgā atklāsme. Viņa darbos visradošākajā veidā atklājās konkrētās pieredzes apstākļu (kategoriālā)<sup>83</sup> korelācija ar cilvēku apstākļu nemainīgo eksistenci (transcendentu).<sup>84</sup> Viņš izmantoja transcendentāli antropoloģisko metodi teoloģijā,<sup>85</sup> kuras rezultātā cilvēka pieredze un koncentrēšanās uz “transcendentālo pieredzi” bija visas teoloģijas pamats.<sup>86</sup> Šāda transcendentālā pieredze ir apzināta tikai caur cilvēku izziņu un darbību. “Sekulārās pasaules reliģijas interpretācija (ne tikai katoļu) nodala domāšanu no ticības, aplūkojot ticību kā pilnīgi iracionālu pieredzi, kurai nav nekā kopēja ar intelektuālu godīgumu. Katoļu izpratne par ticību ir ciešā saistībā ar intelektuālo elementu, kas ticībā ir esenciāls. Turklāt ticība, kā to saprot katoļi, skar vēsturiskas realitātes, kuras nav automātiski meli viņpus racionāla pētījuma bagātības. Un kopumā iracionāla ticība var vienīgi rasties sapņotājos un fanātiķos.”<sup>87</sup> Cilvēka daba ir paštranscendence Dievā.<sup>88</sup>

“Personiskas attiecības ar Dievu un patiesi dialogiska atklāsmes vēsture starp Dievu un cilvēku, pašam sevis pieņemšana, unikāla, mūžīga pestīšana, tieksme būt atbildīgam Dieva priekšā un Viņa saprātīgums, visi šie kristietības apgalvojumi,

---

<sup>83</sup> Kategoriālais — konkrēta pasaule, kas ir pakļauta pieredzei, to skaitā arī domām, empīriskajam, telpas un laika īstenībai, ar kuru saprotam pasauli un tās vēsturi. Vairāk par Rānera lietoto terminoloģiju skat.: Freibergs, K. “Dieva pašatklāšanās” Karla Rānera teoloģijā: Bakalaura darbs. LU Teoloģijas fakultāte. Rīga: Latvijas Universitāte, 2000, 9–10.

<sup>84</sup> Transcendentais ir pretstats kategoriālajam, kas atklāj, ka ikdienas zināšanu un rīcības pieredze nav iespējama bez apriorā jeb transcendentā klātbūtnes. *Ibid.*, 10.

<sup>85</sup> Transcendentālā metode (Kants) izzina cilvēka *izziņas* un rīcības iespējamības nosacījumus. Transcendentālā teoloģija, izmantojot šo metodi, izzina augstāko no iespējamības nosacījumiem — “transcendentālo ideālu” kā regulējošu principu. Kantam minētās metodes lietošana attiecas tikai uz izziņas, Rāneram — arī uz esamības un rīcības nosacījumiem. Un šis augstākais subjekta esamības nosacījums, pēc Rānera domām, ir Dievs. *Ibid.*, 11–12.

<sup>86</sup> *New Dictionary of Theology ...*, 556.

<sup>87</sup> Rahner, K. *Do You believe in God?* New York: Paulist Press, 1969, 36 (autorens tulkojums).

<sup>88</sup> *New Dictionary of Theology ...*, 556.

cik vien iespējams precīzi formulēti, nozīmē to, ko mēs vēlamies pateikt par cilvēku: persona un subjekts.”<sup>89</sup>

Patiesu individualitāti nosaka tādas determinācijas kā cilvēka transcendence, viņa atbildība un brīvība, viņa orientācija uz neaptveramo mistēriju (*mystery*), viņa esamība pasaulē un vēsturē un viņa sociālā daba.<sup>90</sup>

“Cilvēks ir gars, tas nozīmē, ka viņš savu dzīvi dzīvo pastāvīgā tendencē uz absolūto — atvērtībā pret Dievu. Un šī atvērtība pret Dievu nav atgadījums, kas varētu pēc cilvēka vēlmes šur vai tur kādreiz būt vai arī tikpat labi nebūt, bet gan iespējamības nosacījums tam, kas ir cilvēks un kam cilvēkam jābūt arī visdrūmākajā ikdienā. (...) Cilvēks ir gars, un viņa auss ir atvērta katram vārdam, kas var nākt no Mūžīgā mutes.”<sup>91</sup>

Cilvēku eksistence ir būtiski orientēta uz nebeidzamo mistēriju,<sup>92</sup> kas ir kristīgā vēsts. Dievs kā Svētā *mystery*, kas ir domāšanas horizonts un pamats, kaut arī nevar tikt pilnībā saprasts. Šī paškomunikācijas jeb Jēzus augšāmcelšanās (self-communication)<sup>93</sup> dievišķā žēlastība atklājas visas cilvēces transcendentālajā pieredzē,<sup>94</sup> kura var tikt pieņemta vai noraidīta, tomēr tā ir pamats cilvēka brīvībai un nosaka cilvēka eksistenci, pat ja tiek noraidīta. Tādēļ Dieva žēlastība jau ir cilvēka dabā.<sup>95</sup> Tādēļ Dieva dota pestīšana ir cilvēku pieredze, kas var tikt īstenota bez vēsturiskas kristietības atklāsmes zināšanas, bez skaidri formulētas ticības Kristum.<sup>96</sup>

---

<sup>89</sup> Rahner, K. *Foundations of Christian Faith*. An Introduction to the Idea of Christianity. New York: A Crossroad Book, 1978. 26 (autorens tulkojums).

<sup>90</sup> *Ibid.*

<sup>91</sup> Freibergs, K. “Dieva pašatklāšanās” Karla Rānera teoloģijā: Bakalaura darbs. LU Teoloģijas fakultāte. Rīga: Latvijas Universitāte, 2000, 22.

<sup>92</sup> Rahner, K. *Do You believe in God? ...*, 82–83.

<sup>93</sup> Rahner, K. *Foundations of Christian Faith ...*, 246.

<sup>94</sup> Cilvēks, saskaroties ar kategoriālajām lietām, izzinot tās aizvien dziļāk, nonāk pie secinājuma, ka jāsastopas ar subjektīvi (sevi pašā) *a priori* esošo “transcendentu struktūru”. Rāners lieto izzināšanas robežu pārsniegšanās jēdzienu (Vorgriff), un šī izzināšanas pārsniegšanās “iet uz absolūto Dieva esamību” un padara cilvēku par transcendentu būtni, par garu, kas ir atvērts Dieva atklāsmei. Freibergs, K. “Dieva pašatklāšanās” Karla Rānera teoloģijā: Bakalaura darbs ..., 19–22.

<sup>95</sup> Rahner, K. *Foundations of Christian Faith ...*, 101–103.

<sup>96</sup> *New Dictionary of Theology ...*, 557.

Tomēr Rāners formulē trīs pamatattieksmes, kuras piemīt ikvienu cilvēka sirdī (arī neticīga) kā atsauksme Dieva žēlastībai: 1) absolūta mīlestība pret tuvāko; 2) gatavība nāvei; 3) cerība nākotnei.<sup>97</sup>

7. tabula

**K. Rānera audzināšanas paradigma**

<b>Sistēmas Komponenti</b>	<b>Karls Rāners</b>
<b>Jēga</b>	Gars, kas atvērts Dieva atklāsmei, transcendentālā pieredze <sup>98</sup>
<b>Kas ir realitāte</b>	“kategorīnālais” jeb pasaule un tās vēsture <sup>99</sup> un transcendentālais kā pieredzes iespējamības nosacījums
<b>Cilvēka daba</b>	Cilvēks ir personība <sup>100</sup> un subjekts, kas nav tikai dabas daļa, bet viņam piemīt transcendence, kas vienlaikus ir Dieva žēlastības pieredze <sup>101</sup>
<b>Audzināšanas mērķis</b>	Caur kategoriālo lietu pieredzi iegūt transcendentu pieredzi, apzināties savu aktualitāti <sup>102</sup>

**Pauls Tillihs** (*Paul Tillich*) savā teoloģijā balstās vācu filozofijas tradīcijās, apvienojot tās ar eksistenciālismu un Huserla fenomenoloģiju, un zināmā mērā saistās ar bartiānismu.<sup>103</sup> Tilliha pamatproblēmu loks ir attiecības starp teoloģiju, filozofiju un kultūru, starp transcendentu un empīrisko.

Tillihs uzskata, ka teoloģija atrodas nemitīgā kustībā starp diviem poliem: saturiskā pamata mūžīgo patiesību un laicīgo situāciju, kurā tiek uztverta šī mūžīgā patiesība.<sup>104</sup> Svarīgi ir

<sup>97</sup> Rahner, K. *Foundations of Christian Faith ...*, 295–298.

<sup>98</sup> Freibergs, K. “Dieva pašatklāšanās” Karla Rānera teoloģijā: Bakalaura darbs ..., 22.

<sup>99</sup> Ibid., 9.

<sup>100</sup> Rahner, K. *Foundations of Christian Faith ...*, 26.

<sup>101</sup> Freibergs, K. “Dieva pašatklāšanās” Karla Rānera teoloģijā: Bakalaura darbs ..., 36.

<sup>102</sup> Ibid., 25 un 27.

<sup>103</sup> Heglund, B. *Teoloģijas vēsture ...*, 410.

<sup>104</sup> Тиллих, П. *Систематическое богословие*. Том 1, 2; части 1, 2, 3. Санкт-Петербург: Алетея, 1998. 9.



saglabāt līdzsvaru starp šiem abiem poliemi. Ja kritam mūžīgās patiesības galējībā, tad nonākam pie fundamentālisma, kas nespēj rast kontaktu ar mūsdienu situāciju. Savukārt, ja teologs ir orientēts tikai uz situāciju un nerespektē mūžīgās patiesības nozīmīgumu, viņš var pazust situācijas relativitātē, līdzīgi kā tas notiek ar reliģisko progresīvismu ASV “humānistu” izpratnē.<sup>105</sup>

Tilliha metodoloģiskās sistēmas pamatā ir pieņēmums, ka jautājums un atbilde, sistēma un eksistenciālā analīze ir saistīti viens ar otru.<sup>106</sup> Savā darbā “Sistemātiskā teoloģija” Tillihs runā par teoloģisko apli. Gan ideālisma, gan naturālisma teoloģiskās koncepcijas ir balstītas “mistiskajā a priori”, kas ir tā apzināšanās, kas atrodas pāri subjektīvā un objektīvā sašķeltībai. Savukārt, ja “zinātniskā” pētījuma gaitā šis a priori tiek atklāts, tas notiek tikai tāpēc, ka tas bijis klātesošs jau kopš paša sākuma. Tas ir aplis, aiz kura robežām nespēj nokļūt neviens reliģijas filozofs, un jebkura garīgu lietu izpratne ir cirkulāra.<sup>107</sup>

Cilvēkam, kurš atrodas teoloģiskajā aplī, jāveic eksistenciāla izvēle — viņam jāatrodas ticības situācijā. Tomēr neviens cilvēks nevar apgalvot, ka viņš atrodas ticības situācijā, vienīgi ja viņam ir zināms teoloģiskā apla saturs<sup>108</sup> un ja viņš atzīst šo saturu par savu ultimātīvo/absolūto rūpi (*ultimate concern*)<sup>109</sup>. Filozofs Roberts Mūks šo jēdzienu latvisko kā *absolūto iesaisti*.<sup>110</sup>

Par teoloģijas objektu var kļūt tikai tas, kas ir cilvēka absolūtā iesaiste. Cilvēka absolūtā iesaiste ir tas, kas nosaka mūsu esamību un neesamību.<sup>111</sup> Kristietībā šī absolūtā iesaiste ir Dievs, kura imanence ir Jēzus Kristus. Tomēr Dievu nedrīkst

<sup>105</sup>Тиллих, П. *Систематическое богословие ...*, 10–11.

<sup>106</sup>Heglunds, B. *Teoloģijas vēsture ...*, 411.

<sup>107</sup>Тиллих, П. *Систематическое богословие ...*, 16.

<sup>108</sup>“Absolūtā piesaiste/atdeve/rūpe” ir visu klasisko pieeju dievišķajam kopīgais elements. “Absolūts” Tilliha izpratnē ir neierobežots, nenosacīts, reizē visu caurstrāvojošs, visā un visur klātesošs Dievs, savukārt piesaiste apzīmē Dieva eksistenciālo aspektu jeb cilvēka visistenāko interesi. Mūks, R. *Pauls Tillihs. Reliģija un kultūra*. R: Jāņa sēta, 1997, 38.

<sup>109</sup>Тиллих, П. *Систематическое богословие ...*, 17.

<sup>110</sup>Mūks, R. *Pauls Tillihs. Reliģija un kultūra ...*, 38.

<sup>111</sup>Тиллих, П. *Систематическое богословие ...*, 19–21.

reducēt uz lietu un objektu līmeni, jo grēks gan cilvēku, gan citas eksistējošās lietas nošķir no Dieva. Tādējādi šīs lietas ir kļuvušas necaurskatāmas un tikai potenciāli piedalās Dievā. Tas nozīmē, ka cilvēks nespēj pats saviem spēkiem atbildēt uz eksistenciāliem jautājumiem, bet gan saņem atbildes uz šiem jautājumiem Atklāsmes<sup>112</sup> veidā<sup>113</sup>. Atklāsmē ir iespējama, prātam pašam norādot uz ko tādu, kas pārspēj prātu gan spēkā, gan nozīmē tā subjektīvajās un objektīvajās struktūrās. Tillihs to dēvē par *substanci*, kas rodas racionālajā struktūrā. Metaforiski to iespējams dēvēt par “esamības un jēgas bezgalīgo potenci”, kas ieplūst prāta un īstenības racionālajās struktūrās, aktualizējot un transformējot tās.<sup>114</sup> Neraugoties uz savu metaforisko izteiksmi, prāta dziļums sociālajā sfērā atklājas kā spēja norādīt uz “mīlestību-kā-tādu” caur jebkuru īstenotas mīlestības formu un, proti, uz bezgalīgu bagātību (*richness*) un ultimātīvu vienību. Tieši dziļums ir visu prāta racionālo funkciju esenciālā īpatnība. Šis dziļums ir apslēpts un tiek simboliski aizstāts ar mītu un kultu, ja prāts atrodas eksistences apstākļos. Tas nozīmē, ka kults un mīts atrodas tādā dimensijā, kur jebkāda attiecīgu prāta funkciju iejaukšanās nav iespējama. Tādējādi, ja prāts tiek saprasts ontoloģiski un tiek apjēgts tā dziļums, nepastāv pretruna starp zinātni un mītu, starp kultu un morāli. “Atklāsmē neiznīcina saprātu, bet saprāts pats sāk meklēt Atklāsmi.”<sup>115</sup>

Jautājums ir par to, kas tieši tiek atklāts ar Atklāsmes palīdzību. Tillihs apgalvo, ka Atklāsmē atklāj noslēpumu,<sup>116</sup> kas ir mūsu absolūtā iesaiste un esamības pamats. Atklāsmē nevar būt vispārīga, tā vienmēr ir konkrēta, jo iesaistes situācija arī ir konkrēta. Atklāsmē, kas ir saņemta ārpus konkrētās iesaistes

---

<sup>112</sup>Dieva Atklāsmes līdzekļi — daba, vēsture, grupas un indivīdi, Vārds. Ibid., 130–139.

<sup>113</sup>Mūks, R. *Pauls Tillihs. Reliģija un kultūra ...*, 39–41.

<sup>114</sup>Тиллих, П. *Систематическое богословие ...*, 89–90.

<sup>115</sup>Ibid., 90–91, arī 188.

<sup>116</sup>Atklāsmē ir speciāla un ekstraordināra manifestācija, kas noņem pārklāju no tā, kas ir īpašā un ekstraordinārā veidā apslēpts. Šis apslēptais bieži tiek dēvēts par noslēpumu un savā šaurākajā izpratnē nozīmē noslēpumu pēc būtības, nevis potenciāli izzināmu/atklājamu noslēpumu, jo tādējādi tas zaudētu savu mistisko raksturu un patieso būtību. — Тиллих, П. *Систематическое богословие ...*, 120.

situācijas, ir tikai vēstījums par atklāsmi, kuru saņēmis kāds savā absolūtās iesaistes konkrētajā situācijā. Atklāsme vienmēr ir subjektīvs un objektīvs notikums, kas noris ciešā savstarpējā atkarībā. Ja nekas nenotiek objektīvi, tad nekas netiek atklāts, savukārt, ja neviens neuztver notiekošo subjektīvi, notikums paliek neauglīgs.<sup>117</sup>

Tillihs savā darbā “Sistemātiskā teoloģija” runā par subjektīvo un objektīvo saprātu. Subjektīvais saprāts ir racionāla prāta struktūra atšķirībā no objektīvā saprāta, kas ir realitātes racionālā struktūra, kuru prāts spēj izprast un atbilstoši kurai prāts spēj šo realitāti formēt.<sup>118</sup> Subjektīvais saprāts palīdz prātam saprast un noformēt realitāti, pamatojoties atbilstošā realitātes struktūrā, un šis subjektīvais saprāts vienmēr aktualizējas paša individualitātē, kas no uztveres un reakcijas skatupunkta atrodas saistībā ar apkārtni un pasauli.<sup>119</sup> Prāts (subjektīvā saprāta struktūra) ir patības funkcija, kurā tā aktualizē savu racionālo struktūru. Savukārt, raugoties no prāta viedokļa, pasaule ir realitāte jeb objektīvā saprāta nesējs.<sup>120</sup> Tillihs, runājot par cilvēku, Dievu un esamību, raksturo vairākas polaritātes, starp kurām pastāv saite: patība–pasaule, subjekts–objekts, individualizācija–līdzdalība, dinamika–forma, brīvība–predestinācija, esamība–neesamība, galīgais–bezgalīgais.

Runājot par patību, Tillihs atklāj savus uzskatus par cilvēka un vides/pasaules attiecībām. Patība nav lieta, kas var eksistēt vai neeksistēt, bet gan oriģināls fenomens, kas atrodas pirms visiem eksistenciālajiem jautājumiem. “Patības” jēdziens ir plašāks par “ego” jēdzienu un ietver sevī pašapzinātā “ego” un pašapziņas apzināto un neapzināto “pamatu”. Šāda patība lielākā vai mazākā mērā piemīt visām dzīvām būtnēm un, runājot “analogijās, visiem atsevišķiem *gestaltiem* pat neorganiskās struktūrās”<sup>121</sup>. Visur, kur stimuls un reakcija ir atkarīgs no strukturēta veseluma, mēs varam runāt par pašcentrāciju.

<sup>117</sup>Тиллих, П. *Систематическое богословие* ..., 123.

<sup>118</sup>Ibid., 88.

<sup>119</sup>Ibid., 86.

<sup>120</sup>Ibid., 185.

<sup>121</sup>Taylor, M. K. *Paul Tillich: theologian of the boundaries*. Minneapolis: Fortress Press, 1991, 142.

“Cilvēks ir pilnībā attīstījies un pilnībā centrējas sevī. Viņam piemīt patība pašapziņas formā un “ego-patība”.<sup>122</sup>

Tilliha teoloģiskajā sistēmā iekļauta kristīgās mācības būtība, kas izteikta simbolu veidā, kuri ilustrē cilvēka pārejas procesu no atsvešināšanās uz jaunu būtību. Tilliha teoloģiskā sistēma, atbildot uz mūsdienu cilvēka un sabiedrības dezintegrācijas stāvokli, pašiznīcības, bezjēdzīguma un vilšanās izjūtu, piedāvā “Jaunās Esamības” realitāti, kurā tiek pārvarēta cilvēka esamības pašatsvešināšanās, piedzīvota samierināšanās un atkalapvienošana, jēgas radošums un pašjāvība.<sup>123</sup> Un šis “Jaunās Esamības” atklāsme notiek Jēzū Kristū.<sup>124</sup> Cilvēka un Dieva, esamības un eksistences vienība atspoguļojas Jēzus Kristus aprakstā, kas atrodams Jaunajā Derībā. Kristīgās teoloģijas kritērijs ir Jaunā Esamība Jēzū kā Kristū, kas ir cilvēka absolūtā iesaiste.<sup>125</sup>

Tillihš uzskata, ka jautājumi par Dievu un Dieva esamību nebūtu iespējami, ja vien filozofija un teoloģija neatzītu absolūtā elementa esamību saprāta un realitātes struktūrās. Mūsdienu sekulārisms, kā apgalvo Tillihš, vairumā gadījumu izriet no fakta, ka absolūtā elements saprāta un realitātes struktūrās vairs nav novērojams un tādējādi Dieva ideja ir tikusi uzspiesta prātam kā “svešķermenis”. Bet tas rada bīstamību izjaukt ontoloģiskā argumenta<sup>126</sup> pieeju, kuras ietvaros tiek izstrādāta jautājuma par Dievu iespējamība. Savukārt jautājumu par Dievu ir nepieciešams uzdot, jo cilvēka pārdzīvotā trauksme, kas izriet no neesamības/nebūtības draudiem, liek viņam jautāt par esamību, kas uzvar neesamību, un par vīrišķību, kas uzveic trauksmi.<sup>127</sup>

<sup>122</sup> Taylor, M. K. *Paul Tillich: theologian of the boundaries ...*, 142.

<sup>123</sup> Dažādos laikmetos teoloģija ir dažādi mēģinājusi atbildēt uz cilvēces esamības traģiski dēmonisko struktūru ietekmēm personības un sabiedrības dzīvē. Pirmsbaznīcas laikā tas tika risināts, meklējot atbildes uz galīguma, nāves un maldu jautājumiem, Reformācijas laikā — Dieva žēlastības un grēku nožēlas jautājumiem, kā arī meklējot atbildes personiskā reliģiskajā dzīvē vai kultūras un sabiedrības kristianizācijā. Тиллих, П. *Систематическое богословие ...*, 59.

<sup>124</sup> Ibid.

<sup>125</sup> Ibid., 60.

<sup>126</sup> “Ontoloģiskais arguments dažādās formās apraksta to, kādā veidā eksistējošais galīgums ir iesaistīts potenciālajā bezgalībā.” Ibid., 221.

<sup>127</sup> Тиллих, П. *Систематическое богословие ...*, 223.

Kultūras sistēmā Tillihs atrodas uz robežas starp liberālismu un neoortodoksiju, ideālismu un reālismu, protestantismu un katoļu teoloģiju. Pretstatā Bartam Tillihs mēģina radīt kultūras sistēmu,<sup>128</sup> kurā humānisms atrodas harmonijā ar kristietību.<sup>129</sup>

8. tabula  
P. Tilliha audzināšanas paradigma

<b>Sistēmas Komponenti</b>	<b>Pauls Tillihs</b>
<b>Jēga</b>	Prāts ir patības funkcija, kurā tā aktualizē savu racionālo struktūru <sup>130</sup>
<b>Kas ir realitāte</b>	Pasaule — vienota struktūra, kas ietver sevī un pārsniedz visas vides. Ne vien tās, kuru eksistencē nav pietiekami attīstījusies patība, bet arī vides, kurās cilvēks daļēji dzīvo <sup>131</sup>
<b>Cilvēka daba</b>	Cilvēkam piemīt ego-patība, tāpēc viņš pārspēj jebko ap viņu esošu <sup>132</sup> atbilstoši universālām normām un idejām <sup>133</sup>
<b>Audzināšanas mērķis</b>	Sekmēt vērtīborientāciju un nostājas veidošanos, kas izriet no zināšanām par kristietības būtību un konfesionālajām doktrīnām, pamatojoties uz empīrisku metodoloģiju <sup>134</sup>  Radīt apstākļus nobriedušas, kritiskas un ticīgas personības attīstībai

<sup>128</sup> Tillihs izšķīt trīs kultūras tipus — autonomiju, heteronomiju un teonomiju. Autonomija ir formas izcēlums uz substances rēķina, piemēram, autonomija ir humānisms, kas nespēj sevi transcendēt. Heteronomijā substance aizēno formu jeb cilvēks šādās kultūrās savā domāšanā un uzvedībā balstās uz dominējošo reliģiju vai politisko kvazireliģiju noteiktiem kritērijiem. Savukārt teonomā kultūrā pastāv līdzsvars starp formu un saturu, un teonomijas būtība ir izteikta apgalvojumā: reliģija ir kultūras substance, un kultūra ir reliģijas forma. Teonomijā nav iespējamās divas izpausmes: no ārpusē uzspiesta dievišķa likuma akceptēšana un pašpietiekams prāts, kuram nav saistītas ar dziļuma dimensiju. Taylor, M. K. *Paul Tillich: the theologian of the boundaries* ..., 119–126.

<sup>129</sup> Heglunds, B. *Teoloģijas vēsture* ..., 411.

<sup>130</sup> Тиллих, П. *Систематическое богословие* ..., 185.

<sup>131</sup> Taylor, M. K. *Paul Tillich: the theologian of the boundaries* ..., 143.

<sup>132</sup> Тиллих, П. *Систематическое богословие* ..., 183.

<sup>133</sup> Ibid., 184.

<sup>134</sup> Remese, S. L. Reliģijas pedagogijas teoriju attīstība: Promocijas darbs. LU PPI. Rīga: Latvijas Universitāte, 2002, 162.

Gan humānisma, gan mistiska Dieva apziņas saknes meklējamas stoicīsmā un neostoicīsmā. Arī radikālais eksistenciālisms ir viena no humānisma formām. Savukārt, Tilliha teoloģija izmanto eksistenciālisma idejas. Šeit vēlreiz jāatgādina Tilliha absolūtās iesaistes princips, kas humānismā ir pats cilvēks. Tādēļ Tilliha kultūras sistēmas un humānisma līdzība vai atšķirība ir atkarīga no izpratnes par cilvēku, pasauli, kultūru. Pēc Tilliha ieskatiem, galvenie mūsdienu cilvēka garīgās dezintegrācijas iemesli ir saistīti ar Rietumu kultūras absolūto vērtību sistēmas zaudējumu. Tillihs saskata kristietībā šo iespēju atklāt no jauna absolūtās vienojošās vērtības, kas palīdzētu cilvēcei pārvarēt eksistenciālās bailes, apzinoties savu galīgumu bezgalības priekšā.<sup>135</sup>

Lai veidotu vienotu kristīgās audzināšanas paradigmas raksturojumu, autore salīdzinās iepriekšaplūkoto trīs teologu skatījumu noteikto kritēriju ietvaros.

9. tabula

#### Kristīgās audzināšanas paradigma

<b>Komponenti</b> / <b>Sistēmas</b>	<b>Karls Barts</b>	<b>Karls Rāners</b>	<b>Pauls Tillihs</b>	<b>Kristīgā paradigma</b>
<b>Jēga</b>	Ticība ir racionāla, <i>Logos</i> , kas atklājas cilvēka apziņā (35)	Gars, kas atvērts Dieva atklāsmei, transcendentālā pieredze	Prāts ir patības funkcija, kurā tā aktualizē savu racionālo struktūru	Aktualizēta racionālā struktūra, kurā atklājas <i>Logos</i> un tiek gūta transcendentālā pieredze
<b>Kas ir realitāte</b>	Dieva radīta pasaule — “zeme” un “debesis”, kur zeme ir Dieva radītais cilvēkam aptveramais un debesis ir Dieva radītais — neaptveramais	“kategoriskais” jeb pasaule un tās vēsture un transcendentālais kā pieredzes iespējamības nosacījums	Pasaule — vienota struktūra, kas ietver sevi un pārsniedz visas vides. Ne vien tās, kuru eksistencē nav pietiekami attīstījusies patība, bet arī vides, kurās cilvēks daļēji dzīvo	Dieva radīta pasaule, kuru cilvēkam iespējams apjēgt caur vēsturi, vidi, Dieva Vārdu

<sup>135</sup> *Ibid.*, 411.

<b>Cilvēka daba</b>	Radīts Dieva līdzībā, Kristus ir cilvēka ideāls, cilvēks ir radības kopveselums, kas vienlaikus pārspēj savas robežas (105)	Cilvēks ir personība un subjekts, kas nav tikai dabas daļa, bet viņam piemīt transcendence, kas vienlaikus ir Dieva žēlastības pieredze	Cilvēkam piemīt ego-patība, tāpēc viņš pārspēj jebko ap viņu esošu atbilstoši universālām normām un idejām	Cilvēks ir radības daļa, personība un subjekts, kas pārspēj pats savas robežas
<b>Audzināšanas mērķis</b>	Evaņģēlija vēsts pasludināšana	Caur kategoriālo lietu pieredzi iegūt transcendentu pieredzi, apzināties savu aktualitāti	Sekmēt vērtīborientāciju un nostājas veidošanos, kas izriet no zināšanām par kristietības būtību un profesionālajām doktrīnām, pamatojoties uz empīrisku metodoloģiju	Pasludināt Evaņģēlija vēsti, saskaņojot savu empīrisku pieredzi ar šo vēsti, iegūt transcendentālo pieredzi

Kopumā kristīgās paradigmas raksturojums atklāj cilvēka racionālo dabu, kur apziņa ir līdzeklis transcendentālās pieredzes īstenošanai, pateicoties Dieva pašatklāsmei. Kristīgā paradigma, līdzīgi kā humānā paradigma, ir uz personību orientēta. Atšķirība personības attīstības koncepcijā ir Dieva lomas/līdzdalības noteikšanā. Par atbalstu šai domai autore izmanto K. Rānera teikto: “Šodien vairāk kā iepriekšējos gadsimtos kristīgā ticība ir personiskāka pretstatā vides ietekmei.”<sup>136</sup>

Kristīgās paradigmas iespējas Latvijas audzināšanas sistēmas kontekstā noteicamas, salīdzinot četru iepriekš raksturoto paradigmu tabulas.

Autore ar nolūku iezīmēja 10. tabulu divās norobežotās daļās, jo pēc paradigmu raksturojumiem var redzēt, ka tās loģiski grupējas šādā veidā: individuāli orientētās un sabiedriski orientētās, iekšējā iedarbības dominante un ārējās iedarbības dominante, demokrātiskas mācības un autoritāras mācības, reliģiju akceptējošs un reliģiju noliedzošs/ignorējošs.

<sup>136</sup> Rahner, K. *Do You Believe in God?* New York: Paulist Press, 1969, 22.

10. tabula  
Audzināšanas paradigmu salīdzinājums

<b>Sistēmas Komponenti</b>	<b>Humānā</b>	<b>Kristīgā</b>	<b>Vēsturiskā materiālisma</b>	<b>Biheivio- ristiskā</b>
<b>Jēga</b>	Intelekti atšķir cilvēku no dzīvniekiem, fenomenāla iekšējā pasaule	Aktualizēta racionālā struktūra, kurā atklājas Logos un tiek gūta transcendentālā pieredze	Cilvēka domās pārstrādātais un pārveidotais materiālais Apziņa ir sabiedriska produkts Nevis apziņa nosaka esamību, bet sabiedriskā esamība noteic apziņu	Cilvēka uzvedība ir saistīta ar noteiktiem apstākļiem
<b>Kas ir realitāte</b>	Cilvēkam piemīt potencialitāte un iedzimts labums	Dieva radīta pasaule, kuru cilvēkam iespējams apjēgt caur vēsturi, vidi, Dieva Vārdu	Daba un sabiedrība kā vēsturiskās attīstības process, kur dabas dialektika ir aklā, neapzinīgu spēku mijiedarbība (nejaušība izpaužas caur likumsakarību)	Ārējie spēki kontrolē cilvēka uzvedību
<b>Cilvēka daba</b>	Autonomija, (paš)cieņa un brīvība ir svētas	Cilvēks ir radības daļa, personība un subjekts, kas pārspēj pats savas robežas	Persona ir ekonomisko kategoriju personifikācija un noteiktu šķiru attiecību un interešu paudēja	Stimulus rada atbildi
<b>Audzināšanas mērķis</b>	Indivīda potencialitāte; pašaktualizācija	Pasludināt Evaņģēlija vēsti, saskaņojot savu empīrisku pieredzi ar šo vēsti, iegūt transcendentālo pieredzi	Audzināšanu determinē sabiedrības vajadzības, tā ir tieši saistīta ar darbu	Uzvedības maiņa; izdzīvošanas prasību attīstība



I. Beļickis darbā “Vērtīborientētā mācību stunda” līdzīgi salīdzina pāreju no tradicionālās pedagoģijas uz humāno<sup>137</sup>, saistot biheivioristisko pedagoģiju ar pragmatisko jeb materiālistisko un sniedzot īsu šo pedagoģisko pieeju raksturojumu.

Vērtīborientētā pieeja	Uz kompetencēm orientētā biheivioristiskā pieeja
Humānā pedagoģija	Pragmatiskā/ materiālistiskā pedagoģija
Kopveseluma princips	Dabzinātniskā novērošana
No augstākajām objektīvajām vērtībām (dvēsele) līdz analītiskām (psihe) elementārām darbībām — operācijām un to precīziem algoritmiem	Mērīšanas metodes Kvantitatīva mērāmība
No empīriskas ikdienas fakta līdz transcendentālajam	Pedagoģiskā īstenība ir fiksējama, mērāma un vērtējama

Vēl plašāk strukturējis un raksturojis daudzveidīgās filozofijas un filozofiskās sistēmas mūsdienu filozofs Kens Vilbērs (*Ken Wilber*), kas sakārtojis tās četros kvadrantos, kuri nodalīti kreisajā un labajā pieejā/veidā/ceļā.<sup>138</sup>

#### Kreisais ceļš

- skaidrojošs (dialogisks)
- hermeneitisks
- dominē apziņa

#### Labējais ceļš

- monoloģisks
- empīrisks, pozitivistisks
- dominē forma

Freids, K. G. Jungs Piažē Šri Aurobindo Plotīns Gautama Buda u. c.	Skiners Džons Vatsons ( <i>Watson</i> ) Džons Loks Empīricisms Biheiviorisms Fizika, bioloģija, neiroloģija
Es	Tas
Mēs	Tie
Tomass Kūns ( <i>Kuhn</i> ) Diltejs Gebsters Makss Vēbers Gadamers	Sistēmteorija Talkots Pārsonss ( <i>Parsons</i> ) Ogists Komts Kārlis Markss Lenskis ( <i>Lenski</i> ) <i>Ecological Web of Life</i> <sup>139</sup>

<sup>137</sup> Beļickis, I. Vērtīborientētā mācību stunda. R.: RaKa, 2000, 8.

<sup>138</sup> Wilber, K. *A Theory of Everything*. An Integral Vision for Business, Politics, Science, and Spirituality. Dublin: Gateway, 2001.

<sup>139</sup> Tulk. “ekoloģiskais dzīvības tīkls”. Šis teiciens izsaka to, ka visa daba, dzīvā un nedzīvā, kā arī cilvēks – tās daļa – ir savstarpēji saistīti.

## Secinājumi

Balstoties pētījuma atziņās, autore secina, ka audzināšanas kristīgā paradigma atrodas ciešā saistībā ar audzināšanas humāno paradigmu to izpratnē par cilvēku (potencialitāte), pasaules izziņas iespējām (racionalitāte, izziņas avoti: vēsture, pieredze, t. s. transcendentālā), didaktiskajām pieejām (subjekts-subjekts attiecības, procesa nozīme).

Tādējādi apstākļos, kad Latvijā notiek pāreja no vēsturiski materiālistiskās audzināšanas paradigmas uz humāno audzināšanas paradigmu, bez īpašas spriedzes iespējams īstenot arī audzināšanas kristīgo paradigmu.

Tomēr, ņemot vērā audzinātāju intervijas rezultātus, būtu svarīgi paturēt prātā, ka:

- audzinātāju raksturotās audzināšanas paradigmas ietver dažādu paradigmu atsevišķus elementus un veido eklektisku sistēmu, kuras atsevišķi elementi ir savstarpēji pretrunīgi;
- audzinātāju intervijas rezultāti norāda uz skolotāju profesionālās pilnveides un tālākizglītības nepieciešamību audzināšanas jomā.

### Summary

*The author discusses the anthropological aspects of education on the basis of four educational paradigms—historical-materialistic, humanistic, behavioristic, and Christian, which are described exactly in relation to their anthropological views. The Christian educational paradigm is described on the basis of the theological ideas of Rahner, Bart and Tillich. In the article the author also reveals the results of an empirical study on the anthropological views of public school teachers in Latvia. These results show certain confusion among teachers. A better understanding of anthropological views implied in different educational paradigms and their relation to practice is one of the important tasks for teacher education in post-Soviet Latvia.*

# PĀVILA

## ANTROPOLOĢIJAS TĒZES

### VĒSTULES ROMIEŠIEM 7. NODAĻĀ

***Dace Balode***

*Dr. phil., LU Teoloģijas fakultātes lektore*

Apustuļa Pāvila vēstulei romiešiem īpaši luteriskajā baznīcā bija īpaša loma tās teoloģijas noformulēšanā. Svarīgu vietu antropoloģijas jautājumos ieņēmusi *Vēstules romiešiem 7. nodaļas* interpretācija. Tajā saredzēts cilvēka dzīves duālistiskās traģikas atspoguļojums, kas visrāpīgāk izteikts Pāvila vārdos: “Labo, ko gribu, es nedaru, bet ļauno, ko negribu, to es daru” (Rom. 7:19). Vēl joprojām liela daļa mūsdienu kristiešu identificēsies ar šiem vārdiem, pirmām kārtām saprotot tos kā Pāvila paša psiholoģisko pieredzi un tad — kā savas ikdienas pieredzes iespējamu interpretējumu. Šāda izpratne nav nekas jauns, tās saknes meklējamas jau Lutera un pat vēl agrāk — Augustīna skaidrojumos. Viņu Pāvila vēstuļu interpretācija ir atstājusi lielu ietekmi uz to, ka Rietumu cilvēks lasa Pāvila vēstules ar uzsvāru uz cilvēku un tā psiholoģisko pārdzīvojumu; tas īpaši attiecas uz *Vēstules romiešiem 7. nodaļu*, kas bieži interpretēta kā Pāvila visintrospektīvākās un intīmākās pieredzes apraksts. Šī raksta mērķis ir noskaidrot, vai tāda veida Pāvila domu izpratne ir attaisnojama.

“Es” *Vēstules romiešiem 7. nodaļas* interpretācijas vēsturē

Lai uzsāktu diskusiju par *Vēstules romiešiem 7. nodaļas* antropoloģisko interpretāciju, svarīgi ielūkoties interpretācijas vēsturē. Šīs nodaļas argumentāciju Pāvils formulē, lietojot pirmās personas vietniekvārdu “es”. Interpretācijas vēsture

rāda, ka tiek izvirzīti ļoti būtiski jautājumi: vai Pāvils runā par cilvēku bez Kristus vai par kristieti, vai viņš runā par savu pieredzi vai lieto “es”, lai izteiktu vispārcilvēcisku īstenību.

1. Grieķu teoloģijā kopš Ireneja valda uzskats, ka Pāvils runā par neatdzimušā cilvēka stāvokli, kas gan caur dabisko un atklāto likumu zina par grēku, bet nespēj pildīt likuma prasības.<sup>1</sup>

2. Sākotnēji šādam ieskatam piekrīt arī Augustīns, bet vēlāk cīņās ar pelagiānismu viņš maina savu viedokli, uzskatot, ka Pāvils runā par kristieša situāciju, par iekārēm, ar kurām viņam jācīnās, jau kristietim esot. Viņa izskaidrojums kļūst noteicošs visai Rietumu kristietības teoloģijai, un vēl ar milzīgu uzsvāru to savā interpretācijā iekļauj Lutērs.<sup>2</sup> Pēc viņa ieskatiem, Pāvils *Vēstulē romiešiem* apraksta savu kristieša pieredzi, ko viņš pārdzīvojis, dzīvojot jauno dzīvi kā kristietis.<sup>3</sup> Lutera galvenais arguments, kādēļ te nevarētu būt runa par cilvēku pirms Kristus, ir tas, ka šāds cilvēks nemaz nespētu sarežzēt savu nožēlojamo situāciju. Tikai kristietis, kam dots Dieva gars, var priecāties par Dieva likumu (7:22). Tādos pašos ieskaņos kā Lutērs ir arī citi reformatori — Cvinglijs un Kalvins.<sup>4</sup> Šādam tulkojumam seko arī daži jaunāko laiku pētnieki — Šlatērs, Čāns, Barts, Nigrēns.<sup>5</sup>

3. Piētisms 17. gs. ienāk ar savu skaidrojumu, ka šī Rakstu vieta runā par kristieti, kas tikai daļēji ir tāds, kas nav pilnīgi atdzimis un ir tādā kā pusceļā uz īstu kristieša dzīvi.<sup>6</sup>

4. Cits skaidrojums, ka Pāvils te runā autobiogrāfiski, iepazīstinādams ar savu dzīves pieredzi kā izbījis farizejs, un tādā veidā šī nodaļa parāda Pāvila vainas apziņu, kas viņu

<sup>1</sup> Althaus, P. *Paulus und Luther über den Menschen*. 2. erw. Auflage. Gütersloh: C. Bertelsmann Verlag, 1951, 31.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 31–32.

<sup>3</sup> Friedrich, G. *Auslegungen der Reformatoren*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984, 264.

<sup>4</sup> Skat. Friedrich, G. *Auslegungen*, op. cit. 266–276.

<sup>5</sup> Schlatter, A. *Der Brief an die Römer*, 1948 (Erläuterungen zum Neuen Testament); Zahn, T. *Der Brief des Paulus an die Römer*. Leipzig: A. Deichert, 1910; Barth, K. *Der Römerbrief*. Zürich: Theologischer Verlag, 1978; Nygren, A. *Der Römerbrief*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1954.

<sup>6</sup> Tādu viedokli pauž A. H. Franke un J. Bengels, pēc Moo, D. *Romans 1–8*. Chicago: Moody Press, 1991, 470.

nomocījusi, kad viņš dzīvojis zem likuma taisnās prasības. Šādu ieskatu pauž visa 19. gs. pētniecība, kas izskaidro arī Pāvila pievēršanos kristietībai kā šīs iekšējās neapmierinātības rezultātu.<sup>7</sup> Tā, piemēram, arī K. H. Dods uzskata, ka tā ir psiholoģiska analīze par atbrīvošanos no grēka. Pāvils te raksta par savu pieredzi kā piemēru citiem. Tie ir viņa pārdzīvojumi pirms Kristus aicinājuma. Galvenais arguments šai tēzei slēpjas faktā, ka Pāvils runā pirmajā personā. Pie tam tiek uzsvērts, ka 7:24, izsaucoties: “Es, nožēlojamais cilvēks! Kas mani izraus no šīs nāvei lemtās miesas?” — Pāvils ielicis tik daudz emociju, ka teiktajam noteikti jāattiecas uz Pāvilu pašu, uz viņa pieredzi.<sup>8</sup>

5. Kopš V. Kimmela darba “Rom. 7. un Pāvila atgriešanās” pētniecībā notiek lielas pārmaiņas.<sup>9</sup> Viņš izstrādā darbu, kurā parāda, ka Pāvils nerunā tikai par savu pieredzi, bet vienkārši par cilvēku bez Kristus. Šis darbs ievadīja jaunu interpretācijas virzienu, kas kļuvis noteicošais mūsdienu pētniecībā. Kimmels uzskata, ka Pāvils runā par retorisku figūru “es”, lai attēlotu to pieredzi, kas raksturīga visiem neatdzimušiem cilvēkiem, kad tie top konfrontēti ar Mozus likumu un paļaujas uz saviem pašu resursiem, lai sasniegtu tā prasības. Teiktais nekādā veidā nesaistās ar Pāvila paša pieredzi. Vienkārši tā vietā, lai lietotu *tis* vai *anthrōpos*, viņš izšķiras runāt par “*ego*”.<sup>10</sup> Šis retoriskais paņēmieni ir ne tikai grieķu pasaulē, bet arī VD Psalmos.<sup>11</sup> Šāds viedoklis ir pamatā visiem mūsdienu ekseģētiskajiem darbiem par šo nodaļu.

6. Tomēr jāatzīmē, ka šodien, lai arī tiek paturēta perspektīva, ka Pāvils vērtē lietas tagad no sava jaunā stāvokļa, daudzi autori norāda arī uz to, ka Pāvila paša pieredze nav

<sup>7</sup> Rigaux, B. *Paulus und seine Briefe: Der Stand der Forschung*. Bd 2. München: Kösel-Verlag, 1964, 69–70.

<sup>8</sup> Dodd, C. H. *The Epistle of Paul to the Romans*. London: Hodder and Stoughton, 1934, 104–105.

<sup>9</sup> Kümmel, W. G. *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus*. Leipzig: Hinrichs, 1929 (Untersuchungen zum Neuen Testament; H. 7).

<sup>10</sup> Līdzīgi arī 1. Kor. 8:13; 13:1–3, 11–12; 14:6–19; Rom. 14:21, Gal. 2:18–21.

<sup>11</sup> Käsemann, E. *Commentary on Romans*. Reprinted. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1982, 193; Moo, Romans 1–8, op. cit. 473; Kümmel, W. G. *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen*. 5. Aufl. Bd 3. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987, 157–158.

pilnīgi izvītojama no šīs nodaļas vārdiem (piemēram, Mū, Bekers, Brūss).<sup>12</sup>

Redzam, ka interpretācija nosvērusies te vienā, te otrā virzienā, vispirms skaidrojot jautājumu — vai Pāvils runā par atdzimušo vai neatdzimušo cilvēku, kristieti vai farizeju. Otrs jautājums, ko varētu izdalīt, — vai Pāvils runā par savu pieredzi, vai viņš apraksta kādu vispārcilvēcisku istenību.

Pie šiem jautājumiem atgriezīsimies vēlāk, jo vispirms ir jāatbild uz jautājumu: vai Pāvila nolūks vispār ir rakstīt par cilvēku? Kas ir viņa diskusijas fokuss?

### Likums Vēstules romiešiem 7. nodaļā

Pāvils iesāk šo tēmu, uzrunājot savus lasītājus un diskusijas partnerus kā tādus, kas pazīst likumu (7:1), atgādinot par likuma darbības sfēru cilvēka dzīves laikā. Tālāk turpinājumā (1.–6. p.) Pāvils argumentē par kristieša brīvību no likuma. Par to teologu vidū maz izvirzīts jautājumu. Tomēr citādi tas ir ar nākamajiem pantiem šajā nodaļā, jo galvenais uzsvars attiecas uz cilvēku, īpaši 14.–25. pantā, un līdz ar to tiek uzskatīts, ka Pāvils maina sarunas tēmu.

Tomēr — vai Pāvils neturpina savu 1. pantā pieteikto tēmu — likums? To saredzēt palīdz viņa paša izvirzītie jautājumi. Kā parasts, Pāvils izklāsta savu domu diatribē stilā.<sup>13</sup> Rom. 7:7 viņš uzdod jautājumu, kuru tālāk aplūko 7.–12. pantā, proti: “Vai likums ir grēks?” Atbilde: “Likums ir labs, taisns un svēts.” Tas ved pie nākamā jautājuma: “Vai labais (likums) man varēja atnest nāvi?” Atbilde uz to ir summēta 25. pantā: “Tad nu es pats ar prātu kalpoju Dieva likumam, bet ar miesu grēka likumam,” — kas tālāk ir paskaidrota 8. nodaļā, ka likums, “grēka novājināts” (8:3), ved uz nāvi, tāpat kā zāles, kas pašas par sevi ir labas, var izraisīt nāvi slimniekam, kura miesa nespēj tās uzņemt.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Moo, D. Romans 1–8, op. cit. 474, Beker, J. C. *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought*. Philadelphia: Fortress Press, 1980, 241.

<sup>13</sup> Skat., piem.: Rom. 3:1, 5, 8, kur arī rodami šo argumentatīvo tekstu struktūrējoši jautājumi.

<sup>14</sup> Stendahl, K. *Paul Among Jews and Gentiles*. Philadelphia: Fortress Press, 1976, 92.

Tātad nodaļas struktūra parāda, ka Pāvils šeit noskaidro jautājumu par likuma vietu pestīšanas vēsturē, proti, kā šis pats par sevi labais likums varēja nest nāvi. Tātad viņa nolūks nav rakstīt par cilvēka situāciju zem likuma taisnās prasības, bet parādīt, ka likums ir svēts un labs. Par cilvēku viņš runā, lai argumentētu likuma svētumu, nevis, lai primāri aprakstītu cilvēka iekšējos pārdzīvojumus. Šajā Rakstu vietā galvenais jautājums ir par Mozus likumu, tā nozīmi, kas ir tik svarīgi tā laika jūdu kristiešiem un arī viņam pašam. Pāvilam arī jāargumentē, kādēļ likums nav nesis dzīvību, tādēļ viņš rāda, kas vēl ir darbojies līdzās likumam. Tas ir grēks, ko viņš nostāda pretī likumam kā ļauno varu pār cilvēku.

Tomēr pētnieku domas ir dalījušās, par kādu likumu (*nomos*) Pāvils runā 7. nodaļā. J. Veiss norāda, ka te ir runa par Romas likumu sistēmu, un tādā gadījumā “brāļi”, ko Pāvils šeit uzrunā, ir vienkārši Romas kristieši, kas pazīst Romas likumu.<sup>15</sup> Cits, ļoti izplatīts uzskats ir tāds, ka Pāvils te runā par likumu kā vispārēju principu: tā ir politiskās taisnības aksioma, ka nāve atceļ visas prasības un uzrunātie brāļi ir visi Romas kristieši — gan jūdi, gan nejudi.<sup>16</sup> Savukārt Barets norāda, ka, visticamāk, Pāvils te runā par Mozus likumu. Tā domā arī Mū, Bekers, Deiviss, Minears.<sup>17</sup>

Vispirms Pāvils šajā nodaļā par likumu saka: tas valda pār cilvēku, kamēr tas dzīvo (7:1); ka kristieši ir miruši šim likumam Kristus dēļ (7:4); ka savā laikā Pāvila uzrunātie bijuši saistīti ar to (7:6); likums bijis tas, kas teicis: “Neiekāro!” (7:7); likums bijis dots, lai nestu dzīvību (7:10); šis likums ir svēts (7:12). Šie piemēri skaidri apliecina, ka šeit domātais likums ir Mozus likums, Tora, jo tikai tā var teikt: “Neiekāro!” — (tas sasaucas ar Ex.20:17; Deut.5:18, 21), un nekādā gadījumā nav runa par Romas likumu vai vispārēju likumu principu, jo tikai

<sup>15</sup> Weiß, J. *Die Schriften des Neuen Testaments*. 3. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1917, 269.

<sup>16</sup> Sanday, W., Headlam, A. C. *The Epistle to the Romans*. 5. ed. Edinburgh: T. & T. Clark, 1952 (The International Critical Commentary), 172, Morris, L. *The Epistle to the Romans*. Reprinted. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1992, 270–271, Käsemann, E. *Romans*, op. cit. 187.

<sup>17</sup> Moo, D. *Romans* 1–8, op. cit.; Beker, J. C. *Paul the Apostle*, op. cit.; Davies W. D. *Invitation to the New Testament: A Guide to Its Main Witnesses*. New York: Anchor Books, 1969.

par Mozus likumu Pāvils teiktu, ka tas ir svēts. Bez tam *nomos* ir lietots pārmaiņus ar *entolē*, ar ko Pāvils apzīmē tieši bausli, bauslību, to, kas nācis no Dieva. Arī *nomos* Pāvils nekad nelieto ar sekulāru nozīmi.<sup>18</sup> Tātad ir pilnīgi skaidrs, ka te ir runa par Mozus likumu, un tādā veidā šī nodaļa iekļaujas jau iepriekš risinātajā sarunā par jūdaismu, jūdu un nejūdu attiecībām. Tādējādi “brāļi”, ko Pāvils šeit uzrunā, ir tieši jūdu kristieši, vispirms tie, kas dzīvo Romā, bet, ļoti iespējams, arī citi Pāvila jūdu sarunu biedri, kuriem Pāvils netieši adresē rakstīto. Tieši viņi ir tie, kas ir bijuši saistīti zem likuma, kā to uzsver 7:1–4. Protams, ir iespējams attiecināt vārdus *adelfoi ginōskousin nomon* (brāļi, kas pazīst likumu) uz nejudiem, kas, pirms tie kļuvuši kristieši, pieņēmuši jūdaismu, bet nekad nejudi nav bijuši tādās attiecībās ar likumu kā jūdi, kuru “uzraugs”, kā Pāvils to dēvē līdz Kristum, ir bijusi bauslība (Gal. 3:22–25), un Pāvils šajā nodaļā risina jautājumu par likuma nozīmi vēsturē vispār. Bez tam Romiešu vēstulē likums (*nomos*) parādās īpaši kā jūdaisma iezīme (2:17; 3:19; 9:4), un nav runa par to, ka arī uz pagāniem attiektos Mozus likums,<sup>19</sup> kā to domā Feine un Bēms.<sup>20</sup>

“Es” Vēstules romiešiem 7. nodaļā attiecas uz dievbijīgu jūdu

Pievērsīsimies vēlreiz jautājumam par “es” 7. nodaļā. Vispirms jāatbild uz jautājumu: vai Pāvils šeit runā par kristietī, kā to uzskata Augustīns, Luters un visa reformatoriskā tradīcija. Tieši šis uzskats ir atstājis vislielāko ietekmi uz Rietumu teoloģijas attīstību, tādēļ pievērsīsimies Lutera skaidrojumam par šīs nodaļas izpratni. Luters savā interpretācijā risina pavisam cita laika jautājumus, tādēļ viņam nav svarīga Mozus likuma — pestīšanas ceļa — nozīme, viņam galvenais ir cilvēks. Lutera interpretācijas centrā nostājas cilvēks, kristietis, kura jautājums, gluži tāpat kā Augustīna jautājums “Atzīšanās”, ir individuāls. Un šis jautājums ir: “Kā es varu tikt pestīts?” Luters

<sup>18</sup> Moo, D. Romans 1–8, op. cit. 436.

<sup>19</sup> Michaelis, W. *Einleitung in das Neue Testament*. 2., umgearb. Aufl. Bern: Berchthold Haller Verlag, 1954, 157.

<sup>20</sup> Kümmel, W. G. *Einleitung in das Neue Testament*. 13. Aufl. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1965, 222.



vispirms pasvītro kristieša sadalīto situāciju kristīgās dzīves realitātē. Konflikts, kas aprakstīts Rom. 7, pēc Lutera domām, ir iekšējs, tāds, ko kristietis pārdzīvo iekšējās cīņās. Pēc Lutera domām, tikai garīgais cilvēks var sevi saredzēt kā miesu, kā Lutera to saprot, — ka viņš ir grēcīgs, to var atzīt tikai garīgais cilvēks, proti — kristietis. Lutera īpaši uzsver: te runā par to, ka cilvēks ir nelaimīgs. To var piedzīvot tikai garīgais cilvēks, jo tikai viņš ir tāds, kurš nomokās un vēlas būt atbrīvots. Tādēļ vārdi: “Es, nožēlojamais cilvēks,” — var attiekties tikai uz garīgo cilvēku jeb kristieti.<sup>21</sup> Tikai tas cīnās ar savu miesu, un tikai tas var piekrist Dieva likumam, ka tas ir labs, jo prieku un vēlmi piepildīt Dieva likumu cilvēkā rada tikai Svētais Gars.<sup>22</sup> Tomēr šis cilvēks nedara labo, ko viņš grib, jo šis cilvēks vēl joprojām ir miesīgs, proti, pakļauts grēkam. Kristietis ir gan garīgs, gan arī miesīgs. Garīgais cilvēks ir tas, uz ko attiecas vārdi “es gribu” un “es ienīstu”, savukārt “es daru” un “es rīkojos” — attiecas uz miesīgo cilvēku.<sup>23</sup> Tādā veidā kristietis ir it kā sadalīts divās pretrunīgās daļās. Tomēr, tā kā tas ir viens un tas pats cilvēks, tas reizē ir miesa un gars, grēcinieks un taisnais, labais un ļaunais, tāpat kā Kristus persona ir reizē mirusi un dzīva, cietēja un svētlaimīga.<sup>24</sup> 25. pants, pēc Lutera domām, visskaidrāk pamato kristīgā cilvēka patieso stāvokli: viens un tas pats cilvēks reizē var būt taisnais un grēcinieks, jo ar savu prātu kalpo Dieva likumam, bet ar miesu — grēka likumam.<sup>25</sup> Kā redzam no Lutera interpretācijas, šajā nodaļā pamatojas luteriskais *simul iustus et peccator* (reizē taisnots un grēcinieks).

Vēlreiz visu pārskatot, var secināt: galvenie argumenti, kurus varētu uzskatīt par atbalstu viedoklim, ka 7. nodaļā ir runa par kristieša dzīvi, būtu šādi: vispirms, Pāvils runā pirmajā personā, kas varētu liecināt, ka viņš runā par savu pieredzi. Otrkārt, tikai cilvēks, kas ierauga, ka ar viņu kaut kas nav kārtībā, var būt par to norūpējies — neatjaunotais

---

<sup>21</sup> Friedrich, G. Auslegungen, op. cit. 266.

<sup>22</sup> Ibid., 265.

<sup>23</sup> Ibid.

<sup>24</sup> Ibid.

<sup>25</sup> Ibid., 266.

cilvēks nevarētu tādā veidā uz sevi skatīties. Treškārt, “es” ir jābūt kristietim, jo tas identificēts kā “iekšējais cilvēks” (*esō anthrōpos* Rom. 7:22). Šādu izteicienu Pāvils lieto vēl tikai divas reizes, vienmēr apzīmējot jauno cilvēku Kristū (2. Kor. 4:16; Ef. 3:16). Ceturtkārt, 24.–25. pantā Pāvila izsauciens pēc atbrīvošanas saistās ar viņa pateicību par izglābšanu, kas arī būtu norādījums, ka Pāvils runā, vadoties no savas jaunās situācijas.<sup>26</sup>

Tomēr 7. nodaļu nevar izraut no konteksta ar blakusesošām nodaļām. Lutera un visa reformatoriskā tradīcija saprot, ka 7. un 8. nodaļa runā par vienu un to pašu laiku un neizdala 8. nodaļu kā iepriekšējās atrisinājumu. Tomēr, ja pievērš uzmanību nākamajai — 8. nodaļai, var redzēt, ka tā ir kā atrisinājums iepriekšteiktajam. 7:23 pasvītro “es” pakļautību grēka likumam, bet 8:2 pasludina: Dievs ir Kristū atbrīvojis no grēka likuma.<sup>27</sup> Pret Lutera interpretāciju runā arī 7. nodaļā teiktais par “es” situāciju. Vispirms Pāvils ir argumentējis, ka kristietis ir brīvs no likuma (7:6), un iepriekšējā — 6. nodaļā — viņš ir teicis, ka kristietis ir brīvs no grēka varas. 7. nodaļā, sākot ar 7. pantu, Pāvils rāda ciešo “es” saistību ar likumu un grēku un “es” pakļautību šiem spēkiem. Tādā veidā ir skaidrs, ka Pāvils atkāpjas 7.–25. pantā uz pagājušo laiku, uz kuru viņš norāda jau 5. pantā, sakot: “Kad mēs bijām miesā, grēcīgās iekāres, kas radušās caur likumu, darbojās mūsu locekļos, tā ka augļi tika nesti nāvei. *Tagad*,” viņš pasvītro, “mēs esam atbrīvoti no likuma.” (7:6) Šo “tagad” Pāvils turpina 8. nodaļā, kur viņš saka: “Tagad nav vairs nekādas pazudināšanas tiem, kas ir Kristū Jēzū”<sup>28</sup> (8:1). Tas nenozīmē, ka jaunā dzīve ir pilnīga dzīve bez grēka, bet grēka vara ir salauzta. Grēkot Pāvilam nenozīmē kaut ko ikdienišķu. Lai gan kristietim pastāvīgi jāturas uz īstā ceļa, tomēr grēka neizbēgamā vara ir uzvarēta. Tātad nekādā gadījumā te nevar būt runa par kristīgo cilvēku, kurš nomokās ar savu iekšējo konfliktu, bet gan par

<sup>26</sup> Moo, D. Romans 1–8, op. cit. 473.

<sup>27</sup> Althaus, P. Paulus, op. cit. 36.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 38.

cilvēku “zem likuma”, jo šī nodaļa ļoti skaidri parāda, ka tajā aprakstītais cilvēks atrodas zem likuma un grēka varas.<sup>29</sup>

Vēl jāievēro, ka visa nodaļa ir saruna par vienu un to pašu tēmu — par Mozus likumu, un 7. pantā saruna nemainās uz jaunu tēmu, bet turpinās saruna par likumu, par tā attiecībām ar grēku. Luteram likums ir Dieva vārds, kas liek atzīt savu nepilnību un pievērsties evaņģēlijam, tādā veidā tas ir aktuāls arī ikvienam cilvēkam un arī kristietim, ka tas parāda cilvēka nespēju tos pildīt un pašam ko darīt savas pestīšanas labā.<sup>30</sup> Savukārt Pāvilam likums ir viens no spēkiem, kas pieder vecajam laikam jeb aijonam.<sup>31</sup> Pāvils te runā ļoti konkrēti par jūdu situāciju zem likuma, un Pāvilam nav padomā likums, kas attiektos gan uz jūdiem, gan arī uz pagāniem. Jūdi te arī nesimbolizē reliģisku cilvēku vispār,<sup>32</sup> bet Pāvils ļoti konkrēti risina sava laika jūdaisma un Dieva atklāsmes Kristū jautājumu. Tādā veidā visa šī nodaļa, sākot no 7. panta, ir saruna par cilvēku zem likuma un nekādā gadījumā nevar būt kristieša stāvokļa izpratne.

Ja Pāvils te nerunā par sevi kā par kristieti, esam nonākuši pie nākamā jautājuma — vai Pāvils runā par savu iekšējo konfliktu, ko viņš pieredzējis kā jūds un farizejs, gribot izpildīt bauslību, bet saredzot, ka viņa iespējas ir pārāk mazas? Atkal atbilde ir: nē. Tāda interpretācija būtu pretrunā ar citām nepārprotamām JD norādēm par viņa dzīvi pirms aicinājuma, gan Apustuļu darbos, kur viņš attēlots kā dedzīgs jūds, gan arī viņa paša norādēs (Fil. 3:4–6), kur viņš apliecina, ka jūdaismā nav juties nelaimīgs un likuma augstās prasības nomocīts. “Ja kāds cits domā paļauties uz miesu, es vairāk — astotajā

<sup>29</sup> Althaus, P. Paulus, op. cit. 37–38. Tādā veidā to nesaprot Austrumu baznīca. Piemēram, Jānis Hrizostoms ļoti skaidri apgalvo, ka Pāvils ar 7. nodaļu noslēdz sarunu par neatdzimušo cilvēku, un viņš turpina tālāk par jauno dzīvi Kristū (*Chrysostom St. Homilies on the Acts of the Apostles and the Epistle to the Romans* / Ed. by Schaff. Ph. Reprinted. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1979, 431).

<sup>30</sup> Luther, M. *Von der Freiheit eines Christenmenschen: fünf Schriften aus den Anfängen der Reformation*. 6. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1983, 166.

<sup>31</sup> Kümmel, W. G. *Theologie des Neuen Testaments*, op. cit. 162.

<sup>32</sup> Tā to raksturo Kēzemans un Barts. Donfried, K. P. (Ed.). *The Romans debate*. Peabody: Hendrickson Publishers, 1995, 330.

dienā apdrauzīts, no Israēla tautas, Benjamīna cilts, ebrejs no ebrejiem, pēc likuma farizejs, pēc dedzības draudzes vajātājs, pēc taisnības, kas no likuma, nevainīgs” (Fil. 3:4–6). To Pāvils saka, jau stāvēdams jaunās pozīcijās, bet nevar nepamanīt lepnumu viņa vārdos par savu piederību Israēlam un arī apzināšanos, ka, būdams farizejs, viņš nebūt nav bijis no sliktākajiem. Taisni otrādi, viņš pasvītro, ka likuma lietās viņš ir bijis “*nevainīgs*”.

Tas stāv tālu no priekšstata par to, ka Pāvils būtu mocīties zem jūdu likuma uzliktā jūga, kā to apgalvo 19. gs. pētniecība<sup>33</sup> un kā arī mēs esam paraduši domāt, uzsverot Pāvila jūdaiskajā biogrāfijā pārsvarā tikai to, ka viņš ir bijis draudzes vajātājs, bet aizmirstot, ka viņš ir bijis arī dievbijīgs jūds. Saskaņā ar šo tradīciju, viņa neapmierinātība, iekšējās cīņas un pārdzīvojumi likuši viņam nonākt pie tā, ko mēs dēvējam par Pāvila “atgriešanos”. Bet Pāvils pats atsaucas uz to citādā veidā. Tālāk šajā minētajā Rakstu vietā lasām: “Bet, kas man bija ieguvums, to visu esmu uzskatījis par zaudējumu Kristus dēļ. Bet, protams, es arī uzskatu visu par zaudējumu mana Kunga Kristus Jēzus atziņas pārākuma dēļ, kura dēļ es to visu zaudēju un uzskatu par mēsliem, lai Kristu iegūtu” (Fil. 3:7–8). Te skaidri redzams, ka ne jau savas neveiksmes, vainas apziņu vai niecības apziņu neizpildītā likuma dēļ Pāvils atstāj, lai kļūtu Kristus kalps, bet tieši otrādi — visus savus *panākumus*, ko viņš kā jūds sasniedzis. Likums viņam nav nozīmējis slogu, zem kura viņš ir mocīties, mēģinot pildīt likuma prasības.<sup>34</sup> Drīzāk viņa vārdos var saredzēt lepnumu par viņa piederību šai Dieva izredzētai tautai.

Viņš atsaucas uz to trīs reizes savās vēstulēs: 1. Kor. 15:8–9; Fil. 3:4–11; Gal. 1:15–16, pie tam jāatzīmē, tas vienmēr darīts ar vienu un to pašu nolūku — lai pamatotu un atgādinātu sava apustuliskuma un evaņģēlija dievišķo pamatu. Viņš nekad nerunā par šo notikumu ceļā uz Damasku kā par “atgriešanos” tādā veidā, kā mēs to saprotam, proti, kā reliģijas maiņu, ka Pāvils jūds kļūst par Pāvilu kristietī. Vēstulē Galatiešiem 1:15–16 viņš atstāsta savu pieredzi terminos, kas raksturīgi praviešiem Jesajam un Jeremijam, runājot par aicinājumu viņu

<sup>33</sup> Skat.: Rigaux, B. Paulus und seine Briefe, op. cit. 69.

<sup>34</sup> Stendahl, K. Paul, op. cit. 8.–9., 13.

darbam. “Bet kad Dievs, kurš mani izredzējis no mātes miesām un aicinājis caur savu žēlastību, izlēma savu Dēlu manī atklāt, lai es sludinātu Viņu starp tautām...” Līdzīgi runā Jesaja: “Tas Kungs aicināja mani jau no mātes miesām, jau no manas mātes klēpja Viņš domāja un atcerējās manu vārdu” (Jes. 49:1) — un: “Es padaru tevi arī par gaismu pagāniem” (Jes. 49:6). Tāpat arī Jeremija 1:5: “Pirms es tevi radīju mātes miesās, es tevi jau pazinu, un, pirms tu piedzimi no mātes miesām, es tevi svētīju un tevi izredzēju par pravieti tautām.” Arī par šiem praviešiem mēs nesakām, ka viņu aicinājums pravieša darbam ir atgriešanās, bet tas ir viņu aicinājums.<sup>35</sup> Pāvils arī nesaka, ka viņš ir atgriezies, bet vienmēr savās vēstulēs viņš pasvītro, ka ir aicināts apustulis — no vajātāja farizeja viņš kļūst par aicinātu apustuļi (Gal. 1:23), un tieši šis apustuļa uzdevums ir tas, kas viņu saista Dieva pestīšanas plānā.

To var redzēt arī viņa valodā, jo, lai gan katrs kristietis ir aicinātais (*klētoi hagioi* Rom. 1:7), Pāvils ir aicināts apustulis.<sup>36</sup> Viņš ir aicināts sludināt Dieva darbu, Dieva žēlastību Jēzū Kristū, un tieši šī uzdevuma došana ir tas, kādā veidā Dievs par viņu ir apžēlojies. Tas ir tas pats Dievs, ko Pāvils kā jūds pazīst no mazām dienām. Israēla Dieva Mesija aicina viņu savā darbā. “Kalpojot vienam un tam pašam Dievam, Pāvils saņem jaunu aicinājumu Dieva kalpošanā.”<sup>37</sup> Šajā ziņā Pāvils paliek jūds visu savu mūžu, bet jaunais, ko viņš atklāj, ir tas, ka Dievs tagad ir ietvēris savā žēlastības plānā visu cilvēci — kā jūdus, tā pagānus — un tas ir evaņģēlijs jeb Dieva tainība “bez likuma” (Rom. 3:21).<sup>38</sup>

Runājot par viņa teoloģiju: tas, ka Pāvils ir aicināts apustulis, vispirms nozīmē to, ka viņa teiktais nav atdalāms no Pāvila pašizpratnes par sevi kā par apustuļi. Viņa vēstulēs nevar atdalīt Pāvilu “kristieti” no Pāvila “apustuļa”, tā ka mēs varētu izšķirt atsevišķas vietas viņa vēstulēs, kur viņš runā kā apustulis, un

<sup>35</sup> Stendahl, K. Paul, op. cit. 8–9.

<sup>36</sup> Vispār vārds *metanoein* (mainīt virzienu, mainīt domas, atgriezties) reti parādās Pāvila valodā (tikai 2. Kor. 3:16; 1. Tes. 1:9), bet, kā rāda konkordance, daudz vairāk viņš lieto vārdu *klētos* (aicināts). Beker, J. C. Paul the Apostle, op. cit. 6.

<sup>37</sup> Stendahl, K. Paul, op. cit. 7.

<sup>38</sup> Beker, J. C. Paul the Apostle, op. cit. 6.

citās, kur viņa nolūks ir aprakstīt savu paša pieredzi. Meklējot biogrāfiskas atsauces viņa darbos, nākas secināt, ka tajās visās parādās Pāvils–apustulis. “Es” viņa darbos, viņa valodā ir “pagānu apustulis”.<sup>39</sup> Tā tas ir jau pieminētajos atstāstos par Pāvila sastapšanos ar Kristu, bet arī citur, kur vien Pāvils runā par sevi, viņš runā par sevi kā par apustuļi.

Tālāk “Pāvils–aicināts apustulis” nozīmē to, ka atgriešanās pieredze nevar būt viņa teoloģijas tēma.<sup>40</sup> Pāvils vispār gandrīz nemaz nerunā par savu pieredzi, saviem pārdzīvojumiem, — tas nozīmē, ka viņu neinteresē pavēstīt par piedzīvoto. Viņa uzmanība ir vērsta uz ko citu, un tas ir Dieva evaņģēlija, Dieva plāna pasludinājums. Tādēļ viņa valoda ir mazāk introspektīva, bet varbūt to varētu apzīmēt par objektīvu. Viņam ir jāpasludina evaņģēlijs, ko Dievs viņam ir atklājis pagānu vidū; tā ir vēsts, ka tagad arī pagāniem caur Kristu, neejot jūdu bauslības ceļu, ir iespēja nokļūt pie Dieva un viņa apsolījumiem. Tas nozīmē, ka viņš runā kā apustulis, pavēstot objektīvu un universālu Dieva evaņģēliju. Viņš neiet introspektīvas pieredzes aprakstīšanas ceļu, bet viņam ir svarīgs Dieva plāns, svarīgi pavēstīt par Dieva darbu, ko Viņš ir darījis. Protams, šis evaņģēlijs ir jāpaskaidro katrā draudzes situācijā; to Pāvils arī dara savās vēstulēs, runājot uz konkrētiem sava laika cilvēkiem un atbildot uz konkrētām draudzes situācijām.<sup>41</sup>

Attiecībā uz Rom. 7 tas nozīmē, ka Pāvils nevēsta par savu psiholoģisko pārdzīvojumu. Tas drīzāk ir apustuļa skatījums no jaunās perspektīvas, izvērtējot situāciju zem likuma. Protams, Pāvila paša biogrāfija kaut kādā mērā saistās ar to, par ko viņš raksta šajā nodaļā: grēks, darbotamies zem likuma, ir sagūstījis cilvēku, vedis viņu pārkāpumā, kas ir pretrunā ar Dieva likumu. Pāvils bija kļuvis draudzes vajātājs, un šo faktu viņš vienmēr piemin kā to, kādēļ viņš ir mazākais no visiem apustuļiem, jo tas ir viņa dzīves grēks (1. Kor. 15:9; 1. Tim. 1:15). Tomēr vēlreiz jāpasvītro: Pāvils te nesniedz savu iekšējo pārdzīvojumu aprakstu, bet gan runā par lietu kārtību, kā viņš to ir ieraudzījis evaņģēlija gaismā.

<sup>39</sup> Stendahl, K. Paul, op. cit. 12.

<sup>40</sup> Beker, J. C. Paul the Apostle, op. cit. 6

<sup>41</sup> Ibid., 6–7.

## Introspektīvā un objektīvā perspektīva

Iepretī pēdējā laika pētniecības izdarītajiem secinājumiem Rietumu cilvēks ilgu laiku uz Pāvilu ir skatījies, saredzot viņu kā tādu, kas apraksta savus pārdzīvojumus introspektīvi un autobiogrāfiski; no līdzīgas perspektīvas uz Pāvila teoloģiju ir skatījies Augustīns. Augustīna “Atzišanās” 8. grāmata ir spilgts piemērs autobiogrāfiskai un introspektīvai interesei. Vispirms abi domātāji atšķiras jautājuma nostādņē. Augustīna jautājums spilgti tiek apliecināts šajā viņa darba nodaļā, un tas ir jautājums: “Kā es varu tikt pestīts?” Tas ir individuāls jautājums, turpretī Pāvilam evaņģēlijs jau pats par sevi nozīmē kaut ko universālu, tādu, kas attiecas uz visiem — uz jūdiem un uz nejūdiem —, jo tieši tas ir Dieva darbs Kristū, ka šie abi var būt viens, iekļauti Dieva glābšanas plānā. Viņa teoloģijas jautājums ir par Dieva plānu visai pasaulei.<sup>42</sup>

No tā izriet arī, ka Augustīna darbs ir primāri antropocentrisks, bet Pāvila uzmanības centrs, ir vērstas uz Dieva pestīšanas plānu.

Šeit varam minēt dažus piemērus no Augustīna darba, lai saredzētu Augustīna valodu un domu raksturu: “Tu, Dievs, pievērsi mani ar seju pret mani pašu, liki aiziet no manis paša aizmugures, kur es biju iekārtojies (..) Tu noliki mani vaigu vaigā ar sevi, lai es redzētu savu kaunu un neķītrības, savu kroplumu, savas ēdes un čūlas, un es skatījos un šausminājos, un man nebija, kur es varētu no sevis aizbēgt.” (..) “Dziļas pārdomas izcēla mani dienasgaismā no maniem apslēptajiem bezdibeņiem un savāca “manas sirids priekšā” visu manu nabadzību.”<sup>43</sup>

Vispirms te var ieraudzīt dziļu introspektīvu pašanalīzi, kas gandrīz tuvinās mazohistiskai attieksmei pret sevi; tas pie Pāvila vispār nekur nav redzams. Šajos Augustīna vārdos aprakstīta viņa atgriešanās pieredze. Pavisam citādi tam blakus skan Pāvila vārdi — drīzāk kā objektīvs un ekstraverts sevis novērtējums pat tajos vārdos, kur Pāvils visvairāk norāda uz savu niecību, pie tam viņš to dara tikai vienā teikumā: “Jo es

<sup>42</sup> Stendahl, K. Paul. 9.

<sup>43</sup> Svētais Augustīns. *Atzišanās*. Astotā grāmata. Tulk. L. Briedis. No: *Kentaurs* XXI:18, 1995, 8.–18. 20.

esmu mazākais no apustuļiem, kas neesmu cienīgs saukties par apustuļi, jo es reiz vajāju Dieva draudzi. Bet Dieva žēlastībā es esmu tas, kas es esmu, un Viņa žēlastība, kas man dota, nav tapusi veltīga, bet vairāk par viņiem visiem es pūlējos, taču ne es, bet Dieva žēlastība, kas ar mani.” (1. Kor. 15:9–10.)

Salīdzinot Pāvilu ar Augustīnu, rodas jautājums, — vai Pāvils vispār ir izjutis tādu vainas apziņu, kā to var samant Augustīna vārdos? Kā tas ir parādīts pirmajā nodaļā, tad, dzīvojot zem likuma taisnās prasības, Pāvils to noteikti nepārdzīvo. Bet vai situācija nemainās, kad viņš stāv jau uz jaunās platformas? Par Pāvila psiholoģisko pārdzīvojumu spriest vispār būtu ļoti grūti, jo, kā jau redzējām, Pāvila vēstulēs nevar atrast introspektīvu pašanalīzi, bet no tiem vārdiem, ko viņš saka, var spriest, ka Pāvils nav juties grēka mocīts, kā to par viņu domā Augustīns un arī Lutera, abi balstoties uz *Romiešu vēstules* 7. nodaļu.<sup>44</sup> Par to liecina, piemēram, 1. Kor. 4:3–4: “Bet tas man ir vismazākais, ka jūs mani tiesājat vai kāda cilvēciska tiesa; bet es arī pats sevi netiesāju. Jo es gan nekā neapzinos, bet ne ar to es esmu attaisnots, bet tas, kas mani tiesā, ir tas Kungs.” Skaidrs, te viņš parāda, ka viņa zināšanas par sevi var nebūt pilnīgas, tomēr, šķiet, šis pants varētu būt apliecinājums, ka Pāvils nebija vainas apziņas nomocīts, kā par viņu turpat “Atzīšanās” domā Augustīns.<sup>45</sup>

Arī Lutera izpratnē Pāvila rakstos mēs varam atrast viņa visdziļāko iekšējo cīņu liecības. Lutera paša biogrāfijā lūkojoties, var redzēt, ka Lutera “torņa pārdzīvojums” nāca viņa dzīvē pēc ilgām un grūtām iekšējām cīņām un meklējumiem pēc Dieva, kas nomocīja jauno Luteru un atkal un atkal lika justies kā tādām, kas nespēj sasniegt Dieva taisnības prasību. Šo savu iekšējo konfliktu Lutera ieraudzīja Pāvilā, it kā Pāvils būtu cietis un mocījies zem likuma taisnās prasības, ko viņš nekādi nav spējis piepildīt.<sup>46</sup> Bet daudz vairāk JD ataino viņa aicinājumu vispirms kā pēkšņu notikumu viņa dzīvē, kam neiet pa priekšu iekšējas cīņas un jautājumi, turklāt Pāvils šo

<sup>44</sup> Luther M. *Lectures on Romans*: Glosses and Scholia. Edit. by H. C. Oswald. Vol. 25. Saint Louis: Concordia, 1972, (Luther's Works), 321–343.

<sup>45</sup> Skat.: Svētais Augustīns. Atzīšanās, op. cit. 17, 23. lpp.

<sup>46</sup> Stendahl, K. Paul. 12–13.



notikumu apraksta kā aicinājumu darbam. Kā jau arī minēts, Fil. 3:5–7 liecina paša Pāvila ieskatu, ka zem likuma viņš ir bijis nevainojams. Šie vārdi neatgādina iekšēja konflikta nomocīta cilvēka vārdus. Daudz vairāk viņš ir visai laimīgs jūds, kam Dievs ir devis jaunu atklāsmi par to, ko Viņš ir darījis Kristū.

Piedāvātā interpretācija varētu ļaut atcerēties Pāvila–jūdu un mēģināt saprast sevi–Rietumu cilvēku, kā arī Rietumu domāšanu, ko galvenokārt ietekmējusi Lutera un Augustīna teoloģija. Tas var palīdzēt, lai mēs tekstā “neiemānītu” savus pārdzīvojumus, kas neapšaubāmi ir 20. gs. Rietumu cilvēka jautājumi, bet par ko Pāvils neraksta un kas nav viņa interešu objekts. Īpaši *Vēstules romiešiem* 7. nodaļa parāda, cik ļoti mūsdienu izpratne var atšķirties no Pāvila rakstītā. Personiskie pārdzīvojumi ir ietekmējuši Pāvila teiktā izpratni, tā ka pat mainījusies izpratne par to, kas vispār tiek pateikts. Tomēr šodienas interpretācijai svarīgi ir atcerēties, ka starp mums un Pāvila laiku ir liels atstatums un ka Pāvils nav rakstījis abstraktas teoloģiskas domas, bet runājis konkrēti uz sava laika cilvēkiem. Vispirms ir svarīgi noskaidrot, ko Rakstu vieta varējusi nozīmēt tajā laikā, kad tā rakstīta. Tas, ka mēs saskatām Pāvila objektīvo valodu, mums dod iespēju vieglāk arī viņu saprast kā cilvēku, kā apustuli un līdz ar to viņa teikto vispār. Ieraudzīt viņa konkrēto valodu. Pāvila — “apustuli starp jūdiem un pagāniem”.<sup>47</sup>

Pāvila “objektīvajai” valodai šodien vistuvāk varbūt atbilst izpratne par strukturālo grēku, kas atbrīvo cilvēka sirdsapziņu no introspektīvas, pārlietu saasinātas pašanalīzes un morālistiskas sevis šaustīšanas. Tā vietā strukturālā grēka koncepts uzrāda, līdzīgi Pāvila teiktajam, pasaules negatīvās struktūras, varas, kurām cilvēks ir pakļauts un kuru dēļ viņš reizēm pat ir spiests dzīvot pēc šīs pasaules likumiem — vai tie būtu, piemēram, negodīgi ekonomiski principi, nesakārtota likumdošana, vardarbību ietverošas struktūras. Šis koncepts ļauj individuālistiski necirkulēt vienīgi ap sevi, saredzot tikai savu iekšējo pasauli kā lielāko cīņas laukumu, bet pavērst acis uz globālākiem un visai sabiedrībai svarīgiem jautājumiem.

---

<sup>47</sup> Stendahl, K. Paul. 12–13.

## Summary

*Romans 7 is one of the most discussed biblical chapters that contains anthropological issues. The paper deals with different positions in the history of its reception. Differences in understanding depend on whether Paul speaks here about the situation of a person under the Mosaic Law or about a Christian, about his own experience or not. Luther's interpretation is an example of an introspective anthropological understanding of Rom 7. He sees here the affirmation of his thesis about a Christian being justified and sinner at the same time. In the contemporary Latvian Lutheran Church, this is still the dominant way to read Paul's texts. However, more recent research shows, first of all, that Paul deals here primarily not with the anthropological question, but with the role of the law. Furthermore, Paul does not speak introspectively, including his own experience; his language is rather "objective," telling the truth of God's Gospel. Today interpretations most consistent with the Paul's language in Rom 7 probably will not stress a moralizing understanding of the sin, which is still widespread in the Latvian Christian setting, but will speak about the structural sin, which expresses the human situation under the influence of the negative powers like those Paul discusses in Rom 7.*

# VITA ACTIVA UN VITA CONTEMPLATIVA RIETUMU KRISTĪGAJĀ MISTICISMĀ: CILVĒKA EKSISTENCES DAŽĀDĀS PARADIGMAS

**Lilija Beļakova**

*Mg. theol., LU Teoloģijas fakultātes doktorante*

Runājot par Rietumu kristīgo misticismu, jāsaskaras ar virkni dažādu konceptu un parādību, kas ar to saistīti. Viens no būtiskākajiem kristīgā misticisma veidotājiem allaž ir bijis monasticisms — klosteru tradīcija, kas sevī ietver gan šķietamu bēgšanu no pasaules, gandarīšanu, gan arī lūgšanu dzīves pilnveidošanu un kontemplatīvo pieredzi. Vēsturiski izveidojās uzskats, ka tieši klosteri ir piemērota vide Dievam veltītai dzīvei, ka tieši klosteros ir iespējams pilnībā attīstīt lūgšanu un askēzes praksi un pieredzēt patieso kontemplāciju, ko sevī ietver *vita contemplativa*.

Šāds nostādījums atklāj spilgtu un kontroversālu dalījumu starp kontemplatīvo tradīciju (*vita contemplativa*) un aktīvo tuvākmiestību un dzīvi pasaulē, nevairoties no tās izaicinājumiem un nebēgot no tās (*vita activa*). Tomēr, rūpīgi aplūkojot abu paradīgu rašanos un attīstību, to teoloģisko pamatojumu, kā arī pievēršot uzmanību Rietumu kristīgo mistiķu darbiem, ir iespējams ne vien ieraudzīt abu dzīvesveidu opozicionālā pretnostatījuma pārspilējumu un pat nepamatotību, bet arī pamanīt citas alternatīvas, kā ir iespējams traktēt abus dzīvesveidus, kā arī atrast trešo paradīgu, kas apvieno pirmās divas un ko droši var dēvēt par jaunu alternatīvu gadsimtu gaitā kultivētajam duālajam skatījumam uz garīgumu un tā pilnveidošanu. Turklāt, analizējot *vita activa* un *vita contemplativa* idejas, ir iespējams palūkoties arī uz to,

kā gadsimtu gaitā mainījās ne tikai kristīgās dzīves ideāli, bet arī izpratne par pasauli un tās vērtējums.

Visbeidzot, mūsdienās populārā liberālā teoloģija un jo sevišķi feministiskā teoloģija piedāvā pavisam jaunu interpretāciju *vita activa* un *vita contemplativa*, kas šīm tradicionālajām paradīgmām piešķir pavisam jaunu un aktuālu skanējumu.

## 1. Ideju vēsturiskā attīstība un teoloģiskais pamatojums

Runājot par kontemplāciju, tās savienojamību ar aktīvo dzīvi un lūgšanu praksi kopumā, ir jāpievēršas arī pašam misticisma fenomenam, kas pārsvarā sevī apvieno dažādas garīguma formas (piem., monasticisms, lūgšanu prakses, askēze utt.), jo agrīnie baznīctēvi apzīmējumu “kontemplācija” bieži vien attiecināja uz fenomenu, ko mūsdienās ir pieņemts dēvēt par “misticismu”.<sup>1</sup>

Bernards Makgīns (*Bernard McGinn*) iedala misticisma iespējamās interpretācijas trīs grupās: pirmkārt, misticisms tiek tvertis kā reliģijas daļa vai elements; otrkārt, misticisms kā process jeb dzīvesveids un, treškārt, misticisms kā mēģinājums izteikt tiešo Dieva klātbūtnes apziņu.<sup>2</sup> Mistiķi, atbilstoši šim iedalījumam, var pieredzēt reliģijas mistisko elementu, izdzīvot šo pieredzi vai mēģināt to izteikt vairākos veidos: gan caur *vita contemplativa* (kontemplatīvi), gan caur *vita activa* (aktīvi), kā arī izmantojot abus veidus: kontemplatīvi — aktīvi.<sup>3</sup> Kristietībā kontemplatīvās un aktīvās dzīves dalījuma tradīcijas sākums iezīmējās evaņģēlija līdzībā par Martu, kas pārstāv aktīvo kalpošanu, un Mariju, kas pārstāv kontemplatīvo dzīvesveidu<sup>4</sup> (Lk. 10: 38–42)<sup>5</sup>, tomēr šis dalījums bija pazīstams arī agrāk.

<sup>1</sup> Egan, H. D. *Christian Mysticism. The Future of a Tradition*. New York: Pueblo, 1984, 3.

<sup>2</sup> *Ibid.*, xv–xvi.

<sup>3</sup> McGinn, B. *The Foundations of Mysticism. The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. London: SCM Press, 1992, xiii.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 69.

<sup>5</sup> “Talak iedami, viņi iegāja kādā ciemā. Kāda sieviete, vārdā Marta, uzņēma viņu savā namā. Viņai bija māsa, vārdā Marija. Tā apsēdās pie Kunga kājām un klausījās viņa vārdos. Bet Marta, nopūlējusies, daudz kalpodama, nostājās viņa priekšā un sacīja: “Kungs, vai tev nerūp, ka mana māsa ir pametusi mani vienu, lai es kalpotu? Saki taču viņai, lai viņa man palīdz!”

Pirmsākumos arī grieķu filozofijā bija vērojams dalījums starp *theōria* (“vērošana”) un *praxis* (“darīšana”), kuri nozīmēja divus aktivitātes veidus, izejot no divām dzīves formām — filozofiskās un politiskās. Izņemot Platona — valdnieka filozofa ideālu, vairums grieķu domātāju nesasaistīja abus aktivitātes veidus. Sākotnēji *theōria* bija plašs apzīmējums, kas sevī ietvēra zinātniskās teoretizēšanas un kontemplatīvā dievišķā pasaules vērojuma elementus. Vēlāk parādījās tendence nonicināt politiķu praktisko dzīvi un tai pretnostatīt idealizēto kontemplatīvo vienību ar Pirmcēloni. Kristietības kontekstā Klēments un Origenis, kā arī citi Baznīcas tēvi, līdzīgi uzsvēra *theōria* pārākumu, raksturojot to kā Dieva vīziju, līdz ar to kontemplācijas nozīme tika izcelta un uzskatīta par pārāku it visos cilvēku centienos.<sup>6</sup> Tomēr *praxis* netika noniecināta, to traktējot ne vairs kā politisku darbību, bet kā mīlestības darbu (*agapē*) uz savu tuvāko, vienojoties Jēzū (Mt. 22:37–39; Jņ. 13:34–35; Pāv. 1. Kor. 13:2; 1. Jņ. 2:9).<sup>7</sup> Ar laiku, transformējoties no grieķu filozofu uzskatiem par kristīgās tradīcijas uzskatiem, jēdzieni *theōria* un *praxis* zaudē savu pamatojumu grieķu izpratnē par filozofisko un politisko dzīvesveidu. Vēlākā laikā, sākot jau ar Aleksandrijas Klēmentu, abi termini iezīmē reliģisku iedalījumu starp Dieva mistisko kontemplāciju un aktīvo labdarību, kur savienojas evaņģēlija mācība ar praktisku šīs mācības iedzīvināšanu ikdienā, kur aktīvā prakse kļūst par mīlestības darbiem.<sup>8</sup> Un šajā attīstības posmā īpaši svarīgi bija apvienot abas paradigmas, izveidojot jaunu iespēju, kur *vita activa* neiztiek bez *vita contemplativa*.

Lūkas evaņģēlijā balstītais dalījums starp kontemplatīvo un aktīvo kristieša dzīves aspektu ir bijis gan ļoti aktuāls, gan kontroversāls. Laika gaitā izvirzījās kontemplācijas pārākums pār darbību, par pamatu ņemot jau minēto Lūkas evaņģēlija 10:38–42, kur aprakstīta viesošanās Betānijā un Jēzus uzslava

---

Kungs viņai atbildēja: “Marta, Marta, tu par daudz ko esi norūpējies un satraukusies, bet ir tikai viena lieta nepieciešama. Marija sev izvēlējusies labāko daļu, tā viņai netiks atņemta.” (*Jauņā Derība*. Rīga: Latvijas Bībeles biedrība, 2007.)

<sup>6</sup> McGinn, B. op. cit. 106–107.

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> Ibid., 256–257.

Marijai, kas atšķirībā no Martas, kuras dzīvesveids ir aktīvs, reprezentē kontemplatīvo dzīvesveidu. Origens bija pirmais, kas evaņģēlijā atrada pamatojumu kontemplatīvā dzīvesveida pārākumam, kaut arī viņš uzsvēra, ka abiem aspektiem jālidzdarbojas cilvēka dvēseles veidošanas procesā.<sup>9</sup> Lai arī strikti neizcelts, kontemplatīvās dzīves pārākums pār aktīvo, kas skar darbošanos pasaulē un ārēju uzmanības novēršanu no Dieva, meditācijām un lūgšanām, ļoti dziļi iesakņojās katoļu tradīcijā, līdz ar to daudzi mistiķu darbi primāri tika attiecināti tieši uz kontemplatīvi dzīvojošajiem — klosterlaudīm, kuru dzīvesveids, atsaucoties uz Lūkas evaņģēlija Martas un Marijas ilustratīvo piemēru, tika vērtēts kā auglīgāks un Dievam tīkamāks.

Kopumā vērtējot kontemplatīvās un aktīvās dzīves ideju attīstību un transformāciju, jāpievērš uzmanība tam, ka kristietības pirmajos gadsimtos iezīmējās divi virzieni. Pirmais virziens bija askētiskā kristietība, kas balstījās pašizliecīgā *agapē*, kas sevi izteica moceklibā un sasniedza savu kulmināciju agrīnā monasticismā. Savukārt, otrs virziens bija kontemplatīvais misticisms, kas aktualizējās kristietībā otrā gadsimta otrā pusē un balstījās *erōs*<sup>10</sup> idejā, kas bija tendēta uz Dieva vīziju kā uz personīgās svētlaimes atslēgu.<sup>11</sup>

Runājot par kristīgās dzīves ideālu, jāatzīst, ka bijuši mēģinājumi izcelt mistisko dzīvi kā īpašu ceļu, kā sasniegt ideālu. Pastāvēja dalījums starp “labu” dzīvi, kur mīlestība aktīvi izpaudās žēlsirdības darbos, “labāku” dzīvi, kur dzīvē uzmanība tika pievērsta arī meditācijai, un “vislabāko dzīvi”, kas ir kontemplatīvais dzīvesveids.<sup>12</sup> Šāds uzskats uzsvēra to, ka tikai kontemplatīvais dzīvesveids var izdziedināt mūsu

<sup>9</sup> McGinn, B. op. cit. 126.

<sup>10</sup> *erōs* saskaņā ar P. Tilliha skaidrojumu ir mīlestības aspekts, kas alkst pēc pašpiepildījuma, ko spēj sniegt citas būtnes. P. Tillihs uzsver, ka mīlestība bez *agapē* un *erōs* savienības nevar pastāvēt, jo *agapē* bez *erōs* it tukša paklausība morāles likumiem, bez siltuma mīlestības un apvienošanās. Savukārt, *erōs* viens pats ir haotiska kaislība, kas noliedz cita pretendēšanu uz neatkarīga, milēta un mīloša “es” statusu. Tikai savstarpēji savienojoties, *erōs* un *agapē* veido patiesu mīlestību. (Tillich, P. *Dynamics of Faith*. New York: Harper and Brothers, 1958, 114–115.)

<sup>11</sup> McGinn, B. op. cit. 85.

<sup>12</sup> Skat.: Cloud of Unknowing.

grēcīgumu. Tā, piemēram, Hārvijs Īgans (*Harvey Egan*) norāda uz gadsimtu ilgo katoļu baznīcas tradīciju, kas Tridentas koncilā oficiāli apstiprināja, ka “ir labāk un svētīgāk” atteikties no laulībām par labu Dieva Valstībai, un tikai II Vatikāna koncila laikā katoļu teoloģija mainīja savu attieksmi šajā jautājumā.<sup>13</sup> Tā, piemēram, lēmumā par laju apustulātu tiek runāts par Jaunavas Marijas piemēru, kas tiek vērtēts kā ideāls piemērs tam, kā ir iespējams savienot garīgo un apustulisko dzīvi.<sup>14</sup>

Arī 20. gadsimta katoļu teoloģija savu uzmanību pievērsa attiecībām starp *vita activa* un *vita contemplativa*, kā arī dalījumu starp pasauli (matēriju, ķermeni) un Dievu (garu un garīgumu). Piemēram, Karls Rāners (*Karl Rahner*) pauda šādu viedokli.

Dievs šķietami nevar tikt atrasts šajā pasaulē, viņš it kā nespēj ienākt šajā pasaulē, ar ko mēs esam saistīti, jo tādējādi Viņš kļūs par to, kas Viņš nav: indivīds, kas eksistē līdzās tiem, kas viņš pats nav. Ja viņš gribētu parādīties šajā pasaulē, viņš acīmredzami nekavējoties pārstātu būt viņš pats: visa pamats, kas izpaužas, bet kas pats neizpaužas. Pēc definīcijas Dievs nešķiet spējīgs būt šajā pasaulē. (...) Grūtības slēpjas apstākļi, ka pēc definīcijas Dievs nešķiet spējīgs būt tur, kur pēc definīcijas esam mēs. Jebkāds mēģinājums padarīt Dievu par objektu, lokalizējot to laikā un telpā, definējamu tagadnē un šeit, šķietami padara Dievu par to, kas pēc savas dabas nav Dievs, bet par ko tādu, ko mēs atvasinām kā fenomenu no citiem fenomeniem pasaulē, kas var būt konkretizēta un postulēta.<sup>15</sup>

Rūpīgi pievērsoties dalījumam *vita activa* un *vita contemplativa*, atklājas vēl kāda problēmjautājumu sfēra, kas izriet no šī dalījuma. Šie problēmjautājumi skar ne vien ideālo dzīvesveidu, kurš būtu “pareizāks” vai “pareizākais”, “svētīgs” vai “svēts”, bet vistiešākajā mērā ir attiecināmi uz jautājumu, kas skar pasauli. Šis jautājums galvenokārt attiecas uz to, vai pasaule tiek pieņemta vai noraidīta, atzīta vai noliegta. Aktivitātes un

<sup>13</sup> Egan, H. D. 366–367.

<sup>14</sup> *The Documents of Vatican II*. Ed. A. M. Abbot. London: Geoffrey Chapman, 1967, 495.

<sup>15</sup> Rahner, K. *Foundations of Christian Faith*. An Introduction to the Idea of Christianity, transl. William V. Dych. New York: The Seabury Press, 1978, 81–82.

kontemplācijas tematika gadsimtu gaitā ļoti cieši savijās ar jautājumu par attieksmi pret pasauli, jo, balstoties pieņēmumā, ka kontemplācija ir labāka par aktivitāti, automātiski radās pieņēmums par to, ka pasaule kā tāda, kas saistās ar aktīvo darbību un materiālām, fiziskām, pat sekulārām izpausmēm, ir sliktāka par garīgo sfēru, kura saistās ar dievišķo, šķīsto un garīgo. Šo problēmu aplūkoja Tomass Mērtons darbā “Kontemplācija aktivitātes pasaulē”, norādot uz to, ka šāds dalījums ir ne vien aplams, bet pārprasts.

Tradicionālajā kristiešu pieejā pasaulei kā izvēles objektam joprojām slēpjas dziļa gudrība. Taču mums jāatzīst, ka konkrēta kristīgā uzskata ierastā mehāniskā uzspiešana ir izkropļojusi patieso vērtību skalu, kurā pasaule var tikt atklāta un izvēlēta, kāda tā ir. Izturēties pret pasauli tikai kā pret materiālo preču un objektu kopu ārpus mums un atteikties no šīm precēm un objektiem, lai meklētu citus, kuri ir “iekšēji” un “garīgi”, patiesībā nozīmē pārprast izaicinošo pasaules un Kristus konfrontāciju. Vai patiesi mēs izvēlamies starp pasauli un Kristu kā starp divām pilnīgi pretējām realitātēm? Vai arī mēs izvēlamies Kristu, izvēloties pasauli, kura patiesi ir Viņa, Viņa radīta un izpirkta un veido mūsu personīgās brīvības un mīlestības pamatus? (..)

Ikvienam, kurš redz, ka galu galā Kristus, pasaule, viņa tuvākais un paša cilvēka pamati žēlastībā un pestījošā mīlestībā ir padarīti par vienu un to pašu, pasaule nevar būt problēma. (..) Patī pasaule nav problēma, bet problēma esam mēs paši sev, jo mēs esam atšķirti no sevis, un šī atšķirtība rodas no senā paraduma dalīt, saplēšot druskās realitāti, un pēc tam, kad esam tik ilgi darbojušies ar šīm druskām, ka tās sadrūp, mēs atpompamies, ka esam zaudējuši saikni ar dzīvi, realitāti, pasauli un galvenokārt ar sevi.<sup>16</sup>

Runājot par situāciju Latvijas katoļu baznīcā, jāpievērš uzmanība tam, ka laikposmā no neatkarības zaudēšanas līdz tās atjaunošanai katoļu tradīcija un līdz ar to izpratne par kristieša dzīves ideāliem lielā mērā atspoguļo situāciju pirms II Vatikāna koncila. Tādējādi tautas reliģiozitātē joprojām ir manāmas 19. gadsimta un 20. gadsimta sākuma teoloģiskās tendences, kas bieži vien diezgan aplami ietekmē Latvijas

<sup>16</sup> Merton, T. *Contemplation in a World of Action*. Indiana: Notre Dame, 1998, 152–153.



teoloģisko domu. Un Latvijas kontekstā, sevišķi tautas reliģiozitātē, joprojām ir jaušama tendence kontemplatīvo dzīvesveidu uzskatīt par ideālu un labāku par aktivitāti.<sup>17</sup>

Latviešu valodā pieejamās literatūras klāsts, kas attiecas uz kristietību un garīgu, pamatā piedāvā aprakstošus darbus, kas sekundārās, populārzinātniskās vai daīlliteratūras veidā sniedz teologu, pazīstamo svēto vai mistiķu darbu aprakstu, piemēram, Reinharda Kērnera (*Reinhard Körner*) darbi: “Brīvība, kas nāk no iekšienes. Garīgā orientācija uz Krusta Jāni” (Red. A. Kalniņa. Rīga: Vārds, 2001.), “Būt godīgi svētam” (Tulk. I. Reinvalde. Rīga: Vārds, 2001.), “Jo Dievs to no manis grib” (Rīga: RKGS, 1994). Šie darbi galveno uzsvāru liek tieši uz kontemplatīvo tradīciju un konkrēti — uz dzīvi reliģiskajā ordenī. Savukārt 2004. gadā iznākusi Žana Plijā (*Jean Pliya*) grāmata “No tumsības uz gaismu”, lai arī tiek uzskatīta par teoloģisku rokasgrāmatu, ierindojama garīgās celsmes literatūras jomā. Tā pauž ārkārtīgi novecojušus uzskatus, kas teoloģisko kļūdu un pārpratumu ziņā robežojas ar bēdīgi slaveno *Malleus Maleficarum* jeb *Raganu veseri*, kultivējot aizspriedumainību un māņticību, kā arī ar šādu nostāju popularizē dalījumu starp pasauli un garu, tādējādi veicinot pārprasto reliģiozitāti, kas centrējas ap pasaules noliegšanu un tiekšanos uz kaut ko “garīgu” un “bezgrēcīgu”.<sup>18</sup> Turpretī Šarla de Fuko

<sup>17</sup> Katoļu tradīcijas garīgā mantojuma pašreizējā kvalitāte Latvijā daudzējādā ziņā ir sekas PSRS diktētajai, pret reliģiju vērstajai politikai. Atrodoties PSRS sastāvā, katoļu tradīcija Latvijā pilnvērtīgi neizsekoja II Vatikāna koncila (1962–1965) jaunumiem un labojumiem, kas skāra liturģijas norisi, laju lomu baznīcā, dialogu ar citām reliģijām un katoļu tradīcijas tuvināšanos mūsdienām. Lai gan *pagrīdē* daudzi Vatikāna dokumenti tika tulkoti latviešu valodā, tomēr daudzi būtiski lēmumi un jaunas tendences tā arī nesasniedza lajus (lielākoties iemesls tam bija tieši PSRS nošķirtība no tendencēm Rietumu kristietībā, un ateistiskā nostāja traucēja ne tikai realizēt II Vatikāna koncila lēmumus un norādījumus, bet arī sekmēja baznīcas “iekonservēšanos” PSRS teritorijā. Skat.: Čakuls, J. *Latvijas Romas Katoļu Baznīcas vēstures materiāli. XX. gs.* Rīga: Romas katoļu metropolijas kūrījas izdevums, 2001.). Līdz ar to tika aizkavēta arī jaunu teoloģisko tendenču iepilnšana, diskusiju rašanās un literatūras pieejamība, un tas viss nenovēršami iespaidoja arī sabiedrības nostāju dažādos jautājumos, tostarp jautājumā par dzimumu līdztiesību, kā arī jautājumos, kas skar sabiedrības iecietību un diskriminācijas izskausšanu.

<sup>18</sup> Jāteic: katoļu aprindās šis Ž. Plijā darbs ir populārs un atzinīgi novērtēts. (Skat. <http://www.catholic.lv/w/InfoKarteja/katalogs.htm>).

sekotāja — Karla Kareto (*Carlo Carretto*) tulkotās grāmatas ir vienas no retajām, kas seko līdzī laikam un teoloģiskajām izmaiņām un, runājot par kontemplatīvo tradīciju, nepiemirst arī aktīvo, tādējādi novēršot plaisas veidošanos starp šīm abām tradīcijām.<sup>19</sup>

Tomēr, analizējot *vita activa* un *vita contemplativa* problemātiku un aplūkojot dažādas mistiķu mācības, ir iespējams runāt par alternatīvu, kas ne vien izlīdzina pretrunas starp abām paradigmām, bet arī veiksmīgi tās apvieno.

## 2. Jauna alternatīva duālajam iedalījumam

Lai arī, monasticismam kļūstot populāram, priekšplānā izvirzījās kontemplatīvās dzīves aktualitāte, kas iespaidojās no eremītu kontemplatīvā dzīvesveida un tā tiekšanās uz ekstātisku pieredzi,<sup>20</sup> tomēr ir svarīgi paturēt prātā aktīvās un kontemplatīvās dzīves savstarpējo komplementaritāti, kur abi veidi viens otru neizslēdz. Piemēram, Augustīns savā darbā “Dieva pilsēta” arī pievērš uzmanību kontemplatīvā un aktīvā dzīvesveida savstarpējai papildināmībai.

Vai arī paņemsim trīs dzīves veidus: kontemplatīvo, aktīvo un kontemplatīvi-aktīvo. Cilvēks var dzīvot ticības dzīvē jebkuru no šiem trim dzīvesveidiem un nokļūt debesīs. Svarīgi ir tas, ka viņš mīl patiesību un dara to, ko pieprasa labdarība. Neviens cilvēks nedrīkst būt tik ļoti piesaistīts kontemplatīvajam dzīvesveidam, ka šajā kontemplācijā neiedomājas par sava tuvākā vajadzībām. Nedz arī tik ļoti aktivitātē iegājis, ka iztieks bez Dieva kontemplācijas.<sup>21</sup>

Tomēr šādā Augustīna nostājā ir iespējams saskatīt Ambrozija uzskatu ietekmes. Ambrozijs, pamatojoties Lūkas evaņģēlijā attēlotajā Jēzus attieksmē pret Mariju, izvirzīja šo evaņģēlija fragmentu par pamatojumu kontemplatīvās dzīves pārākumam pār aktīvo.<sup>22</sup> Tādējādi, lai arī Ambrozijs, Augustīns u. c. tiecās

<sup>19</sup> Kareto, K. *Vēstules no tuksneša*. Rīga: Rīgas metropolijas Romas katoļu kūrīja, 1997, kā arī Kareto, K. *Tuksnesis pilsētā*. Rīga: KALA Raksti, 2003.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 225–226.

<sup>21</sup> St. Augustine. *City of God*. Ed. by J. Bourke. New York: Image Books, 1958, 467.

<sup>22</sup> McGinn, B. op. cit. 214–215.

sabalansēt abus dzīvesveidus, tomēr kontemplatīvais netieši tika izcelts kā labāks par aktīvo.

Arī Akvīnas Toms savā darbā “Teoloģijas summa” runāja par kontemplāciju un aktīvo dzīvesveidu, taču izvairījās skaidri norādīt, kurš dzīvesveids, viņaprāt, būtu jāatzīst par pārāku garīgās un lūgšanu dzīves attīstības procesā. Akvīnas Toms norādīja, ka, lai arī aktīvais dzīvesveids var kavēt personu atrasties pilnīgā kontemplācijā, tomēr tas var būt arī ievērojams kontemplatīvās dzīves katalizators, ja vien cilvēks savā aktīvajā dzīvē orientējas uz dievišķo.<sup>23</sup>

Aplūkojot kristīgo mistiķu darbus un uzskatus, ir iespējams pamanīt jaunu alternatīvu duālajam skatījumam uz garīgumu. Asīzes Francisks, Katrīna no Sjēnas, Avilas Terēze, begīnes, Terēze no Lizjē, Māte Terēze no Kalkutas — visas šīs ievērojamās personības Rietumu kristīgajā tradīcijā tieši vai netieši pauda vienu: atziņu, ka pilnvērtīgai garīgajai attīstībai ir nepieciešams apvienot abus aspektus — gan *vita activa*, gan *vita contemplativa*. Deviņpadsmitā un divdesmitā gadsimta kontekstā jāpiemin vairākas personības, kas savā darbībā un uzskatos apvienoja *vita activa* un *vita contemplativa*, tā realizējot jaunu pieeju, kurā galvenais uzsvars tiek likts uz *caritas* jeb žēlastības darbiem. Šīs personības ir Terēze no Lizjē, Šarls de Fuko, tēvs Pio un Māte Terēze no Kalkutas. Visi šie katoļu tradīcijas pārstāvji palīdzēja definēt jaunus veidus, kādos iespējams runāt par *caritas* mūsdienu pasaulē. Atšķirībā no Avilas Terēzes smalki izstrādātā mistiskā ceļojuma apraksta, Terēze no Lizjē uzsvēra “mazā ceļa” nepieciešamību, kas izpaužas kā *caritas* darbi ikdienas pasaulē. Savukārt Šarls de Fuko un Terēze no Kalkutas palīdzēja definēt jaunu žēlastības jeb *caritas* darbu veidu, dzīvojot starp trūkumcietējiem un sabiedrības margālizētajiem slāņiem.<sup>24</sup> Savukārt tēvs Pio apvienoja kontemplatīvo dzīvesveidu ar aktivitāti, rūpējoties par cietējiem un San Džovanni Rotondo atverot slimnīcu jeb “Ciešanu atvieglošanas namu”.

<sup>23</sup> Kania, A. T. *The Art of Love. A Study of Dag Hammarskjöld's Mystical Theology*. Uppsala: Uppsala University, 2000, 253–254.

<sup>24</sup> Tracy, D. Recent Catholic Spirituality: Unity amid Diversity. In: *Christian Spirituality. Post-Reformation and Modern*. Ed. Louis Dupré. Crossroad: New York, 1989, 164–165.

Viens no faktoriem, kas veicināja šo abu tradīciju apvienošanu, bija spriedze starp individu un kopienu. Neatkarīgi no tā, vai tā bija indivīda vēlme reformēt tradīciju (piemēram, tā bija Avilas Terēzes gadījumā), spēcīga mistiskā pieredze vai atklāsmē, kas pamudināja nostāties pret tradīciju vai kopienu (Katrīna no Sjēnas un viņas pašrealizācija, dzīvojot kontemplatīvu dzīvi pasaulē), vai jaunas reliģiozitātes meklējumi (begīnes), visos šajos gadījumos iezīmējās konflikts ar ierasto tradīciju / oficiālo mācību / sabiedrības vai kopienas vairākumu. Šā konflikta rezultātā bieži vien bija vērojama jaunrade, kas izpaudās reliģiskajās mācībās, jaunu organizāciju veidošanā un itin bieži aktīvā un kontemplatīvā dzīvesveida apvienojumā. Tā, piemēram, vēlme neslēpties vientuļnieka cellē un rast piepildījumu brīvās reliģiskās kopienās allaž apvienoja veco tradicionālo uzskatu par garīgo ideālu ar novatorisku pieeju. Piemēram, Katrīna no Sjēnas vai Zviedrijas Brigita spoži realizēja kontemplatīvo aicinājumu, dzīvojot laju dzīvi sekulārā pasaulē.<sup>25</sup> Viņas abas bija mistiķes, kas “nospēlēja” ievērojamu lomu baznīcas vēsturē, turklāt abas dzīvoja stingru kontemplatīvu dzīvi, atrodoties ārpus viņu laika reliģiskām institūcijām.<sup>26</sup>

Kā īpašs iedvesmas avots jauna veida reliģiskās dzīves formām jāpiemin *vita apostolica* jeb apustuliskā dzīve, kas sevišķi spilgti izpaudās franciskāņu gadījumā. Lai gan apustuliskās dzīves ideāli jau divpadsmitajā gadsimtā iedvesmoja laju garīgumu (to skaitā, piemēram, valdiešus), tomēr Svētais Asīzes Francisks piedāvāja daudz intensīvāku un radikālāku ideālu. Tādējādi bezmājas Kristus modelis kļuva par autoritatīvu piemēru un iedvesmas avotu.<sup>27</sup> Šāda jauna paradigma iedvesmoja un ieinteresēja arī sievietes, kuras vēlējās iesaistīties jaunajā *vita apostolica*. Tomēr viņu gadījumā bija jāsaskaras ar dažādiem aizliegumiem un darbības ierobežojumiem, ņemot vērā viduslaiku uzskatu par to, ka sieviete nedrīkst uzņemties aktīvu apustulisku lomu;<sup>28</sup> līdz ar to sieviešu aktivitāte pat

<sup>25</sup> Lawrence, C. H. *Medieval Monasticism*. Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages. London: Longman, 2001, 292.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> *Ibid.*, 247.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 222.

sieviešu klosteru ietvaros sastapās ar stingriem noteikumiem un aizdomām no garīgo vadītāju puses.

Uz šā fona kā savdabīgs jauns eksperiments attīstījās begīņu tradīcija 13. gadsimtā.<sup>29</sup> Viņas neveidoja reliģisko ordeni un neievēroja klostera regulu<sup>30</sup>, bet izveidoja kopienas, kurās tika praktizēta jauna veida reliģiskā dzīve, kurā liela uzmanība tika pievērsta labprātīgai nabadzībai un apustuliskās dzīves idejām. Galvenais viņu reliģiskās dzīves vadmotīvs bija evaņģēliskā dzīve un burtisks Kristus dzīves atdarinājums. Šis reliģiskais eksperiments piesaistīja daudzas sievietes, kuras izjuta apustulisku aicinājumu, jo begīņu dzīvesveids paredzēja lūgšanas dzīves apvienojumu ar aktīvu kalpošanu, citiem vārdiem — *vita activa* apvienojums ar *vita contemplativa*.<sup>31</sup>

Viena no kontemplatīvās dzīves iezīmēm var būt mistiskās apziņas ielaušanās sociālajā apziņā, kur tā pāraug aktīvā darbībā.<sup>32</sup> Šajā posmā aktivitāte jeb tuvākmīlestības darbi saplūst ar lūgšanu dzīvi, pārkāpjot ierasto dalījumu starp *vita activa* un *vita contemplativa*, un parādās trešais garīgās dzīves un kristieša ideāla variants — abu iepriekšējo paradigmu apvienojums.

Viena no spilgtākajām Rietumu kristīgās tradīcijas mistiķēm ir Avilas Terēza. Būdama karmelītu ordeņa pārstāve, šīs tradīcijas reformatore un mistiķe, viņa ir viena no tiem kristietības pārstāvjiem, kas uzsver nepieciešamību apvienot kontemplatīvo un aktīvo dzīvesveidus. Norādot uz to, ka galvenais mērķis un labums neslēpjas mistiskās vīzijās un nav saistāms ar konkrētu vietu vai dzīvesveidu, Avilas Terēze pavēra iespēju kristīgo ideālu integrācijai ikdienas dzīvē.

<sup>29</sup> Begīņu nami galvenokārt veidojās Francijas ziemeļos, Vācijā, Nīderlandē, Beļģijā un Luksemburgā.

<sup>30</sup> Begīnes apņēmas ievērot vienīgi celibātu, taču gadījumā, ja kāda no begīnēm izvēlējās kopienā pamest, viņa bija brīva to darīt un tika atbrīvota arī no šķīstības solījuma.

<sup>31</sup> Begīņu tradīciju ir iespējams uzskatīt arī par sava veida sieviešu atbrīvošanas kustību. Viņas iestājās par neatkarību no klēra, tādējādi apliecinot sevi kā pašpietiekamu un aktīvu kopienā, kas viennozīmīgi ir vērtējams kā spēcīgs viduslaiku reliģiozitātes izaicinājums, kas savas attīstības vēlākā posmā sastapās ar stingru opozīciju no baznīcas puses.

<sup>32</sup> Heiler, F. *Prayer. A Study in the History and Psychology of Religion*. Transl. and ed. by S. McComb. New York: Oxford University Press, 1938, 160.

Terēze apvienoja kontemplāciju un aktivitāti, lai akcentētu Dieva atrašanu cilvēku konkrētajā dzīves pieredzē un laikā, tādējādi uzsverot nepieciešamību pieņemt gan savu orientāciju uz Dievu, gan šo konkrēto pasauli, kā rezultātā cilvēku dzīve ne tikai iegūst jēgpilnu virzību, bet arī nostiprinās dinamiskas un mīlestības pilnas attiecības ar Dievu.

Avilas Terēze ne tikai norādīja, ka kontemplatīvais (klosteru) dzīvesveids nav nedz labāks, nedz sliktāks par aktīvo (laju) dzīvesveidu, bet arī iezīmēja garīgās attīstības ideālu, uz ko būtu jātiecas gan kontemplatīvā, gan aktīvā dzīvesstila pārstāvjiem.

Ticiet man, nav svarīgi, vai mēs valkājam mūķeņu habitus vai ne, bet gan tas, vai mēs cenšamies vingrināties labdarībā un vai mēs it visā esam paklausīgi Dievam, vai mūsu dzīve rit saskaņā ar to, un vai mēs gadījumā nevēlamies, lai notiktu mūsu prāts, nevis Dieva.<sup>33</sup>

Avilas Terēze lielu uzmanību pievērsa jēdzienu “dvēsele” un “gars” nošķiršanai, kur dvēseles augstākais aspekts, “gars”, pēc pārveidojošās vienības ir paliekoši saistīts ar Dievu un izbauda dievišķo klātbūtni. Šajā stāvoklī gara mieru un prieku it nekas nespēj izjaukt un traucēt, jo tas uz visiem laikiem ir iesakņojies Dievā. Savukārt, dvēseles zemākais aspekts — “dvēsele” — spēj pilnīgi netraucēti iesaistīties ikdienas pienākumu veikšanā un aktivitātē, kā arī pilnvērtīgi izciest ikdienas dzīves sausumu un grūtības.<sup>34</sup> Šis harmonijas stāvoklis, kas iestājas starp “dvēseli” un “garu” jeb Martu un Mariju, padara cilvēku par spējīgu būt pilnvērtīgi kontemplatīvam aktivitātē.<sup>35</sup>

Avilas Terēze uzsvēra, ka mērķis, uz ko ikvienam ir jātiecas, ir abu — Terēzei tik būtisku — bausļu apvienošana: mīlēt Dievu un mīlēt savu tuvāko. Kristieša dzīve nevar būt pilnīga, ja vērā tiek ņemts tikai viens no šiem bausļiem, un tikai caur to abu apvienošanu ir iespējams sasniegt pilnīgu vienību ar Dievu un veidot saturīgas, vērtīgas attiecības ar apkārtējiem.<sup>36</sup>

<sup>33</sup> Святая Тереза Авильская. *Внутренний замок*. Перевод с испанского Н. Трауберг. Москва : Истена и жизнь, 2000. III, 2:6, 31.

<sup>34</sup> Ibid.

<sup>35</sup> Ibid., 145.

<sup>36</sup> Piemēram, Bernārs no Klervo piedāvāja šādu skatījumu uz aktivitātes un kontemplācijas saistību. Viņš neuzskatīja, ka aktivitāte salīdzinājumā ar

Bet, runājot par mistisko laulību starp Kristu un dvēseli, kas ir mistiskās pieredzes kulminācija, Terēze uzsver patiesu un nešķiramu vienošanos, kas ir paliekoša, un dvēsele paliek nešķirama no Dieva, tādejādi iedzīvinot Pāvila vārdus: “(..)nevis es dzīvoju, bet manī dzīvo Kristus (..)”.<sup>37</sup> Šajā stadijā cilvēks gandrīz pilnīgi aizmirst par sevi un savām vajadzībām un izjūt spēcīgu vēlmi kalpot Dievam. Lai arī šajā posmā zūd bailes no ciešanām un nāves, aktuāla paliek vēlme ilgi dzīvot, lai varētu ilgi un pilnvērtīgi kalpot Dievam, bet dažādi mierinājumi un garīgie iepriecinājumi vairs nešķiet aktuāli un gaidīti.<sup>38</sup> Līdz ar to nemitīgi mīlestības pilni pieskārieni, kas nāk no dvēseles dzīlēm, vada un virza kontemplatīvi orientētu cilvēku ikdienas dzīvē.<sup>39</sup>

Lūk, ko es vēlos, māsīņas; un nevis iepriecinājumam, bet gan tam, lai būtu spēki kalpot, tiekties pretī lūgšanai un to radīt; un nevēlēties gludu ceļu, jo tur var apmaldīties, turklāt būtu ļoti dīvaini, ja Kungs mums dotu šīs žēlastības ne tajā ceļā, pa kuru Viņš pats un Viņa svētie gāja. Tad nu par to nemaz nedomājiet; ticiet man, Martai un Marijai ir jābūt vienmēr kopā, lai Kungs pie viņām atnāktu un pie viņām arī paliktu, bet viņas labi Viņu saņemtu un pabarotu. Kā gan būtu Viņu pabarojusi Marija, sēžot pie Viņa kājām, ja māsa viņai nepalīdzētu? Bet barība Viņam ir tajā, ka mēs, kad vien varam, pievērstu dvēseles, kas tad glābtos un slavētu Viņu.<sup>40</sup>

19. gadsimta franču katoļu tradīcijā ir vērojamas divas ievēribas cienīgas karmelītu ordeņa pārstāves, kas līdzīgi Avilas Terēzei attīsta ideju par *vita activa* un *vita contemplativa* apvienojumu: tā ir Terēze no Lizjē un Elizabete no Trīsvienības. Terēzes no Lizjē gadījumā jāpiemin viņas mācība par “mazo

---

kontemplāciju būtu mazāk svarīga. Viņš arī neuzskata, ka aktīvā dzīve ir tikai kā *ascesis* jeb attīrīšanās, sagatavojoties *theoria* jeb kontemplācijai. Bernārs rada sava veida triptihu, kur ir Lācars, Marija un Marta, un uzsver, ka visiem trim jādzīvo, saskaņā līdzdarbojoties. Šajā iedalījumā Lācars ir askētiskā šķīstīšanās no grēka, Marija — Dieva kontemplēšana, bet Marta ir aktīvā mīlestība, kura tiek realizēta, kalpojot citiem. (Radford Ruether, R. *Goddesses and the Divine Feminine*. A Western Religious History. California: University of California, 2005, 178.)

<sup>37</sup> Gal. 2:20.

<sup>38</sup> Egan, H. D. op. cit. 145–146.

<sup>39</sup> Ibid.

<sup>40</sup> Святая Тереза Авильская, VII, 4:12, 155.

ceļu”, kur ikdienas pienākumi nav nošķirami no garīgās pilnveides, bet garīgums nevar būt atdalīts no aktīvas tuvākmīlestības. Savukārt Elizabete no Trīsvienības turpina viņas mācību un runā par Dieva klātbūtni it visās cilvēka dzīves jomās.

Savukārt divdesmitā gadsimta garīguma kontekstā ir iespējams runāt arī par tādām personām kā Tomass Mērtons, kurš savos darbos lielu uzmanību pievērš aktivitātes un kontemplācijas apvienojumam un cenšas norādīt uz izplatītajiem pārpratumiem, kas skar abas tradīcijas,<sup>41</sup> Dorotiju Deju (*Dorothy Day*), Mārtinu Luteru Kingu junioru u. c. Visi šie cilvēki turpina lauzt iesīkstējušus stereotipus par to, ka starp lūgšanu dzīvi un pasauli pastāv plaisa un ka *vita activa* un *vita contemplativa* nav savienojamas. K. Rāners, runājot par aktivitātes un kontemplācijas izpratnes problemātiku, arī uzsvēra garīguma un disciplīnas savstarpēju papildināmību, kur lūgšanu vai garīgās attīstības plāns, kā arī konkrētas prasības pret sevi pašu palīdz integrēt ticību ikdienā un sastapt Dievu konkrētajā laikā un apstākļos.<sup>42</sup>

Pievēršot uzmanību Latvijas kristīgajai tradīcijai, vienīgā kontemplatīvās tradīcijas pārstāve, kura turklāt ir aprakstījusi savu pieredzi un atziņas autobiogrāfijā, ir Sofija Lazdāne jeb māsa Marija Stefana no Nabadzīgā Bērna Jēzus, kuras autobiogrāfija tikusi publicēta 1993. gadā.<sup>43</sup> Tomēr šis darbs raksturo teoloģiskos uzskatus, kādi valdīja Latvijā pirms II Vatikāna koncila, nevis mūsdienu situāciju.

Rezumējot *vita activa* un *vita contemplativa* ideju attīstību, jānorāda, ka galvenais uzdevums ir sabalansēt abas, tādējādi atrodot *vita mixta* starp abām tradīcijām, jo patiesa kontemplācija rada taisnu rīcību.<sup>44</sup>

---

<sup>41</sup> Skat.: Merton, T. *Contemplation in a World of Action*. New York: Doubleday, 1973.

<sup>42</sup> Rahner, K. *The Practice of Faith*. A Handbook of Contemporary Spirituality. New York: Crossroad, 1984, 56.

<sup>43</sup> Māsa Marija Stefana no Nabadzīgā Bērna Jēzus. *Dzīves dziesma*. Rīga: Preses nams, 1993.

<sup>44</sup> Soelle, D. *The Silent Cry. Mysticism and Resistance*. Minneapolis: Fortress, 2001, 200–201.



### 3. Marta un Marija: ideju nozīme feministiskās teoloģijas tradīcijas kontekstā

Izvērtējot feminisma kontekstā līdzību par Martu un Mariju, kā arī šīs līdzības interpretācijas, kuras atrodamas gan mistiķu darbos, gan feministiskās teoloģijas tradīcijā, atsevišķi jāaplūko mūsdienās tik aktuālā tēma, kas skar sievietes vietu kristietībā un baznīcā, tādējādi pievēršot uzmanību gan sieviešu garīgumam, gan sievietes aktivitātei baznīcā un robežām, cik tālu šī aktivitāte var sniegties.

Viduslaikos un jauno laiku sākumā sievietes atradās pašdefinēšanas un pašapzināšanās dilemmas priekšā. Gadsimtiem ilgi sievietes tika uztvertas kā galvenās atbildīgās par grēka ienākšanu pasaulē un kā herētisku ideju avots. Paralēli attīstījās arī pretējs uzskats, kas idealizēja sievieti, kam par iemeslu bija Marijas kulta popularitāte.<sup>45</sup> Savukārt, attieksme pret sievieti un izpratne par to balstījās šādās pretrunās, kas sekmēja kontroli pār sievieti, sievietes darbības ierobežošanu un vardarbīgu attieksmi pret viņu.<sup>46</sup> Arī klosterdzīve, kas padarīja sievietes par “Kristus ligavām”, daļēji balstījās uz apsvērumiem, ka sievietes prāts ir viltus un ļaunuma pilns, tādēļ sievietes ir jātur stingrā kontrolē un nošķirtas no pasaules. Tādējādi šāda nošķirtība no pasaules cieši saistās ar garīguma meklējumiem atbilstoši pieņēmumam, kas nošķir kontemplāciju no aktivitātes, līdz ar to sievietes, lai spētu gan pilnvērtīgi izpirkt levas grēku, gan uzlabot savu sievietes kvalitāti un no levas meitas kļūt par Marijas sekotāju, izvēlējās kontemplatīvo dzīvesveidu (klosteri). Taču nošķirtība nespēja pilnībā novērst sieviešu aktivitāti un pašizpaušmes veidus.<sup>47</sup> Un, tuvāk pētot tieši sieviešu reliģiozitātes tradīciju, paveras plašs pētījumu loks, kas atklāj interesantas tendences teoloģiskajos uzskatos un jaunus veidus, kā traktēt ierasto tradīciju.

Dzīve klosterī — kontemplatīvais dzīvesveids — daudzām sievietēm sniedza iespēju izpausties un radoši darboties.

<sup>45</sup> Matter, A. E. Ecclesiastical Violence. Witches and Heretics. In: *The Power of Naming. A Concilium Reader in Feminist Liberation Theology*. Ed. by Schüssler, Fiorenza E. New York: Orbis, 1996, 216.

<sup>46</sup> Ibid.

<sup>47</sup> Ibid., 217.

Sievietes iestājās klosterī, saskatot šādā dzīvesveidā iespēju izglītoties, padziļināt intelektuālo dzīvi un baudīt autonomiju, kas, dzīvojot laja dzīvi, būtu neiespējami.<sup>48</sup> Lai arī ikdienas pienākumi un darbi tika strikti kontrolēti, tomēr sieviešu garīgā dzīve varēja brīvi attīstīties. Tas, piemēram, saskatāms klosteros sarakstītajās lugās, dramatiskos uzvedumos, mūzikas sacerējumos u. c. Tomēr arī šādā, klosterī paslēptā, radošā garīgumā tika saskatītas briesmas, jo tieši ar saviem mistiskiem un garīgiem sacerējumiem, vīzijām, autobiogrāfijām un padomdošanu klosterī dzīvojošās sievietes kļuva pazīstamas un pat ietekmīgas, kas tikai sekmēja pret šīm sievietēm vērstu vardarbību un kontroli.<sup>49</sup>

Balstoties feministiskās teoloģijas pieejā un pievēršot uzmanību Martas un Marijas tēlam gan jau pieminētās spāņu mistiķes Avilas Terēzes mācībā, gan citu mistiķu darbos, ir interesanti aplūkot visus Martas un Marijas tēlu slāņus, ko var pamanīt feminisma kontekstā. Tā, piemēram, Mērija Malone (*Mary T. Malone*) akcentē Jaunajā Derībā attēlotos divus stāstus par Martu un Mariju, salīdzinot Lūkas un Jāņa<sup>50</sup> evaņģēlijos aprakstītos notikumus, kuros darbojas Marta un Marija.

Mērija Malone skaidro, ka Lūkas aprakstītā kontemplatīvā Marija var tikt uztverta kā savdabīga “teoloģijas studente” (tātad aktīvā, sievietei tradicionāli netipiskā loma), mūķenes modelis, kas ir izvēlējusies “labāko daļu”.<sup>51</sup> Savukārt Marta parādās kā māsasaimniece, kas ir pārņemta ar darbiem un pienākumiem. Lūkas evaņģēlijā aprakstītie Jēzus vārdi, kas aizrāda Martai viņas pārmērīgi aktīvo kalpošanu, turpmākajos kristietības gadsimtos tika traktēti kā zīme tam, ka sievietēm (sievām un mātēm) ir jātiecas būt nedaudz vairāk kontemplatīvām nekā aktīvām.<sup>52</sup>

Pretēji Lūkas evaņģēlijā aprakstītajam Jāņa evaņģēlijā Marta atklājas kā aktīva un pretimnākoša. Marta steidzas

---

<sup>48</sup> Matter, A. E. *Ecclesiastical Violence. Witches and Heretics*. In: *The Power of Naming. A Concilium Reader in Feminist Liberation Theology*. Ed. by Schüssler, Fiorenza E. New York: Orbis, 1996, 217.

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> Skat. Jņ. 11:1, 20–22, 25–28, 39–40.

<sup>51</sup> Malone, M. T. *Women Christian: New Vision*. USA: Brown, 1985, 26–27.

<sup>52</sup> *Ibid.*

Jēzum pretī, turklāt uzdriktas aizrādīt, ka Jēzus nāk par vēlu. Šajā stāstā Marta ir tā, kam Jēzus atklājas, un viņa uzņem šo atklāšanos ar ticību. M.Malone skaidro, ka šāds Martas tēls var tikt interpretēts kā ideāls, kas attēlo sievietes dalību un aktivitāti baznīcā.<sup>53</sup> Šāda sieviete baznīcā neklusē un neatstāj teoloģiju teologu ziņā. Viņa vēlas runāt, diskutēt, viņa strīdas ar Jēzu, apgūstot teoloģiju dzīvā dialogā, kas tik ļoti būtu nepieciešams mūsdienās.<sup>54</sup> Malone, aprakstot iespējamās Martas un Marijas interpretāciju paradigmas, uzdod arī retorisku jautājumu: vai Lūkas evaņģēlijā Marija tiek īpaši izcelta, jo viņa ir klusa un nevienu netraucē, bet Jāņa evaņģēlijs kā pozitīvu izceļ Martas viedo, agresīvo un aktīvo dabu, kas uzdriktas iziet ārpus ierastiem un pieprasītiem rāmjiem un parādīties kā nama saimniece, apustulis un sieviete, kas pilntiesīgi stāv blakus Pēterim.<sup>55</sup> No otras puses, arī Lūkas evaņģēlijs parāda sievieti — šajā gadījumā Mariju — kā teoloģijas mācekli, savu draugu, kas seko Jēzum, tādējādi izdarot neticamu pārrāvumu tradīcijā, kur intelektuālā darbība, darbs reliģijas sfērā un rakstu studēšana bijusi atļauta vīriešiem.<sup>56</sup>

Tādējādi, balstoties gan šādā feministiskās teoloģijas interpretācijā, gan kristīgo mistiķu uzskatos par Martu un Mariju un kontemplatīvās dzīves savienojamību ar aktīvo, ir iespējams paraudzīties citādi uz sievietes statusu baznīcā un sabiedrībā.

Reformējot klosteri, attīstot sev raksturīgu teoloģiju, mācot par lūgšanas dzīvi un laužot ierastos stereotipus, Avilas Terēze pati kļuva par aktīvu un nepakļāvīgu sievieti katoļu baznīcā, kas uzdriktējās runāt pretī un nepiekrīst vadībai un tradīcijai. Avilas Terēze, aprakstot savas vīzijas un sekojot savam aicinājumam, riskēja tieši tāpat, kā to bija darījusi Žanna D'Arka, taču atšķirībā no Žannas traģiskā likteņa Terēzei laimējās izvairīties no soda par savu brīvdomību un reformatora darbību. Turklāt mūsdienās, balstoties gan uz Terēzes darbību un cīņām par savu pārliecību un tiesībām savu

---

<sup>53</sup> Malone, M. T. *Women Christian: New Vision*. USA: Brown, 1985, 28.

<sup>54</sup> Ibid.

<sup>55</sup> Ibid., 29.

<sup>56</sup> Ibid.

aicinājumu realizēt, ir iespējams sākt diskusijas par sievietes nozīmi un lomu Romas Katoļu baznīcā, jo vēl aizvien populāri ir centieni, piemēram, Marijas tēlā saskatīt Māti Baznīcu,<sup>57</sup> nevis sievieti, kas tiecas izprast ticības lietas un pietuvoties Dievam, aktīvi kalpojot gan mājās, gan sabiedrībā, gan arī baznīcā, vai ierādīt sievietei kristīgajā tradīcijā subordinētu un pasīvu lomu. Rezumējot visus šos problēmjautājumus un to dažādās interpretācijas, mūsdienīgu teoloģijai paveras iespēja pārskatīt daudzus ar sievietes lomu un pienākumiem saistītus jautājumus, kā arī viedokļus par sieviešu ordināciju.

Analizējot Martas un Marijas tēlu no feministiskās perspektīvas, kā arī aplūkojot mistiķu mācības un sacerējumus, ir iespējams runāt par gluži jaunu sievietes statusa un nozīmes paradigmu, kas atklāj sievieti kā aktīvu iniciatori, reformētāju, mācekli, apustuli, evaņģelizētāju, turklāt šo paradigmu leģitīmē daudzi mistiķi un mistiķes. Piemēram, Avilas Terēze, tāpat kā viņas sekotājas, Terēze no Lizjē vai Terēze no Kalkutas, ļoti veiksmīgi realizēja sevi Baznīcā pieņemtajām normām atbilstošā lomā, paliekot Romas katoliskajā tradīcijā noteiktajos rāmjos, kas nosaka, ka svētumu sieviete var sasniegt tikai divējādi: būdama jaunava vai būdama ordenim piederoša, turklāt izrādot pilnīgu pakļaušanos oficiālajai mācībai. Saskaņā ar šo paradigmu Avilas Terēze spēja sevi realizēt, panākt savus mērķus un saglabāt arī savu statusu kā klostermāsa<sup>58</sup> — tāpat saglabājot piederību kontemplatīvajai tradīcijai, apvienot to ar aktivitāti.

Kā rakstīja Elizabete Šuslere Fiorenca (*Elisabeth Schüssler Fiorenza*), dažādi svēto dzīves apraksti var sniegt sievietēm plašu ieskatu iespējamajos lomu modeļos. Pats būtiskākais, ko šādi apraksti sniedz, ir uzsvars, ka sievietes, tāpat kā vīrieši, var sekot savam aicinājumam pat tad, ja tas prasa ierasto rīcības modeļu pārkāpšanu un rīkošanos pretrunā ar ierastiem priekšstatiem par sievieti.<sup>59</sup> Un daudzas ievērojamas katoļu tradīciju pārstāvošas sievietes uzdrošinājās pārkāpt ierasto

<sup>57</sup> Von Balthasar, H. U. *Prayer*. Trans. by A. V. Littledale. London: Geoffrey Chapman, 1963, 227–228.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 238–239.

<sup>59</sup> Schüssler Fiorenza, E. *Discipleship of Equals. A Critical Feminist Ekklesia — logy of Liberation*. New York: Crossroad, 1994, 96.

un vienkāršoto sievietes definīciju, kur sievietei atvēlētā loma bija vai nu māte, vai jaunava.<sup>60</sup> Tādējādi daudzu sieviešu, kas tiecās sevi realizēt kristīgajā tradīcijā, piemēri spilgti attēlo mēģinājumus pārkāpt sievietes kā *vita contemplativa* pārstāves stereotipu, smeloties iedvesmu no citām spilgtām kristīgās tradīcijas pārstāvēn un radot savu teoloģisko uzskatu sistēmu.

Pārkāpjot daudzus tālaika stereotipus, Terēze ne tikai rakstīja mistiskās teoloģijas darbus, ne tikai bija vērtīgs padomdevējs garīgās attīstības un lūgšanu dzīves jomā, bet arī aktīva reformatore un cīnītāja — ne tikai par kristietības ideālu atjaunošanu, bet arī par sievietes tiesībām darboties. Daudzas viduslaiku svētās, tostarp arī Katrīna no Sjēnas, attīstīja *vita mixta* jeb apvienotās dzīves ideju, darot žēlsirdības darbus un lūdzoties, meditējot, tādējādi savā dzīvē izdzīvojošot aktivitāti un kontemplāciju tik dziļi, ka jebkurš dalījums starp šīm abām tradīcijām izzuda. Savukārt Terēze no Lizjē, būdama kontemplatīvā ordeņa pārstāve, savā autobiogrāfijā ne tikai skaidri norāda uz lūgšanu un aktīvās tuvākmīlestības vienību, bet, pamatojoties šādā nostājā, uzdrīkstējās paust vēl lielāku gatavību uz aktīvu rīcību, apvienojot to ar vēlmi sevi realizēt apustulātā un atklāti pasakot, ka viņa izjūt sevi priestera aicinājumu, un šis paziņojums līdz pat mūsdienām izraisa lielas kontroversijas teologu un baznīcas pārstāvju aprindās, jo ar šādu paziņojumu atkal aktuāls kļūst jautājums par sieviešu ordināciju.<sup>61</sup> Turklāt svarīgi atzīmēt, ka Latvijas kontekstā spilgtākā Terēzes no Lizjē garīguma sekotāja māsa Marija Stefana no Nabadzīgā Bērna Jēzus savā autobiogrāfijā arī pauž aicinājumu uz priesterību, un šāda rīcība arī šo Latvijas katoļu tradīcijas pārstāvi ierindo aktīvu sieviešu vidū. Savukārt, iedvesmojoties no Avilas Terēzes, Terēze no Kalkutas dibina saviem ideāliem atbilstošu kopienu, izcīnot tiesības rīkoties atbilstoši saviem ieskatiem un izpratnei par to, kas būtu pareizs un piemērots.<sup>62</sup>

---

<sup>60</sup> Ibid., 97.

<sup>61</sup> Collins, M. *Daughters of the Church: The Four Theresas*. In: *Women: Invisible in Church and Society*. Ed. M. Collins and E. Schussler Fiorenza. Edinburgh: T & T Clark, Ltd., 1985, 236.

<sup>62</sup> Ibid.

Runājot par ievērojamajām sievietēm kristietībā, jāatzīmē, ka, kanonizējot vai pasludinot šīs mistiķes vai vienkārši ievērojamas tradīcijas pārstāves par Baznīcas Doktorēm, arī viskontroversālākie viņu mācību aspekti iegūst jaunu vērtību un pat leģitimitāti. Piemēram, Karls Rāners uzsvēra Avilas Terēzes pasludināšanas par Baznīcas Doktori lielo nozīmi, īpaši jau vērtējot to saistībā ar sievietes vietu un pienākumiem baznīcā. Mācības harisma, kā rakstīja K. Rāners, nav tikai vīrieša prerogativa, un šāda sievietes pasludināšana par Baznīcas Doktori noliedz ideju par sievieti kā mazāk apdāvinātu intelektuālā un reliģijas jomā.<sup>63</sup> Turklāt, izdarot šādu paziņojumu, Baznīca atzīst, ka līdz šim sievietēm netika piešķirts šāds tituls nevis tāpēc, ka neviena no sievietēm nav bijusi šāda titula vērtā, bet gan tāpēc, ka līdz šim Baznīca ir vadījies pēc pieņēmumiem, kas ir bijuši dziļi iesakņoti kultūras paradigmās, kas ilgu laiku noteica sievietes statusu.<sup>64</sup> Līdz ar to Pāvila I vēstulē korintiešiem<sup>65</sup> rakstītais par sievietes statusu baznīcā ir vērtējams kā tālaika nosacījums un piemērots tikai laikam, kad darbojās pats Pāvils.<sup>66</sup>

Daudzas kristīgās tradīcijas sievietes aktīvi darbojās teoloģijā, cenšoties pārveidot ierastos priekšstatus par pasaules un kontemplācijas attiecībām. Viņas centās uzskatāmi parādīt, ka, runājot T. Mērtona vārdiem, pasauli ne tikai var “izvēlēties”, bet tā arī “jāizvēlas”.<sup>67</sup> Neatkarīgi no tā, kurā gadsimtā darbojās šīs sievietes, viņu mācība un pieredze bieži vien atklāja jaunas un pārdrošas pieejas tradīcijas normām, kuras laika gaitā mainīja un pilnveidoja šo tradīciju. Savukārt “Martas / Marijas” simbolika palīdz labāk izprast šo sieviešu darbību, kā arī liek no jauna paraudzīties uz ierastiem stereotipiem un izvērtēt sieviešu pašreizējo stāvokli baznīcā.

---

<sup>63</sup> Rahner, K. *Opportunities for Faith: Elements of Modern Spirituality*. London: SPKC, 1974, 123.

<sup>64</sup> Ibid.

<sup>65</sup> 1. Kor 14:34. “Sievās lai draudzē klusē, jo viņām nav ļauts runāt, bet lai viņas paliek bauslības noteiktajā paklausībā.”

<sup>66</sup> Rahner, K. *Opportunities for Faith*. op. cit. 123.

<sup>67</sup> Merton, T. op. cit. 170–171.

## Nobeigums

Lai gan gadsimtiem ilgi *vita activa* un *vita contemplativa* bijušas nošķirtas, tradicionāli uzsverot kontemplatīvā dzīvesveida pārākumu pār aktīvo, tomēr daudzi Rietumu kristīgās tradīcijas pārstāvji, vai tie būtu svētie, mistiķi vai vienkārši ievērojami cilvēki tradīcijā — uzsver nepieciešamo vienību starp aktivitāti un kontemplāciju. Daudzi kristīgie mistiķi savos darbos leģitimē mistiskās pieredzes un lūgšanu prakses iepļūšanu ikdienas dzīvē, tādējādi vienādojot ordeņa pārstāvju un laju dzīvesveidus un izlīdzinot plaisu starp pasauli un Dievu. Martas un Marijas simbols ļoti uzskatāmi atspoguļo dažādu cilvēku dažādus garīgās attīstības ceļus. Ne visiem ir pieņemams tīri kontemplatīvs dzīvesveids, tāpat kā ne visi spēj pilnvērtīgi attīstīt lūgšanu dzīvi, dzīvojot aktīvi; citiem savukārt ir nepieciešams sabalansēt abus — gan kontemplatīvo, gan aktīvo dzīvesveidu. Tāpēc jāpatur prātā, ka pastāv dažādi veidi, kā ir iespējams skaidrot evaņģēlija līdzību par Martu un Mariju. Garīgā attīstība un pilnveidošanās var būt balstīta ne tikai kontemplatīvā vai aktīvā dzīvesveidā. Patiesa kontemplācija un patiesa aktivitāte var rasties, savienojot abus, šķietami nesavienojamos, dzīvesveidus kopā. Tieši šāda aktīvās un kontemplatīvās dzīves savienošanas ideja tiek pausta daudzu Rietumu kristīgo mistiķu darbos. Uzsverot bausļus mīlēt Dievu un mīlēt savu tuvāko, tiek uzsvērtā sekošana abiem šiem nosacījumiem, kas savā sabalansētībā rada Dievā balstītu pilnvērtīgu dzīvi, kur kontemplatīvā lūgšana netiek šķirta no aktīvās darbības un otrādi.<sup>68</sup>

Iejas par *caritas* un *vita mixta* kā alternatīvu krasajam pretnostatījumam starp *vita activa* un *vita contemplativa* bija pazīstamas jau sen. Tieši tāpat arī veidi, kā ir iespējams ar Martas un Marijas tēlu palīdzību traktēt un leģitimēt sievietes statusu un aktivitāti kristietībā. Šo ideju apzināšana palīdz ne tikai labāk izprast teolģisko uzskatu un garīguma tradīcijas attīstību, bet arī pilnvērtīgāk palūkoties uz mūsdienu situāciju kristīgajā tradīcijā, cilvēku dzīves ideāliem un rast jaunas pieejas kontroversāliem jautājumiem.

<sup>68</sup> Harton, F. P. *The Elements of the Spiritual Life: A Study in Ascetical Theology*. London: CPCK, 1960, 324–325.

## *Summary*

*For centuries, the concepts of *vita activa* and *vita contemplativa* were regarded as two different paradigms for a lifestyle. They represented a division between the world and God, the physical side of existence and spirituality, sin and redemption, the active work of charity and a life of prayers and contemplation. It was a common viewpoint that the best part is to choose the contemplative lifestyle, and this kind of understanding still is popular today.*

*Nevertheless, there are many mystics in the Christian tradition, who practiced a lifestyle alternative to the two mentioned above. This alternative is *vita mixta*, where contemplation and action are kept in balance.*

*There are two symbols of action and contemplation in Christianity mentioned in the New Testament: Martha — activity — and Mary — contemplation. The two symbols are important not only in the theological analysis of spirituality and Christian ideals, but they can also help to understand better female spirituality and the status of women in the Christian Church, which is a very important topic of feminist theology.*

*Understanding the concepts of *vita activa* and *vita contemplativa* as well as their misinterpretations can help to fill the gap between the world and spirituality and solve the conflict between a life of activity and a life of contemplation.*



# HESIHASTISKĀ GARĪGUMA PROBLĒMA UN ANTĪKAIS SPIRITUĀLISMS

*Juris Doveiko*

*Mg. theol., LU Teoloģijas fakultātes doktorants*

## Ievads. Kāpnes uz deifikāciju

Hesihāsms (ἡσυχασμός)<sup>1</sup> kopš pagājušā gadsimta trīsdesmitajiem gadiem ir spējis piesaistīt plaša pētnieku loka uzmanību.<sup>2</sup> Tas ir teoloģiski komplicēts fenomens ar ilgstošu attīstības vēsturi.<sup>3</sup> Tomēr, neraugoties uz daudzajām

<sup>1</sup> Angl. “hechychasm” no gr. val. ἡσυχία/ kriev. исихазм (безмолвие) — prāta miers, klusums.

<sup>2</sup> Sk.: Исихазм. *Аннотированная библиография*. Под общей и научной редакцией С. С. Хоружего. Москва: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004; sk. arī: Мейендорф, Иоанн. Святой Григорий Палама, его место в Предании Церкви и современном богословии. В кн.: *Православие в современном мире*. Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2002, 198.

<sup>3</sup> Agrīnais etaps IV–V gs. saistās ar aktīvu ortodoksālās askēzes skolas rašanos Ēģiptē un Palestīnā. Tas ir laiks, kad darbojās tās iedibinātāji un skolotāji (Antonijs Lielais; Ēģiptes Makārijs, Pontas Evagrijs, Jānis Kasiāns, Efraims Sīrietis u. c.). Nākamo periodu sauca par “sinaitisko” (apm. V–IX gs.), kaut arī tikai Jānis Pakāpnieks (Ἰωάννης ὁ τῆς Κλίμακος) ar savu klasisko “Κλίμαξ τοῦ παραδείσου” (Scala paradisi) (VII) ir sinaitis [arī Hesihijs (VII–VIII) un Filotejs (Φιλόθεος) (IX–X)]; Fotijas Diadohs bija no Grieķijas un geronti Barsanufijs un Jānis — no Palestīnas (Gaza), kā arī viņu mācekļi Dorotejs u. c. Šis periods saistās ar hesihāsma kā disciplīnas kristalizāciju. Nākamais un svarīgākais hesihāsma attīstības etaps saistās ar hesihastisko atdzimšanu Bizantijā XIV gs. To ievada Simeons Jaunais Teologs (†1022) ar savu mistiskās pieredzes teoloģiju. Bizantijas periodā hesihāsms uz laiku kļūst par centrālo faktoru ne tikai reliģiozajā, bet arī Bizantijas laicīgajā dzīvē. Šajā periodā hesihastu askēzes tips iegūst teorētisku pamatojumu G. Palamas (Παλαμάς) (†1359) darbos, kā arī dogmatisku iestiprinājumu 1351. gada vietējā koncilā. Hesihāsms kļūst par nozīmīgu parādību Krievijas reliģiozajā dzīvē XIV–XVI gs., bizantiskajai garīguma praksei pārejot uz Krieviju,

konotācijām, pastāv iespēja hesihasma jēdzienisko izpratni reducēt līdz divām pamatnozīmēm: visšaurākajā nozīmē runājot par palamismu, bet visplašākajā — par ortodoksāli askētisko garīgumu.<sup>4</sup> Un tieši ar šo nozīmi mēs vēlamies pamatā strādāt šī pētījuma ietvaros. Citiem vārdiem, mums ir iespēja runāt par vienotu *filokāliskā* garīguma skolu,<sup>5</sup> tādu, kura saprot sevi pašu kā monolītu un nepretrunīgu veselumu<sup>6</sup> un jūtas nodrošināta ar pēctecību visos būtiskākajos antropoloģiskajos un soterioloģiskajos jautājumos, jo īpaši tajos, kas skar cilvēka garīgo transformāciju. Kāda tad ir galvenā ideja, kurai apkārt grupējas visa pareizticīgo Austrumu tradicionālā daudzveidība? Cilvēka deifikācijas jeb dievišķošanās (θεοποίησις, θέωσις) ideju

---

plašā spektrā ietekmējot visu tās kultūrvidi. Hesihastiskā strāvājuma jauna atdzimšana notiek XIX–XX gs., kad askētiskā Tradīcija krievu kultūrvidē tiek radoši attīstīta tālāk, sasniedzot augstu intensitāti.

<sup>4</sup> Sk.: Ortodoksālā teoloģija un prakse daudzū gadsimtu garumā (Дунаев, А. Г. Предисловие к греко-византийским разделам. В кн.: *Исихазм. Аннотированная библиография*. Под общей и научной редакцией С. С. Хоружего. Москва: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2000, 100.).

<sup>5</sup> “Filokālīja” (Φιλοκαλία | Добротолюбие) — hesihastiskās tradīcijas tekstu kompendijs (ar pamatideju: mīlestība uz garīgi labo/skaisto, kuras metode saistās ar t. s. nepārtrauktās iekšējās lūgšanas praksi (εὐχηπαράκλησις νοερα, «умная молитва»). Šo krājumu pirmo reizi apkopo un publicē grieķu askēti — Atona monastiskās tradīcijas atdzīvinātāji — Nikodēms Hagiorīts (Svētkalnietis) (†1810) un Korintas Makārijs (1730–1810) XVIII gs. otrajā pusē. Gandrīz vienlaikus ar Filokālījas krājuma sastādīšanu nodarbojas moldāvu askētis Pāisījs Veļičkovskis († 1794) — Atona skolas pārstāvis, kurš, sapulcēdams savā apkārtnē mācekļus un darbiniekus, sāk darbu pie slāvu “Filokālījas” (divos sējumos). Visai drīz formējas jauns ietekmīgs hesihasma centrs Krievijas vidienē — Optinā. Paplašinādami Pāisija veikumu, Optinas askēti izvērš plašu patristiski askētiskās literatūras tulkošanas programmu. Darbs pie krievu “Filokālījas” neaprobežojas vienīgi ar Optinas sienām; tekstu atlasē un tulkošanā piedalās arī bīskaps Ignātijs Brjančaiņovs (1807–1867), hesihastiskās pieredzes apoloģēts, popularizētājs un rakstnieks. Pēdējais lielais ieguldījums krievu “Filokālījas” radīšanā pieder bīskapam-askētam Teofānam (Govorovam) (Затворник) (1815–1894), vienam no ievērojamākiem krievu hesihastiskās tradīcijas skolotājiem. Viņa tulkojumā (no grieķu val.) iznāk Filokālījas rakstu krājums krievu valodā 5 sējumos, kurš arī šodien ir pieejams katram interesentam.

<sup>6</sup> “Tā māca mūs Svētie Tēvi,” raksta Brjančaiņovs, saprotot ar “svētajiem tēviem” Austrumu baznīcas patristiski askētiskos pilārus un tādējādi signalizējot, ka Austrumu garīguma skola daudzū gadsimtu garumā ir idejiski vienota [Слово о человеке. В кн.: *Полное собрание творений Святого Игнатия Брянчанинова, Аскетические опыты*. Том I. Москва: Полонник, 2001, 565.]. Sk. arī: Плач мой, op. cit. 519.].

iespējams traktēt kā (bizantiskajā kristietībā dominējošās) Aleksandrijas skolas būtiskāko ieguldījumu ortodoksālā garīguma ģenēzē.<sup>7</sup> V. Loskis atzīmē, ka visa dogmatisko strīdu dinamika, ētika, askētisms, monasticisms un liturģija ar visu tās bagāto simboliku paliks bez pareizās hermeneitiskās atslēgas, ja tās tiks aplūkotas, abstrahējoties no dievišķošanās idejas.<sup>8</sup> Ne bez lepnuma ortodoksālo pētnieku apcerēs tiek atzīmēts, ka šeit jārunā ne tikai par “pareizticīgo antropoloģijas centru”<sup>9</sup>, bet arī *pašu* “radikālāko un maksimālistiskāko” reliģisko ideālu,<sup>10</sup> kurš ir izveidojies par neatņemamu konfesionāli pareizticīgā garīguma “identifikācijas” pazīmi.<sup>11</sup> Absolūta prioritāte dievišķošanās sasniegšanā tiek piešķirta “aktuālai pašas cilvēciskās dabas transformācijai — *ontoloģiski* saprastai un maksimālistiskai pestīšanai”.<sup>12</sup> Dievišķošanās, šis patiesībā *meta*-antropoloģiskais teloss (cilvēciskās dabas transcendēšana,

<sup>7</sup> Aleksandrijas Atanāzija lozungs: “Dievs kļuva par cilvēku, lai cilvēks kļūtu par dievu,” – ir visas Austrumu patristikas zelta likums, pilnībā nosakot arī tās antropoloģisko stratēģiju (Евдокимов, П. *Православие*. Москва: Библиейско-Богословский институт св. Апостола Андрея, 2002, 114.).

<sup>8</sup> Лосский, В. Н. *Очерк мистического богословия Восточной Церкви*. Перевод с французского В. А. Решиковой. Москва: 1991. сс. 10–11.

<sup>9</sup> Хоружий, С. Синергия [online]. В кн.: *Православная аскеза — ключ к новому видению человека*. Москва: Вэб-Центр «Омега», 2000, [26. 08. 2007], доступен: <http://www.wco.ru/biblio/tema20.htm>.

<sup>10</sup> Хоружий, С. Владимир Соловьев и мистико-аскетическая традиция православия. В кн.: *О старом и новом*. С-Петербург: Алетейя, 2000, 202.

<sup>11</sup> S. Horužijš uzsver, ka katoļu monasticismam un katoliskajai lūgšanai ir sveša dievišķošanās mistika. Kā katolicisms, tā arī protestantisms pazīst vienīgi ētiska rakstura sekošanu un pielīdzināšanos Kristum (Хоружий, С. Владимир Соловьев. *op. cit.* 202).

<sup>12</sup> Хоружий, С. Исихазм в Византии и России: исторические связи, антропологические проблемы. В кн.: *О старом и новом*. С-Петербург: Алетейя, 2000, с. 210. Tomēr minētā transformācija nenozīmē cilvēka pārtapšanu par Dievu substanciāli, saplūšanu ar Viņu panteistiskā nozīmē. Drīzāk runa ir par maksimālu iespējamo sinerģiju starp radību un Radītāju: “Procesa saturs pastāv cilvēciskās būtnes enerģiskā veidola transformācijā (...) cilvēks šeit visupirms tiek uzlūkots kā “enerģiska konfigurācija”, un šī konfigurācija, iziedama cauri kādai enerģisko formu sērijai, pārvēršas kādā īpašā “pārdabiskā” tipā, kad visas cilvēciskās enerģijas ir tikušas pievērstas Dievam, ko pareizticīgo teoloģija traktē kā pilnīgu cilvēcisko enerģiju savienotību ar dievišķajām enerģijām, t. i., par dievišķošanās — cilvēka dabas pārtapšanu, kas tiek sasniegta mistiskās Dievsavienības pilnībā” (Хоружий, С. Исихазм [online]. В кн.: *Православная аскеза — ключ к новому видению человека*. Москва: Вэб-Центр «Омега», 2000, [26.08.2007], доступен: <http://www.wco.ru/biblio/tema20.htm>.)

pārvarēšana) nav iedomājams, protams, bez atbilstošas garīgās prakses, kurai (ar matemātisku precizitāti) jānodrošina radikālā pilnības ideāla realizācija un kurai tradīcija dod kopējo apzīmējumu — *hesihasms*. Hesihastiskā metode pilnības sasniegšanu traktē kā garīgi ontoloģisko *augšup*-pacelšanās procesu, paredzot virkni ar starpposmiem, kas likumsakarīgi seko cits citam strikti noteiktā kārtībā. Tādējādi šis sevis transcendēšanas (cilvēciskās dabas pārvarēšanas jeb empīriskās individualitātes, “ego” transcendēšanas) process iegūst augšupvirzītas hierarhijas struktūru, veidojoties par savdabīgām ontoloģiska rakstura kāpnēm (κλίμαξ), kāpņu simbolam kļūstot par tradicionālo apzīmējumu šīs askētiskās prakses paradīgam.<sup>13</sup>

## 1. Hesihastiskā ekskluzīvisma problēma

Kam domātas šīs ontoloģiskās kāpnes? Visupirms, protams, runa ir par tiem, ko baznīcas tradīcija apzīmē kā *μόνος*, *μοναχός*, *μοναστής*. Ar dotajiem apzīmējumiem tiek saprasti gan atsevišķi kristieši-mūki, gan veselas monastiskas grupas, kas, izvēlēdamies vientulību, atteikšanos no ģimenes dzīves un visiem pasaules labumiem, ir pakļāvuši sevi strikti askētiskai disciplīnai un nodevušies lūgšanām. Šīs īpašās kristiešu kārtas vienīgais mērķis ir pilnībā nodoties deifikācijas ideāla sasniegšanai, kas nav iedomājama bez *totālas* nošķiršanās no pasaules un sevis aizliegšanas.<sup>14</sup> Šāds “vertikāls” jogisma<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Tāpēc VII gs. tapušais Jāņa Pakāpnieka (Ἰωάννης ὁ τῆς Κλίμακος) traktāts, kurā tiek sistematiskā veidā aprakstīta hesihastiskā askēze, saucas par “Kāpnēm” “Κλίμαξ τοῦ παραδείσου” (Scala paradisi) (Sk.: Хоружий, С. С. К антропологической модели третьего тысячелетия. В кн.: *Православная аскеза — ключ к новому видению человека*. Москва: Вэб-Центр «Омега», 2000, [28. 08. 2007], доступен: <http://www.wco.ru/biblio/tema20.htm>).

<sup>14</sup> Карсавин, Л. П. Монашество. В кн.: *Христианство*. Энциклопедический словарь в трех томах, Москва, Научное издательство «Большая Российская энциклопедия», 1993, 148.

<sup>15</sup> Saskaņā ar E. Torčinoва teikto sanskrita vārds “joga” iegūst zinātniskas meta-valodas nokrāsu; to lieto, runājot gan par “daoistu jogu”, “musulmaņu jogu — sufismu”, gan arī par “kristīgo jogu — hesihasmu”. Šis vārds “joga” apzīmē kā ceļu, kas ved uz “mistisku” stāvokļu iemantošanu, tā arī — veselā rindā gadījumu — arī pašu šī ceļa mērķi (Торчинов, Е. А. *Религии мира: опыт предельного. Психотехника и трансперсональные состояния*. Санкт-Петербург: «Азбука — классика», «Петербургское Востоковедение», 2005, 34).

princips (strikti reducējot vai pilnībā izslēdzot “horizontālo” un aktīvo piedalīšanos pasaulīgās dzīves procesos) un radikāla askēze (ἄσκησις) transcendentu ideālu sasniegšanas vārdā ir plaši pazīstams visu reliģiju mistiskajās tradīcijās, bet kristietībā kopš III–IV gadsimta. Līdz ar monastisma rašanos kristietībā salīdzinoši ātri noformējas t. s. “divpakāpju ētika”: 1) ētika, kas ir saistoša visiem kristiešiem (baušļu pildīšana un paklausība baznīcas likumiem), kā arī 2) īpaša askētiskā ētika, kas ved uz pilnības ideāla sasniegšanu un saistās ar askētiskiem priekšrakstiem (radikāla atteikšanās no pasaules un nodošanās lūgšanu praksei).<sup>16</sup> Tomēr monastiski orientētājā pareizticīgo tradīcijā ar laiku sevi piesaka tendence — pašu askētiski mistisko pilnības ideālu (teosi) identificēt ar kristīgo pestīšanu.<sup>17</sup> Un tādā gadījumā dievišķošanās ideāls vairs nav šaura askētu slāņa prerogatīva, bet gan nevilšus tiek attiecināts uz visiem kristiešiem bez izņēmuma. Arī (hesihastiskais) ceļš, kurš vienīgais ir spējīgs garantēt šī radikālā dievišķošanās ideāla sasniegšanu, vēlas būt par universālu pestīšanas metodi. Bizantiski krieviskā hesihasma partikulārisms kļūst saprotamāks uz baznīcpolitiskā fona; hesihasms kļūst arī par savdabīgu bizantiskās kristietības karogu sarežģītajā cīņā pret Romas katoļu ambīcijām, un vēlāk, laikmetā pēc baznīcas šķelšanās, tas tieksies pasludināt sevi kristīgi konfesionālās daudzveidības pasaulē par vienīgo “pareizā garīguma” nesēju atkritējām-baznīcām.

Kā atzīmē V. Bičkovs, sajuzdama reālus draudus pazaudēt savu prioritāti garīgajā kultūrā, Bizantija ciešāk sakļāvās ap savu garīgo rezervi — monasticismu. Un šis monastiskais garīgums, izlauzdamies no klosteru sienām, uz kādu laiku piepildīja un atdzīvināja bizantiskās baznīcvalsts dzīvi. Tādējādi viena no

<sup>16</sup> Sk.: Schoeps, H.-J. *Religionen, Wesen und Geschichte*. Gütersloh: Bertelsmann, 1961, 316.

<sup>17</sup> Sk.: Хоружий, С. Исихазм в Византии и России, op. cit. 210. Filokālījassējumu (kr. val.) sastādītājam “paliek baisi, kad viņš, iedziļinājies viedo atklāsmēs, saprot, ka pestīšana ir tas pats, kas dievišķošana”. «Исполняешься страхом, когда слышишь откровения премудрых в Божественном, что спасение — это то же самое, что и обожение» (Из предисловия первому изданию «Добротолубия» на греческом языке (Φιλοκαλία). В кн.: *Добротолубие*. В русском переводе святителя Феофана Затворника Вышенского (Том I), Санкт-Петербург, 1877, V.

kristīgās mistikas smalkākajām formām, hesihāsms, nonāca kristīgo Austrumu garīgās kultūras uzmanības fokusā. Līdz ar to kā aizsargreakcija uz *divkāršiem* draudiem (pieaugošo sekularizāciju un absorbēšanu Romas katolicismā) pareizticīgais garīgums iegūst krasi izteiktas mistiski askētiskas formas. Pēc lielās shismas (XI gs.) hesihāsma loma polemiskajā pareizticīgo cīņā pret Romu tikai palielinās un Palamas mācība kļūst par būtiskāko ortodoksālās teoloģijas elementu, kas pilnīgi iztrūkst Rietumu teoloģijā. Bizantijā hesihāsma un palamisma piekritēji, kā likums, vienlaikus ir arī antilatīnisti un Florences ūnijas pretinieki.<sup>18</sup> Arī J. Meiendorfs konstatē, ka Bizantijas baznīca būtībā ir “mūku baznīca” (церковь монашествующих), t. n., ka tai piemīt izteikti monastiskas rakstura iezīmes.<sup>19</sup> Pēc Austrumu impērijas krišanas hesihāsms, pārceļodams uz Krievzemi, atrod tur ne tikai savu otro dzimteni, bet kļūst arī par krievu pareizticības “kodola kodolu”.<sup>20</sup> Jāņem arī vērā sociāli politiskais konteksts, proti, hesihāsms kļūst par garīgās dzīves kodolu situācijā, kad zem t.s. “Trešās Romas” karoga krievu pareizticība ciešā savienībā ar valstiskajām ambīcijām iegūst imperiālistisku dimensiju.<sup>21</sup> Ne visiem, protams, ir

<sup>18</sup> Бычков, В. В. *Малая история византийской эстетики*. Киев: Путь к истине, 1991, 362.

<sup>19</sup> Sk.: “Церковь монашествующих”. J. Meiendorfs atzīmē, ka dotā iemesla dēļ bizantiskajam kristietības modelim trūkst tas, ko dēvē par “sekulāro lietu teoloģiju” (богословие мирского), un par šo trūkumu atbildīga ir vispirms dominējošā monasticisma ietekme (преобладающее влияние монашества) (Meiendorfs, И. *Византийское богословие: Исторические направления и вероучение*. Москва, 2001, 20–21.).

<sup>20</sup> Хоружий, С. Исихазм в Византии и России, op. cit. 209. Staricisms (старчество) ir oriģināla krievu hesihāsma forma, kas tiecas realizēt “klosteris pasaulē” ideju. Tā ir savdabīga askētisma misija pasaulē, kur geronti pārstāj darboties kā padomdevēji un garīgie vadītāji vienīgi ierobežotajā klosteru vidē, bet kļūst arī tēviem un padomdevējiem plašām laicīgo cilvēku masām. (sk.: Хоружий, С. Русское старчество в его духовных и антропологических основаниях. В кн.: *Опыты из русской духовной традиции*. Москва: Парад, 2005, 31–60).

<sup>21</sup> J. Ekonomcevs atzīmē, ka Maskavas Krievzemes periods iezīmējas ar pakāpenisku baznīcas pakļaušanos valsts interesēm un krievu nacionālās atmodas ideja tiek aizstāta ar impērijas apziņu. Sākot ar XV un XVI gs., Krievzeme, sava lieluma un godības apzīlbināta, sāk apzināties sevi kā “Svēto Krievzemi” (Святая Русь), šai pašapziņai uz visiem laikiem kļūstot par neatņemamu krieviskās domāšanas sastāvdaļu. Tādējādi Krievzeme apzinās sevi kā “Trešo Romu” ne tikai eshatoloģiskā un garīgās atmodas nozīmē; šī

pa prātam Pētera I realizētais imperiālisms ar tā atvērību Rietumu ietekmēm, baznīcas sekularizāciju un monastisma apspiešanu. Tāpēc, pretojoties Pētera I ievadītajai sekularizācijai un Aleksandra I reliģiozā plurālisma politikai, hesihastiskais askētisms 19. gs. Krievzemē piedzīvo jaunu uzplaukumu pēc ilgstošas atrašanās t. s. “Rietumu gūstniecībā”. Tas popularizē filokālismu kā vienīgo garīgās atmodas līdzekli, lai atgrieztu sekularizēto krievu sabiedrību un KPB palamistiskās, resp. īstenās pareizticības gultnē. Tāpēc arī nav brīnums, ka galvenā ārējā ienaidnieka lomā prominentais hesihasts I. Brjančaņinovs redz “tumšo” Rietumu kultūru, kuras slēptais mērķis saistās ar Krievu impērijas — īstenā garīguma mantinieces — iznīcināšanu.<sup>22</sup> Nav brīnums, ka hesihastiskās idejas, ar kurām mēs sastopamies pazīstamāko krievu askētu darbos, citastarp kalpo arī kā *ierocis* katoliskā un protestantiskā garīguma *apkaršanai*.

---

ideja iegūst politisku nokrāsu. Notiek jēdzienu sajukums un akcentu nobīde, centrā izvirzoties atziņai par Krievzemi kā garīgu impēriju (gaisma pasaulei) ar globāliem uzstādījumiem, ambīcijām un pretenzijām (sk.: Экономцев, И. Национально-религиозный идеал и идея империи в петровскую эпоху: к анализу церковной реформы Петра I. В кн.: *Православие Византия Россия*: сборник статей. Москва: Христианская литература, 1992, 152–154). Kā doktrīna “Maskava–Trešā Roma” uz Krievzemi tiek pārnesta (praktiski identiskā veidā) Bizantijas imperiālistiskā ideoloģija, un, doktrīnai nostiprinoties krievu apziņā, notiek varas un valsts sakralizācija (Хоружий, С. Исихазм в Византии и России, op. cit. 223). Šis laiks tiek vērtēts kā hesihasma uzplaukuma laiks, kurā sevi piesaka tādas personas kā Sergijs Radoņežskis un Soras Nīls (Хоружий, С. Русский исихазм: черты облика и проблемы изучения. В кн.: *Исихазм*, Аннотированная библиография, op. cit. 550). Pareizticīgā Krievzeme šīs Trešās Romas lomā arī mūsdienu krievu imperiālistu apziņā nereti tiek identificēta ar Dieva Israēlu un īpaši “izredzēto cilti” (1. Pēt. 2:8–10), tiek redzēta kā vienīgā dievnesēja tauta pārējo tautu vidū. Visi Dieva apsoliājumi, kas doti Israēla tautai, tagad piepildās KPB (Назаров, М. В. О значении России для судьбы всего мира [online], Доклад на Мировом форуме “Диалог цивилизаций” на Родосе, сентябрь 2003 г. Православное информативное агентство «Русская лини» [Просмотрен 21.08.2007.], Доступен: <http://www.russk.ru/st.php?idar=309981>). Sk. arī: Костюк, К. Православный фундаментализм: социальный портрет и истоки [online]. В журн.: *Церковно-общественный Вестник*. Москва 22.07.2006., [просмотрен 22.08.2007], доступен: <http://www.ateism.ru/articles/fundament.htm>.

<sup>22</sup> Письмо № 53. В кн.: *Собрание писем Святителя Игнатия Брянчанинова Епископа Кавказского и Черноморского*. Составитель игумен Марк (Люзинский). Москва-С-Петербург: изд. Центра изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского, 1995, 122.



Atgriezīsimies pie jautājuma par hesihastiskajām kāpnēm, kuru stāvais kāpums fascinē un izaicina Rietumu kristietību. Dosis vārdu angļu biskapam Kallistam (*Timothy Ware*). “Kāds pasaulei labums no hesihasma?” — jautā šis prominentais ortodoksālo izdeju pautējs Rietumu sabiedrībā. Uzkrītoši ir tas, ka gan viņa, gan arī daudzu citu pareizticīgo garīguma sludinātāju sniegtās atbildes ir pārsteidzoši optimistiskas, paužot gaišu un “videi draudzīgu” askētiskās antropoloģijas perspektīvu. Oponējot tiem, kas apsūdz hesihastus pasaules naidīgumā un duālismā, b. Kallists atbild: tiešām, no vienas puses, hesihasts–praktiķis ir nošķīries no pasaules kā ārēji (no aktīvas iesaistīšanās sociuma dzīvē), tā arī iekšēji (no visām sava iekšējā “es” negarīgajām aktivitātēm). Tomēr, kā apgalvo b. Kallists, hesihasma uzstādījums nav naidīgs šai pasaulei, nedz arī cilvēkam un sabiedrībai. Pat neraugoties uz šķietamo atsvešināšanos no laicīgajām problēmām un savu fenomenālo dabu, cilvēks, kurš nodevies iekšējās lūgšanas praksei (παραξίς νοερα), patiesībā ir spējīgs kalpot sabiedrībai visefektīvākā veidā, proti, ar savu *tīro* lūgšanu un transformēto esamību.<sup>23</sup> Dotā atbilde, kā redzams, ir ieturēta klasiskajā *mistiskās dialektikas* garā, kuru attīstīja jau monastiskās teoloģijas pamatlicējs Evagrijs (*Evagrius Ponticus* † 399): “.. mūks ir tas, kurš no visiem nodalījies, lai būtu vienībā ar visiem”.<sup>24</sup> Diemžēl šī nostādne, par spīti savam mistiskajam dziļumam,

<sup>23</sup> “Tekšējā lūgšana nepārsvītro, bet gan pārveido pasauli; tā atļauj hesihastam ielūkoties aiz šīs pasaules robežām, paceļoties pie neredzamā pasaules Radītāja, lai vēlāk atgriezdamies viņš varētu to uzlūkot jau ar citām acīm. Hesihasts labāk par jebkuru sensuālistu un materiālistu spēj novērtēt katras lietas vērtību, jo viņš visas lietas redz Dievā un Dievu visās lietās. Hesihasts noliedz, lai apgalvotu; aiziet, lai atgrieztos. (..) Un, ja arī daudzi askēti tā arī nav atgriezušies pasaulē apustuļu vai starecu kalpošanā, tad tas tomēr nenozīmē, ka viņu hesihija ir palikusi bez augļa. Ne tikai ar darbiem (un sludināšanu) vien ir iespējams kalpot cilvēku sabiedrībai. Iespējams kalpot nevis ar uzvedību, bet ar savu (transformēto) esamību (Καλλιςτ (Уар). *Внутреннее царство*. Киев: Дух и литера, 2004, 93–95).

<sup>24</sup> “РКА’. Μοναχός εστιν, ο πάντων χωρισθεις, και παῖσι συνεμορμμένος” (Евагриј Понтийскій. Слово о молитве. В кн: *Творения аввы Евагрия*. Серия: Аскетические и Богословские трактаты. Москва: Маргис, 1994, 90., 198.). Pamatdoma ir tāda: Atrasisšanās no perifērijas (atteikšanās vai aiziešana no pasaules un tuvošanās centram (Dievam) savieno garīgo lūdzēju ar Dievu un ar cilvēkiem. Turpretim attālināšanās no centra attālina cilvēkus ne tikai no Dieva, bet arī vienu no otra.



tomēr nespēj sniegt atbildes uz daudziem mūs interesējošiem jautājumiem, jo īpaši uz tiem, kas rodas saistībā ar hesihasma izešanu ārpus klosteru sienām.<sup>25</sup> Kā jau mēs redzējām, hesihassms nevēlas būt par marginālu parādību pasaules garīgajā dzīvē. Tas pretendē būt ne tikai par ortodoksālās kristietības garīguma pozīciju daudzu gadsimtu garumā, bet arī (savā maksimālismā un ekskluzīvismā) — par vienīgi pareizo garīguma izpratni un realizācijas veidu.<sup>26</sup> Tas pretendē būt par “universālu antropoloģisku stratēģiju”<sup>27</sup>, par “ortodoksālu psihoterapiju”<sup>28</sup>, par garīgu zinātni *par excellence*, kas teju ne vienīgā ir spējīga Rietumu cilvēkam piedāvāt pareizu perspektīvu skatā uz holistiskas dziedināšanas, garīgas transformācijas un autentiskas pestīšanas iemantošanu.<sup>29</sup>

<sup>25</sup> Sk.: Хоружий, С. Владимир Соловьев, op. cit. 185.

<sup>26</sup> Prologs eksplicētām domstarpībām jautājumā par garīguma izpratni un praksi saistās ar negatīvo pozīciju, ko ieņem Rietumi pret sinerģijas koncepciju, kas ir viena no atslēgas koncepcijām hesihasmā. Kā zināms, polemikas starp Augustīnu un Pelagiju (skatā uz zēlastības un brīvās gribas attiecībām) rezultātā Rietumu baznīca nosoda ne tikai Pelagiju, bet arī t. s. semi-pelagiānismu Jāņa Kasiāna personā ( kaut arī daudz maigākā formā). Otro var uzlūkot kā vienu no tēviem — hesihasma pionieriem. (sk.: Хоружий, С. Исихазм: эволюция рецепции. В кн.: *Исихазм. Аннотированная библиография*. Под общей и научной редакцией С. С. Хоружего. Москва: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2004, 47.).

<sup>27</sup> Sk.: Хоружий, С. Кантропологической модели третьего тысячелетия, op. cit.

<sup>28</sup> Sk.: Vlachos, Hierotheos. *Orthodox psychotherapy*. Translated by Esther Williams. Levia: Birth of the Theotokos Monastery, 1994, 15.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 354. Tiesa, hesihasma pieteikumam Rietumos ir vairāk raksturīga mērenība; ņemot vērā pareizticības mazo ietekmi Rietumu sabiedrības dzīvē, tas vēlas drīzāk ieinteresēt [Sk.: Софроний (Сахаров), Архимандрит. *Подвиг богопознания. Письма с Афона*. Москва: Полонник, 2001. Антоний, митрополит Сурожский. *Труды*. Москва: Практика 2000] nekā tiešā veidā konfrontēt “citticībniekus” ar hesihastiskā ekskluzīvisma atziņām. To savukārt nevar teikt par slāvu, jo īpaši krievu, hesihasmu, kurš savā partikulāristiskajā pārkuma apziņā nereti iegūst pat neaizplīvurota radikālisma vaibstus, paužot pārliecību, ka ārpus ortodoksālā garīguma nekādas citas adekvāta garīguma formas vispār nevar būt. Piemēram, prominentā krievu hesihastiskās atmodas pārstāvja (XIX gs.) Ignātijs Brjančāņinova atziņā jebkura cita garīgās dzīves forma, abstrahējoties no hesihasma, neapšaubāmi izriet no garīgās pievīlšanas stāvokļa. Ortodoksālos kristiešus, kas vēlas kaut ko aizgūt no Rietumu garīguma pieredzes, Brjančāņinovs nopietni brīdina: “Nerotaļājieties ar savu pestīšanu, nerotaļājieties! Pretējā gadījumā jums būs jāraud — pievērsieties Jaunās Derības un pareizticīgo Baznīcas tēvu lasīšanai (un pavisam ne Terēzas, ne dažādu

Tomēr bizantiskā askētisma iziešana pasaulē, kā atzīmē modernais hesihasma pētnieks S. Horužijs, ir izprovocējusi nopietnus jautājumus, kuru atrisināšana nav bijusi pa spēkam nedz Bizantijas, nedz arī Krievzemes impērijai.<sup>30</sup> Problēma ir apstākļi, ka hesihastiskais varoņdarbs<sup>31</sup> savā mērķa radikālismā nav savienojams ar “normāla” kristieša eksistences veidu un praktiski nav pieejams tiem, kas nav pilnībā novērsušies no pasaulīgā dzīves veida un sabiedrības.

Mēs jau teicām, ka hesihastiskā prakse ar savu radikālo ideālu pretendē uz cilvēka iesaisti garīgajā procesā visā totalitātē, uz visiem cilvēka resursiem, enerģijām, spējām un visu uzmanību. Tas nozīmē, ka jebkuras nodarbes, pārdomas, attiecības, kas vien nav pašas prakses sastāvdaļa, tiek uzlūkotas kā *novirzoši šķēršļi, traucēkļi*, kas konsekventā veidā ir jāreducē līdz minimumam. Tādējādi garīgajam censonim nepieciešams paturēt tikai *pašus nepieciešamākos* sabiedriskos kontaktus un veikt tādus iztikai nepieciešamos darbus, kuriem piemīt drīzāk mehānisks nekā radoši aktīvs raksturs (piemēram, grozu pīšana), jebkurā gadījumā tādus, kas neaizņemtu askētam tik nepieciešamo prāta uzmanību un koncentrāciju. Bet kā gan pie šādiem noteikumiem hesihastiskā prakse var pretendēt uz universālu pielietojumu? Kā gan tā var būt pieejama cilvēkam visos viņa sabiedriskajos stāvokļos, pienākumos, attiecībās un saistībās? Iespējama atbilde varētu būt tāda, ka praktizējošs hesihasts nav obligāti saistīts ar mūku kārtu, ka ārējas barjeras starp hesihastu un pasauli nav nepieciešamas, ka askēts visnotaļ var piedalīties sociuma empīriskā dzīvē. Faktiski šis risinājums piedāvā mūku tradicionāli negatīvo sociālo stratēģiju mainīt ar kādu jaunu, ko varētu dēvēt par “*klosteri pasaule*”.<sup>32</sup> Tādā gadījumā, kā taisnīgi atzīmē Horužijs, neatrisināts vēl paliek jautājums, kas saistās ar askēta *iekšējo* distancēšanos no pasaules; pats *pedalīšanās* fakts sabiedrības dzīvē taču

---

Francisku u. c. Rietumu vājprātīgos, kurus viņu hermētiskā baznīca uzdod par svētajiem” (Письмо № 203, В кн.: op. cit. 396). Sk. arī: Письмо № 219, 423–434; Письмо № 395, 642.; Письмо № 203, 396. Письмо № 340, 593. u. c.

<sup>30</sup> Хоружий, С. Владимир Соловьев, op. cit. 188.

<sup>31</sup> Slāvu vārds “подвижник” radies no gr. ἀγωνί, ἀγωνίζομαι, ἀγωνιστής — cīņa, agonizēt, cīnīties, censonis.

<sup>32</sup> Хоружий, С. Владимир Соловьев, op. cit. 188–189.

nebūt vēl neliecina par viņa iekšēju iesaistīšanos un radošu aktivitāti šajā dzīvē pēc būtības. T. n., ka cilvēks gan piedalās sabiedriskajā dzīvē, taču pa īstam aktīvs, dinamisks un radošs viņš ir (un drīkst būt) vienīgi savā iekšējā dzīvē! Iziešana no pasaules, pasaules noraidīšana taču ir askēzes stūrakmens, uz kura balstās visi tālākie hesihastisko kāpņu pakāpieni. Alternatīvu pozīciju veidotu reāla ieinteresētība, aktivitāte, konstruktīva un radoša piedalīšanās pasaules sociālajā un kultūras dzīvē. Diemžēl sociālās aktivitātes hesihastiskais garīgums tiecas ierindot tīri *horizontālu* enerģiju kategorijā, t. n., ka tās nav lietderīgas no garīgā ideāla pozīcijām, tās drīzāk novērš no iekšējās koncentrācijas un (vertikāli fokusētās un transformējošās) lūgšanu prakses.<sup>33</sup> Kaut arī no šādi izprasta askētiskā mērķa realizēšanas S. Horužijs (kopā ar citiem ortodoksālajiem pētniekiem) vēlas distancēties,<sup>34</sup> tomēr gala rezultātā tie nespēj piedāvāt pozitīvu risinājumu jautājumam par to, kā radikālais hesihastu ideāls spēj sadzīvot ar aktīvu pozīciju pasaules pārveidošanā.<sup>35</sup> Paliek neskaidrs arī, kādā veidā parastais cilvēks var nodrošināt sev nepieciešamo garīgās transformācijas minimumu?

Šādi un tamlīdzīgi jautājumi, kā atzīmē S. Horužijs, nonāk pie dziļas antropoloģiskas problemātikas, pat pie dziļi teorētiskas, filozofiski teoloģiskas *aporijas*, kas nepārstāj nodarbināt Tradīciju kopš tās pastāvēšanas sākuma līdz pat mūsdienām.<sup>36</sup>

<sup>33</sup> Хоружий, С. Владимир Соловьев, op. cit. 190.

<sup>34</sup> Ortodoksālie pētnieki, vēlēdamies distancēties no “vertikālā” askētisma galējībām, no vienas puses, tiecas apzīmēt to kā “izkropļojumu”, “fanātismu”, “maniheisku redukciju”, “praktisko monofizitismu” (Ibid., 190–191.). G. Florovskis piesardzīgi atzīst, ka askēzes pasaule ir komplicēta, tajā pastāv daudzi ceļi, no kuriem daži var novest arī strupceļā (Флоровский, Г. В. Христианство и цивилизация. В. кн.: *Избранные богословские статьи*. Москва: Пробел, 2000, 224.). Tomēr ortodoksālie pētniecības klasiķi ieņem principiāli pozitīvu attieksmi bizantiskā askētisma novērtējumā. Monasticismam, pēc Florovska domām, nekad nav piemītis antisociāls raksturs, taču tas ir mēģinājis izveidot citu Pilsētu (vai antipilsētu), koinobisku (κοινοβία) “eksteritoriālu koloniju” šajā nīcības pasaulē, jo kristīgā ideāla sasniegšana kristīgās Impērijas ietvaros pie toreizējiem sabiedriskiem dzīves noteikumiem daudziem šķita praktiski nerealizējama (sk. Флоровский, Г. В. op. cit. 218–227.).

<sup>35</sup> Sk.: Флоровский, Г. В. Вера и культура. В кн.: *Избранные богословские статьи*. Москва: Пробел, 2000, 260.

<sup>36</sup> Хоружий, С. Исихазм в Византии и России, op. cit. 211.

Pie tam, kā atzīmē minētais autors, šī aporija sistemātiskā formā nav tikusi izvirzīta un risināta nedz senatnē, nedz arī mūsdienu teoloģiskajā, filozofiskajā vai psiholoģiskajā domā.<sup>37</sup>

Mēs varam atzinīgi novērtēt Horužija ieguldījumu modernajā hesihasma pētniecībā, taču nevēlamies pievienoties viņa secinājumiem. Pēc mūsu domām, no aporijas būtu iespējams pilnīgi izvairīties, gan ar noteikumu, ka pārskatīta un *dekonstruēta* tiktu ortodoksālā garīguma dziļā atkarība no antīkajiem avotiem.

## 2. Risinājuma meklējumos

Kādā no saviem rakstiem S. Horužijs atzīmē, ka hesihasma kritika galvenokārt tikusi attīstīta, izejot vai nu no humānisma pozīcijām,<sup>38</sup> vai arī no dekonstrukcijas pozīcijām,<sup>39</sup> abos gadījumos panākot hesihastiskās metodes relativēšanu, kas pareizticīgo apziņai, protams, nav pieņemama. Paturot prātā minētās kritikas kā orientieri mūsu tālākajai pētniecībai, paliksim pie mūsu izteiktā pieņēmuma, ka t.s. hesihastiskā aporija (ortodoksālajā pētniecībā) nav vēl līdz šim konsekventi risināta *antīkā spirituālisma* gaismā. Minētais pētnieks (kā arī daudzi citi)<sup>40</sup> gan atzīst, ka askētiskā antropoloģija savā deskriptīvajā

<sup>37</sup> Хоружий, С. Исихазм в Византии и России, op. cit. 240.

<sup>38</sup> Horužijs norāda uz “bināro opozīciju: hesihasmis–humānisms”, kurā šie divi pretpoli tiek iztēloti kā divas savstarpēji naidīgas pasaules, kuras atbilstošā nes sevī tumšu fanātismu un izolacionismu, no vienas puses, un zināšanu gaismu, atvērtību un progresu, no otras puses. Horužijs tiecas uzvarēt finālieku ar viņa paša ieročiem: ja jau humānisma iemīļotais lozungs ir cilvēciskā cieņa, tad hesihasmam (ar savu radikālo dievišķošanās ideālu) ir jābūt pašam radikālākajam humānisma veidam. “Vai tad cilvēka spēja transcendentēt sevi pašu, pārpotot pilnīgas mīlestības un sadraudzības esamībā, nav cilvēciskās cieņas pati virsotne?” (Хоружий, С. Исихазм: эволюция рецепции, op. cit. 48–50.).

<sup>39</sup> Pareizticīgo apziņā patristika, hesihastu askēze un G. Palamas teoloģija veido vienu nedalāmu veselumu, bet minētais kritikas veids apšaubā un dekonstruē šo ticēto vienotību, tiecoties ne tikai saraut un atdalīt atsevišķos tradīcijas ķēdes posmus citu no cita, bet arī kādus no tiem pat atmest (Хоружий, С. Исихазм: эволюция рецепции, op. cit. 49.).

<sup>40</sup> Sk., piemēram, arhim. Plakida (Dezejs), izklāstīdams hesihastisko pacelšanos, nesaskata ne mazāko problēmu faktā, ka tas balstās uz grieķu filozofiskās psiholoģijas pamatiem, kas veidojušies platonisma un stoicisma iespaidā: “Понимание пути, ведущего к высотам созерцания, определялось духовными наставниками-исихастами на основе категорий психологии,

daļā turpina strādāt ar duālistiskās psiholoģijas kategorijām, tomēr tajā pašā laikā viņš ir pārlieku optimistisks skatā uz antikā spirituālisma pārvarēšanu “holistiskajā” hesihasma praksē.<sup>41</sup>

Tāda ir arī citu prominentu teologu principiāla pozīcija — tiek atzīta nosacīta kristietības “helenizācija”, taču noteikti ne A.Harnaka izpratnē. Tomēr mums ir pietiekams pamats domāt, ka teorētiski anatemizēto (helēnistisko) herēžu ēna hesihastiskā askētisma dēļ (kurš kristietībai pielāgotā veidā turpina balstīt savu garīgās transformācijas praksi un mistisko pieredzi helēnistiskajā ontoloģijā un antropoloģijā), turpina pārveidot judeo-kristietības ontoloģisko optimismu un dziļi iespaidot kristīgo pasaules redzējumu.<sup>42</sup> Kaut arī Austrumu baznīcas tradīcija (dogmatiskajā līmenī) ir ieņēmusi skaidru nostāju pret *galēji* nekristīgām platonisma izpausmēm Origena sistēmā, tomēr tā acīmredzot nekad nav vēlējusies konsekventi izskaust no sava garīguma paradigmas “helēnistisko garu”.<sup>43</sup>

Dažkārt gan tiek spriests par *absolūtā* un *relatīvā* (= dievišķā un cilvēciskā) attiecībām patristiski askētiskās tradīcijas garīgajā saturā. No A. Kartaševa rakstītā var izprast, ka baznīcā integrētajam grieķu kultūras mantojumam tomēr nav absolūtas vērtības. Tam jābūt pieskaitāmam pie tradīcijas *relatīvā*, vēsturiski mainīgā segmenta, pretējā gadījumā patristiskie izteikumi (savā skripturoloģiskajā vērtībā pielīdzināti Sv. Rakstiem) kļūst par tādām kā “**grieķu zelta ķēdēm**, kas uz mūžiem ir saslēgušas tautas”.<sup>44</sup> Neraugoties uz ortodoksālo vēsturnieku un patrologu progresīvajām

---

зайствованных из эллинистической философии, которая, в свою очередь, формировалось под влиянием платонизма и стоицизма” (Плакида (Дезей). “Добротолубие” и православная духовность. Москва: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2006, 176.).

<sup>41</sup> Sk.: Хоружий, С. Православная аскеза — ключ к новому видению человека., op. cit. <http://www.wco.ru/biblio/tema20.htm#>.

<sup>42</sup> Sk.: Торчинов, Е. А. Религии мира: опыт запредельного. op. cit. с. 470.

<sup>43</sup> Sk.: Hellenic religious spirit. In.: Harnack, A. *History of dogma*. Vol. 1. New York: Dover Publications, 1961, 223–266.

<sup>44</sup> Карташев, А. Свобода научно-богословских исследований и церковный авторитет. В кн: *Живое предание. Православие в современности*. Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, Москва, 1997, 43.

atziņām, praktiskajā tradīcijas dzīvē šīs “grieķu ķēdes” tomēr visnotaļ tiek “dogmatizētas”. Par to, kā tas izpaužas, raksta V. Losskis, analizējot t. s. “eklezioloģisko herēžu” raksturu. Mēs saskaramies ar *garīgā fetišisma* parādību, kad patiesības “konservēšanas” nolūkā tradicionālisti piešķir svētuma, dievišķuma un nemainīguma dimensiju relatīvajām garīgās dzīves formām, tādējādi “vēledamies padarīt baznīcu par *svētu un mirušu mūmiju*”.<sup>45</sup>

Ortodoksālās apziņas principiālā vilcināšanās vai pat nevēlēšanās piemērot vēsturiski kritisko pieeju Tradīcijas relatīvajām sastāvdaļām ir kvalificējama kā *kriptomonofizitisma paveids*.<sup>46</sup> Tajā pašā laikā G. Florovskis tiecas pat teoloģiski pamatot *helēnizētās* kristietības likumsakarīgo pastāvēšanu: ja, “sastādot dogmas”, Baznīca ir “pārtulkojusi” jūdeo-kristīgo Atklāsmi *grieķu filozofisko kategoriju valodā*, tas ir pietiekams iegansts, lai piešķirtu helēnistiskajai kultūrvidei kādas *īpašas izredzētības* statusu Dieva pestīšanas vēsturē.<sup>47</sup> Iestājoties par “jauna veida helēnismu” (it kā radikāli kristianizētu un integrētu Baznīcā), Florovskis tiecas kļiedēt aizdomas par grieķu kultūras un kristietības sintēzes neiespējamību, kā arī protestēt pret A. Harnaka pozīciju šajā jautājumā.<sup>48</sup> Pēc visa spriežot, ortodoksālā apziņa ir spējīga atteikties no helēnistiskā mantojuma *vienīgi daļēji*, turpretim konsekventa atteikšanās no “grieķu ķēdēm”, šķiet, apdraud tās identitāti pašā saknē. Citādi izsakoties, bez “baznīciskotās”

<sup>45</sup> Лосский, В. Н. Догмат Церкви и экклезиологические ереси. В кн.: *Богословские труды № 38*. пер. с французского и примечания В. В. Тюшагина. Москва: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2003, 246–247.

<sup>46</sup> “Eklezioloģiskais monofizitisms” saistās ar nevēlēšanos saskatīt cilvēiski relatīvo tradīcijas garīgajā mantojumā (iepretim dievišķi absolūtajam) un attiekties pret to kā pret mainīgo un pārejošo (sk. Лосский, *ibid.*).

<sup>47</sup> Флоровский, Г. В. Богословские отрывки. В кн.: *Избранные богословские статьи*. Москва: Пробел, 2000, 129–130.

<sup>48</sup> “Daudzi līdz pat šim laikam šaubās, vai šāda sintēze vispār saskan ar kristietības būtību. Vai šis process nav vienīgi biblišķās kristietības “akūta helenizācija”, kurā tika nozaudēta visa kristīgās Atklāsmes novitāte? Vai šāda (grieķu filozofijas un kristietības) sintēze nebija vienkārši jaunās drēbēs ietērpies maskēts pagānisms? Tāda bija Adolfa Harnaka pārliecība (...)” (Флоровский, Г. В. Христианство и цивилизация. В кн.: *Избранные богословские статьи*. Москва: Пробел, 2000, 219).

Platona psiholoģijas, Plotīna trīs hipostāžu ontoloģijas, stoīķu patoloģijas, Origena askētiskās metafizikas, Pseido-Dionīsiņa hierarhijas u. c. ortodoksālā garīguma specifiskais raksturs (ar kuru tas lepojas un tiecas uzspiest Rietumu kristietībai) nemaz nevar pastāvēt.<sup>49</sup> “Vienīgi protestantisms,” kā izsakās patrologs Kipriāns (Kerns), “nejuzdamies saistīts ar gadsimtiem ilgo Baznīcas tradīciju (..) ir gatavs konsekventi saraut saikni ar helēnismu pat tā kristianizēti patristiskajā formā; protestantu atziņā helēnistiskās domas integrēšana baznīcā (“оцерковление эллинской мысли”) ir līdzvērtīga nodevībai attiecībā uz Sv. Rakstu mācību tās tīrībā (A. Harnaks, O. Kulmans, K. Barts). Patristikas zelta laikmeta teoloģiskie sasniegumi protestantu teologiem šķiet nevajadzīgas prātu spekulācijas, kas *Евангелију номинијушас ар метафизику*”<sup>50</sup>

Ortodoksālā teoloģija savās progresīvākajās izpausmēs vēl ir gatava diskutēt par šiem jautājumiem, bet kritiska savu ideoloģisko avotu pārvērtēšana pašas askētiskās tradīcijas iekšienē ir vēl sarežģītāks process. Tas saistās ar t. s. “*uzticības princips tēviem*” principu, kas šeit tiek piemērots daudz stingrāk nekā dogmatiskajā teoloģijā.<sup>51</sup> Askētisma galvenā uzmanība taču tiek pievērsta pareizi realizētam ontoloģiskās pārtapšanas procesam, kuram jānotiek striktā *paklausībā* tēvu pamācībām, pie tam ar matemātisku precizitāti.<sup>52</sup> Tomēr,

<sup>49</sup> Плакида (Дезей). *Op. cit.* 176.

<sup>50</sup> Киприан (Керн). Александрийское богословие. В кн.: *Le Messenger*. Вестник русского христианского движения № 164. Париж–Нью Йорк–Москва: Русский путь, 1992, 100.

<sup>51</sup> “Известно, что исихазм является «одной из самых строгих и отрафлексированных традиций, наиболее чуждых «мистическому производству» (Хоружий, С. *К феноменологии аскезы*. Москва: изд. Гуманитарной литературы, 1998, 28.) и феноменам поддельного опыта, именуя названных отклонений «прелестью» [πλανάη (греч.)] (Хоружий, С. О некоторых особенностях суфийской практики. В кн.: *Очерки синергийной антропологии*. Москва: Институт философии, теологии и истории 2005, 233.).

<sup>52</sup> «Неупражнение во всякой науке служит причиною незнания ея, (..) В изучении всякой науки требуется, чтоб изучение было правильным: без этого приходим к пустым или ложным результатам: точно так и в изучении христианства необходима правильность; без нея человек непременно уклонится в многообразное заблуждение, там, где господство истины, нет места для запечатленных ложью» (Письмо № 357, *op. cit.* 605–606).



vērīgāk ielūkojoties pamanīsim, ka kritiska pieeja savu avotu izvērtēšanai askētiskās tradīcijas iekšienē nemaz nav tik neiespējama, jā, pat augstākā mērā vēlama. Tādas askētisma prominences kā Gazas (Palestīnā) geronti Barsonufijs (Βαρσανούφιος ὁ Μέγας) un Jānis (VI gs.) savos dialogos tieši un bez aizspriedumiem pievēršas izklāstītajai problemātikai.<sup>53</sup> Tajā pašā laikā ultratradicionālistu vidū mēs varam saskarties ar domu, ka Sv. Raksti kopā ar flokālisko tēvu rakstiem veido vienu nedalāmu un dievišķi inspirētu veselumu.<sup>54</sup> No tā savukārt izriet, ka pati kritiskās izvērtēšanas doma tiks traktēta kā bīstama vai teju zaimojoša. Galu galā kļūst redzams, ka pati ortodoksālā tradīcija nav viennozīmīgi formulējusi savu attieksmi pret ideoloģiskajiem (filozofiskajiem) avotiem, jo īpaši tiem, kas tikuši integrēti baznīcā Aleksandrijas skolas teoloģisko sasniegumu gaismā.

Vispārzināms ir fakts, ka “Aleksandrijas teoloģiju jau kopš Origena laikiem apdraudēja *antropoloģiskais minimālisms*, — (platoniska rakstura) kārdinājums izšķīdināt, apdzēst cilvēcisko Dievišķajā”.<sup>55</sup> Kā zināms, “viss monofizītu patoss pastāv cilvēka pazemināšanā, skaudrā nepieciešamībā pārvarēt cilvēcisko kā tādu”.<sup>56</sup>

<sup>53</sup> Pastāv reāla bīstamība profitēt no autoritatīvu baznīcas skolotāju viedokļiem, nepakļaujot konkrētos avotus kritiskam izvērtējumam. Kāda garīga novitāte, ar kuru zināmas autoritātes ir nākušas klajā, ir varējusi sajaukties ar kristīgai tradīcijai svešu mācības raugu: “Tie izklāstīja savu jauno mācību, taču kopā ar to saglabāja arī no saviem skolotājiem aizgūto, nepareizo mantojumu.” Atzīstot minētās problēmas pastāvēšanu, Barsanufijs iesaka izvērtēt autoritatīvo, bet kļūdaino baznīcas skolotāju (piemēram, Nisas Gregoru) plašākā tradīcijas kontekstā (428–429.). Bet Jānis (savā 608. atbildē) skatā uz atsevišķiem Evagrija darbiem liek vadīties pēc izšķiršanas principa: “Atmest nederīgo, bet lasīt to, kas nes labumu dvēselei (Mt. 13:48)” (Руководство к духовной жизни преподобных отцов Варсонуфия Вклицкого и Иоанна в ответах на вопрошения учеников. Москва: Православное братство святого апостола Иоанна Богослова, 2002, 426.).

<sup>54</sup> «Божественное Писание и Отцы» (Письмо № 182; Письмо № 227, op. cit. 436).

<sup>55</sup> Флоровский, Г. В. *Византийские Отцы V–VIII веков*. Москва: Полонник, 1992, 7. Sk. arī: “Sākot ar Origenu, pastāvēja tendence skatā uz “antropoloģisko minimālismu”, par kura cūpuriem kļūst monofizīti” (Мейендорф, И. *Иисус Христос в восточном православном богословии*. Москва: изд. Православного Свято-Тихвинского Богословского института, 2000, 20.).

<sup>56</sup> *Ibid.*, 35. Sk. arī vēsturnieka Kartaševa vērtējumu: “Monofizitiskā atrašanās no kosmiskās realitātes un reliģiozo jūtu lidojums spirituālistisko debesu



Kaut arī vadošie pētnieki no pareizticīgo vides visnotaļ atzīst minētās problēmas nopietnību,<sup>57</sup> taču konsekventa garīguma tradīcijas attīrīšana no helēnistiskā mantojuma jūga, kā iepriekš teikts, ir augstākā mērā problemātiska no bizantiski krieviskā nacionālisma (t. s. “Trešās Romas” ideoloģijā balstītiem baznīcpolitiskiem) apsvērumiem. Ja tomēr apstiprinās pieņēmums par *kripto-monofizitismu* un nepārvarētu *spirituālismu* pareizticīgo garīguma paradigmā, tad īsteni ortodoksālās nostājas mērķis (saskaņā ar Halkedona formulu)<sup>58</sup> ir konsekventi iestāties par cilvēciskā principa rehabilitāciju, bez kuras hesihastiskās aporijas problēmas atrisināšana nav principiāli iespējama<sup>59</sup>. Tieši no halkedoniskās kristietības pozīcijām (piemērojot kristoloģiskos sasniegumus antropoloģijā) iespējams ar labu sirdsapziņu *dekonstruēt* un izskaust helēnistiskā spirituālisma uzslāņojumus baznīcas garīguma izpratnē.

---

zīgmē izrādījās pievilcīgāka plašām un daudzslāņainām tautu masām. Tāpēc baznīcas cīņa ar Nestoru neprasiņa pat 20 gadus, turpretim cīņa ar monofizitismu aizņēma 200 gadus un pat piespieda Baznīcu uz dažiem kompromisiem. Ja nestoriānisms aizveda no Baznīcas simtiem tūkstošiem tās pārstāvju, tad monofizitisms — miljonus” (Карташев, А. В. *Вселенские соборы*. Клин: Фонд «Христианская жизнь» 2002, 305).

<sup>57</sup> Piemēram, J. Meienдорfs atzīst “panteisma, bēgšanas no vēstures, platoniskā spirituālisma” draudus, runājot par Aleksandrijas skolas garīguma stratēģijām (Мейендорф, И. Византийское богословие, op. cit. c. 16.). Pie tam viņš raksta, ka duālistiskais pasaules redzējums, uzslāņodamies pareizticībai, ir izveidojis pat atbilstošu “krievu cilvēka tipu (...)” (Мейендорф, И. О расколе [online]. В журн. “*Новая Европа*”, декабрь 1992, [просмотрен 22. 08. 2007], доступен: <http://www.kiev-orthodox.org/site/churchlife/334/>).

<sup>58</sup> «τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι, θεὸν ἀληθῶς καὶ ἀνθρωπὸν ἀληθῶς» (skat. Symbolum Chalcedonense Oct. 22d, 451. In: *Creeds of Christendom, with a History and Critical notes*. Volume II History of Creeds Christian Classics Ethereal Library. [22.08.2007.], Available: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/creeds2. iv. i. iii. html>).

<sup>59</sup> Cilvēciskajam principam (ἄνθρωποι ἀληθῶς), sekojot Halkedona formulas konsekvencēm, jābūt atzītam par pilnvērtīgu faktoru pestīšanas ekuonomijā, jo pats Kristus—dievcilvēka inkarnācijas fakts jau ir cilvēciskās dabas un cilvēcisko vērtību rehabilitācija.

### 3. Ceļā uz spirituālisma dekonstrukciju

#### 3.1. Hesihastiskais garīgums helenizācijas kontekstā

Arī ortodoksālie pētnieki visnotaļ atzīst, ka garīgā pieredze hesihasmā tiek *izpausta* ar antīkās filozofijas kategoriju starpniecību, tomēr — pretēji klasiskajam Ā. Harnaka viedoklim par akūto kristietības *helenizāciju* — lielākā daļa pareizticīgo nesaskata tajā problēmu. Baznīca, pēc Florovska domām, ir bijusi pilnvarota “pārtulkot” kristīgo Atklāsmi no ebreju valodas uz grieķu.<sup>60</sup> Tomēr antīkās filozofijas kategoriju valoda ir tikusi izmantota, ne tikai sastādot trinitāros un kristoloģiskos dogmatus; praktiski visa patristiski askētiskā antropoloģija (savā empīriski deskriptīvajā diskursā) turpina būt dziļi atkarīga no sava antīkā pamata.<sup>61</sup> Saskaņā ar E. Torčīnovu gandrīz visus austrumu tēvus var droši uzskatīt par kristīgajiem jaunplatonīkiem, bet jaunplatonisms savukārt ir būtiski iedvesmojis Austrumu garīguma teoriju un praksi.<sup>62</sup> Pats pareizticīgo mistikas “radikāli reliģiozais ideāls” — dievišķošanās un ar to cieši saistītais pareizticīgo spiritualitātes modelis ir filozofiskā nozīmē atkarīgs no jaunplatoniskās hipostāžu ontoloģijas. P. Miņins norāda, ka jau Elevsīnu mistērijas vēlas sasniegt cilvēka pievienošanos dievišķajai dabai — dievišķošanos (θεϊωσις).<sup>63</sup> Bet Plotīna atziņā cilvēka dzīves mērķis nepastāv vienkārši tāpat vien (tikumiska rakstura bezgrēcībā), bet gan ontoloģiskā pārtapšanā, dievišķībā.<sup>64</sup>

<sup>60</sup> Флоровский, Г. В. Богословские отрывки. В кн.: *op. cit.* 130.

<sup>61</sup> «.. в данной части антропологического дискурса никакой революции не произошло, и сдвиги, отражающие переход в русло христианства, не столь радикальны» (Хоружий, С. К антропологической модели третьего тысячелетия, *op. cit.* [www.wco.ru/biblio/tema20.htm](http://www.wco.ru/biblio/tema20.htm)).

<sup>62</sup> Торчинов, Е. А. Религии мира: опыт запредельного, *op. cit.* 472.

<sup>63</sup> Минин, П. М. Мистицизм и его природа. [online] Киев: Пролог, 2003, 148. [просмотрен 23.08.2007.], доступен: [http://www.hesychasm.ru/library/minin/mysticism\\_1.htm](http://www.hesychasm.ru/library/minin/mysticism_1.htm).

<sup>64</sup> ἡ σπουδὴ οὐκ ἔξω ἀμαρτίας εἶναι, ἀλλὰ θεὸν εἶναι (Plotinus. Enneades. 1. 2. 6 TLG, [CD-ROM], Workspace 6. 01, 1997). Sk. šo frāzi Arhima Kipriāna (Kerna) tulkojumā: «Цель человеческой жизни не безгрешность, а обожение» (Керн), Архимандрит. Антропология, *op. cit.* 143. 334). Ar nepārliecinātu mēģinājumu relativēt šo Plotīna vārdu ciešo saistību ar ortodoksālo garīgumu iespējams iepazīties Pariona (Alfejeva) darbā (Игумен Иларион (Алфеев). *Таинство веры. Введение в православное*

Vēlāk labējā spārna origenists un atslēgas figūra ortodoksālajā teoloģijā, Aleksandrijas Atanāsijs († 373), (jaunplatoniskās mistikas garā) “visu kristīgo pasaules uzskatu koncentrē ap (individuālās) pestīšanas ideju un formulē kristietības būtību kā pestīšanas reliģiju”.<sup>65</sup> Tāpēc ir pamats domāt, ka viss pareizticīgo garīgums, balstīts Aleksandrijas skolas tēvu pieredzē, turpina pastāvēt kā jaunplatoniskās “pestīšanas filozofijas”<sup>66</sup> kristianizēts variants.

### 3.1.1. Hesihastiskās psiholoģijas pamati

Helēnistiskā gara “dekonstrukcijai” vispirms pievērsīsimies hesihastiskās psiholoģijas pamatiem, jo tieši izpratne par cilvēku (= dvēseli) ir tā, kas veido neatņemamu pamatu visai ontoloģiskās transformācijas stratēģijai un taktikai ceļā uz deifikāciju.

Atgādināsim īsumā, ka saskaņā ar antīkās psiholoģijas pamatnostādņēm dvēsele tiek iedalīta divās galvenajās daļās — saprātīgajā (τὸ λογικὸν) un nesaprātīgajā (ἄλογον).<sup>67</sup> Citādi formulējot, vienīgi savā augstākajā, būtiskajā un dievišķajā segmentā dvēsele ir saprātīga. Šī duālistiskās antropoloģijas atziņa tiek simbolizēta ar cilvēka ķermeniskā veidola starpniecību, jo tieši galva (savā sfēriskumā) norāda uz garīgo, dievišķo un nemirstīgo daļu cilvēkā.<sup>68</sup> Nemirstīgā un dievišķā dvēseles būtība ir ievietota mirstīgā, jutekliskā un materiālā satvarā, veidojot tādus kā dvēseles ratus.<sup>69</sup> Tātad, ķermeniskās

---

*догматическое богословие*. Изд. второе, переработанное. Клин: Фонд Христианская жизнь, 2000, 239). Par šo tēmu sk. arī: Старокадомский, М. А. Неоплатонизм и христианство. В кн.: *Богословские труды*. Сборник шестнадцатый. Москва: Издание Московской Патриархии, 1974, 209–216.

<sup>65</sup> Сагарда, Н. И. Древнецерковная богословская наука на греческом Востоке в период ее расцвета (IV–V вв.), ее главные направления и характерные особенности. [просмотрен 23.08.2007], доступен: <http://www.portalslovo.ru/rus/theology/6240/6814/>.

<sup>66</sup> Sk.: Neo-Platonism is a philosophy of salvation (Moore, E. The Golden Road To Unlimited Devotion: The Christian Neo-Platonism of St. Maximus Confessor, [просмотрен 23.08.2007], доступен: [www.isns.us/neoplatonism-online/journal/emoore.htm#\\_Toc26042410](http://www.isns.us/neoplatonism-online/journal/emoore.htm#_Toc26042410)).

<sup>67</sup> Skat.: Аристотель. Никомахова этика. В кн.: *Этика*. Москва: АСТ, 2000, 61.

<sup>68</sup> Платон. Тимей. В кн.: *Избранные диалоги*. Москва: АСТ, 2004, 427.

<sup>69</sup> Ibid., 455.

simbolikas valodā runājot, — šī mirstīgā un neīstenā dvēseles daļa ir ievietota rumpī; turklāt tai vidukļa daļai, kas atrodas tuvāk galvai, piemīt cēlākas funkcijas, turpretim zemākajai rumpja daļai atbilstoši piemīt viszemākās funkcijas.<sup>70</sup> Dvēseles forma (vai “izskats”<sup>71</sup>) var tikt salīdzināta arī ar spārnotu divjūgu, ko vada (garīgais) prāts — νοῦς; un tikai šim dvēseles stūresviram ir pieejams garīgais vērojums jeb ieskats “bezkrāsas, bezvārda un netaustāmo būtību, īsteni esošo” lietu pasaulē.<sup>72</sup> Viens no prāta vadāmajiem zirgiem (kurš ieņem labāko pozīciju) ir skaists un dižciltīgs, turpretim otrs — gluži pretējas izcelsmes (liks, smagnējs; tas ir arī pakurls un tikai ar grūtībām pakļaujas pletnei un dzenulim).<sup>73</sup> Tādējādi no principiālās dihotomijas (saprātīgais–nesaprātīgais) dvēseles uzbūvē pamazām esam nonākuši līdz trihotomijai. Tas tiek panākts, dvēseles nesaprātīgo daļu diferencējot vēl divās (savstarpēji nevienlīdzīgās) daļās. Labākā un cēlākā *nesaprātīgās* dvēseles daļa (ar lokalizāciju krūtīs) ir afektīvais spēks (τὸ θυμικόν). Saprāts (īstenais gans) ir valdnieka lomā, un dabiskais niknums (līdzīgi gana sunim) ir pirmā *sabiedrotais*, lai valdītu pār viszemāko dvēseles spēku, proti, iekārojošo (ἐπιθυμητικόν) sadaļu.<sup>74</sup>

Uz šīs duālistiskās antropoloģijas (un trihotomiskās psiho-  
loģijas) pamatiem, kuri bez būtiskām modifikācijām ir tikuši  
pārņemti ortodoksālajā antropoloģijā,<sup>75</sup> grieķu tēvi-askēti  
balsta savu garīgās pārtapšanas koncepciju.<sup>76</sup> Otrais būtiskais

<sup>70</sup> Ibid., 456.

<sup>71</sup> Platons. Faidrs. No: *Dialogi un vēstules*. Tulk. Ā. Feldhūns. Rīga: Zinātne, 1999, 152.

<sup>72</sup> Ibid., 154.

<sup>73</sup> Ibid., 152. 161.

<sup>74</sup> Platons. *Valsts*. Tulk. G. Lukstiņš, Rīga: Zvaigzne ABC, 2001, 101–105. Sal.: Faidrs (152–157) un Тимей, 456–457.

<sup>75</sup> Sk.: Немесий Епископ Эмесский. *О природе человека*. Перевод с греческого Ф. С. Владимировского. Москва: Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла МГУ, 1996, 111. и Иоанн Дамаскин. *Точное изложение православной веры*. Москва: Лодья 1998. (П. кн. 12.). Sk. arī: Nisas Gregora kanoniskais vēstījums Melitīnas bīskaram Litoium (Epistula canonica ad Letoium 45. 221. 19–45. 236. 33. TLG, [CD-ROM], Workspace 6. 01, 1997).

<sup>76</sup> Sk.: Кашменский, С. Систематический свод учения св. отцов Церкви о душе человеческой. В кн.: *Святоотеческая христология и антропология*. Выпуск 3. Пермь: Православное общество «Панагия», 2002, 13.

antikā spirituālisma avots, kas sadala cilvēcisko dabu kvalitatīvi atšķirīgos dzīvības līmeņos (bioloģiskajā, zooloģiskajā līmenī, īpaši izdalot noētisko), saistās ar Aristoteļa (Περὶ ψυχῆς) attīstīto psiholoģiju.

Runa ir par to, kā no trīs veidu dvēselēm (dzīvības kāpņu veidā)<sup>77</sup> ir gala rezultātā “uzbūvējies” cilvēks kā saprātīgs dzīvnieks (ζῶον λογίον). Auga dvēsele<sup>78</sup> ir apveltīta ar spēju augt un baroties (II. gr. 4. nod.), bet dzīvnieka dvēsele nāk klajā sajūtu dēļ (τὸ δὲ ζῶον διὰ τὴν αἴσθησιν πρῶτως). Bet, kur ir sajūtas, tur ir arī *iztēles priekšstati* (φαντασίαν)<sup>79</sup> un *tieksme (uz patīkamo)*, tur ir arī *bēdas* un *prieks*. Bet, kur kopā ar sajūtām ir viss minētais, tur nepieciešamā kārtā rodas arī *iekāre* (ἐπιθυμία).<sup>80</sup>

Visbeidzot (uz dzīvības kāpnēm) parādās saprātīga būtne, kura spēj spriest un domāt un kurai (zemākā līmenī) piemīt arī visas iepriekšminētās spējas.<sup>81</sup> Tādējādi Aristotelis savā kosmoloģiski antropoloģiskajā izpratnē virzās uz augšu, virzienā no bioloģiskā līdz garīgajam, īsteni saprātīgajam un noētiskajam, kas atšķirībā no augšminētā ir spējīgs pastāvēt atsevišķi no pārējā ζῶον un, būdams saistīts ar dievišķo, pie zināmiem apstākļiem var pastāvēt mūžīgi.

<sup>77</sup> Sk.: “Stufenreich des Lebendigen” (Störig, H. J. *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*. 15. Aufl. Stuttgart Berlin Köln: W. Kohlhammer, 1990, 181).

<sup>78</sup> Augu dvēsele (θερπτική ψυχή) piemīt visām dzīvām būtnēm; tā ir pirmā un pati vispārīgākā dvēseles spēja, kuras dēļ dzīvība piemīt visām dzīvām būtnēm (II, 4); Tās galvenais uzdevums ir reproducēšana un barošana (γεννήσαι καὶ τροφή χρῆσθαι).

<sup>79</sup> Bez *iztēles* dzīvnieks (nemaz) nav spējīgs uz tiekšanos/ dziņu. *Iztēle* var būt saistīta vai nu ar saprātu, vai ar juteklisku uztveri. Otrā ir raksturīga dzīvniekiem, bet ar saprātu saistītā *iztēle* — cilvēkiem, jo lemt par savu rīcību/ uzvedības veidu ir jau saprāta daļa. Kādā mērā dzīvniekam ar tēlu palīdzību noskaidrojas, uz ko vajag tiekties un no kā izvairīties, tādā mērā viņš nonāk kustībā.

<sup>80</sup> εἰ δ' αἴσθησιν, καὶ φαντασίαν καὶ ὄρεξιν ὅπου μὲν γὰρ αἴσθησις, καὶ λύπη τε καὶ ἡδονή, ὅπου δὲ ταῦτα, ἐξ ἀνάγκης καὶ ἐπιθυμία. (Gr. teksts: Αριστοτέλους. Περὶ Ψυχῆς. Μετάφραση-Σχόλια Παύλου Γρατσιάτου. Αθήνα: «Φέξη», 1911, II, B'6. Available: <http://www.mikrosapoplous.gr/aristotle/psychs/contents.html>).

<sup>81</sup> Sk.: Аристотель. О душе. В кн.: *Сочинения в четырех томах*. Том 1. Москва: Мысль, 1976, 396–408.

Šajā shēmā savu cilvēka uzbūves atziņu balsta Nemesijs no Emesas (savā *De natura hominis*)<sup>82</sup> un Nisas Gregors (abos antropoloģiskajiem jautājumiem veltītajos darbos — *De opificio hominis* un *Dialogus de anima et resurrectione*). Iepriekš izklāstītās (aristoteliskās) dzīvības idiomas origenietis Nisas Gregors savieno ar paulinisko trihomiju.<sup>83</sup> Rezultātā kapadociešu tēvs, tiecoties piešķirt antīki metafiziskajai domai bibliskās terminoloģijas vaibstus, izdala trīs cilvēciskās uzbūves elementus (ķermenisko-dvēselisko-garīgo) kā savdabīgas (ontoloģiskas) *kāpnēs* ceļā uz augstāko pilnību.<sup>84</sup> Gregora interpretācijā — ap. Pāvila pieminētajai miesai (σῶμα) atbilst *augu* dvēseles līmenis, “dvēselei — (ψυχή) — jutekliskā dzīve, bet cilvēka garam (πνεῦμα) atbilst īsteni saprātīgās (τὸ νοερόν) jeb noētiskās (νοητόν) dzīvības līmenis. Būtiski atzīmēt, ka dvēseliskais elements Gregoram ieņem *vidējo* stāvokli starp tikumu un ļaunumu. Šajā “stāvā” dzīvojošais cilvēks ir spējīgs gan pacelties pāri ļaunumam, taču vēl nav spējīgs īsteni piesaistīties garīgajam līmenim. Citiem vārdiem — dvēseliskais (savā metafiziskajā kvalitātē) gan pārspēj ķermenisko, taču garīgais atrodas kvalitatīvi daudz augstākā pakāpē par dvēselisko.<sup>85</sup> Tādējādi prominentais Austrumu tēvs turpina nostiprināt spirituālisma pamatus, ko savā sistēmā jau ir iemūrējis Aleksandrijas skolas ģēnijs Origenes.<sup>86</sup> Jo arī Origena

<sup>82</sup> Sk.: Немесий Эмесский. О природе человека, op. cit. 19.

<sup>83</sup> Sk.: “τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα” (1 Tess 5, 23) un “ψυχικὸὶ δὲ ἄνθρωποι” (1. Kor. 2, 14–15).

<sup>84</sup> Григорий Нисский. *Об устройении человека*. Перевод В. М. Лурье. С-Петербург: АХИОМА 2000, 34.

<sup>85</sup> Ibid., 34.

<sup>86</sup> Plotīna laikabiedrs (un arīdzan Amonija Sakkas, ko mēdz dēvēt par jaunplatonisma skolas dibinātāju, mācekli) — Origenes izveido pirmo teoloģijas sistēmu, ko iespējams dēvēt par kristīgotu grieķu filozofijas variantu (Mejendorff, И. Византийское богословие, op. cit. 49.). Bez Origena zināšanas, kā atzīst Meiendorfs, nav iespējams saprast kristīgās teoloģijas attīstības loģiku (vismaz) pirmo piecu gadsimtu laika periodā, jo viņa mācība ir visu galveno Austrumu ortodoksijas idejisko virzienu pamatā (Mejendorff, И. Введение в святоотеческое богословие. Конспекты лекций, перевод с английского Ларисы Волохонской. Нью-Йорк, 1985, 7.). Origenes piedāvā stihiskajai mūku kustībai filozofiju, kura, no vienas puses, padara kristīgo monastismu saprotamāku helēniskajai pasaulei, bet, no otras puses, maina pašu monastiskās kustības dabu; t. n., ka mūkam ir jātiecas ne tikai šķīstīt savu miesu (skatā uz eshatonu, nākotnes Valstību), bet pilnībā atbrīvoties

sistēmā dvēsele (ψυχή) ir kaut kas *vidējs* starp ķermeni un garu; tā patiesībā ir **atdzisis** un (ontoloģiski) *atkritis/lejupkritis* prāts (νοῦς), kurš, novirzīdamies no sava sākotnēji godpilnā stāvokļa, kļuvis par ķermenī ieslodzītu dvēseli. Kad nu dvēsele tomēr izlemj *atgriezties* un paaugstināt savu ontoloģisko statusu, tā pamazām atraujas no piesaistības ķermeniskajam limenim, seko garam, līdz pati pārtop par garu.<sup>87</sup> Tādējādi “atgriešanās” (patiesībā saprotot ar to “demateriālizāciju”) dvēselei ir akūti nepieciešama, lai tā atkal kļūtu par tīru un vienkāršu (garīgu) būtību, kāda tā bijusi iesākumā pie Dieva.<sup>88</sup> Kā tālāk redzēsim, Origēna nosodišana tomēr nav novedusi Austrumu askētisko tradīciju pie konsekventas atteikšanās no plaustniskā un gnostiskā iespaida ontoloģijā un antropoloģijā. Piemēram, krievu hesihasma klasiķis Teofāns (Феофан Затворник), skaidrodams bibliskos cilvēka radīšanas faktus, spriež par tiem antīkā spirituālisma hermeneitiskajā atslēgā:

“Dvēsele ir iekšējās dzīves *zemākā* daļa, bet augstāko veido gars, jo (tam) ir dievišķa izcelsme, dievlīdzīgs un eņģeļiem līdzīgs spēks, kas arī veido (īsteni) cilvēcisko rakstura iezīmi” (...) Cilvēks, no vienas puses, ir tas pats dzīvnieks ar dzīvniecisku dvēseli; no otras puses, viņš ir nesalīdzināmi augstāks par dzīvnieku, jo viņam ir saprāts νοῦς, kas pilnā mērā atbilst vārdam “gars”. Pateikt: saprātīgs dzīvnieks nozīmē to pašu, ko — apgarots dzīvnieks (...) Sakaņā ar sv. Antoniju dvēsele atrodas vienā rangā ar dzīvnieku dvēselēm. Tas, kas mūs atšķir no dzīvniekiem, ir prāts, ko es dēvēju par garu (...) Cilvēkā nepieciešams izšķirt dvēseli un garu (...) dvēsele ir zemākais spēks, kas paredzēta zemišķās dzīves darbībām. Viņa ir no tās pašas kārtas, kas dzīvnieku dvēsele, taču paaugstināta tā iemesla dēļ, lai varētu savienoties ar garu.

---

no savas ķermeniskās un materiālās dabas (Мейендорф, И. Иисус Христос, op cit. 56.).

<sup>87</sup> Киприан (Керн), Архим. *Антропология Св. Григория Паламы*. Москва: Поломник, 1996, 119– 120.

<sup>88</sup> Ориген. О началах. II, 8, 151. Tādējādi judeo-kristīgā lineārā garīguma uztvere (ar garīgās transformācijas cerību eshatonā) tiek aizvietota ar vertikālu garīgumu, kas tiecas transformēt psihisko un atbrīvoties no materiālā (Мейендорф, И. *Иисус Христос в восточном православном богословии*. Москва: Православного Свято-Тихвинского Богословского института, 2000, 57.).

Dieva Gars, saskardamies ar dzīvnieku dvēseli, paaugstināja to cilvēka dvēseles kārtā. Kad Dievs radīja cilvēku, tad visupirms izveidoja ķermeni no pišļiem. Kas bija šis ķermenis? Tas bija dzīvnieks cilvēka izskatā ar dzīvniecisku dvēseli. Pēc tam Dievs iedvesa tajā savu Garu, un no dzīvnieka radās cilvēks — eņģelis cilvēka izskatā .. Nesaprotu, kas tur būtu ko samulst?!”<sup>89</sup>

Antīkais spirituālisms ir tik dziļi integrējies pareizticīgo askēzes tradīcijā, ka dažkārt pat tās rigorozākie pārstāvji it kā nepamana saknes, no kurām izaug viss viņu garīguma koks. Otrs (XIX gs.) krievu hesihasma klasiķis Ignātijs Brjančaņinovs nonāk dziļās pretrunās pats ar sevi, no vienas puses, radikāli noliedzot filozofiju kā cilvēces garīgās kultūras izpausmi,<sup>90</sup> taču, no otras puses, — balstot un sakņojot (ar filokālisko tēvu pastarpinājumu) savu askētisko mācību platoniski gnostiskajā ontoloģijā un antropoloģijā. Citiem vārdiem — origenisko gara krišanu visnotaļ iespējams pārstrādāt un izpaust ar bibliskās terminoloģijas palīdzību. Taču būtība no tā nemainās, ja antīkā spirituālisma kodols ir ticis piesegts un nevainīgi apdarināts ar biblisko naratīvu. Vislabāk Brjančaņinova spirituālisms ir pamanāms viņa noliedzošajā attieksmē pret cilvēka seksualitāti.

I. Brjančaņinovs neatzīst seksuālo dziņu par cilvēkam dabiski piemītošu.<sup>91</sup> Seksualitāte tiek vērtēta kā “ādas drānas”, rupjās un dzīvnieciskās dabas sastāvdaļa, kas ir vienīgi Dieva *pieļāvums*, pat Viņa *dusmu* zīme. Seksuālā dziņa (kā tāda) nevar būt savietojama ar svētumu un garīgumu, jo tā ir kaislība. Tāpēc cilvēka dzimuma (bezkaislīga rakstura) ideālā vairošanās tiek panākta vienīgi pārdabiskā (garīgas ekstāzes) ceļā, kurā nav iesaistīta cilvēka iekāre. Citiem vārdiem — cilvēka saprāts (gars) nedrīkst savienoties ar iekāri, kas ir gara dzīvei naidīga *per se*. Šī Brjančaņinova mācība tiek izvērsti iztīrīta un attīstīta Korževska “Askētikas propedētika”.<sup>92</sup>

<sup>89</sup> Собрание писем святителя Феофана, выпуск 1. М. 1898, (1, п. 106, с. 19). В кн.: *Душеполезные поучения Феофана Затворника* Изд. Введенской Оптиной Пустыни, 1998, 113–115.

<sup>90</sup> Sk. tekstus no autobiogrāfiskā “Плач мой” (Аскетические опыты. Том I, 512–513) un antropoloģiskā “Слово о человеке» (Аскетические опыты. Том I, 531–594).

<sup>91</sup> Слово о человеке. 557. 559.

<sup>92</sup> Cilvēka ieņemšana saldkaislī ir cilvēka kaislīgās dabas (un visu kaislību) pati sakne. Pirmais bezkaislīgās dzemdināšanas piemērs saistās ar Ievas



Lai pārstāvētu šādu antihumānu mācību, proti, ka seksuālā dziņa (un tai atbilstošie fizioloģiskie orgāni un mehānismi) nav cilvēkam dabiski piemītoši, nepieciešams vispirms “spiritualizēt” cilvēka dabu. Un platoniskā dvēseles izpratne sniedz šādai spiritualizēšanai nepieciešamās premisas.

Vēl centīgāk nekā Teofāns Vientulis Brjančaņinovs tiecas meklēt atbilstību starp platoniskās psiholoģijas kategorijām un paulinisko trihotomiju. Cilvēka “garam” (πνεῦμα) atbilst **SAPRĀTĪGĀ** dvēseles daļa (= prāts νοῦς),<sup>93</sup> turpretim bibliskajam dvēseles terminam (ψυχή) Brjančaņinovs pielīdzina Platona dvēseles **KAISLĪGO** daļu, kas (kā vispārējs dzīvības spēks) ar saviem afektiem, emocionālītāti un ķermenisko juteklību principā ir vēl dzīvnieku pasaules sfērā.<sup>94</sup>

---

dzimšanu no Ādama, kas notika, Ādamam guļot (ekstātiskā miegā), nevainībā un bezkaislībā. Tā ir ideāls modelis skatījumā uz cilvēku laulību (uz ko netieši norāda arī Kristus pārdabiskā ieņemšana un dzimšana no Jaunavas Marijas, kur apaugļojošā vīrieša sēkla tiek noraidīta, kā arī seksuālais akts kā dabiskais cilvēka ieņemšanas veids. Ievas dzimšana nav Ādama, bet gan Dieva gribas akts un nenotiek ar cilvēka apziņas starpniecību. Par seksualitātes nedabiskumu liecina kauna jūtas pie kailuma atklāsmes; t. n., ka cilvēks kaunas no sava dzīvnieciskuma. Korževskis vēlas teikt, ka seksuālie instinkti iepriekš saistījās tikai ar neapzināto sfēru, taču tagad tie saplūst ar cilvēka apzināto sākumu (297), bet pēc grēkā krišanas tie tiek realizēti ar gribas un jūtu starpniecību. Kauna jūtas signalizē par cilvēka nepilnību un aplamību, mudina pēdējo paslēpties. Sākotnēji kaislība izpaužas seksuālajos nodomos, (ar izteiles palīdzību) iedomājoties seksuālās iekāres objektus; pēc tam kaislība tiek praktizēta arī ar ķermeņa starpniecību. Tāpēc cilvēka dabiskās ieņemšanas un dzimšanas pamatā ir grēcīga kaisle (похоть), kuras izpaušmē piedalās prāts, jūtas un griba. Seksuālās kaislības būtība ir faktā, ka (garīgā) apziņa ir spiesta pievērsties zemišķajam; citiem vārdiem — prātam (νοῦς), kas pēc savas īstenības dabas ir bezkaislīgs, tagad nākas pievērsties kaislīgām lietām, proti — juteklīgai baudai. Vīrieša šķīstā pieķeršanās sievietei *post lapsum* ir pārtapusi par dzīvniecisku iekāri (ἐπιθυμία). Pēc grēkā krišanas — saskaņā ar Nisas Gregoru — pilnīgi mainās cilvēku dzimuma vairošanās veids. Tas kļūst dzīvniecisks *per se*, jo vairošanās tagad nevar notikt bez iekāres starpniecības; ķermeniski neapzinīgiem procesiem tagad ir piejaukusies klāt apziņa. Noslēgumā Korževskis secina (316) — lai kāds arī būtu ideālais vairošanās veids, tam bija jābūt ne(bez)apzinīgam. (..) Tāpēc seksuālais prakse (laulībā), izņemot bērnu radīšanas nolūku, tiek nosodīta kā nesaprātīga un grēcīga saldkaisles prakse (Коржевский, Вадим. *Проповедь аскетика: Компендиум по православной святоотеческой психологии*. Москва, 2004, (289–316; 330–335).

<sup>93</sup> Изложение учения Православной церкви о Божией Матери. В кн.: *Полное собрание творений Святого Игнатия Брянчанинова*. Том IV. Аскетическая проповедь. Москва: Полонник, 2002, 382.

<sup>94</sup> *Ibid.*, 382.

Summējot: Brjančaņinova skaidrojumā cilvēks (= dvēsele) sastāv no trim daļām: prātiskās/saprātīgās (vai vārdiskās) daļas, afektīvās (drosme, dabiskās dusmas) un iekārojošās daļas (vēlmes un gribasspēks). Un vienīgi savā prātiski-vārdiskajā daļā cilvēks (kā *imago Dei*) būtiski atšķiras no dzīvniekiem,<sup>95</sup> būdams tajā (šajā garīgajā un sakrālajā būtībā) apveltīts ar trim specifiskām spējām (domu, vārdu un garīgām sajūtām)<sup>96</sup>, kuras atbilst Trīsvienīgā Dieva tēlam.<sup>97</sup> Tātad nekādā gadījumā viss cilvēks kopumā (“gars-dvēsele-miesa” vai “prāts-dusmas-iekāre”) nav radīts Dieva tēlā un līdzībā! Šī Aleksandrijas skolas mistiķiem raksturīgā *apex mentis* lokalizēšana dvēseles garīgajā daļā terminoloģiski var tikt izpausta gan ar klasiski platoniskās trihotomijas, gan arī ar metafizikas atslēgā skaidrotās bibliskās trihotomijas starpniecību. Terminoloģiskais aparāts šeit nav izšķirošais, jo abos gadījumos aiz šiem konceptiem maskējas viena un tā pati parādība, proti, antīkais spirituālisms ar savu implicēto vai eksplicēto *monofizītismu*, proti, īsteni cilvēciskās dabas (visā tās veselumā) minimalizēšanu līdz vienai sastāvdaļai. Kā jau iepriekš norādīts, dvēsele Platona tradīcijā tiek identificēta ar tās garīgo būtību (οὐσία); viss pārējais (t. i., dvēseles kaislīgās daļas elementi) ir vienīgi sava veida “*pieaugumi*” (μυρμηκία), kas, strikti runājot, nemaz nepieder pie īsteni cilvēciskās būtības.<sup>98</sup> Tātad mērenā origenista — Nisas Gregora antropoloģiskajiem atzinumiem, kā mēs redzējam, piemīt fundamentāls raksturs, kuriem vairāk vai

<sup>95</sup> Прибавление к «Слову о смерти». В кн.: *Полное собрание творений Святого Игнатия Брянчанинова*. Том III. 281.

<sup>96</sup> *Ibid.*, 281.

<sup>97</sup> Об образе и подобии. В кн.: *Полное собрание творений Святого Игнатия Брянчанинова*. Том II. 123–124.

<sup>98</sup> “Kaislīgā dvēseles daļa nepieder pie dvēseles būtības un ir jāuzlūko kā cilvēciskās dabas vājums; (..) tā atrodas tuvu pie dvēseles (apkārt dvēselei — περί τήν ψυχήν ἔστι), taču nav dvēsele (καί ψυχή οὐκ ἔστιν). Kaislības ir kā pieaugumi (μυρμηκία) pie dvēseles domājošās daļas; tās ir pieaugušas dvēselei, mēs uzskatām tās par dvēselei piederošām daļām, taču tās neietilpst dvēseles būtībā” (Григорий Нисский. О душе и воскресении. Диалог с сестрой Макриной. В кн.: *Восточные отцы и учителя церкви IV века*. Том II, 216.). (Sk.: Gregorius Nyssenus. *Dialogus de anima et resurrectione* 46. 56. 37. TLG, [CD-ROM], Workspace 6. 01, 1997).

mazāk seko arī pārējās Austrumu askētikā un teoloģijā atzītas autoritātes.<sup>99</sup>

### 3.1.2. Ontoloģiskās transformācijas jēdziens

Judeo-bibliiskajā atziņā akcidencec daba piemīt vienīgi grēkam (kurš, radībai klāt pienākdams, ir perversējis tās labo kvalitāti<sup>100</sup>), bet no grieķu askētiskās metafizikas viedokļa garīgajai dvēseles daļai (krišanas rezultātā) ir pievienojušās (ontoloģiski) zemākas kvalitātes daļas jeb svešķermeņi skatījumā uz cilvēka īsteni garīgo būtību. No šāda viedokļa askēze kā šķīstīšanās metode iegūst pavisam citu perspektīvu. Platonisko mistiķu redzējumā askētisms tikai perifērā nozīmē ir metode tikumiskā rakstura šķīstības atgūšanai Dieva priekšā, ko iespējams definēt forenziskās kategorijās (kā radītas personas paklausība vai nepaklausība Dieva personas gribai, Viņa likumiem un norādījumiem). Askētu-mistiķu izpratnē askēze ir šķīstīšanās (katarsis) no augšminētajiem ontoloģiski svešajiem piemaisījumiem, lai ar tās palīdzību atgrieztos pie savas īstenās esamības un garīgi vienkāršās būtības. Akcentu nobīde no morāli tikumiskās svēttapšanas uz helēnistiskajai mistikai raksturīgo *metafizisko* (vai *ontoloģisko*) *katarsi* paver problēmu loku, kas saistās ar pašu mistiskās dzīves pamatu — (ontoloģisko) metamorfozi (μεταμόρφωσις). Zooloģijā ar to saprot dziļa rakstura *pārvērtības*, kas notiek, piemēram, insekta ontogēnēzes procesā; tas ir process, kurā kāpurs, pakāpeniski virzoties cauri kokonam (un mainīdams savu μορφή / σχήμα<sup>+</sup> formu un izskatu), piedzimst kā “no jauna” par

<sup>99</sup> Piemēram, Sīrijas Izāks raksturo dvēseles kaislības kā kaut ko klāt pienākušu, kā kaut ko tādu, kas neietilpst dvēseles dabā un kuru esamībā ir vainīga pati dvēsele. Tā tiek saprasta kā bezkaislīga savā būtībā (Исаак Сирин. *Слова подвижнические*. Москва: Правило веры, 1998, 18.). Arī Maksims Apliecinātājs, atbildot uz jautājumu, vai dvēseles kaislības, proti, bauda, skumjas, vēlmes, bailes ir jaunas pašas par sevi vai kļūst par tādām ar nepareizu lietošanu, saka: “Kaisles nav iesākumā radītas kopā ar cilvēka dabu. Mācījies no Nisas Gregora, es saku, ka tās ir ieintegrējušās cilvēka sastāvā vienīgi krišanas rezultātā, pieaugušās nesaprātīgajai dvēseles daļai” (Максим Исповедник. Вопросыответы к Фалассию. В кн.: *Творения преподобного Максима Исповедника*. Книга 2. Москва: Мартис, 1993, 28).

<sup>100</sup> “Un Dievs uzlūkoja visu, ko Viņš bija darījis, un redzi, tas bija ļoti labs (καλὰ λίαν)” (Gen. 1, 31).

krāšņu tauriņu. Mistiķu domāšanā, savukārt, metamorfozes (angl. *transformācijas*) jēdziens norāda uz dziļām un būtiskām garīga rakstura izmaiņām pašā cilvēka dabā.<sup>101</sup> Transformācijas nepieciešamība izriet no platoniskās domāšanas shēmas, jo būt par cilvēku (visā tā empīriskajā veselumā) ir problemātiski.

Ja cilvēka patiesā identitāte, kā mēs redzējam, saistās vienīgi ar viņa *galvu*, tad būt par īstenu cilvēku (ἄνθρωπος ἀληθῶς) šajā domāšanas sistēmā tiešām ir problemātiski. Nepieciešams “dematerializēties”, lai likvidētu *metafiziskās křišanas* sekas un kļūtu atkal par tīri garīgu būtību. Savā zemišķajā eksistencē dvēsele kļūst sajaukta, caurstrāvota un apzīmīgota ar miesīgi materiālo un juteklisko, *ieslēgta* tajā kā cietumā vai kapā (sk. orfiskā metafora: σῶμα — σῆμα).<sup>102</sup> Visos minētajos apstākļos

<sup>101</sup> Ar īpaši bagātīgu materiālu klāstu šai ziņā mēs varam sastapties orfiski platoniskajā tradīcijā, kā arī enostiskajos un helēnistisko mistēriju kultu tekstos (Behm, J. Μεταμορφῶω. In: *The Theological Dictionary of the New Testament*. Ed. G. Kittel, G. Friedrich. Grand Rapids, MI: Eerdmans 2000, 1964. [CD-ROM]. No vienas puses, gari un dievi, lai tuvinātos cilvēkiem, ir spējīgi mainīt savu izskatu tā, lai zemišķas būtnes tos spētu uztvert. No otras puses, cilvēkam no zemišķas un dabiskas būtnes iespējams pārtapt par dievišķu, saprotot ar to ne tik daudz ārēji veidola izmaiņas, cik iekšējas izmaiņas pašā cilvēka dabā, viņa būtībā (Braumann, G. μορφή. In: *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*. Hrg. L. Coenen etc., Brockhaus 1990, 540.). Ar dažādu iesvētības rituālu starpniecību mistiķis substancāli pārmaina un dievišķo sevi: “Es tagad vairs neesmu tas, ka biju iepriekš; esmu jaunpiezimis savā (νοῦς)” (Corp. Herm. 13, 3). Šī transformācija skar visu cilvēku kopumā; ķermenis tiek atbrīvots no materiālās dabas važām (fiziskā transformācija) (Apul. Met., XI, 29), kā arī notiek dziļas pārmaiņas cilvēka garīgajā dabā (Behm. J., op. cit.).

<sup>102</sup> Jau orfiskā doktrīna mācīja, ka cilvēka dabā ir apslēpts kāds nemirstīgs un dievišķīgs sākums, dievišķās dabas daļiņa, un cilvēks ir acināts atbrīvot sevi šo daļiņu, dodot tai iespēju atkal savienoties ar savu dievišķo stihiju. Orfiķu antropoloģijai piemēta izteikti dualistisks raksturs: cilvēks ir radikāli sadalīts savā ontoloģiskajā statusā. Šī traģiskā disharmonija izpaužas tādējādi, ka cilvēks savā dziļākajā būtībā ir acināts garīgai svētlaiemei, spārnotiem gara lidojumiem, taču nelaimīgā kārtā piesaistība un pakļautība ķermeniskajam, materiālajam un jutekliski uztveramajam to padara grūti iespējamu. Tāpēc šiem diviem poliēm piedēvēja savstarpēju svešumu, opozīciju, ko, cita starpā, pauda slavenais aforisms σῶμα — σῆμα (ķermenis — kaps). Orfiskais mīts māca, ka pie dzimšanas dvēsele nokāpj vieliskajā un grēcīgajā pasaule kā dievišķais svežemnieks, ieiet ķermenī, kas kļūst par viņas kapu. Dvēsele ir tiktāl ķermeņa nospiesta un pakļauta nožēlojamai eksistencei materiālo jutekļu šaurībā, ka pat nāve nespēj atbrīvot to no titāniskās dabas apskāvieniem. Šī zemās kvalitātes daba spiež dvēseli aizvien no jauna atgriezties uz zemes, un gara dzirksts cilvēkā ir pakļauta nebeidzamām ciešanām. Tāpēc, lai piepildītu savu garīgo aicinājumu,

jau ir premisas mistiskās perfekcijas koncepcijai:<sup>103</sup> ja jau viss būtiskais atrodas ārpus materiālās alas sienām un iutekļu ierobežojumiem, tad raksturīgākā *platoniskās spiritualitātes* īpašība saistās ar dedzīgu tieksmi uz garīgo, pārpasaulīgo, transcendentu.<sup>104</sup> Tāpēc filozofa cienīgs dzīves veids saistās vienīgi ar gara/prāta (νοῦς) aktivitātēm, gremdējoties aizvien pieaugošā kontemplācijā par *patiesi* eksistējošo, par pirmtēliem, kurus izkropļotā veidā mēs varam jutekliski uztvert pašreizējā *ēnu pasaulē*. Un šo garīgo mērķi iespējams sasniegt, prātam pakāpeniski atraisoties no ārējās pasaules iespaidiem, kas nāk pie mums caur sajūtu orgāniem. Otrkārt, cilvēka domai ir jāemancipējas no savas dabiski iekšējās juteklības un kaislībām, resp., no visiem saviem slimīgajiem “izaugumiem”.<sup>105</sup> Cilvēka uzdevums tādat ir pacelties pāri spokaino ēnu valstībai, kas to aplenc un caurstrāvo un pakāpeniski iziet no šīs alai līdzīgās eksistences. Šajā procesā dvēselei ir jā*ieiet sevi*: distancējoties no visa ķermeniskā, “jāatklāj” sevi pašu un jāpaliek vienatnē ar sevi pašu.<sup>106</sup> Dvēsele vislabāk domā, kad to netraucē sajūtas — redze, dzirde, nedz sāpes, nedz tīksmes; kad, tādējādi atvadīdamās no ķermeniskās sajūtu pasaules un palikdama viena ar sevi, tā pakāpeniski kļūst spējīga pacelties līdz

---

nepieciešams attīrīšanās ceļš, kurā ietilpst visi mistiskie rituāli un askētiskā prakse, kopumā veidojot īpašu dzīves veidu, dēvētu par “orfisko dzīvi” (ὁ βίος ὀρφικος) (Sk.: Хоружий, С. Концепция совершенного человека в перспективе исихастской антропологии [online], В кн.: *Православная аскеза — ключ к новому видению человека*. Сборник статей. Москва: Вэб-Центр «Омега», 2000, [просмотрен: 23. 08. 2007], доступен: <http://www.wco.ru/biblio/books/horuzhy1/Main.htm>).

<sup>103</sup> Grieķu termins τέλειοι (perfectus) — pilnīgs un τελειότης (perfectio) — pilnība ir derivatīvi no vārda τέλος — mērķis, piepildījums, kas norāda uz pilnības jēdziena teleoloģisko piepildījumu: pilnību var saprast vienīgi ar atbilstību kādam mērķim vai kāda mērķa īstenotības perspektīvā; kāda nodoma pilnīgas nobeigtības un realizētības nozīmē.

<sup>104</sup> Попов, И. В. *Труды по патрологии*. Том I: Святые отцы II–IV вв. Сергиев Посад, 2004, 3–64.

<sup>105</sup> “Pēc savas dabas dvēsele ir brīva no jutekliskām sajūtām un kaislībām; tās ir piepildījušas dvēseli vienīgi savienībā ar ķermeni. Tas ir kā akmens jūrā, araudzis ar aļģēm un gliemežnīcām. Filozofam ir jāparūpējas par to, lai atbrīvotu un šķīstītu savu dvēseli no visiem mākslīgajiem (juteklības un kaislību) izaugumiem (Politicus, X, 611 E sqq)” (Ibid., 63.)

<sup>106</sup> ἀτιμάζει τὸ σῶμα καὶ φεύγει ἀπ’ αὐτοῦ. ζητεῖ δὲ αὐτὴ καθ’ αὐτὴν γίνεσθαι (Plato. *Phaedo* 65. d. 2, TLG, [CD-ROM], Workspace 6. 01, 1997).

patiesajai esamībai.<sup>107</sup> Taču šī mērķa labad nepieciešams, cik vien tas ir iespējams, *ierobežot* dvēseles saskarsmi ar ķermeni. Ar *tīrās domas* palīdzību (nepiesaistot redzi, nedz arī kādu citu sajūtu saprāta darbībai) iespējams ielūkoties tīrajā lietu būtībā. Turpretim ķermeniskais kļūst par traucēkli garīgās izziņas procesā; tas ne tikai sagādā daudz eksistenciāla rakstura raīžu, bet arī piepilda dvēseli ar tik daudz visdažādākajām vēlmēm, kaislībām, bailēm un iztēlojumiem, ka nodošanās tīrajai domāšanai (un tīrai esamības uztverei) kopā ar ķermeni kļūst neiespējama. Tāpēc, kamēr vien cilvēks ir dzīvs, viņam nepieciešams ierobežot savu saikni ar ķermeni, lai dvēsele netop pārlietu iespaidota un apgānīta ar ķermeniskajiem iespaidiem.<sup>108</sup> Tātad dvēseles uzdevums pastāv pastāvīgā *šķīstīšanās* procesā no ķermeniskās (dabas)<sup>109</sup> līdz tam laikam, kamēr Dievs pats to neatbrīvos.<sup>110</sup>

Tiesa, uz metamorfozes nepieciešamību (μεταμορφουσθε) norāda arī ap. Pāvils,<sup>111</sup> taču tas vēl nozīmē, ka šīs Rakstu vietas būtu jāsaprot helēnistiskās mistikas gaismā. Atšķirībā no judeo-kristīgās domāšanas ontoloģiskā pārtapšana nozīmē izešanu no jutekliski uztveramās pasaules (kā ārējās, tā arī iekšējās) un pakāpenisku pacelšanos tīro būtību pasaulē. Konsekventais Origēna domas turpinātājs un monastiskās

<sup>107</sup> μήτε ἀκοή μήτε ὄψις μήτε ἀλγηδῶν μηδέ τις ἡδονή, ἀλλ' ὅτι μάλιστα αὐτὴ καθ' αὐτὴν γίγνηται ἐῶσα χαίρειν τὸ σῶμα, καὶ καθ' ὅσον δύναιται μὴ κοινωνῶσα αὐτῷ μηδ' ἀπτομένη ὀρέγεται τοῦ ὄντος γίνεσθαι (Ibid., 65. d. 2).

<sup>108</sup> μηδὲ ἀναπιπλώμεθα τῆς τούτου φύσεως (Ibid., 67. a. 6).

<sup>109</sup> καθαρεύομεν ἀπ' αὐτοῦ (Ibid., 67. a. 6).

<sup>110</sup> ἕως ἄν ὁ θεὸς αὐτὸς ἀπολύσῃ ἡμᾶς (Ibid., 67. a. 6).

<sup>111</sup> Zīmīgākie teksti, kuros uz antīko mistēriju fona atklājas transformācijas nepieciešamība JD auditorijai, saistās tieši ar paulinisko korpusu. Pretstatā identifikācijai (συσχηματίζω) ar šo pasauli tiek norādīts uz nepieciešamību “pārvērsties, atjaunoties savā garā” (Rom. 12, 2). Pasīvā verba forma liecina par Dieva spēka nepieciešamību šajā procesā, turpretim imperatīvs norāda uz cilvēka līdzdarbību un līdzdarbību (Nützel, J. M. μεταμορφώω. In: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Hrsg. H. Balz, G. Schneider. Band II. Stuttgart, Berlin, Köln: W. Kohlhammer, 1981. 1022.). Helēnistiskā misticisma doma par transformāciju caur garīgo vērojumu vislabāk ir saskatāma 2. Kor. 3:18, kur ap. Pāvils akcentē progresējošu cilvēka iekšējās būtības pārtapšanu ar garīgā vērojuma starpniecību. Kunga godības vērojums pārvērs vērotāju tajā pašā attēlā (αὐτὴν εἰκόνα) (2. Kor. 3:18).

teoloģijas teorētiskis<sup>112</sup> Evagrijs no Pontas izstrādā antikajā psiholoģijā balstītu kristīgās askēzes sistēmu, kura sniedz metafizisku pamatojumu prāta (νοῦς) atbrīvošanai no augšminētajām ontoloģiski nešķīstajām dvēseles daļām un kaislībām (τὰ πάθη), lai sasniegtu tīras lūgšanas stāvokli un garīgo vērojumu. Garīgās lūgšanas māksla Evagrijam ir galvenā metode ceļā uz dematerializāciju.<sup>113</sup> Saskaņā ar Evagriju “garīgā lūgšana” ir pestīšanas instruments *par excellence*, kas palīdz prātam atjaunoties tā sākotnējā stāvoklī pie Dieva.<sup>114</sup> Izņemta no herētiskās kristoloģijas un radikāli platoniskās antropoloģijas konteksta, Evagrija askētiskā lūgšana (un mācība par kaislībām) kļūst par klasisku izpausmi bizantiski ortodoksālā garīguma pasaulē.<sup>115</sup>

### 3.1.3. Ontoloģiskās transformācijas pakāpes: pārvarot cilvēcisko

Aplūkojuši platoniskās psiholoģijas pamatus, platoniskā garīguma izpratni un no tām izrietošo ontoloģiskās transformācijas nepieciešamību, pievērsīsimies pašai garīgās pārtapšanas secībai. Kā jau iepriekš teikts, tieši jaunplatonisms ir sniedzis visbūtiskāko ieguldījumu askētiskās teorijas un prakses izstrādē (sk. 3.1), tāpēc arī askētisma “vertikālo struktūru”<sup>116</sup> (*духовное восхождение*) nav iespējams adekvāti atšifrēt

<sup>112</sup> Сидоров, А. И. Евагрий Понтийский: жизнь, литературная деятельность и место в истории. В кн.: *Творения Аввы Евагрия. Аскетические и Богословские трактаты*. Москва: Мартис, 1994, 14.

<sup>113</sup> Мейендорф, И. Иисус Христос, op. cit. 133.

<sup>114</sup> Tādējādi Evagrijs kļūst par askētiskās skolas dibinātāju, kurā “monoloģiskā” lūgšana (pastāvīga un iekšēja Dieva vārda piesaukšana) attīstās par Bizantijas monastiskās dzīves pamatu (Ibid., 130.).

<sup>115</sup> Jānis Pakāpnieks, Maksims Apliecinātājs u. c. nākamo paaudžu tēvi-askēti vienkārši pārņēma, modificēja un attīstīja tālāk fundamentālo Evagrija mācību par atteikšanos no kaislībām, pastāvīgu uzmanību, par iztēles bīstamību, par prāta pavērstību uz sevi pašu (kā noteikumu tā savienošanai ar Dievu). Ar Ēģiptes Makārija tradīcijas uzņemšanu Evagrija mācība par prātu (νοῦς) tiek (antropoloģiski) papildināta ar sirds mistiku. Par monastiskās askēzes mērķi tiek uzstādīts ne tikai noētiska rakstura Dieva vērojums, bet visa cilvēka pārtapšana (vai dievišķošanās) ar dalības ņemšanu dievišķotajā Kristus miesā (sk. Ibid., 67. 68. 134.).

<sup>116</sup> «Аскеза всегда вертикально структурирована» (Хоружий, С. *К феноменологии аскезы*, op. cit. 10.).



bez Plotīna “vertikāli hierarhiskajām triādēm”.<sup>117</sup> Saskaņā ar šo struktūru garīgās pārtapšanas process (κάθαρσις — šķīstīšanās no ontoloģiski mazvērtīgajām daļām) ir principiāli trīsdaļīgs. Citiem vārdiem — neistās cilvēcisbas noģērbšanai jeb dematerializācijai (*расчеловечение*)<sup>118</sup> jānotiek strikti noteiktā un pakāpeniskā virzībā no zemākā atpakaļ uz augstāko (ķermeniskais → dvēseliskais → garīgais).

Traktātā “Par trīs hipostāzēm” *DVĒSELES* vieta ontoloģiski tiek redzēta *starp* prātu (νοῦς) un materiālo pasauli; no vienas puses, dvēsele (ar savu cēlāko daļu) ir *savienota ar Prātu*, piedalās tajā, bet, no otras puses, tā atrodas saistībā *ar zemišķām lietām*, kas savā ontoloģiskajā kvalitātē ir *zemākas* par dvēseli pašu.<sup>119</sup> Arī traktātā (V. 3. 3) Plotīns izskaidro, ka lietas, kas atrodas tīrā prāta sfērā, ir *augstākas* par dvēseli, savukārt tas, kas dvēselē izraisās ar sajūtu orgānu pastarpinājumu, ir *zemāks* par to. Tādējādi mūsu dvēseles galvenā daļa atrodas starp diviem ekstrēmiem un ir spējīga kā pacelties (līdz prāta sfērai), tā arī nolaisties līdz sajūtu līmenim.<sup>120</sup> Tāpēc arī dvēsele nedrīkst pakļauties ķermeniskajai stihijai un iztēles fantomiem, lai, tādējādi “ķermeniskodamās”, tā neatsvešinātos no saviem augstākajiem segmentiem. Gluži pretēji, tai visiem spēkiem nepieciešams arī savu zemāko daļu pacelt līdz pārjutekliskajam līmenim (V. 1. 10).<sup>121</sup> Pēc šīs trīs-hipostāžu ontoloģijas visus cilvēkus (saskaņā ar Plotīnu) ir iespējams iedalīt trīs galvenajās pasaules pievilksanas sfērā, bet citi, savas dvēseles labākās daļas vadīti, nedaudz paceļas virs materiālās pasaules sfēras. Tomēr tie nav spējīgi saskatīt augstākās lietas un aizvien vēl paliek sajūtu sfēras varā. Turpretim trešo cilvēku kategoriju iespējams apzīmēt kā *dievišķos* cilvēkus (V, 9, 1). Savā traktātā III 2

<sup>117</sup> Сьтннкoв, А. В. Философия Плотина и становление патристического богословия. В кн.: *Христианство и философия*. Москва: Сборник докладов конференции 27 января 2000 г., 79.

<sup>118</sup> Sk.: Бердяев, Н. А. Смысл аскезы. В кн.: *Дух и реальность*. Основы богочеловеческой духовности. Москва: АСТ, 2007, 79.

<sup>119</sup> Плотин. *Пятая эннеада*. Перевод Т. Г. Сидаша. Санкт-Петербург: изд. Олега Абишко, 2005, V. 1. 7, 21.

<sup>120</sup> *Ibid.*, 65–67.

<sup>121</sup> *Ibid.*, V. 1. 10., 24–25.



Plotīns runā par to, ka cilvēka vieta ir starp *dieviem* un *zvēriem*. Un cilvēks savas dzīves laikā (ar savas esamības kvalitāti) nosliecas te pie vieniem, te pie otriem. Daži cilvēki līdzinās dieviem, citi — zvēriem, bet lielākā daļa tomēr ir *vidējā* stāvoklī (III, 2, 7).<sup>122</sup> Piemērojot šo helēnisma (trīs hipostāžu) shēmu kristietības vajadzībām, patristiski askētiskā antropoloģija aplūko cilvēku no trīs principiālu stāvokļu (**pret**dabiskais → dabiskais → **pār**dabiskais) perspektīvas.<sup>123</sup> Atgriešanās notiek secīgā veidā, sākot no tā, kas ir zemāks par dabisko, proti, no miesīgā stāvokļa. Tad cilvēkam ir jāšķērso dabiski-dvēseliskais stāvoklis, līdz beidzot tas sasniedz ontoloģiskās transformācijas virsotni — dievišķību. Arī I. Brjančaņinovam ir labi zināms šis mistiskais trīs (ontoloģisko) stāvokļu, kā arī cilvēku iedalījums. Ietērpams antīki mistisko pieredzi kristīgās Atklāsmes valodā, viņš raksturo minētās pakāpes šādi: “Tie, kas atrodas pret-dabiskajā (= miesīgajā un kaislīgajā) līmenī, pilnā mērā nododas kalpošanai laicīgajam (pat ja tie neatrodas klaju netikumam varā). Dabiskajā (= dvēseliskajā) līmenī atrodas tie, kas dzīvo ar skatienu uz mūžību, vingrinās tikumos, cīnās ar kaislībām, taču vēl nav atguvuši brīvību. Nedz sevi, nedz tuvākos tie neredz adekvāti, tie dzīvo it kā taustīdamies. Visbeidzot, ir arī tādi, kas atrodas garīgajā (= bezkaislīgajā) līmenī. Sv. Gars tos ir apgaismojis un piepildījis, tāpēc tie darbojas un runā Viņa iespaidā, paceļas augstāk par kaislībām un pār savu dabu. Vienīgi viņi ir varējuši kļūt par “gaismu pasaulei” un “zemes sāli”, adekvāti redzot sevi pašus un tuvākos; turpretim viņus pašus spēj ieraudzīt tikai tāds, kurš ir kļuvis līdzīgs viņiem, arī garīgs.”<sup>124</sup>

P. Miņins norāda uz klasiskajiem mistiskās pacelšanās pakāpieniem (negatīvās teoloģijas paradigmā), kuru būtību un mērķi veido pilnīga atteikšanās (gan no ārējā, gan iekšējā

<sup>122</sup> Лега, В. П. Плотин. *Патристика и современность*. Апологетические очерки. Москва: изд. Православно Свято-Тихоновского Богословского института, 2002, 29–30.

<sup>123</sup> Sal.: Илларион (Алфеев), Игумен. Святоотеческое учение о человеке. Лекция в Свято-Димитриевском училище сестер милосердия: Вы-свет мира, Беседы о христианской жизни. Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2001, 218.

<sup>124</sup> Письмо № 158. В кн.: *op cit.* 288.

kosmosa) — pilnīgas nomiršanas māksla.<sup>125</sup> Saskaņā ar Plotīna ontoloģisko (trīs hipostāžu) shēmu īstenais κάθαρσις ietver sevī trīskārtēju atteikšanos (un vienlaikus arī pacelšanos):

- 1) atteikšanos no ārējās pasaules (un no ķermeniskās juteklibas);
- 2) θεωρία — paredz atteikšanos arī no iekšējās pasaules (iztukšojot savu apziņu no visiem iztēles priekšstatiem un atsakoties no katras domas);
- 3) ἔκστασις — jau nozīmē atteikšanos no savas individualitātes, no sava “es” (..)

Šī principiālā (šķīstīšanās) shēma, neraugoties uz modifikācijām, ir raksturīga visa veida *mistiskajām* sistēmām, neatkarīgi no to ideoloģiski dogmatiskajām virsbūvēm.<sup>126</sup> Lai arī patristiska savā teoloģijā strikti norobežojas no dualisma, neuzlūkojot jutekliski materiālo pasauli un ķermenisko kā metafizisku ļaunumu, tomēr savā askētiskajā praksē tradīcija joprojām turpina domāt jaunplatoniskās ontoloģijas un negatīvās ētikas garā. Palūkosimies īsumā uz atsacīšanās konceptu Jāņa Kasiāna izklāstā.

**Pirmā** atteikšanās nozīmē, ka mēs materiālā līmenī atstājam visas savas bagātības un pasaulīgos uzkrājumus. **Otrā** atsacīšanās saistās ar veco (kā ķermenisko, tā arī dvēselisko) pieradumu, netikumu un kaislību atstāšanu. **Trešajā** atteikšanās pakāpē mēs atraujam savu prātu no visa pašreizējā un redzamā, atrodoties vienīgi nākamās pasaules labumu vērošanā, kārojot to, kas neredzams. Nebūs nekāda labuma, ja ar visu ticības degsmi paveiksim pirmo atteikšanos, bet nespēsīm ar tādu pašu degsmi izpildīt otro un pēc tam arī trešo atteikšanos.<sup>127</sup>

<sup>125</sup> Минин, П. М. Мистицизм и его природа. op. cit.

<sup>126</sup> Vispārīnot “pestīšanas” jēdzienu un abstrahējoties no dažādajām konceptualitātēm un reliģiozajām pieredzēm, Džons Hiks definē to kā aktuālas un fundamentālas pārmaiņas cilvēkā, pakāpenisku transformāciju no dabiskās patības (un no visiem ļaunumu paveidiem, kas no tā izriet) uz radikāli jaunu centrēšanos augstākajā Realitātē (Hick, J. A pluralistic view. In: *Four views on salvation in a pluralistic world*. Grand Rapids: Zondervan, 1996., 43. 44.).

<sup>127</sup> Святой Иоанн Кассиан. В кн.: *Добротолубие*. В русском переводе святителя Феофана Затворника Вышенского. Том 2. Москва, 1884, 13–14.

Sevis noliegšana platoniskās mistikas paradigmā, kā jau izklāstīts, neaprobežojas ar atsacīšanos no ārējās pasaules, bet tiecas ietiekties pašos cilvēka iekšējās pasaules dziļumos, skarot tādas būtiskas iekšējās pasaules sastāvdaļas kā *iztēle* un *domāšana*, bez kurām taču nav domājama cilvēka personības izpausme un radoši aktīva darbība pasaulē. Citiem vārdiem — cilvēka dvēseliskā dzīve (kurā ietilpst diskursīvā domāšana un visa bagātā cilvēcisko sajūtu un emociju gamma) tādā vai citādā veidā tiek upurēta kāda augstāka garīguma, resp., ontoloģiskās transformācijas vārdā.

### 3.2.4. Iekšējās pasaules transformācija

#### 3.2.4.1. Iztēles problēma

Grieķu filozofu Dievs ir absolūti *bezkaislīgs*, tāpēc arī filozofa dzīves uzdevums ir līdzināties Dievam.<sup>128</sup> Pārņemdamā platoniskās ontoloģijas un antropoloģijas aspektus, askētiskā teoloģija paredz, ka tikai pats personības būtiskais kodols (νοῦς — «ум»), radīts pēc imago Dei, ir spējīgs savienībai ar Dievu “bez jebkādas starpniecības”.<sup>129</sup> Dievs-Prāts (Νοῦς), kurš transcendē visa veida sajūtas un visu juteklisko, atrodas ārpus katras formas, krāsas, mēra un vietas kategorijām, pēc sava tēla un līdzības rada cilvēka personības kodolu, viņa garīgo dvēseli,<sup>130</sup> kura arī ir bez krāsas, bez formas — (ontoloģiski) tīra.<sup>131</sup> Tāpēc saskaņā ar filokālieti Nikodēmu Hagiorītu pirmais cilvēks Ādams ir ticis Dieva radīts kā tāds, kurš nelieto iztēli (*не вообразительный*). Viņa prāts, ontoloģiski šķīstis (savā

---

Sk. arī: 3-е Собеседование аввы Пафнутия о трех отречениях от мира (гл. 6). В кн.: *Иоанн Кассиан Римлянин, преподобный*. Писания. Перевод с латинского. Репринтное изд. Свято-Троицкая Сергиева Лавра РФМ, 1993, 208.

<sup>128</sup> Шпидлик, Ф. *Духовная традиция восточного христианства*. Систематическое изложение. Москва: Паолине, 2000, 315.

<sup>129</sup> Бунге, Г. *Вино дракона и хлеб ангельский: учение Евагрия Понтийского о гневѣ и кротости*. Перевод с немецкого. Рига: “ФиаМ”, 2004, 23.

<sup>130</sup> Sk.: “Ψυχὴ ἐστὶν... οὐσία... ἀσώματος... λογικὴ τε καὶ νοερά... ἀσχημάτιστος” (Ioannes Damascenus. *Expositio fidei* 26. 44–26. 45. TLG, [CD-ROM], Workspace 6. 01, 1997)

<sup>131</sup> Никодим Святогорец, препод. *Невидимая брань*. Перевод с греческого святителя Феофана Затворника. Глава 26 «Как исправлять воображение и память». Изд. Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, М., 2003, 125. 129.

substancē) un bez formas, pastāvēja savā tīrībā, nepieņemdamas sevī nekādus veidus un tēlus juteklisko lietu iedarbības (uz sajūtu orgāniem) rezultātā. Bez iztēles (šī zemākā dvēseles spēka) līdzdalības, tātad neiztēlodamies ārējo lietu veidus, izmēru, krāsas, Ādams vienīgi ar savu augstāko dvēseles spēku (tīrās domas) palīdzību nemateriāli un garīgi vēroja materiālo lietu tīrās idejas.<sup>132</sup> No tā izriet, ka iztēle ir tāds dvēseles spēks, kurš pēc savas dabas nav spējīgs pastāvēt garīgajā vienotībā ar Dievišķo.<sup>133</sup> Saskaņā ar šo (platoniski–origenisko) radīšanas faktu interpretāciju Ādama grēkā krišana pastāvēja galvenokārt aplamā prāta (νοῦς) pielietošanā. Pirmais cilvēks tātad atstāja novārtā savu īsteni saprātīgo dzīvi un iegremdējās iztēles radītajos priekšstatos un fantāzijās, tādējādi nolaižoties vienu stāvu zemāk savā dzīvības līmenī un nostājoties uz viena līmeņa ar nesaprātīgajiem dzīvniekiem.<sup>134</sup>

Un, kā mēs jau zinām (sk. 3.1.1), dzīvnieks (το ζῷον) pirmo reizi parādās sajūtu dēļ (διὰ τὴν αἴσθησιν) .. bet tur, kur ir sajūtas, tur ir arī spēja kaut ko iedomāties (φαντασίαν), skumjas, prieks un vēlmes .. jo vēlēšanās ir tieksme uz patīkamo.<sup>135</sup> Tāpēc arī Nemēsijš φανταστικόν (iedomāšanās spēju) traktē kā *nesaprātīgās* dvēseles spēju, kas funkcionē ar piecu ārējo sajūtu starpniecību, nepakļaujas saprātīgajai dvēseles daļai (λογικόν) un veido tādu kā robežu starp saprātīgo un nesaprātīgo dvēseli.<sup>136</sup>

Iztēle (φαντασία) ir nesaprātīgās dvēseles stāvoklis, turpretim iztēles “izfantazēts” tēls (φάντασμα) ir pilnīgi veltīgs prāta stāvoklis, kas rodas nesaprātīgajā dvēseles daļā neatkarīgi no kādas uzlūkojamas lietas. Damaskas Jānis savā nodaļā par iztēlošanās spēju (περὶ τοῦ φανταστικοῦ) summē stoīķu psiho-

<sup>132</sup> Никодим Святогорец, препод. *Невидимая брань* ..., 127.

<sup>133</sup> Ibid., 126.

<sup>134</sup> «Но человекоубийца диавол, как сам пал от мечтания о богоравенстве, так довел и Адама до того, что он стал мечтать умом своим о равенстве Богу и пал от такого своего мечтания; и за то из мысленной оной, равноангельской, чистой, разумной и безобразной жизни низринут был в эту чувственную, многосоставную, многовидную, в образы и мечтания погруженную жизнь, в состояние неразумных животных. Ибо быть погруженными в образы или жить в них и под влиянием их есть свойство неразумных животных, а не существ разумных» (Ibid., 127.).

<sup>135</sup> Аристотель. О душе, op. cit. 397–399.

<sup>136</sup> Немесий Епископ Эмесский. О природе человека, op. cit. 85.

loģijas sasniegumus šādi: “Iztēlošanās spēja (φανταστικὸν) ir nesaprātīgās dvēseles spēks, kas darbojas ar sajūtu orgānu starpniecību, ko sauc arī par sajūtām (αἴσθησις).”<sup>137</sup> Iztēle (φαντασία) ir nesaprātīgās dvēseles kaislība (πάθος τῆς ἀλόγου ψυχῆς), kuru rosina kāda sajūtās tverama lieta (ὕπὸ φανταστοῦ τινος γινόμενον). Turpretim iztēles fantāzijas ir pilnīgi vēltīgs dvēseles stāvoklis (διάκρονον), kas rodas nesaprātīgajās dvēseles daļās bez jutekļos tveramas lietas klātbūtnes.<sup>138</sup>

No šīm platoniski stoiciskajām atziņām (skatījumā uz cilvēka ideālo dabu un tās krišanu jutekliskās pasaules kapā) ir ietekmējušies “lielākā daļa Austrumu askētu, nepieļaujot jebkura veida iztēles elementus savā garīgajā meditācijā”,<sup>139</sup> jo dievizziņai piemērots ir vienīgi dvēseles augstākais spēks — prāts (νοῦς).<sup>140</sup> Tāpēc arī hesihastiskās metodes specifiku veido konsekventa iztēles lomas noliegšana garīgajā izziņas procesā. Iztēles radītājam apziņas formām (to vidū arī reliģiozām) piemīt negatīva spēja turēt psihi uzmanību *ārpuse*, tāpēc iztēle būtībā ir nesavienojama ar garīgi tīru lūgšanu, kuras laikā uzmanība tiek turēta sirds *iekšpusē*.<sup>141</sup> Turpretim, ignorējot šo mehānismu, hesihastu atziņā iztēle kļūst par *tiltu*, kuru izmanto dēmoni, lai nonāktu dvēselē un sajauktos ar tās sastāvu.<sup>142</sup> Kallists un Ignātijs raksta:

“Ja garīgi nepieredzējušam vai neofītam vēl ir piedodami, ka tas nejdzīgu fantazēšanu nomaina ar apdomīgāku, tad progresējušie askēti atmet jebkura veida iztēles darbību (kā labu, tā arī sliktu, tā, ka no tās nepaliek ne pēdas); tas notiek tīrās lūgšanas iespaidā, kad prāts bez tēlu starpniecības ir pietuvojies Dievam (..) Tā kā jebkurš nodoms nonāk sirdī caur

<sup>137</sup> “Δύναμις τῆς ἀλόγου ψυχῆς διὰ αἰσθητηρίων ἐνεργοῦσα” (Expositio fidei 31. 2 TLG, [CD-ROM], Workspace 6. 01, 1997)

<sup>138</sup> Иоанн Дамаскин. *Точное изложение православной веры*. Москва: Лодья, 1998, 160; (sk.: Ioannes Damascenus. Expositio fidei 31. 1 TLG, [CD-ROM], Workspace 6. 01, 1997).

<sup>139</sup> Мень, А. *Практическое руководство к молитве*. Москва: Фонд имени Александра Меня, 1999, 97.

<sup>140</sup> Sk.: Шпидлик. op. cit. 388. Tāpēc nodarbošanās ar teoloģiju pirms prāta attīrīšanas no kaislībām un nekontrolētās iztēles var radīt vienīgi aplamības.

<sup>141</sup> Хоружий, К. феноменологии аскезы, op. cit. 232.

<sup>142</sup> Никодим Святогорец. Невидимая брань, op. cit. 127–128.

iztēlošanos, tad dievišķā gaisma sāk apgaismot (progresējoša askēta) prātu, līdz tas kļūst pilnīgi bezformīgs (совершенно безвидным), proti, tāds, kurš neiztēlojas nekādu veidu vai attēlu”.<sup>143</sup>

Atgādināsim, ka prāts savā metafiziskajā būtībā ir ticis radīts kā *bezkaislīgs* (ideju pasaules un Dievības) vērotājs, bet savas *metafiziskās krišanas* dēļ nu ir “*ietērpies*” raupji jutekliskajā apgērbā (ādas drānās) un garīgās realitātes vietā tagad ir spējīgs izzināt realitāti vienīgi ar zemāko dvēseles spēju palīdzību, t. n., pirmkārt, ar tēlainās domāšanas (iztēles) starpniecību. Šajā kontekstā I. Brjančaņinovs atklāj mehānismu, kādā veidā (askēzes mākslā neiesvētīts) cilvēks atrodas pastāvīgā ilūziju (прелестъ) varā. Saskaņā ar viņa atziņu “starp prātu un Gara pasauli stāv “tēli”, t. n., redzamās pasaules iespaidi”.<sup>144</sup>

Iztēles darbības rezultātā izkropļotā realitātes izziņa pasliktinās vēl dēļ tā, ka, vadoties no šiem jutekliskajiem uztvērumiem, prāts nespēj veidot pareizus jēdzienus skatījumā uz patiesi esošo. Prāts ir spējīgs operēt vienīgi ar *viedokļiem*, kas būtībā ir abstrahēti jutekliskās pasaules iespaidi. Tādējādi zemāko dvēseles spēju izzinošās darbības rezultātā (tēli un viedokļi) izveidojas *dubulta siena* starp cilvēcisko prātu un Dievu, kas ar *divkāršu* spēku notur cilvēku ilūziju un pievilšanas pasaulē.<sup>145</sup> Iztēles darbība ir atbildīga par *miesīgā prāta* veidošanos, bet neadekvāta diskursīvā domāšana rada *dvēseliskā saprāta* izveidošanos.<sup>146</sup> No teiktā izriet, ka garīgi adekvāts izziņas process bez iztēles darbības un t. s. viedokļu mortifikācijas nav iespējams.<sup>147</sup> Tādējādi esam nonākuši pie būtiskākās cilvēka iekšējās pasaules sastāvdaļas — domāšanas, taču ontoloģiskās transformācijas process šeit negrasās apstāties.

<sup>143</sup> “Никакого вида и образа не представляющим” (Каллист Патриарх и сподвижник его Игнатий, Ксанофоулы. Наставление безмолвствующим. В кн.: *Добротолубие*. В русском переводе святителя Феофана, Затворника Вышенского. Том 5. Москва: Поломник, 413–414.).

<sup>144</sup> Письмо № 163. В кн.: *Собрание Писем Святителя Игнатия Брянчанинова Епископа Кавказского и Черноморского*, op. cit. 322.

<sup>145</sup> Ibid.

<sup>146</sup> Ibid.

<sup>147</sup> Ibid.

### 3.2.4.2. Domāšanas “vienkāršošana”

Saskaņā ar Plotīnu pašā Dievā (kā augstākajā Labumā) nav vietas domāšanai. Domāšana rodas, vienīgi izejot no *tioksmes* pēc (L)labā. Tāpēc tas, kurš domā, ar to vien jau norāda, ka Labais vēl atrodas *ārpus* viņa. Savukārt, pašam Labajam nav nepieciešams domāt, jo nav vēl kāda cita labuma kā vien Viņš Pats.<sup>148</sup> Turpretim domāšanas process (automātiski) izslēdz *tiro vienību* (monismu) un paredz *duālismu* (tātad divus: pašu domāšanas subjektu un domāšanas priekšmetu/objektu).<sup>149</sup>

Absolūti *vienotai* un *vienkāršai* esamībai nav nepieciešams kāds *otrais*, turpretim *plurālistiska* esamība (kaut vai tikai *divkārša*) tādu jau paredz.<sup>150</sup> No teiktā izriet, ka ontoloģiskās augšup-pacelšanās ceļš nozīmē, pirmkārt, domāšanas *vienkāršošanas*, līdz beidzot domāšana (kā tāda) tiek transcendēta par labu pilnam prāta klusumam/hesihijai (slāvu val. — *безмолвие*). Kāds ir ceļš uz šo stāvokli? Domājoša būtne, saka Plotīns, var domāt kaut ko citu (*ārpus* sevis) vai arī sevi pašu.<sup>151</sup> Un pirmais solis uz domāšanas vienkāršošanu (plurālisma mazināšanu), proti, uz “kvalitatīvāku” domāšanu — ir sevis paša domāšana. Tas, kurš domāšanu pavērs uz sevi, pārstāj apzināties sevi kā substancionāli atšķirtu no sava domāšanas priekšmeta, domājošais subjekts un domātais objekts sāk veidot vienu veselumu (ἕν ὅν) — tāpēc šāds domāšanas princips jāuzlūko kā augstākais.<sup>152</sup> Citiem vārdiem — jutekliska rakstura (uz āru vērstis) vērojums ir salīdzināms ar **līniju**, turpretim pirātiskais (sevis vērojums) — ar **apli**.<sup>153</sup> Gluži tāpat, kā Dievs ir vērstis uz sevi pašu un atrodas it kā tempļa iekšpusē, arī garīgam vērotājam ir jāatrodas prāta klusumā, neskartam no ārējām lietām.<sup>154</sup>

Plotīna paradigmai seko arī hesihasma pīlārs Gregors Palama (Γρηγόριος Παλαμάς) (†1359) savā polemiskajā traktātā “Triādes”. “Prāts nelīdzinās (fiziskajai) redzei tādā nozīmē, ka

<sup>148</sup> Sk.: ПЛОТИН. Пятая энеада, V. 6. 5, op. cit. 188–189.

<sup>149</sup> Ibid., V. 6. 6, 189.

<sup>150</sup> Sk.: ПЛОТИН. Пятая энеада, V. 6. 4., 187.

<sup>151</sup> Ibid., V. 6. 1., 183.

<sup>152</sup> Ibid.

<sup>153</sup> Ibid., V. 1. 7, 19.

<sup>154</sup> Ibid., V. 1. 6., 17.

tas redz visas pārējās lietas, bet sevi pašu neredz.” Prātam savā ontoloģiskajā būtībā ir raksturīga *riņķveida* enerģija; tas, protams, var kustēties līnijas veidā, taču tam savā kustībā obligāti nepieciešams *atgriezties pie sevis paša*, vērojot un koncentrējoties uz sevi pašu. Tādā gadījumā tas darbosies saskaņā ar savu dabu, ko (atsaucoties uz kristīgo jaunplatonīķi Dionīsiju Areopagītu)<sup>155</sup> Palama apzīmē par *riņķveidīgu*.<sup>156</sup> Riņķveidīga prāta kustība neļauj tam iziet ārpus sevis paša un izkaisīties pa ārējās pasaules lietām. Tāpēc tiem, kas vēlas piederēt sev pašiem un kļūt par patiesiem “monahiem” (viengabalainiem) savā iekšējā cilvēkā, nepieciešams trenēties prāta riņķveidīgajā kustībā, atgriežot to pie sevis paša un liekot tam (bez apkārtklejošanas) uzturēties ķermenī. Tātad vispirms nepieciešams atgriezties pie sevis paša un tad — caur sevi pacelties uz dievišķo.<sup>157</sup>

Kā redzams, saskaņā ar šo jaunplatoniskās mistikas paradigmu ontoloģiskās transformācijas ceļš nav domājams bez sevis izzināšanas; vertikālā pacelšanās pa ontoloģiskajām kāpnēm vienlaikus nozīmē arī *ieiešanu sevī*.<sup>158</sup> Ieejot pa sevi kā vārtiem, cilvēks var *atgriezties* savā īsteni garīgajā un pār-cilvēcīgajā stāvoklī.<sup>159</sup>

---

<sup>155</sup> Dionīsijš runā par taisnu, riņķveidīgu un spirālveidīgu dvēseles kustību. Корпус Ареопагитикум. О божественных именах. Пер. под ред. Г. М. Прохорова. В кн.: *Восточные отцы и учителя церкви V века*, Антология. Составление, биографические и библиографические статьи иероманаха Иллариона (Алфеева). Москва: МФТИ, 2000, 281.

<sup>156</sup> Sk.: Григорий Палама. *Триады в защиту священно-безмолствующих*. Москва: Канон, 1995, 2-я часть ТРИАДЫ I, 5. 46–51.

<sup>157</sup> Sk.: Григорий Палама. *Триады в защиту священно-безмолствующих*. 46.

<sup>158</sup> Бердяев, Н. А. Творчество и мистика. Оккультизм и магия. В кн.: *Смысл творчества*. Москва: Изд. Филио, 2004, 259.

<sup>159</sup> “Kas vēlas iegūt skaidrību par to, kas notiek viņa iekšienē, tam jāfokusē turp visi savi skatieni un visa sava uzmanība. Gluži kā tas, kurš vēlas izdzirdēt noteikta veida skaņas, koncentrē savu dzirdi, lai nodalītu visas pārējās skaņas no tām, kas viņu visvairāk interesē. Tādā pašā veidā mums jābūt nodalīt visu, kas ienāk mūsos no ārpusē caur sajūtu orgāniem, lai dzirdētu vēstījumus, kas nāk no augšienes (Плотин. Пятая эннеада, оп. cit. V. 1. 12).



#### 4. Secinājumi

Kaut arī hesihastiskā garīguma problēmas iedziļinošai un salīdzinošai analīzei būtu nepieciešams apjomīgs pētījums, taču raksta mērķis bija pirmām kārtām norādīt uz pašu spirituālisma problēmu. No iepriekš izklāstītā kļūst redzams, ka hesihastiskā garīguma gnozeoloģiskā, antropoloģiskā un soterioloģiskā izpratnes atslēga nav meklējama Jaunās Derības tekstos,<sup>160</sup> jo judeo-kristīgajai domāšanai ir sveša helēnistiskā metafizika.

Piemēram, ap. Pāvila mērķis nav cilvēka empīriskās individualitātes transcendēšana caur iztēles mortifikāciju un domāšanas “vienkāršošanu”. Mistiskā ieiešana sevī (lai, paceļoties augšup pa esamības līmeņiem), no sevis izietu,<sup>161</sup> iespējams ir oriģināls helēnistiskās mistikas kristianizēts variants. Tomēr tam ir maz kopēja ar apustulisko garīguma izpratni, jo tā neiziet ārpus morāli tikumiska rakstura šķīstīšanās rāmjiem; tai ir sveša iztēles mortifikācija un domāšanas vienkāršošana: “.. kas vien ir *patiešs*, kas *svēts*, kas *taisns*, kas *šķīstis*, kas *patīkams*, kam *labā* slava, ja ir kāds *tikums* un ja ir kas *cildināms*, par to domājiet! (ταῦτα λογιζέσθε)” (Fil. 4, 8). Tāpēc savos pirmajos trīs secinājumos pievienosimies trāpīgajiem krievu filozofa N. Berdjajeva atzinumiem.

- Pirmkārt, kaut arī Jaunajā Derībā sastopamies ar elementiem, ko formāli varētu dēvēt par askētiskiem, tomēr savā būtībā Evaņģēlijs (Jaunā Derība) nav askētisma rokasgrāmata. Tajā trūkst platonismam un gnosticīsmam raksturīgā *askētiskā metafizika* ar savu pacelšanos pa ontoloģiskajām kāpnēm un tiekšanos pārvarēt cilvēcisko.<sup>162</sup>

<sup>160</sup> Ap. Pāvila mērķis, kā redzams, nav iztēles mortifikācija un domāšanas “vienkāršošana”; viņa uzstādījums neiet ārpus morāli tikumiska rakstura šķīstīšanās izpratnes: “Beidzot vēl, brāļi, kas vien ir patiešs, kas svēts, kas taisns, kas šķīstis, kas patīkams, kam laba slava, ja ir kāds tikums un ja ir kas cildināms, par to domājiet! (ταῦτα λογιζέσθε)” (Fil. 4, 8).

<sup>161</sup> ἔκστασις (gr. val. — ekstasis, ekstāze) — iziešana no sava dabiskā stāvokļa.

<sup>162</sup> Бердяев, Н. А. Смысл аскезы. В кн.: *Дух и реальность*. Основы богочеловеческой духовности. Москва: АСТ, 2007, 82–83.

- Otrkārt, hesihastiskās mistikas tipu Berdjajevs pieskaita “senajai mistikai”, proti, tādai, kurā dominē panteistisks pasaules redzējums un dievizziņa, nesot sevi cilvēciskās dabas un personas *minimalizēšanas* zīmogu.<sup>163</sup> Plurālismam un individualitātei šajā paradigmā nepiemīt metafiziska vērtība. Tā ir mistika bez tēliem un krāsas, tās pieredzē dominē pasivitāte, kurā norimst un nomirst cilvēciskā daba, kas vēlas viskonsekventākā veidā aizliegt sevi, lai pārtaptu Dievā. Šī mistika visās savās formās noliedz cilvēku, viņa unikālo “es” un viņa jaunradi. Šī mistika, kas ontoloģiski transformē skatījumā uz Vienoto, ir cilvēkam naidīga.<sup>164</sup> Neoplatoniskā mistika un ar to cieši saistītā negatīvā teoloģija būtībā ignorē kristīgo atklāsmi par Dievcilvēku, par ciešu cilvēciskās un dievišķās dabas savienošanos; tāda saplūšanu, kas nenozīmē iznīcību cilvēciskajai dabai, bet gan apliecinošu absolūtajā dzīvē.<sup>165</sup>
- Treškārt, Berdjajevs atzīst, ka filokāliskais askētisms pareizticīgo tradīcijā ir ticis *absolutizēts*: grieķu mistiskā domāšana *aizvieto*usi Evaņģēliju.<sup>166</sup> Evaņģēlija (kā priecīgās vēsts) būtība hesihasmā ir izkropļota tā, ka jāsaprotas pat ar savdabīgu “*budistisku* novirzienu kristietībā”.<sup>167</sup>

<sup>163</sup> Бердяев, Н. А. Творчество и мистика, op. cit. 262.

<sup>164</sup> Ibid., 264.

<sup>165</sup> Бердяев, Н. А. Творчество и мистика, op. cit. 266. Ontoloģiskā transformācija saistās ne tikai ar principiālu vienaldzību pret ārējo, bet arī dziļi skar cilvēka iekšējās pasaules segmentus un procesus. Viss bagātais cilvēka emocionālās un intelektuālās dzīves spektrs zaudē savu dabisko vērtību, sašizdamies uz garīgās lietderības stūrakmens, raugoties vienīgi uz garīgās pārtapšanas mērķi (sk.: Бердяев, Н. А. О фанатизме, ортодоксии и истине [online]. В кн.: *Русские записки*. Париж-Шанхай, 1937. Перепечатано в журнале “ЧЕЛОВЕК” № 3, 1997. Текст взят из Электронной Библиотеки “Русского Журнала”, [26.08.2007], доступен: [http://www.sfi.ru/ar.asp?rubrika=667&rubr\\_id=667&art\\_id=3277](http://www.sfi.ru/ar.asp?rubrika=667&rubr_id=667&art_id=3277)).

<sup>166</sup> “Добротолубие” подменило Евангелие» (Бердяев, Н. А. Спасение и творчество. Два понимания христианства. В кн.: *Смысл творчества*. Москва: Изд. Фили, 2004, 636.).

<sup>167</sup> «буддийский уклон в христианстве» (Ibid., 648.). Sal.: E. Torčinovs (no reliģiju psiholoģijas pozīcijām) nekavējās hesihastisko garīgu vistiešākā veidā saistīt ar Tibetas jogu (“.. греческой калькой тибетского «наджор-па (йогин) и будет «исихаст»” (Торчинов. Op. cit. 447.).

- Ceturtkārt, ja arī ortodoksālā tradīcija savās dogmatiskajās nostādnēs ir distancējusies no helēnisma klaji nebibliskajām izpausmēm, tomēr baznīcas tradīcijas (īpaši askētiskās tradīcijas) dzīvē turpina pastāvēt tas, ko mēs, Ā. Harnaka vārdiem runājot, varētu apzīmēt ar “grieķu reliģiozo garu”. Jādomā arī, ka no šī helēnistiskās domāšanas veida ortodoksālā tradīcija nevēlas atteikties, jo tas ir kļuvis par pareizticīgo garīguma identitātes neatraujamu sastāvdaļu.
- Piektkārt. No hesihastiskā garīguma dekonstrukcijas izriet arī tā relativācija skatā uz tā ekskluzīvo ontoloģiskās transformācijas, resp., pestīšanas izpratni. Pretējā gadījumā mēs būsim spiesti pieņemt, ka dievišķajai Providencei ir labpaticis sagūstīt visu kristīgo pasauli ar “grieķu zelta ķēdēm”.

## Nobeigums

Saskaņā ar ap. Pāvila prognozi mūsdienu galvenā slimība ir *likties nevis būt*: “izrādīdami *ārēju* svētbijību ..” (μόρφωσιν εὐσεβείαι), vienīgi formu bez atbilstošas būtības un spēka (2 Tim 3, 5). Šādā situācijā daudzi “dārgo pārļu meklētāji” (Mt. 13, 45–46) ir devušies meklējumos, lai atrastu tādu garīguma izpausmi, kurai piemīt ne tikai izskats, bet arī atbilstoša būtība. Un šādā situācijā mūs vēlas uzrunāt hesihasms — pareizticīgo Austrumu garīgums. Tas patiesību izslāpušajam meklētājam piedāvā reālu svētuma mākslu, kas ietērpta antikās filozofijas kategoriju formā, kuras mērķis ir maksimāli iespējamās dievsavienības sasniegšana (dievišķošanās).

Galvenais dzinulis uz šo mērķi ir platoniski erotiskā<sup>168</sup> mīlestība uz (garīgi) skaisto — filokālīja (φιλοκαλία). Platoniskais Erots, ko savā shēmā ir integrējuši ortodoksālie tēvi–askēti, ir dedzīga tiekšanās augšup, — no materiāli jutekliskā uz noētisko, no mirstīgā uz nemirstīgo.

<sup>168</sup>Sk.: Platons. Dzīres. No: Menons. *Dzīres*. Rīga: Zvaigzne, 1980.

Šī dziņa realizējas *pakāpjveidīgi*, līdz filozofs-askēts top spējīgs apcerēt Skaisto pēc būtības.<sup>169</sup> Platoniski-hesihastiskais garīgums ir vilinošs ar savu dziļo ieskatu cilvēka iekšējās pasaules noslēpumos un nopietnību, ar kādu tas pievēršas iekšējās transformācijas mākslai, jo garīgi skaistā un labā sasniegšana nav iedomājama bez visa neglītā atmešanas.<sup>170</sup>

Mūsdienu plurālistiskās sabiedrības vidusmēra kristietis visbiežāk tomēr pievēršas hesihasma idejām, tīri pragmatisku interešu vadīts, bez iedziļināšanās lietas metafiziskajā būtībā un filozofiskajās premisās. Bieži šāds eklektiķis izrāda interesi par efektīgām un “mistiskām” metodēm, ja vien tās varētu pēc iespējas ātrāk palīdzēt viņam atgūt psihofizisko un garīgo līdzsvaru šajā aizvien pieaugošās turbulences laikmetā.<sup>171</sup>

Sākotnēji hesihastiskā prakse saista interesentu ar savu šķietamo vienkāršību un praktiskumu iekšējā garīguma realizācijā (ar t. s. “Jēzus lūgšanu”, ieskatu slepenajās dvēseles kaislībās utt.), tomēr nopietnākam meklētājam būs grūti

---

<sup>169</sup> Platoniskajā domāšanas modelī ir vieta ne tikai “alai” — krasam duālistam starp garīgo un materiālo. Nedrošais tilts starp divām pasaulēm var nostiprināties ar erota/erosa koncepta palīdzību (Мень, А. Протоерей. *Дионис, Лозос, Судьба: Греческая религия и философия от эпохи колонизации до Александра*. Москва: Фонд Александра Меня, 2000, 260–261.). Dziņu, kas cilvēku arvien no jauna ved patiesās esamības un labā novadā, Platons sauc par “erosu”, kas ir tiekšanās no jutekliskā augšup pie garīgā, mirstīgā tieksme uz nemirstīgo. Erosa būtība tāpat ir ilgas pēc Skaistā un alkas ar to savienoties, kas būtībā ir mūžīgais un nemirstīgais. Erotiskā dziņa cilvēkā realizējas pakāpjveidīgi, pamazām vedot dvēseli pie visu skaisto lietu Pirmtēla (Лосев, А. Ф. Высокая классика (Платон), или эстетика объективно-идеалистическая. В кн.: *История античной эстетики: Софисты, Сократ, Платон*. Москва: АСТ, 2000, 222–238).

<sup>170</sup> “Ik dienas, agri no rīta pieceldamās, meitene rūpējas vienīgi par to, lai rādītu sevi skaistu līgavaiņa skatam. Viņa bieži aplūko sevi spogulī, vai sejā nav parādījies kāds trūkums, kas varētu likties līgavainim nepatīkams. Tā arī svētie dienu un nakti pavada rūpīgā savu darbu un domu izmeklēšanā: tie pārlūko sevi pašus — vai atrodas Dieva vadībā, Svētā Gara vadībā vai ne ..” (Abba Zenons). Игнатий (Брянчанинов). *Отчешик*. Минск: ХАРВЕСТ — Москва: АСТ, 2000, 279.

<sup>171</sup> Чемус, Р. Сердечная молитва у Игнатия Брянчанинова. В кн.: Доклад на конференции «Великий канун: святость и духовность на Руси от Игнатия Брянчанинова до Иоанна Кронштатского», Бозе (Италия), 17–20 сентября 1997. г., перевод с итальянского, Страницы — Богословие, Культура, Образование. *Журнал Библейско-Богословского Института Св. Апостола Андрея* (3:4), 1998, 511.

izvairīties no vesela problēmu lauka, kas agri vai vēlu liks par sevi manīt jaunizceptajam hesihastam-praktiķim.

Pirmkārt, būs grūti (iespējams, pilnīgi neiespējami) atrast kompetentu padomdevēju, bez kura hesihastiskās tehnikas var kļūt bistamas cilvēka psihiskajai veselībai.

Otrkārt, garīgiem meklētājiem būtu jāzina, ka ir arī hesihastiskā garīguma mulsinošā puse:

- a) radikāls “vertikālisms” skatā uz reliģiozo ideālu, dievišķošanas (izraisot *aporiju* skatā uz radošajām aktivitātēm laicīgajā dzīvē “horizontāli”);
- b) ekskluzīvisms (citu garīguma modeļu konsekventa noraidīšana);
- c) dziļā atkarība no helēnistiskās mistikas avotiem (implīcētais spirituālisms un *antropoloģiskā minimālisma* stratēģija).

Tāpēc: “pārbaudiet visu; kas labs, to paturiet! Atraujieties no visa, kas ļauns” (1 Tes. 5, 21–22).

### *Summary*

*Since the ideal of perfection represented by hesychasts (theosis) is the most radical religious understanding of Christian salvation of all (including an ontological transformation of the human nature), it also needs a radical method to ensure the achievement of this ultimate goal. The hesychastic method as a vertically structured way (traditionally understood as a “ladder”) of achieving deification has become typical of the monastic movement in the Byzantine Empire. However, this Eastern way of approaching perfection becomes a problem when ascetic theology attempts to leave the borders of the monastic life and aspires to become a universal strategy for the whole Christian world and even for the whole human race. The vertical character of hesychastic spirituality can hardly be combined with an active and creative engagement in society and leads to the so-called aporia. Generally, the Eastern-Orthodox spirituality is challenging the Western Christianity with its mystical elevation and an exclusivist way of achieving deification. This article is an attempt at a conceptual deconstruction of the Eastern-Orthodox mystical and ascetic (hesychastic) tradition regarding its*

*deep dependence on the ancient philosophy. To be more exact, we are going to deconstruct the exclusivist position of the Eastern-Orthodox spirituality, which results from two main factors:*

- 1) politically — from the maintenance of Byzantine Christianity against the ambitions of Roman Catholics and other western forms of Christianity;*
- 2) spiritually — from dependence on Hellenic concepts of dualistic ontology, anthropology and mystical understanding of transformation. Special attention is paid to the deconstruction of the key elements forming the core of hesychastic anthropology and practice.*

## DVĒSELES PROGRESS ORIGENA “DZIESMU DZIESMAS’ KOMENTĀRĀ”

**Jānis Nicmanis**

*Mg. theol., LU Teoloģijas fakultātes doktorants*

Dvēseles ceļš pie Dieva un tās garīgā progressa raksturojums ir viena no Aleksandrijas Origena teoloģijas nozīmīgākajām tēmām. Skatīdams cilvēka dzīvi kā nepārtrauktu kritumu un kāpumu virkni, Origenis izstrādā kristīgās soterioloģijas koncepciju. Origena skatījumā cilvēka pestīšana var notikt, tikai aktīvi līdzdarbojoties Dieva žēlastībai — pilnveidojoties tikumos un gudrībā. Šajā procesā Dieva griba saskaras ar cilvēka centieniem — Radītājs ne tikai aicina mūs uz glābšanu, bet “velk” mūs.<sup>1</sup> Sinerģijas koncepcija Origena darbos guvusi rūpīgi izstrādātu un ekseģētiski pamatotu formu. “Ceļa” un dvēseles progressa motīvs caura uz Origena darbus. Tas redzams garīgās cīņas priekšstatā, kuram Origenis pieskaras gandrīz visos savos darbos. Tas redzams Bībeles alegoriskās ekseģēzes argumentācijā, mocekļības cildinājumos un daudzās citās tēmās. Dvēseles progress ceļā pie Dieva meistarīgi atspoguļots “Dziesmu Dziesmas komentārā” (tālāk tekstā “Komentārs”), kurā spilgti izpaužies Origena antropoloģijas dinamisms.

Origena teoloģija mūsdienu patristikas pētnieku vidū ir kontraversēm bagāta sfēra. Kā norāda Ulrihs Berners, daudzi Origena teoloģijas jautājumi tiek skaidroti no radikāli pretējām pozīcijām. Spilgts piemērs ir uzskats, kas dominē vairumā XIX un XX gadsimta pētniecības darbos — Origena teoloģija ir pirmais integrālas teoloģijas sistēmas radīšanas mēģinājums, kā piemēru minot darbu *Peri archōn* jeb “Par sākumiem”.

<sup>1</sup> Numeri homīlija 20, 3.

Tomēr virkne mūsdienu pētnieku, piemēram, Anrī Kruzēls, apstrīd šādu uzskatu, norādot, ka gan *Peri archōn*, gan citi Origēna darbi neļauj runāt par vienotu sistēmu, bet drīzāk par hipotēžu kopumu. Jau minētais Ulrihs Berners atzīst, ka Origēna teoloģijas interpretācija ir neparasti sarežģīts uzdevums, un iesaka fokusēt uzmanību uz atsevišķiem Origēna darbiem, kā arī balstīties uz izteikumu kontekstuālas interpretācijas.<sup>2</sup> Šāda pieeja izvēlēta arī šim rakstam. Papildus uzdevumam sniegt vienotu dvēseles progressa ainu noslēgumā kritiski izvērtēti atsevišķi pētniecībā sastopami uzskati, kuri izvērtēti uz “Komentāra” teoloģijas fona.

Jau viņa laikabiedri atzina, ka “Dziesmu Dziesmas” skaidrojumi pieder pie izcilākajiem Origēna eksegētiskajiem darbiem. Hieronīms — Origēna aprīnotājs un vēlākais ienaidnieks — par “Dziesmu Dziesmas homilijām” rakstīja: “Ja citās grāmatās Origēns pārspējis citus, šajā viņš pārspējis pats sevi.”<sup>3</sup> Līdzīgi spriež arī mūsdienu Origēna tulkotājs, uzskatot “Dziesmu Dziesmas komentāru” par “pirmo kristīgā misticisma traktātu”.<sup>4</sup> No paša Origēna vērtējuma par “Dziesmu Dziesmu” var secināt, ka pret skaidrojamo tekstu viņš izturējies ar lielu godbijību, uzskatot to par darbu, kas pārspēj citas Vecās derības grāmatas. No abiem “Dziesmu Dziesmai” veltītajiem darbiem Origēna dvēseles progressa koncepcijas izpratnei lietderīgāk izmantot “Komentāru”, nevis “homiliju tekstu”, jo savos sprediķos Origēns orientējās uz klausītāju vairumu, kuriem nepieciešama vienkāršāka mācība. Tāpēc bieži šajos darbos viņš atstāj daudzus jautājumus neiztirzātus, aprobežojoties ar morālu pamācību.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Berner, U. *Origenes*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981, 99–102.

<sup>3</sup> PL XXIII. sēj., 499

<sup>4</sup> Lawson, R. P. ‘Introduction’: Origen. *The Song of Songs: Commentary and Homilies*. (sērija: *Ancient Christian Writers* Nr. 26) Translated and annotated by R. P. Lawson. Westminster: The Newman Press; London: Longmans, Green and Co, 1957, 6.

<sup>5</sup> Sal. “Komentāra” Prologu, kurā Origēns norāda, ka rakstījis darbu nevis tiem, kas savā ticībā ir “zīdaiņa stadijā”, bet ticībā nobriedušajiem. Arī Hieronīms vēstulē pāvestam Damasam raksta, ka Origēns savās homilijās sniedz nevis galvenā darba “gaļu” (cibum), bet tikai “garšu” (gustum) PL 23; 1117A. (ievads *Dziesmu Dziesmas* homiliju tulkojumā. Sal. Origēna izteikto “Dziesmu Dziesmas” salīdzinājumu ar Vissvētāko vietu Dieva



“Dziesmu Dziesma” saistījusi daudzu — ebreju un kristiešu — teologu uzmanību. Šis teksts radījis grūtības tā interpretācijā, jo interpretētājiem rodas jautājumi: kā tas iederas pārējās Atklāsmes kontekstā? Kā saskatīt Dieva atklāsmi poētiskā un sekulārā tekstā par divu cilvēku mīlestību? Minētās problēmas rosināja rabinu diskusijas par to, vai “Dziesmu Dziesma” uzskatāma par daļu no Svētajiem Rakstiem. Jūdu reliģiskās autoritātes, piemēram, rabi Akiba un Šimons ben Azzajs, šo jautājumu atbildēja pozitīvi. Līdzīgi kā daudzi citi ebreju un kristiešu teologi, Akiba skaidroja “Dziesmu Dziesmu” kā tekstu, kurš runā ar simbolu palīdzību, un uzskatīja, ka darbā aprakstīts stāsts par mīlestību starp Dievu un Israēlu vai par vēl dziļākiem noslēpumiem.

“Dziesmu Dziesma” radījusi eksegētisku interesi arī patristikas autoros. Jau Romas Hipolīts (3. gs. 1. puse) uzrakstījis “Dziesmu Dziesmas” skaidrojumu — vienu no pirmajiem atsevišķas Svēto rakstu grāmatas komentāriem baznīcas vēsturē. Tajā Hipolīts, sekodams rabīniskajai tradīcijai, skaidroja “Dziesmu Dziesmā” lasāmo mīlas stāstu kā baznīcas un Kristus attiecības.

Origens sarakstījis otru baznīcas vēsturē zināmo “Dziesmu Dziesmas” komentāru. “Dziesmu Dziesmas” skaidrojumam viņš veltījis divus darbus — komentārus, kuri sastāvēja no desmit grāmatām, un homīlijas, kuras veidoja divas grāmatas. “Komentāri” ir vēlīns Origēna darbs, tapis ap 240. gadu, kad teologs bija aptuveni 55 gadus vecs. Diemžēl neviens no “Dziesmu Dziesmai” veltītajiem darbiem nav saglabājies grieķu oriģinālā, bet tikai latīņu tulkojumos. Piecas “Komentāru” grāmatas līdz mūsu dienām nonākušas Akvīlejas Rūfina tulkojumā (tapis ap 410. gadu), bet abas homīliju grāmatas — Stridonas Hieronīma tulkojumā.

Par Rūfina tulkojumu pētniecībā diskutēts daudz, kritizējot viņa tulkošanas metodes, kas reizēm vairāk līdzinās brīvam pārstāstam. Vietām Rūfins izlaiž Origēna sacīto, iestarpina savas piebildes un būtiski maina oriģināla teksta saturu, to

---

svētnīcā. — CantC Prol PG XIII, 77. lpp. 33 (šeit un turpmāk atsaucēs uz Origēna “Dziesmu Dziesmas komentāru” vispirms tiks sniegts grāmatas un nodaļas numurs, bet tad — norādes uz *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* (PG) J. P. Migne Vol. XIII).

saīsinot vai izvēršot. Tomēr, kā uzsver R. P. Lavsons, Rūfina darbs atbilst sava laika tulkojuma normām. Nav arī iemesla apšaubīt Rūfina godprātību centienos autentiski nodot Origena domu.<sup>6</sup>

“Dziesmu Dziesmas komentārā”, līdzīgi kā citos eksegētiskos darbos, Origenis izmanto galvenokārt alegorisko skaidrojuma metodi. “Dziesmu Dziesmā” viņš saskata Dieva atklāsmi par Sevi un radīto pasauli, kas ietērpta simboliskā stāstījuma formā. Šāda pieeja izriet no Origena metafizikas. Viņš raksta: “Viss, kas ietilpst redzamajā (*manifestis*), attiecas uz slēpto (*oculta*) (..) ķermeniskais (*corporaliter*) uz kaut kādām neķermeniskajām (*incorporalium*) lietu cēloņiem un parāda to, kas slēpts. Šādi skaidrojama ne tikai radība — arī Svētie Raksti rakstīti ar tādas gudrības mākslu.”<sup>7</sup>

Uzskatīdams Biblii par pasaules simbolisku atveidu, Origenis iedala teksta skaidrojumu trīs līmeņos — burtiskajā, mistiskajā un garīgajā. Burtiskais līmenis atbilst redzamajām lietām, arī cilvēka fiziskajam ķermenim. Teologa uzdevums ir nokļūt līdz mistiskajam un garīgajam līmenim, kuri veido Rakstu “dvēseli” un “garu”.<sup>8</sup> Katrs no tiem atspoguļo savu Svēto Rakstu patiesības aspektu. Lasītājam nav jāapstājas pie burtiskās jēgas, bet jāizmanto tā, lai nokļūtu pie slēptās patiesības.

Origena eksegēze cieši saistīta ar antropoloģisko koncepciju un valodu, kādu viņš lieto, lai aprakstītu cilvēku veidojošos elementus. Šajā teorijā izmantoti galvenokārt bibliski apzīmējumi. Svarīgi Origena jēdzieni ir “iekšējais cilvēks” un “ārējais cilvēks”, kuri aizgūti no Pāvila vēstulēm. “Ārējais cilvēks” Origena darbos apzīmē cilvēka ķermeniskuma specifisku aspektu. Kopumā raugoties, ķermenis cilvēka dzīves laikā ir viņa dvēseles “ēna”, rupjš ietvars, kas traucē vērot neredzamo pasauli, taču noder, lai kritušo dvēseli vingrinātu tikumos.<sup>9</sup> Fiziskais ķermenis kalpo Dieva apredzībai, tāpēc

<sup>6</sup> Origen. *On First Principles*. Translated by G. W. Butterworth. New York: Harper Torchbooks, 1966, li.

<sup>7</sup> CantC 3,12 PG 175. lpp. 83–84.

<sup>8</sup> Sk.: Henri de Lubac. *Geist aus der Geschichte: das Schriftverstaendnis des Origenes*. Uebers. Von H. U. von Balthasar. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1968, 183–192.

<sup>9</sup> 3,5 PG 154. lpp. 64.

tam nav negatīvas lomas. Turpretim “ārējais cilvēks” apzīmē nosodāmu dvēseles pieķeršanos ķermeniskajām tieksmēm, kas jau ir negatīvi kvalificēts “ķermeniskums” jeb “miesa”.<sup>10</sup>

“Iekšējais cilvēks” apzīmē dvēseli vai plašāk — cilvēka būtības neredzamo aspektu. Origena teoloģiju (kā arī, piemēram, Nisas Gregorija teoloģiju) raksturo uzskats, ka tikai cilvēka dvēsele satur Dieva attēlu. Cilvēks saskaņā ar Origena *Genesis* grāmatas lasījumu radīts divreiz — vienreiz kā “Dieva attēls un līdzība” (Gen 1,26), bet otrreiz “veidots no zemes putekļiem” (Gen 2,7). Pirmais no tiem ir “iekšējais cilvēks”, bet pēc grēkā krišanas radīts “ārējais”. Tāpēc Pāvila vēstulēs Origenš saskata cilvēka atgriešanās procesu — “ārējais cilvēks” pastāvīgi sarūk, bet “iekšējais cilvēks” — pieaug.<sup>11</sup> “Pieaugšana” nozīmē progresējošu līdzību Dievam, kas vainagojās ar pilnīgu tuvību.

Origenš uzskata, ka “garīgais jāsaprot garīgi” (1. Kor. 2,13; CantC 3,12 [218] PG 172–173. lpp.; 69) — sasniedzot Svēto Rakstu “dvēseli” jeb garīgo līmeni, lasītājs saskaras ar mācību par dvēseles pasauli. Vietas, kur Bībelē minēts cilvēka ķermenis, jāsaprot kā norādes uz dvēseli jeb “iekšējo cilvēku”.<sup>12</sup> Tas attiecas uz “Dziesmu Dziesmas” saturu. “Komentāra” ievadā Origenš norāda, ka šīs Vecās derības grāmatas lasītājam jāzina, ka darbs runā par “iekšējo cilvēku”, nevis “ārējo” — viņa ķermeni. Tāpēc “Dziesmu Dziesma” nav stāsts par ķermenisku mīlestību, bet par dvēseli (Līgavu), kura ceļo pie Logosa (*Sermo*) jeb Dieva Dēla. Ja komentējamā tekstā minēta kāda cilvēka ķermeņa daļa, Origenš meklē šo apzīmējumu citās Bībeles vietās, lai, balstoties uz kontekstu, izprastu, kādu dvēseles daļu vai spēju tas apzīmē. Piemēram,

<sup>10</sup> Sk.: Crouzel, H. *Origen*. Transl. by A. S. Worrall, San Francisco: Harper & Row, Publishers, 1993, 90.

<sup>11</sup> CantProl PG 65. lpp. 27 2. Kor. 4,16; sk. Rom. 7,22; “iekšējā cilvēka” pieaugšanas analogiju ar Dieva attēla pieaugšanu sk. Crouzel. H. Origen, op. cit. 97–98. lpp.

<sup>12</sup> Sk. *CantProl* PL 65. 27 *Nunc autem propter quid memoriam fecerimus interioris et exterioris hominis prosequamur. Ostende enim ex his volumus, quod Scripturis divinis per homonymias, id est per similes appellationes, imo per eadem vocabula et exterioris hominis membra, et illius interioris hominis partes affectusque nominatur, eaque non solum vocabulis, sed et rebus ipsis sibi invicem comparantur.*

“Dziesmu Dziesmā” 1.2 minētās līgavaiņa “krūtis” alegoriskās nozīmes izklāstā saprotama kā “dvēseles augstākā daļa” (*principale cordis*). Šāda interpretācija iekļaujas kopējā panta skaidrojumā — Līgavaiņa prāts un viņa dvēseles dzīles ir “viņš” jeb mācība, kas iepriecina cilvēku sirdis (jeb prātus).<sup>13</sup>

Origena alegorēzes pieejā antropoloģijai svarīga ir viņa mācība par “garīgajām maņām”. Atbilstoši cilvēka fiziskā ķermeņa piecām maņām arī “iekšējais cilvēks” apveltīts ar piecām sajūtu spējām, kuru objekts ir Dieva Vārds. Tomēr tās nepiemīt visām dvēselēm. Līdzīgi kā acu slimības iespaidā priekšmeti var tikt uztverti deformēti, dvēseles neziņa vai pieredzes trūkums liedz pareizi vērtēt uztveramās lietas. Dvēseles sajūtu galvenais uzdevums ir atšķirt labu no ļauna, tāpēc tad, kad tās viņ, cilvēks notur ļaunu par labu un otrādi. Lai dvēseles redze un citas maņas nemaldinātu, tās jāattīsta atbilstoši katras īpatnībām.<sup>14</sup>

Prāta vingrināšana nepieciešama katram, jo cilvēka daba sākotnēji ir grēka ietekmēta un viņam nepiemīt dabiskas spējas atšķirt labo no ļauna, tāpēc cilvēks savā mīlestībā maldās. Savos darbos Origens min cilvēka “sākotnējo Dieva attēlu”, tomēr šī dabiskā līdzība Radītājam attiecas tikai uz grēka neietekmēto Ādamu, kurš vēl saglabājis Dieva attēla daili un nav grēka izkropļots.<sup>15</sup> Pēc grēkā krišanas viņš vairs nav spējīgs dabiski mīlēt un tiekties pēc mērķa, kuram ir radīts — kopības ar Dievu. Zaudēto brīvību viņš var atgūt, aktualizējot sevī Dieva attēlu: “Katrā dvēselē ir potenciāls spēks (*vim possibilitatis*) un izvēles brīvība (*arbitrii libertatem*), ar kuru viņa spēj darīt visas lietas labi. Tomēr šo dabisko labumu (*naturae bonum*) samaitājusi krišana grēkā, kā arī izkropļojis negods (*ignominiam*) un saldkaisle (*lasciviam*).”<sup>16</sup> Vienīgi Kristus žēlastība spēj deformēto dabu atjaunot un palīdzēt cilvēkam pakāpeniski atgūt zaudēto brīvību un spēju iepazīt Dievu. Dvēseles ceļš pie Dieva vienlaikus ir brīvības aktualizācija un tās apliecinājums.

<sup>13</sup> CantC 1, 2 PG 89–90. lpp.; 29–31 (izmantota Dz. 1, 2 un Ps. 103, 15).

<sup>14</sup> CantC 1, 4 [80] PG 96. lpp.; 34–35.

<sup>15</sup> Piem., CantC 2, 1 [92], PG 103. lpp.; 46 sk. arī CantC 2, 2 [107] 110–111. lpp.; 50.

<sup>16</sup> CantC 3, 14 [244]; PG 187. lpp.; 88.

Svarīga mīlestības iezīme ir tās ciešā saikne ar morālo pilnību. Kristus, saka Origenis, ir tikumu substance — Viņu Bībele dēvē par Vienlīdzību, Taisnīgumu, Patiesību, Gudrību un Mērenību, kā arī citiem tikumiem. Tāpēc ikviens, kas mīl Kristu, līdzinās viņam, pārņemot šos tikumus sevī.<sup>17</sup> Mīlestība izriet no tikumības, bet patiesa mīlestība vienmēr saistīta ar mīlētā izzināšanu. Tāpēc otrā stadijā Logosa “smarža” ir ne tikai liecība par Dieva tuvumu, bet arī par Viņa izzināšanas sākumu. Dvēsele, sajūtot Kristus smaržu, mainās “no dzīvības uz dzīvību”, bet, ja oža nav vesela, cilvēks maldās savas mīlestības virzībā un kriet “no nāves nāvē” (*de morte in mortem*).<sup>18</sup> Līdzīgi ir ar garīgo dzirdi — jau augstāka pakāpe ir Vārda “redzēšana”.

Vēl viens komunikāciju veids ar Dieva Vārdu ir Viņa sagaršošana — Viņš kļūst par Patieso Vīnu, kurš sniedz gudrību un mierina grūtībās.<sup>19</sup> Pēc tam kad cilvēks ieguvīš pareizu attieksmi un mainījis savu rīcību, viņš nokļūst pie “Dieva tiesu” un Viņa noslēpumu sliekšņa.<sup>20</sup> Garšas maņa saistīta ar simbolisko “ēdiena” koncepciju. Origena eksegēze “ēdienu” Bībelē skaidro kā dažādas mācības, kuras dvēsele uzņem sevī. Patiesās mācības ļauj tai augt un attīstīties, bet maldi “iekšējam cilvēkam” ir kaitīgi. Visnoderīgākais ēdiens “iekšējam cilvēkam” ir Dieva Vārds. Viņš ir Bībelē minētā “manna” — Dieva Jērs. Dieva Vārds piemērojas katra cilvēka īpašajām vajadzībām un spējām, pieaugot līdzībā Dievam.<sup>21</sup>

Dvēseles attīstības aprakstā Origenis pievērš lielu uzmanību izzināšanas spēju pieaugumam un attīstībai gudrībā. Ceļš pie Dieva ir iedalīts trijās stadijās, kas atbilst trijām zinātņu nozarēm (*generales disciplinae*).<sup>22</sup> Tas sākas ar morāles posma apgūšanu,

<sup>17</sup> CantC 1, 5 [89] PG 100. lpp.; 45.

<sup>18</sup> CantC 1, 4 PG 97. lpp.; 43

<sup>19</sup> CantC 2, 11 PG 146. lpp.; 68

<sup>20</sup> CantC 1, 4 PL 93–94. lpp.; 43

<sup>21</sup> CantC 3, 8 PG 161–162. lpp.; 76

<sup>22</sup> Šī trīsdaļība atbilst trijām filosofijas sadaļām: *Generales disciplinae quibus ad rerum scientiam pervenitur tres sunt, quas Graeci ethicam, physicam et theoreticam appellaverunt, nos has dicere possumus moralem, naturalem et inspectivam*. Ibid. “Komentāra” analizē grūti iztikt bez zināma shematisma, kuru vietām savā darbā uzsvēris arī Origenis. Tomēr jāatceras, ka Origena nolūks nav bijis veidot dogmatisku traktātu. Viņa interese bijusi pastorāli vērstā. Tāpēc viņa darbos bieži terminoloģija netiek strikti ievērota un trūkst

kuru Bibelē pārstāv Sālamana Sakāmvārdi. Kad šī zināšanu nozare apgūta, cilvēks pāriet pie dabaszinātņu apgūšanas. Atpazinis dabisko, redzamās pasaules lietu cēloņus, viņš apzinās, ka tie ir “zūdību zūdība” (Eklestiasts 1, 2) un steidzas pie neķermeniskās pasaules lietām. Svētajos Rakstos attiecīgo sadaļu pārstāv Eklestiasta grāmata. Augstākā izziņas pakāpe, ar kuru dvēsele paceļas pāri radītajai pasaulei, ir pausta “Dziesmu Dziesmā”.<sup>23</sup>

Origenis “Dziesmu Dziesmas” skaidrojumā uzmanību koncentrē galvenokārt uz teoloģiju, nevis morāli vai natūrfilosofiju, kuras ir teoloģijas “ievadzinātnes”.<sup>24</sup> Teoloģijas sākums ir indivīda rīcības pilnveidošana, kuras rezultātā “iekšējais cilvēks” pastāvīgi atjaunojas, pilnveidojoties Dieva līdzībā. Šajā pakāpē cilvēks Dievu iepazīst caur Viņa inkarnāciju Kristū, kas bija Viņa “iztukšošanās”. Kopš Kristus nākšanas Dievs vairs nemīt “vienīgi nepieejamā gaismā un Dieva veidolā”. Ja dvēsele atbilstoši savām spējām un sapratnei sevī uzņēmusi Vārdu un sāk apjaust Dieva mīlestību, kas lika Vārdam iemiesoties un ciest par cilvēkiem, tad viņa sajūt “dievišķo smaržu”. Gūtās zināšanas viņai liek steigties pie Vārda un Viņu meklēt.<sup>25</sup> Cilvēka meklējumu pamudinājums ir viņa mīlestība uz Dievu, jo mīlestība ir dvēseles progresa virzītājspēks. Cilvēkam mīlestība ir viņa dabas sastāvdaļa, viņa dabai ir neiespējami nemīlēt. Ikviens mīl — vai nu nesaprātīgi, kad mīl kaut ko neatbilstošu, vai saprātīgi, kad mīl neredzamās pasaules lietas.<sup>26</sup> Mīlestība, kas ir dabiska kaislība (*naturalis affectus*), dvēselei pievēršoties

---

arī vienotas teoloģiskās struktūras, ko savos pētījumos demonstrējis Origena teoloģijas speciālists A. Kruzēls (Henri Crouzel). Reizēm Origenis lieto arī četrdaļīgu iedalījumu, piemēram, *ethica (moralis)*, *physica (naturalis)*, *enoptice (inspectiva)* un *logice (rationalis)* – Koch, H. *Pronoia und Paideusis: Studien ueber Origenes und sein Verhaeltnis zum Platonismus*. Berlin, Leipzig: Walter de Gruyter, 1932, 247.

<sup>23</sup> CantC PG 75 31.

<sup>24</sup> Origena minētā augstākā trīsdaļīgā ceļa pakāpe — *enoptice* ir identa “teoloģijai” Lawson, op. cit. 66. komentārs. — 318.–319.

<sup>25</sup> CantC 1,4 PG 94. lpp., 41 pēc Dz 1,3b–4ab. Vārda “saošanu” dvēseles progresa kontekstā sk.: Crouzel, *Connaisance*, op. cit. 405–409.

<sup>26</sup> Sk.: CantProl PG 69. lpp. 29 — *Sciendum ergo est, quod haec charitas quae Deus est, cum in aliquo fuerit, nihil terrenum, nihil materiale, nihil corruptibile diligit. Contra naturam namque est ei corruptibile aliquid diligere, cum ipsa sit incorruptionis fons.*

Dievam, transformējas mīlestībā uz Gudrību jeb Kristu.<sup>27</sup> Šai maiņai nepieciešams pārejas punkts, kas ļautu cilvēkam iepazīt to, ko viņš, savas grēcīgās un ķermeniskās dabas ierobežots, zināt nespēj. Šādu pāreju no redzamās pasaules pie neredzamās Gudrības viņam sniedz Kristus Inkarnācijas noslēpums. Dieva mīlestībai, kura iepazīta Kristus dzīvē un nāvē, cilvēks atbild ar savu dzīvi un gudrības meklējumiem.<sup>28</sup>

Kristus ir starpnieks starp Tēvu un Radību, sniegdamis ierosmi dvēseles meklējumiem. Aizgūstot apzīmējumus no “Dziesmu Dziesmas”, Origens šo Tēva iniciēto žēlastības aktu dēvē par ievainošanu, kura rada “mīlestības brūci” (*vulnus amoris*). “Saldās brūces” (*dulce vulnus*) skartā dvēsele “ilgojās un alkst pēc Viņa [*Kristus*] nakti un dienu, nespēj runāt par neko citu kā tikai Viņu, nevēlas dzirdēt neko citu kā Viņu, nevēlas zināt (*cogitare*), nedz kārot (*desiderare*) un alkst, un cerēt (*sperare*) ne pēc kā cita kā tikai Viņa Vienīgā (...)”.<sup>29</sup> Tēva žēlastības skartās būtnes augšupeja pie Viņa saistīta ar visām Trīsvienības Personām. Dieva žēlastības pieskāriena poētiskajā salīdzinājumā ar bultas ievainojumu bultas raidītājs ir Tēvs, bet bulta ir Dēls. Dvēsele savos mīlestības meklējumos tiecas pēc Kristus, kurš atklāj viņai Tēvu. Tuvības mērķis ir aizvien pilnīgāka Trīsvienības “redzēšana” jeb iepazīšana, kuru sniedz Svētais Gars.<sup>30</sup>

Pirmā stadija — vingrināšanās tikumos — arī ir saistīta ar izziņu, taču tās objekts galvenokārt ir pati dvēsele. Kristiešu mērķis atbilst antīko filosofu principam — “iepazīsti sevi” (*cognosce teipsum*). Tomēr vienīgi kristieši spējīgi saprast tā jēgu, kas bija slēpta filosofiem.<sup>31</sup> Šajā izziņā ietilpst gan praktiskas zināšanas, piemēram, kādas ir cilvēka spējas; kā tās īstenot; kā tās īstenotas; kādas ļaunas noslieces piemīt un kā no tām atbrīvoties. Iepazīstot sevi, jāzina, ka cilvēka būtības

<sup>27</sup> CantC 3,9 [201] PG 163. lpp.; 78.

<sup>28</sup> Sk. CantC 3, 9 PG 164. lpp. 68.

<sup>29</sup> CantC 3,8 PG 162. lpp.; 77. sal. Jes 49,2. Lavsons norāda, ka *vulnus amoris* ir viens no izplatītākajiem kristīgā misticisma simboliem, kuru pēc Origena izmantoja Nisas Grēgorijs, Augustīns un Grēgorijs Lielais, kā arī viduslaiku mistiķi. Lawson, op. cit. — 315.–316.; 33. komentārs.

<sup>30</sup> CantC 3,13 PG 177. lpp. 83 Sk. Crouzel, H. Origen, op. cit. 124

<sup>31</sup> CantC 2,5 PG 123. lpp. 57

pamatā ir līdzība Dievam, kas jāatjauno paškontroles un askēzes ceļā. Līdzās zināšanai par savām spējām “kaislībās un rīcībā” (*in affectibus et actibus*)<sup>32</sup> jāsasniedz arī pašizziņa, kas ietver zināšanas par cilvēka struktūru. Šajās zināšanās ietilpst jautājumi par to, vai dvēsele ir ķermeniska, vai tā ir vienkārša vai salikta, radīta vai neradīta, bet, ja radīta, tad jānoskaidro — vai radīta kopā ar ķermeni pirms tā vai savienota ar bērna embriju mātes miesās, kā arī citas problēmas.<sup>33</sup> Šos jautājumus Origens “Komentārā” neiztīrā, taču norāda, ka pilnīgas zināšanas tiks iegūtas vienīgi dvēseles neķermeniskajā eksistencē pēc fiziskā ķermeņa nāves.<sup>34</sup>

Pašizziņas antropoloģisko zināšanu funkcija ir sagatavot dvēseli ticības noslēpumiem, līdz ar to pārejot no pašizziņas pie Dieva izziņas. Turpinoties dvēseles progresam, viņa iepazīst “teoloģiju” vārda pilnā nozīmē, proti, sasniedz Dieva vērojumu. Dieva redzēšana jeb iepazīšana saistīta ar pareizu skatījumu uz Bībeles atklāsmi — tikai tie, kuri atpazīnuši Kristu kā bauslības un praviešu vēsts papildījumu, izprot patieso Vecās derības un evaņģēlija vēsti. Origens īpaši akcentē ticības kognitīvo aspektu. Viņš pieļauj, ka Dieva iepazīšana Svētajos Rakstos ir sākums kristieša rīcībai un, lai gan ticīgā pestīšana atkarīga no divām lietām — viņu ticības sapratnes un darbu pilnveidošanas, tieši ticības elements ir tas, kas veido pestīšanas pirmo soli, un tikai pēc tās seko darbu pilnveidošana. Teoloģijas problēmu loks iekļauj divas galvenās sfēras — tās uzdevums ir, pirmkārt, iepazīt Trīsvienību (*cognoscere Trinitatem*) un, otrkārt, Viņas radību (*creaturam eius*).<sup>35</sup> Tādējādi dvēseles progresā cieši saistītas trīs lietas — tikumība, pareiza mīlestība un gudrība, kas pirmo divu spēku ietekmē pieaug. Pestīšanas ceļa sākums

<sup>32</sup> CantC 2,5 PG 125. lpp. 58

<sup>33</sup> CantC 2,5 PG 121–128. lpp.; 57–60

<sup>34</sup> Šos jautājumus Origens aplūko savā agrīnajā darbā *Peri archōn*.

<sup>35</sup> CantC 2,5 PG 126 57. Rufīna tulkojumos grūti izvērtēt, kāds Origēna apzīmējums tiek tulkots ar latīņu vārdu Trinitas, jo Origēns varēja lietot gan τρις, gan jēdzieniski ietilpīgāko apzīmējumu θεός — Studer, B. “Zur Frage der dogmatischen Terminologie in der lateinischen Uebersetzungen von Origenes ‘De Principiis’” In: *Epektasis, Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou. Publiés par Jaques Fontaine et Charles Kannegiesser*. Paris, 1972, 404–406.; sk. arī acīmredzamo Rūfīna interpolāciju 3,13 — kur Trīsvienības koncepts skaidrots saskaņā ar Nikajas koncila mācību.



ir ticība, kurai seko darbu pilnveidošana.<sup>36</sup> Ticībā dvēsele gūst aizvien pilnīgāku Dieva vērojumu, kas aizsāk tās mīlestību un meklējumus.

Atveidotais shematisms netiek konsekventi ievērots katras dvēseles stadijas aprakstā. Svarīgāks Origenam ir dvēseles ceļa dinamisms — viņš uzsver nepieciešamību nepārtraukti progresēt dievizziņā un tīkumos. Dvēseles pieaugšana gudrībā un spējā atšķirt labu no ļauna ir cilvēka patiesā ticības dzīve, kas piešķir dvēselei tās skaistumu un tuvina viņu Dievam: “viņa ir skaista, jo attīstās”.<sup>37</sup> Sasniegtie rezultāti atbilst viņas ieguldītajām pūlēm, jo Dievs atsauucas uz ikvienas radības vēlmi Viņam tuvoties. Atbilstoši paveiktajam atšķirīgas dvēseles ir sasniegušas dažādas pilnības pakāpes — viņas skrien pie Līgavaīņa “viena ātrāk, cita mazliet lēnāk, bet citas skrien aiz pārējām, noslēgumā.” (1, 5 [86])

Izplatīts Origēna apzīmējums dievizziņai ir vērojums. Par vērojumu Origēns dēvē arī augstāko stadiju ceļā pie Dieva — *enoptikos*, kad dvēsele raugās uz Radītāju bez pastarpinošiem simboliem vai tēliem, ar dvēseli vērojot neredzamo un, visbeidzot, apvienojoties ar to, ko tā vēro.<sup>38</sup>

Origēns uzsver, ka arī šajā augstākajā pakāpē noteicošā loma tuvībā ar Trīsvienību un līdzībā Dievam ir tikumiem. Prologā minētā trīsdaļība nav atsevišķi attīstības posmi, kas, dvēselei augot mīlestībā un zināšanās, tiek atstāti cits pēc cita kā noieta ceļa posmi. Akcentējot intelektuālās izzīņas nozīmi, netiek atstāta novārtā morāle. Dvēselei “nobriestot”, tai vairs nav vajadzīga “vienkāršās” jeb neargumentēto ticības patiesību stadija, taču fiziskās eksistences grūtības liek tai pastāvēti

<sup>36</sup> Īsā formulējumā Origēns to izteic šādi — pestīšana ir ticības saprašana un darbu pilnveidošana: quia cum dupliciter constet salus credentium, per agnitionem fidei et operum perfectionem. — CantC 3,3 [228] PL 178. lpp. 85. Origēna teoloģijas īpatnība ir ticības nesaraujamā saikne ar zināšanām, pat sākuma stadijā, kad dvēsele nav sasniegusi gudrību, bet tic Kristum. A. Kruzēls secina: “. ticība un zināšanas ir apvienotas — zināšanas ir redzējums vai iekšējs pieskāriens, kas atklāj ticības apliecinājumu un īstenību.” Henri Crouzel. Origène et la “connaissance mystique”. Desclée de Brouwer, 1961. — 447–448. lpp.

<sup>37</sup> CantC 2,5 PG 127. lpp.; 59

<sup>38</sup> Crouzel, A. Origen .. 116. lpp.; Ceļa stadiju uzskaitījumu sk. CantProl PG 76. lpp. 32.

rūpēties par tikumu izkopšanu. Dvēseles progresa perspektīvā redzama Origēna izpratne par cilvēka mērķi — lai gan cilvēks ir ierobežota būtne, viņa uzdevums ir neierobežoti augt pilnībā. Mīlestībā pret Dievu atskaites punkts nav cilvēka spējas, bet gan Dievs: “Milošajā Dievā nav robežu, ko ievērot, nav mēra (*nulla mensura est*), izņemot to, ka tev jādod Viņam tikpat, cik esi saņēmis. Jo Kristū Dievs jāmīl (*diligendus*) no visas sirds, dvēseles un spēka. Tāpēc tai nav mēra.”<sup>39</sup> Pilnveidojoties dvēselē rodas miers, pazemība, pacietība un mīlestība pret tuvāko, un ticīgajā ienāk Trīsvienība.<sup>40</sup>

Iedziļinoties Origēna antropoloģijas progresa priekšstatā, auglīgi būtu pārdomāt, kā tiek izprasta “vienošana ar Dievu”, kas ir dvēseles attīstības mērķis. Vispirms būtiski ir tas, ka Origēna teoloģijā nav izteikts ķermeņa-gara vai matērijas-Dieva duālisms. Kā jau iepriekš bija redzams, ķermenis pats par sevi ir ētiski neitrāls elements. Nozīmīga loma dievišķošanās procesā ir idejai par “Dieva attēlu” dvēselē, kas nozīmē dievišķā klātbūtni pašā cilvēka personības centrā. Cilvēkam kļūstot par aizvien precīzāku Dieva kopiju, dabiski, klātesošā Dieva attēla pilnība pieaug. Šādi dvēsele aizvien vairāk substancionāli sevī uzņem Dieva Vārdu. Tāpēc Origēna teoloģijā nevar runāt par patības zaudēšanu vai ekstāzes formu.

Dievziņas virsotnes aprakstā Origēns gan norāda, ka tai nepieciešama iziešana “ārpus ķermeņa”, līdzīgi kā Abrahams Mamrē bija ārpus simboliskās “telts” — miesas. Taču šī norāde attiecas uz intelektuālo dzīvi, kurai jāatsakās no ķermeniskās iekāres un domām un izziņa jātranscendē.<sup>41</sup> Aprakstā, kur Vārds atklājas dvēseles “acīm”, nepārprotami runa ir par intelektuālu Bībeles apjēgšanas procesu: “Ikviens dvēsele — ja tā ir pārņemta ar mīlestību uz Dieva Vārdu — kādas rakstu vietas sapratnē reiz nokļuvusi strupceļā — un ikviens no savas

<sup>39</sup> CantC 3,7 PG 156. lpp. 74.

<sup>40</sup> *Beata illius latitudo animae, beata strata illius mentis, ubi Pater et Filius, ut non dubito, una cum Spirito sancto recumbit, coenat et mansionem facit.* CantC 2,8 PG 139. lpp. 66; Apkopojošu pārskatu par morāles lomu dvēseles progresa teorijā sk. Crouzel. *Connaissance*, op. cit. 441–2.

<sup>41</sup> *Foris etenim est extra corpus posita mens ejus qui longe est a corporalibus cogitationibus, longe a carnalibus desideriis, et ideo ab his omnibus foris positum visitat Deus.* CantC 2,4; PG 122. lpp. 57. Sk. Gen 18.

pieredzes zina, kā tas ir, kad nokļūst līdzīgā problēmā (..) — ja viņai izdodas uztvert Viņa (*Vārda*) klātbūtni un iztālēm saklausīt Viņa balss skaņu, tad kopš tā brīža viņa ir pacelta. Un, kad Viņš sāk vairāk un vairāk pietuvoties viņas maņām un apgaismot neskaidrās lietas, tad viņa ierauga Viņu (..)“<sup>42</sup> Gudrības augstākā pakāpē dvēsele atrodas tad, kad dvēsele saprot teksta “iekšējo jēgu”, kuras centrā ir Kristus persona.<sup>43</sup> Tādējādi tā atklāj arī savu patieso dabu — par to skaidri liecina loma, kāda dvēseles progresā ir “sevis izziņai”. Tāpēc Origena mistika runā par cilvēka patiesās dabas saprašanu un Trīsvienības patiesības atklāšanu caur Bībeles tekstu, nevis sevis zaudēšanu mistiskā saplūsmē ar dievišķo.

Apvienošanās ar Dievu, kas tiek panākta ar askēzi un prāta meklējumiem, atbilst Origena izziņas teorijai. Šo atbilstību labi parādījis A. Kruzels, kurš raksta: “Zināšana ir redzējums vai tiešs kontakts, tā ir piedalīšanās tās objektā, bet precīzāk, tā ir ‘sajaukšanās ar objektu’.”<sup>44</sup> Zināšanas tiek sasniegtas, mīlot Gudrību jeb Dievu, tāpēc “zināšanas ved pie apvienošanās un, vēl vairāk, ir apvienošanās. Tāpēc zināšanas ir mīlestība.”<sup>45</sup>

Šāda pieeja liecina, ka Origenam nepastāvēja vēlākajā teoloģijā pastāvošais nošķirums starp “afektīvo mistiku” un “intelektuālo mistiku”. Protams, garīgās progresu viņš apraksta no intelektuāla perspektīvas, uzsverot diskursīvās domāšanas nozīmi garīgajā dzīvē. Taču ideja par mīlestības un zināšanu mijiedarbību norāda, ka Origena misticisms klasificējams kā “intelektuāls”, vienīgi atrunājot nozīmi, kāda viņa teoloģijā ir mīlestībai un askēzei.<sup>46</sup>

Origena intelektuālās mistikas avoti pētniecībā skaidroti daudzveidīgi, reizēm diametrāli pretēji. Piedāvātajos risinājumos nozīmīga vieta ir jautājumam, vai Origena koncepcijas avots ir kristīgā tradīcija vai platonisma filosofija. Piemēram, E. Louzs uzskata, ka Origena antropoloģija pamatā ir platoniska, lai gan

<sup>42</sup> CantC 3,11. Kā uzsver A. Ljubaks, Origena mistika ir ekseģētiska. Tā vērsta galvenokārt uz Bībeles atklāsmes saprašanu un Dieva likumu īstenošanu dzīvē. — Lubac. Geist. op. cit. 230.

<sup>43</sup> CantC 1,2 PG 87. lpp. 38.

<sup>44</sup> Crouzel. Origen, op. cit. 116.

<sup>45</sup> Ibid. 117.

<sup>46</sup> Ibid. 99.

atzīst, ka inkarnētā Kristus nozīme viņa platonismu transformē. Progresa koncepcijas un dvēseles trihotomijas avots ir Platons un platonisma tradīcija.<sup>47</sup> Origena “Komentārs” šīs problēmas risinājumā varētu būt īpaši noderīgs, jo sevišķi tāpēc, ka darba prologā autors apzināti konfrontē divas mīlestības izpratnes — hellēnisko un kristīgo.

Ieskats “Komentāru” teoloģijā ļauj būtiski korigēt šādu apgalvojumu. Nav šaubu, ka Origena teoloģijā platonismam nav dominējošās lomas. Par to, ka viņa antropoloģija sakņojas kristīgajā tradīcijā, liecina vairākas iezīmes.

Vispirms tā ir dvēseles progresa idejas ciešā saistība ar eklezioloģiju. Dvēseles ceļš nesaraujami saistīts ar ticīgo kopienas pestīšanas stāstu kopumā. Origenam ir svešs platoniskais individuālisms, kurš pieļauj tuvību ar pasaules cēloni sasniegt katram indivīdam savrupi. Dvēsele atkārtoti pestīšanas vēstures shēmu, sākumā izejot audzināšanas jeb bauslības stadiju, tad izaugot līdz brīvībai Kristus žēlastībā un tiecoties uz radības atjaunošanu “laikmeta beigās”.

Cita būtiska iezīme ir Dieva mīlestības loma. Dieva un cilvēka savstarpējā mīlestība ir “Komentāra” centrālā tematiskā līnija. Uzsvārs, kādu Origenam liek uz Dieva žēlastību, viņu atšķir no platonisma, kurā dievišķais Viens nerada pasauli — tā emanējas no viņa bez viņa gribas akta.<sup>48</sup> Tāpēc neoplatonismā nav iedomājams Dievs, kurš cilvēku “meklētu”, mīlētu vai ciestu par viņu.<sup>49</sup>

Visbeidzot, treškārt, “Komentāram”, kā arī Origena teoloģijai kopumā, ir izteikti bibliisks raksturs. Piemēram, antropoloģisko trihotomiju, kuras avotus Louzs saredz platonismā, pauž arī apustulis Pāvils. Visdrīzāk, jāpiekrīt Ljubakam, kurš secina, ka Origenam grieķu filosofijas eksplīcēto “dabisko gudrību” izmantojis, lai integrētu to kristīgās atklāsmes veselumā.<sup>50</sup>

<sup>47</sup> Louth, A. *The Origins of Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*. Oxford: Clarendon Press, 1981, 61; 70–71.

<sup>48</sup> Ivanka, E. v. *Plato Christianus: Uebernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Vaeter*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1967, 130. lpp.

<sup>49</sup> Sk.: McLelland. *God the Anonymous: A Study in Alexandrian Philosophical Theology*. Cambridge (USA): The Philadelphia Patristic Foundation, 1976, 122–125. lpp.

<sup>50</sup> Lubac. Op. cit. 188. lpp.; sk. arī A. Lubac: Crouzel. *Connaissance* .. 8.

Ljubaka pieeja, skaidrojot Aleksandrijas teologu caur viņa paša nostādņēm, šķiet, ir vispiemērotākā Aleksandrijas teologa dvēseles progressa koncepcijas saprašanai. Origenš bieži uzsvēris atšķirības starp filosofijas un kristietības “gudrībām”. Vienlaikus viņš bija pārliecināts par hellēniskās kultūras lietderību kristīgās patiesības artikulēšanā, kurā Bībeles patiesība var tikt izteikta, lietojot filozofu metodi un valodu.

Nav šaubu, ka “Komentārā” redzamā teoloģija balstās dubultajā mīlestības bauslī (Mt 22, 37; sin. par.). Dvēseles progress ir atkarīgs no dvēseles un Dieva abpusējās mīlestības, jo “Dieva [izraisītā] mīlestība vienmēr tiecas pie Dieva, kurā ir tās sākums; tā arī vērsas pie tuvākā, ar kuru mūs vieno līdzīga radīšana nemirstībai. Tādējādi mīlestības vārds pienākas galvenokārt Dievam, kādēļ mums pavēlēts “Mīlēt Dievu no visas savas sirds un ar visu dvēseli, un ar visu spēku.” (sk. Lk. 10, 27), jo no Viņa saņemam spēju mīlēt. Bez šaubām, tajā ietilpst arī pienākums mīlēt gudrību un taisnīgumu, un dievbijību, un patiesību, kā arī citus tikumus, jo mīlēt Dievu un mīlēt labumu ir viens un tas pats.”<sup>51</sup>

### *Summary*

*The article “Progress of the Soul in Origen’s ‘Commentary on the Song of Songs’” analyzes one of the most characteristic exegetical treatises by Origen. In this work Origen continues the long Judeo-Christian tradition of allegorical interpretation of the Song of Songs. For a modern reader the text of the “Commentary” is available only in Rufin’s Latin translation since the Greek original is lost.*

*“Commentary” can be counted among Origen’s most brilliant works. It represents him as a distinctive interpreter of the Bible whose approach combines the Platonic philosophical vocabulary with original Christian thought. The goal of this article is to analyze the main theme of the “Commentary” — the ascent of the soul to God. Given the long-lasting scholarly debate about Origen’s ostensible adherence to the Platonic philosophy, this brief systematic exposition of “Commentary”*

---

<sup>51</sup> CantC Prol PG 70. lpp.; 31.

*and the analysis of its ideas may be helpful for correct interpretation of the Alexandrine Christian theology.*

*Applying the allegorical exegesis to the text of the Song of Songs, Origen elaborates various stages of spiritual perfection of the soul. Its journey begins with moral exhortations of the divine Logos. This first stage is depicted as the actualization of inherent potencies of the soul. Under the divine leadership the soul gradually achieves the spiritual insight and vision of God. Origen uses biblical as well as philosophical language, giving priority to the text of the Holy Scripture. In the form of a religious drama the Holy Scripture pictures the striving of the soul to God and His answer. In Origen's view, the main purpose of the Song of Songs is an exhortation to participation in the divine Wisdom. Hence, cognitive activity, particularly self-reflection and meditation on the divine Revelation, plays an important role in the ascent of the soul. Faith and reason should be harmonized, they mutually enrich each other and finally lead to sanctity and wisdom.*

*Some scholars claim Origen had synthesized philosophical and theological ideas. Many hold him a religious philosopher and claim he borrowed the core of his thought from Platonic schools and the Stoas. Deeper acquaintance with his theology, however, shows that the distinction he himself made between pagan philosophy and the Christian revelation is essentially present in Origen's writings. This is brilliantly shown by Henri Crouzel who has excelled in the research on Origen's treatises. The connection between ecclesiology and soteriology, God's love and biblical vocabulary proves that Origen's mystical theory and anthropology is theologically oriented and strongly relies on the Bible as the Word of God.*



**Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātes  
teoloģisks un kultūrvēsturisks izdevums  
«Ceļš». Nr. 58**

---

LU Akadēmiskais apgāds  
Baznīcas iela 5, Rīga, LV-1010  
Tālr. 67034535