

Elizabete Taivāne

Pa kuru ceļu?¹ Reliģijas jēdziens reliģijas fenomenoloģijā Eiropā un Latvijā

Pirms iedziļināties reliģijas fenomenologu diskusijās par reliģijas būtību, būtu jāatgriežas pie termina *reliģija* un jānoskaidro tā pirmatnējā nozīme. Tādā veidā būtu vieglāk noteikt aspektus, no kuriem būtu jāizvairās, izstrādājot reliģijas definīciju.

Vārds reliģija ir latīņu izcelsmes. Pirms Kristus Cicerons (1.gs. BCE) saistīja šo vārdu ar darbības vārdu *relegere*, t.i. "atkārtot". Šeit bija domāta senču rituālu izpildīšana, pareizāk sakot atkārtošana jeb vienkārši sekošana senču tradīcijai. Līdz ar to sākotnēji reliģijas jēdziens paredzēja zināmu iecietību pret citām reliģijām. Katrs ir piederīgs kādai dzimtai, katram ir senči, un viņam ir precīzi jāseko savu senču reliģiskajai tradīcijai.

Romas impērijas iedzīvotājiem kristietības situācija šķita neparasta, jo kristieši nepārstāvēja nevienu senču tradīciju, bet gan jaunu reliģiju, kas romiešu acīs nemaz nebija reliģija īstajā vārda nozīmē. Turklāt jaundibinātā tradīcija bija neiecietīga pret visām citām reliģijām.

3.-4.gs. CE Laktancijs (Lactantius) saista vārdu reliģija ar *religare* – "saistīt". Tā ir saikne starp cilvēku un patieso Dievu. Reliģija ir starp cilvēku un Dievu noslēgtā derība. Un sakarā ar to, ka patiesais Dievs ir viens, patiesā reliģija arī ir viena. Visas citas reliģijas nemaz nav reliģijas, jo tās ir aplamas. Šeit vārda *reliģija* nozīme pilnībā transformējas. Reliģijas patiesuma kritērijs ir viendievība. Tomēr pilnībā iznīcināt veco nozīmi nebija iespējams. Bija jāpadara kristietība par senu jeb senču reliģiju. Tā radās *logos spermatikos* koncepcija. Saskaņā ar to gan Vecās Derības personāži, gan sengrieķu filozofi sludināja to pašu kristīgo mācību, kas pilnībā atklājās Jēzū Kristū.

Reliģijas kā saiknes starp cilvēku un Dievu interpretācija ir par iemeslu sekojošiem reliģijas izpratnes nosacījumiem. Reliģija ir nepieciešami *teistiskā* sistēma, kur darbojas divi: cilvēks un Dievs. Divu realitāšu ideju teisma kontekstā var nosacīti saukt par relatīvo duālismu. Arī ticība vienam patiesajam Dievam spēlē nozīmīgu lomu reliģijas jēdzienā. Tāpat kļūst ārkārtīgi svarīga doktrīna, kas ir fiksēta Svētajos Rakstos. Reliģijas būtību nosaka piederība pareizajai mācībai jeb doktrīnai, nevis senču rituālu praksei. Reliģijai kristiešu izpratnē ir svarīga arī vēsturiskā dimensija. Atklāsmes vēsturiskums ir garantija reliģijas patiesumam. Šāda reliģijas izpratne dominēja ne tikai pirmajos gadsimtos, bet ir populāra arī mūsdienās. Ne tikai kristīgie teologi, bet arī neatkarīgie Rietumu reliģiju pētnieki neapzināti patur prātā šādu reliģijas interpretāciju.²

Nākamais jautājums būtu tāds: kādā veidā šāda reliģijas izpratne, kur ir svarīga viendievība kā pareiza doktrīna, relatīvais duālisms, ticības un vēsturiskuma faktors,

¹ Tādā veidā nelaiķis profesors V. V. Klīve ir nosaucis vienu no savām grāmatām, kur piedāvāja dažādus ceļus cilvēka lielo dzīves jautājumu risināšanai. (Sk. Visvaldis Klīve, *Pa kuru ceļu: pārdomas par iespējamām atbildēm uz mūsu dzīves lielajiem jautājumiem* (Lelba apgāds, 1988).) Mūsu meklējumi neskars pasaules skatījuma, bet gan reliģijas būtības jautājumu.

² Izklāstīts pēc Richard King, *Orientalism and Religion: Postcolonial theory, India and the 'mystic East'* (London and New York: Routledge Taylor&Francis Group, 2008), pp. 35-41.

atbilst pasaulē pazīstamo reliģiju saturam? Tādas reliģijas, kā hinduisms, budisms, konfuciānisms, daoisms, šinto u.c., neparedz ticību vienam Dievam, relatīvo duālismu un attiecības starp divām realitātēm, vēsturiskumu un citreiz arī doktrīnu. Nedz indiešu, nedz ķīniešu reliģiozitāte nav tekstoloģiska, jau nerunājot par to, ka, piemēram, indieši un ķīnieši nepazīst reliģijas jēdzienu vispār. Aptuvens reliģijas ekvivalents indiešiem ir dharma, bet ķīniešiem – *dzundzjao*.³

Izrādās, ka reliģija ir Rietumu, precizējot, kristiešu jēdziens. Mēs nekādā ziņā nevaram noliegt to, ka kaut kas, ko mēs esam pieraduši saukt par reliģiju, un kas būtu zināmu reliģisku ideju un prakšu kopa, piemīt visām pasaules tautām. Un ja tā, tad mums nekas cits neatliek, kā paturēt apzīmējumu *reliģija*, jo cits pagaidām nav atrasts, un savādāk definēt reliģijas būtību. Katra reliģiju zinātnes apakšnozare definē reliģiju atbilstoši kādiem tai svarīgiem kritērijiem. Reliģijas sociologs un reliģijas psihologs definēs reliģiju dažādi. Mēs pievērsīsimies reliģijas fenomenologu diskusijai par reliģijas dabu, jo fenomenologiem ir tieksme akcentēt tieši šo jautājumu un risināt to, pielietojot empātiju jeb iejušanos, kas padara par iespējamu skatu uz problēmu no iekšpuses.

20. gs. divdesmitajos-trīsdesmitajos gados un vēlāk reliģijas fenomenoloģija saista reliģijas būtību ar *svētā* kategoriju un *svētā* pieredzi. Šie divi, *svētais* un *pieredze*, kļūst par diviem universāliem reliģijas kritērijiem. Šajā laika periodā fenomenologiem bija svarīgi uzsvērt to, ka visām pasaulē zināmām reliģiskām tradīcijām ir kopsaucējs.

Kā spilgtāko tā laika teologu un reliģijas fenomenologu, kas akcentēja *svētā* kategoriju, var minēt Rūdolfu Oto. Viņš protestēja pret reliģijas kā "sabiedriska instinkta vai sociāla vērtējuma funkcijas" interpretāciju. Oto atskaites punkts reliģijas pētniecībā bija *svētais*, ko ir viegli izprast apofātiskās teoloģijas kontekstā, jo pieredzētais *svētais* nav aprakstāms. Savā darbā ar nosaukumu *Das Heilige* teologs uzsver, ka mums, Rietumu kultūras pārstāvjiem, ir tieksme šo jēdzienu racionalizēt un izprast to kā ētisku kategoriju. Oto raksta: "Taču tāds vārda "svēts" lietojums ir aptuvens. "Svēts" ietver sevī visu minēto, taču tā saturā ietilpst arī mums izjūtās dots kāds nepārprotams atlikums, kas te ir izceļams visupirms.[...] Tas, par ko mēs runājam un ko mēs gribam kaut cik iezīmēt, proti, padarīt izjūtamu, mājā *visās* reliģijās kā to īstenais kodols, un bez tā reliģija vispār nebūtu reliģija."⁴ Precizējot terminoloģiju, Oto piedāvā attīrīt *svēto* no racionālās un ētiskās interpretācijas, dodot attīrītajam savu nosaukumu, proti, *numinozais*. Šo *numinozo* ir iespējams iepazīt vienīgi caur pieredzi, atturoties no jebkāda veida diskursa un definīcijām.⁵

Līdzīgi *svētā* pieredzi kā reliģijas būtiskāko pamatiezīmi akcentēja 20.gs. pirmajā pusē vēl viena slavenība reliģijas fenomenoloģijā Lēvs (Gerardus van der Leeuw, 1890-1950). Darbā *Reliģijas fenomenoloģija* (1933.g.) viņš izcēla *svētā* jeb *sakrālā* un *profānā* pretpolus, saucot cilvēku par *homo religiosus*, un uzsvēra, ka *svētais* tiek sākumā pieredzēts un pēc tam verbalizēts jeb ielikts vārdos. Tāda veida pieredzes

³ Ķīniešu reliģiozitātes kvintesenci ir lieliski aprakstījis krievu sinologs A.A. Maslovs. Sk. A.A. Маслов, *Китай: Укрощение драконов. Духовные поиски и сакральный экстаз*, 2-е изд. (Москва: Алетея: Новый акрополь, 2006), сс. 15-29.

⁴ Rūdolfis Oto, "Svētais," *Ceļš* 47.2 (1995): 49. lpp.

⁵ *Ibid.*, 51. lpp.

verbalizācija jeb interpretācija var atšķirties un ir atkarīga no kultūrvēsturiskā konteksta.⁶

Mirča Eliade (Mircea Eliade, 1907.-1986.gg.) pārstāv nākamo, t.i. moderno periodu reliģijas fenomenoloģijā.⁷ Viņš bija uzticīgs klasiskās reliģijas fenomenoloģijas nostājam par *sakrālo* un *profāno*, izmantojot papildus jēdzienus *hierofānija*, *arhetipi*, *simboli*. Līdzīgi klasiķiem Eliade uzskatīja, ka visām reliģijām ir kas kopīgs. Izmantojot Junga psiholoģijas idejas, viņš ir it kā pārcēlis Junga *arhetipisko* no cilvēka apziņas dziļākā slāņa, t.i. no *bezapziņas*, ārpusē, t.i. *sakrālā* jomā. Viņaprāt *sakrālais* projicējas jeb atklājas dažādās kultūrās un dažādos vēstures posmos kā *hierofānijas* jeb svētā manifestācijas *profānajā* pasaulē.

Tāpat kā Lēvs, Eliade uzskatīja cilvēku par *homo religiosus*, kurš, veidojot reliģiskos simbolus, saprotamā veidā izsaka neizteikto arhetipisko reliģisko pieredzi un ceļ tiltu starp profāno un sakrālo. Piemēram, lai atgrieztos pirmatnējā laikā, kad pasaule tika radīta harmoniska, perfekta, cilvēks izpilda rituālus, kas ir aicināti atkārtot kosmogonisko aktu, nokļūst *sakrālā* jomā un atcelt vēsturi, kas skar *profāno*. Pietiek atcerēties jaunā gada svinības daudzās pasaules malās, kad mēģinām visu sākt no jauna ar cerību, ka jauns gads būs labāks par iepriekšējo, ka viss sliktais paliks vecajā gadā un nenāks mums līdz. Pirmatnējā laika tēls sasaucas ar pasaules centra simboliku. Pasaules centrs, ko var simbolizēt templis, svētvieta, kāds noteikts kalns (piem. Meru, Sinaja, Tabora vai Golgatas kalns), ir sakrālās telpas iemiesojums virs zemes. Ejoj svētceļojumā vai apmeklējot templi vai baznīcu, cilvēks nokļūst sakrālajā telpā. Mirča Eliades domas par cilvēka atgriešanos sakrālajā telpā un laikā ir īsi formulētas viņa paša vārdos par rituālu: "Pateicoties rituāla paradoksam jebkura iesvētīta vieta sakrīt ar Pasaules Centru tāpat, kā jebkura rituāla laiks sakrīt ar mītisko "iesākuma" laiku."⁸

Reliģiskā simbolika ir atkarīga no kultūrvēsturiskā konteksta, tādēļ dažādās kultūrās tā ir atšķirīga. Fenomenoloģiskā metode, ko Eliade ir precizējis kā *hermeneitisko*, ļauj ar iejušanās un iepriekšējās pētnieka reliģiskās pieredzes palīdzību aiz svešas kultūras simboliem saskatīt neirstošos reliģiskās pieredzes *arhetipus*, kas visām reliģijām ir kopīgi, un tādā veidā izprast svešu reliģiju jebkurā tās attīstības posmā.⁹

⁶ О.Х. Михельсон, «Феноменология религии» // М. М. Шахнович, гл. ред., *Религиоведение* (СПб: Питер, 2007), сс. 425-426.

⁷ Saskaņā ar O. K. Mihelsonu reliģijas fenomenoloģijā var izšķirt trīs periodus, kas ir sākotnējais, klasiskais un modernais. Sākotnējais posms nevar palielināties ar kādām īpašām hipotēzēm un teorijām. Tas pārstāv aprakstošo fenomenoloģiju. Klasiskās fenomenoloģijas ieguldījums ir reliģiju kopsaucēja meklējumi, *svētā* kategorijas izstrādāšana un reliģijas fenomenoloģijas pētniecības objekta iezīmēšana. Par pēdējo ir daudz rakstījis Lēvs. (О.Х. Михельсон, «Феноменология религии» // М. М. Шахнович, гл. ред., *Религиоведение*, сс. 414-426.)

⁸ Мирча Элиаде, *Миф о вечном возвращении*, А. А. Васильева (пер.) (Москва: Ладомир, 2000), с. 36.

⁹ Mirča Eliade metodoloģijas ziņā ir sekojis Joahimam Vaham (Joachim Wach, 1898-1955), kurš piedāvāja fenomenoloģisko atturēšanos no subjektīviem spriedumiem aizstāt ar subjektīvās pieredzes izmantošanu pētījumā. (Eric J. Sharpe, *Comparative Religion: A History*, 2nd ed. (UK: Duckworth, 2003), p. 239. Pēc būtības gan fenomenoloģiskās, gan hermeneitiskās metodoloģijas pārstāvji domā vienu un to pašu intuitīvo iejušanos, kuras rezultātā pētnieks raugās uz svešas reliģijas aktualitātēm no iekšpuses pareizas interpretācijas meklējumos. Eliades metodoloģijas fenomenoloģiski-hermeneitisko būtību ir labi paskaidrojis O.K. Mihelsons. Viņš uzsver, ka salīdzinošā fenomenoloģiskā metode palīdz Eliadem konstatēt reliģijas parādību būtību jeb pamatu, kamēr hermeneitiskā metode liek viņam izprast

Mūsdienās reliģijas fenomenoloģijas idejiskā bāze ir krietni pārveidojusies. Tādēļ būtu prātīgi runāt par postmoderno reliģijas fenomenoloģiju, kuras pamatus ir licis Ninians Smarts (Ninian Smart, 1927-2001). Kaut arī viņš bija Eliades laika biedrs, viņš ienesa reliģijas fenomenoloģijā pilnīgi jaunu ideju kopu, kas arī ļauj uzskatīt viņu par postmodernās reliģijas fenomenoloģijas krusttēvu. Viņa galvenais ieguldījums ir jauns skatījums uz reliģijas dabu, kas neparedz nekādu konstantu jeb mūžīgo, neirstošu, arhetipisko Junga un Eliades izpratnē, kas tiktu nodots reliģiskās tradīcijas ietvaros no paaudzes uz paaudzi, kas būtu universālais neaprakstāmais Cits un atklātos tautām dažādos vēstures posmos. Tas, ko Oto ir saucis par *svēto*, bet Eliade par *sakrālo*, tiek anulēts, jo postmodernais laikmets neuzticas vairs jēdzieniem, kas empīriskā ceļā nav pierādāmi. Arī pieredze vairs nav tik lielas ievēribas vērtā, jo ir subjektīva un grūti verificējama jeb pārbaudāma. Reliģijas pētniecība iegūst pilnīgi citus vaibstus, pārtapdama par psiholoģijas, socioloģijas un etnoloģijas sastāvdaļu. Nevarēdama paturēt patstāvīgu nišu, tā pārtop par kultūras aspektu, jo reliģiskā pieredze un tās objekts *svētais* vairs nav ievēribas vērti.

Kas tad ir reliģija Niniana Smarta izpratnē? Ir jāsāk ar to, ka tai nav kodola, nav mugurkaula jeb būtības. Tādēļ nekādas reliģijas definīcijas pēc būtības principa nemaz nav iespējamās. Reliģijai katrā pasaules nostūrī ir savs raksturs, bet pateicoties tam, ka reliģiju zinātne ir ievākusi pietiekami daudz datu par dažādām pasaulē izplatītajām reliģijām, tajās jeb tajā, reliģijā, var saskatīt septiņus aspektus, kas viens otram nav pakārtoti. Tas nozīmē, ka nav iespējams šos aspektus sakārtot pēc hierarhijas principa tā, lai starp tiem saskatītu noteicošo. Šie aspekti ir rituāls, pieredze un emocijas, mīts, doktrīna vai filozofija, ētika un likumdošana, sociālais un institucionālais aspekts, materiālā un mākslas dimensija. Šiem septiņiem Smarts pievieno arī ekonomisko un politisko aspektus.¹⁰

Šādā reliģijas interpretācijā ir klāt postmodernismam ierastais mēģinājums saskaldīt, saskatīt daļas, nevis kopīgo. Ne velti viens no Smarta darbiem, kur viņš apspriež reliģijas daudzveidības jautājumu, saucas *Svētā dimensijas: pasaules ticību anatomija*¹¹. Reliģija ir it kā sadalīta kā nedzīvs ķermenis sekcijas laikā. Septiņu reliģijas aspektu vidū ir arī pieredze, kas pēc pētnieka domām, var būt, bet var arī nebūt aktuāla vienai vai otrai reliģijai.

No otras puses nebūtu pareizi Smarta reliģijas interpretācijā saskatīt tikai saskaldīšanas motīvu. Ķermeņa orgāni sadarbojas savā starpā, ietekmējot viens otru. Arī reliģija ir līdzīga organismam. Apspriežot reliģiskās doktrīnas jautājumu, Smarts piedāvā salīdzināt dažādus doktrīnas elementus, idejas ar orgāniem. Tomēr būtu naivi domāt, ka pētniekam reliģija vai kāda tās sastāvdaļa, piemēram, doktrīna, ir holistiska un nemainīga kopa. Orgānu un organisma tēls ir vajadzīgs Smartam, lai runātu par

reliģiskās parādības. (О.Х. Михельсон, «Феноменология религии» // М. М. Шахнович, гл. ред., Религиоведение, с. 423.)

¹⁰ Rene Gothoni, *Attitudes and Interpretations in Comparative Religion* (Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2000), p. 19. Rene Gothoni ir vadošais komparatīvās reliģiju zinātnes pētnieks Helsinku Universitātē, kas savos darbos balstās uz Niniana Smarta reliģijas koncepciju.

¹¹ Ninian Smart, *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs* (Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1999). Smarts izvēlās neizmantojot vārdu *reliģija* grāmatas nosaukumā, dodot priekšroku *ticībai*, *ticējumam*, kas ir pretrunā ar viņa paša principu: neakcentēt kādu vienu reliģijas aspektu. Ticība nav identificējama ar reliģiju, jo ticība var nebūt aktuāla vienai vai otrai reliģijai.

dažādiem ķermeņiem, kas būtu ne tikai daudzveidīgu reliģiju prototips, bet arī dažādu kādas reliģijas attīstības posmu tēls. Tas nozīmē, ka kristietība 4. gadsimtā un 20. gadsimtā ir divas atšķirīgas kristietības, divi ķermeņi. Dažādību nosaka elementu mijiedarbība. Izmantojot ķermeņu piemēru, var teikt, ka suņa deguns atšķiras no cilvēka deguna, jo ir sadarbībā ar kādiem orgāniem vai suņa ķermeņa funkcijām, kas padara suņa ožu jūtīgāku.¹² N. Smarts sauc elementu dinamisko mijiedarbību reliģiskajā sistēmā par dialektisko fenomenoloģiju.¹³

Līdzīgi reliģiskā doktrīna tiek interpretēta dažādi katrā laika periodā atkarībā no kultūrvēsturiskiem faktoriem, kas liek cilvēkiem ielikt pierastajos vārdos pavisam citu saturu. Piemēram, Jēzus Kristus pirmo gadsimtu kristiešiem krasi atšķiras no mūsdienu Jēzus Kristus interpretācijas pateicoties citam kultūrvēsturiskajam fonam. Turpinot Smarta domu, varam piedāvāt šādu piemēru. Ja pirmo gadsimtu kristieši gāja uz nāvi, lai apliecinātu piederību vienīgi pareizajai reliģijai un vienīgajam Dievam, kas ir atklājies Jēzū Kristū, tad šodien reliģiskā eklektisma, racionālisma un dažādu reliģijas pētniecisko hipotēžu rezultātā Jēzus Kristus dievišķo dabu un unikālo misiju absolutizē tikai nedaudzi. Bieži kristiešu prātos Kristus ir viens no tiem, kas ir veiksmīgi paveicis individuācijas procesu, ir viens no guru vai ētikas skolotājiem.¹⁴

Ninian Smart palīdz apzināties reliģijas nepastāvīgo raksturu, izmantojot kolāžas tēlu. Reliģijas kolāžu veido salasītie un saliktie kopā vēstures, metafizikas, reliģisko tekstu, pieredžu, rituālu u.c. fragmenti, gabali (pieces).¹⁵ Acīmredzami fragmenti mijiedarbojas, tādēļ tad, kad kolāžā viens fragmentiņš tiek aizstāts ar citu, pārējo kolāžā esošo gabalu nozīme, jēga mainās.

Ninian Smarta reliģijas izpratni papildina viņa domas par misticismu. Pētnieks stājas opozīcijā Rūdolfam Oto, apgalvojot, ka *numinozā* pieredze nevar būt reliģiju universālā kvintesence. Izmantojot iemīļoto saskaldīšanas principu, Smarts secina, ka *numinozā* pārdzīvojums un mistiskā pieredze ir divas dažādas lietas. Pirmais nozīmē situāciju, kad cilvēka priekšā ir dievišķais Cits un ir aktuāls teismam raksturīgais relatīvā duālisma princips. Mistiskā pieredze paredz vienotības pārdzīvojumu, kādu mēs atrodam, piemēram, Upanišādās. Sakarā ar to, ka *numinozā* un *mistiskā* pieredzes tik krasi atšķiras un ir pat pretrunīgas, nevar runāt par kopīgo visām reliģijām pieredzi. Ja kvintesence ir sašķelta, tad tā vairs nav kvintesence, šajā gadījumā pieredze nav reliģijas un reliģiju būtība, bet tikai aspekts.¹⁶

Mistiskā pieredze tomēr ir daudz komplicētāka, nekā pētnieks to stāda priekšā. Tas, ko viņš sauc par *numinozo* un *mistisko*, bieži vien ir dažādas mistiskās pieredzes pakāpes vienas kontemplatīvas tradīcijas un viena mistiķa pārdzīvojumu kopas ietvaros. Var minēt *Bar do thos grol* jeb *Tibetas mirušo grāmatu*¹⁷, kas apraksta

¹² Ninian Smart and Steven Konstantine, *Christian Systematic Theology in a World Context* (Minneapolis: Fortress Press, 1991), p. 41.

¹³ Ninian Smart, *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs*, p. 7.

¹⁴ Neapšaubāmi Smarta interpretācijas ideja sasauca ar Hansa Georga Gadamera hermeneitiku.

¹⁵ Ninian Smart and Steven Konstantine, *Christian Systematic Theology in a World Context*, p. 42.

¹⁶ Ninian Smart, *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs*, pp. 167-168, 174.

¹⁷ Grāmatas nosaukuma burtisks tulkojums ir *Atrīvošanās caur klausīšanos starp-stāvoklī*. Par labāko tulkojumu angļu valodā mūsdienās ir pieņemts uzskatīt Roberta Thurmana izpildīto. Sk. Robert A. F. Thurman, trans., *The Tibetan Book of the Dead: The Great Book of Natural Liberation Through Understanding in the Between* (New York: Bantam Book, 1994).

cilvēka nāves procesu tantriskās fizioloģijas un apziņas intraversijas kontekstā. Saskaņā ar Tibetas budisma mācību katra dzīva būtne, mirstot, piedzīvo tikšanos ar Skaidro Gaismu, kas ir Buda jeb dzīvās būtnes iekšējā būtība. Ja mirstošais šai tikšanai nav sagatavots, viņš pārdzīvo to kā *numinozo*, jūtot diskomfortu un bailes parādības priekšā. *Numinozā* apzīmējumu šeit lietojam Smarta interpretācijā. Ja mirstošais ir bijis krietns meditācijas praktizētājs un dzīves laikā ir sevi pieradinājis pie Skaidrās Gaismas vīzijām, nāves laikā viņš piedzīvo nevis bailes, bet saplūšanu ar Gaismu.

Un tomēr būtu grūti pārmest Smartam to, ka viņš nav pamanījis mistiskās pieredzes komplicēto raksturu. Pētnieks uzsver, ka pieredzes var būt arī jauktas. Kopumā Smarts min sešas pieredzes iespējas: mēdz būt tikai numinozā un tikai mistiskā jeb kontemplatīvā pieredze. Izņemot tās pastāv trīs jauktie varianti, kas ir numinozā un kontemplatīvā līdzsvars pārdzīvojumā, numinozā dominance pieredzē un kontemplatīvā pārsvars pārdzīvojumā. Sestā iespēja ir pieredzes faktora absence reliģiskajā tradīcijā.¹⁸

Ir jāatzīst, ka Smarta shēma ir ārkārtīgi loģiska. Salīdzinot reliģisko pieredzi ar seksa fenomenoloģiju, viņš secina, ka kultūrvēsturiskais konteksts nosaka reliģiskās pieredzes īpatnības tieši tādā pašā veidā kā tas ietekmē seksuālās pieredzes raksturu. Tomēr Smarts atzīst arī to, ka dažādu kultūru un vēsturisko periodu seksa "būtiskās izjūtas (the basic sensations) ir līdzīgas" un nav simtprocentīgi kultūras nosacītas¹⁹. Viņš neizvairās no universālās reliģiskās pieredzes jautājuma iztīrāšanas, apgalvojot, ka viņaprāt šāda dažādas tradīcijas apvienošā reliģiskā pieredze sakņojas cilvēka psihē.²⁰

Neraugoties uz to, ka pētnieks neignorē būtiskās izjūtas un universālo cilvēka psihes uzbūvi, viņš nepadara būtisko par pieredzes bāzi. Dodot priekšroku kontekstuālismam, viņš padara kultūrvēsturisko vidi par neapstrīdamu reliģiskās pieredzes balstu un atskaites punktu. Smarta dzelžainā loģika ir pievilcīga, tomēr viņa izvēle starp būtisko, ko viņš nenoraida, un kontekstuālo ir subjektīva, jo neparedz loģiskus argumentus. Starp reliģiskās pieredzes *daudzveidību* un *modiem* viņš izvēlas pirmo, akcentējot nevis *vienas pieredzes* aspektu dažādību, bet dažādas pieredzes, kas savā starpā nesaskaras. Pat jauktā numinozā un kontemplatīvā pieredze ir kaut kas patstāvīgs un izolēts no pārējām pieredzes formām.

Smarta reliģijas izpratne ir krietni ietekmējusi mūsdienu reliģijas fenomenoloģiju. No vienas puses tā ir paturējusi strukturālisma un arhetipu principu, no otras puses ir piešķīrusi tiem postmodernisma plūstošā, mainīgā nozīmi. Šajā sakarā būtu vietā pieminēt Duglasu Alenu, kurš ir piedāvājis atšķirīgu no Eliades arhetipu jeb struktūru interpretāciju. Viņš nenoliedz, ka reliģija ir strukturēta, un neapšaubā arī to, ka dažādās reliģijās varētu būt līdzīgas struktūras. Tomēr, Alens atsakās balstīt arhetipisko (šeit struktūras) *sakrālajā*. Kritizējot Oto un Eliades *svētā* (*sakrālā*) un *arhetipu* noturīgā satura ideju, viņš izprot struktūras kā kaut ko dinamisku, mainīgu atkarībā no kultūrvēsturiskā fona. Kaut arī struktūrās ir nenoliedzami kaut kas noturīgs ("the pure case"), to balsts ir nevis *kolektīvā bezapziņa* kā Jungam vai *sakrālais* kā Eliadem, bet

¹⁸ Ninian Smart, *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs*, p. 174.

¹⁹ *Ibid.*, p. 169.

²⁰ Burtiski Smarta vārdi skan sekojoši: "Core-type religious experiences are intrinsic to the human psyche in some way." (*Ibid.*, p. 177.)

kultūrvēsturiskais konteksts. Tas nozīmē, ka nedz struktūru saturs, nedz to kvantums ir noturīgs. Reliģija ir mainīgu struktūru kopa. Struktūras katrā laika periodā tiek interpretētas citādi.²¹

Tātad Alens iet vidusceļu starp klasisko fenomenoloģisko strukturālismu un postmoderno kontekstuālismu, kas nesaskata reliģijā nekādu sistēmu, nekādu strukturētību. Kaut arī Alens, būdams mūsdienu reliģijas fenomenoloģijas ideju sistematizētājs, nenoliedz struktūru pastāvēšanu, viņa idejiskā bāze sasaucas ar Niniana Smarta kolāžas reliģijas ideju. Citiem vārdiem mūsdienu fenomenoloģija neparedz kādu reliģijas kodolu, neierāda pieredzei centrālo vietu reliģiskajā tradīcijā un noliedz *svētā* kategoriju kā pētījuma atskaites punktu. *Svētais* vairs nav kaut kas reāli esošs, bet ir viena no nenozīmīgām un plūstošām mācības sastāvdaļām, kas doktrīnā var būt, bet var arī nebūt.

Nebūtu kļūda, ja apgalvosim, ka mūsdienu reliģijas fenomenoloģija top rietumu racionālisma garā. Ričards Kings, piesaucot tādu autoritāti, kā Gadamers, interpretē mēģinājumu pētīt reliģijas ar eksakto metožu un loģiskā diskursa palīdzību kā tipisku kļūdu reliģiju pētniecībā.²² Turpinot Kinga domu, var secināt, ka rietumu reliģiju pētnieks, apspriežot reliģijas jautājumu, neatstāj vairs vietu iracionālajam nedz reliģijā, nedz savā pētījumā.

Visbeidzot, ir vērts minēt Stīvenu Katcu (Steven Katz), kas vēl joprojām ir vadošais pētnieks misticismā. Viņa interešu lauks ir mistiskās pieredzes būtība. Katcs izdara banālu, bet diezgan svarīgu secinājumu: nav iespējams vilk robežu starp pieredzi un tās interpretāciju, un šeit viņam neapšaubāmi var piekrist. Tomēr viņš neapstājas pie šī postulāta, apgalvojot, ka kultūrvēsturiskā fona nenosacītā reliģiskā pieredze nemaz nepastāv. Nepastarpinātās, attīrītās mistiskās pieredzes nav, kamēr pereniālās paralēles starp dažādu savā starpā vēsturiski nesaistīto reliģiju mistiskiem pārdzīvojumiem nav adekvātas. Arī Katcs, pieskaroties reliģijas sirdij, kas ir mistiskā pieredze, iekrīt kontekstuālismā un konstruktīvismā.²³

Stīvens Katcs ir izpelnījies pamatīgu savu uzskatu kritiku mūsdienās, tomēr šeit gribētos piesaukt tikai vienu autoritāti Džonatanu R. Hermanu, kas aicina pārdomāt mūsu domāšanas totālo atkarību no postmodernā kontekstuālisma. Savā rakstā "Kontekstuālā ilūzija: salīdzinošais misticisms un postmodernisms" pētnieks nodarbojas ar konteksta dekonstrukciju, norādot uz *būtisko*, kas ir paslēpts, burtiski apglabāts zem konteksta čaumalas. Būdams uzticīgs verifikācijas, t.i. pārbaudāmības, principam, pētnieks piedāvā konteksta jēdziena paplašināšanas variantus, lai šaurie konteksta rāmji nekļūtu par šķērslī dažādu reliģiju komparatīvā rakstura pētīšanai.²⁴

Parasti par kopējo divu vai vairāku reliģisko tradīciju kontekstu uzskata kultūrvēsturisko fonu. Tas nozīmē, ka paralēles starp reliģijām var meklēt tikai tajā

²¹ Douglas Allen, "Major Contributions of Philosophical Phenomenology and Hermeneutics to the Study of Religion" in *How to do Comparative Religion? Three Ways, Many Goals*, ed. Rene Gothoni (Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2005), pp. 16-24.

²² Richard King, *Orientalism and Religion*, p. 43.

²³ Richard King, "Mysticism and Spirituality" in *The Routledge Companion to the Study of Religion*, ed. John R. Hinnells (London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2007), p. 317.

²⁴ Jonathan R. Herman, "The Contextual Illusion: Comparative Mysticism and Postmodernism" in *Magic Still Dwells: Comparative Religion in the Postmodern Age*, ed. Kimberley C. Patton and Benjamin C. Ray (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2000), pp. 97-98.

gadījumā, ja tām ir bijuši kultūrvēsturiski sakari. Bet, ja uzklusām Hermana aicinājumu kontekstu paplašināt un dažādot, tad par šādu kopīgu visām reliģijām kontekstu var kļūt cilvēka apziņas universālā uzbūve, ko ir veiksmīgi pētījis K.G. Jungs. Atšķirībā no Mirča Eliades *sakrālā* kategorijas, kas mūsdienu Rietumu reliģiju pētniecībā netiek atzīta par verificējamo pētījuma atskaites punktu, Junga *kolektīvā bezapziņa* savas bioloģiskās izcelsmes dēļ vēl joprojām tiek atzīta par pietiekami uzticamu un drošu pamatjēdzienu, kas var kļūt par komparatīvā misticisma pētniecības bāzi. Neraugoties uz to, ka Eliades *sakrālais* un Junga *bezapziņa* tik organiski ir saistīti savā starpā kā monētas divas puses, mēs esam kļuvuši par Aristoteļa loģikas vergiem, nespēdami paļauties uz nepierādāmu pieņēmumu, kas šajā gadījumā būtu *sakrālais*.

Tātad, mūsdienās Latvijas reliģijas fenomenologiem būtu iespējams iet trīs ceļus reliģijas būtības meklējumos un salīdzinošajā reliģiju analīzē. Pirmais ceļš ved uz fenomenoloģijas aizsākumiem un, cik tas nebūtu dīvaini, uz Austrumiem, proti, tas ir aksiomātisks *svētā* (*sakrālā*) pieņemšanas par atskaites punktu ceļš, kas kontekstuālistu starpā ir izpelnījies semi-zinātnes vārdu. Otrais ceļš būtu *svētā* noliegšana kontekstuālisma labā, kas nepieciešami izraisa reliģiju pētniecības pārtapšanu par socioloģijas, vēstures, filozofijas, etnoloģijas vai psiholoģijas sastāvdaļu, jo reliģijai vairs nav sava patstāvīga balsta. Ir tikai konteksts: socioloģiskais, vēsturiskais, filozofiskais utt.²⁵ Visbeidzot trešais ceļš ir vidusceļš starp diviem pieminētajiem, kas būtu konteksta paplašināšana un sakrālā kategorijas psiholoģizācija, vai arī sakrālā noklusēšana, ko, savukārt, ir pieļāvis Lēvs, īpaši uzsvēris to, ka Dievs vai sakrālais jau nav fenomenologa pētniecības objekts. Reliģijas fenomenoloģija nodarbojas tikai ar to, kas parādās subjektam, nebūdama tiesīga izvērst diskusijas par Dieva vai *svētā* būtību. Ir iespējams pievērst uzmanību tikai pārdzīvotajam *svētajam*, kas neko nepasaka par tā būtību. Svētā noklusēšanas ceļš tomēr nav pietiekams, jo dažādu reliģisko tradīciju salīdzinājums pieprasa noformulēt teorētisko bāzi paralēļu vai atšķirību meklēšanai.

Latvijā reliģijas fenomenoloģijas uzplaukums iekrīt 20. gs. trīsdesmitajos gados pirms "radikāla lūzuma filozofijas un reliģijas pētniecības laukā", kas "notika ar 1940. g. 17. jūnija okupāciju".²⁶ Fenomenoloģisko meklējumu iedvesmotāji neapšaubāmi bija Sederblūms, Oto un Lēvs. Visi trīs pētnieki izmantoja *svētā* kategoriju, tādēļ katrs no viņiem izpelnījās pamatīgu ievērību un arī kritiku no latviešu teologu un filozofu puses. Var droši teikt, ka reliģiskā pārdzīvojuma jeb pieredzes un *svētā* tēma nevienu domātāju neatstāja vienaldzīgu. Pēc Nikandra Gilla vārdiem par reliģijas fenomenoloģijas izplatību un attīstību īpaši jāpateicas Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātes mācību spēkiem. To vidū ir V. Maldonis, G. Menšings, K. Kundziņš, A. Freijs, H. Biezais, E. Rumba.²⁷ Bez viņiem var minēt daudzus citus

²⁵ Šāda veida reliģiskā pētījuma pārtapšanu par etnoloģijas un socioloģijas pētījumu var vērot Somijas vadošā reliģiju zinātnieka Rene Gothoni darbā *Attitudes and Interpretations in Comparative Religion* (Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2000).

²⁶ Haralds Biezais, "Ievadam", *Reliģiski-filozofiski raksti VI*, Prof. D. Dr. Haralda Biezā virsredakcijā, Rīga, 1997, 7. lpp.

²⁷ Nikandrs Gills, "Reliģiski-filozofisko rakstu" (1925.-1936.g.) autori un "filozofijas un reliģijas zinātņu biedrība" (1922.-1940.g.) Latvijā", *Reliģiski-filozofiski raksti VI*, Prof. D. Dr. Haralda Biezā virsredakcijā, Rīga, 1997, 32. lpp.

pētniekus, kas tā laika fenomenoloģijas ietekmē balstījās uz Oto, Lēva vai Sēderblūma izstrādāto jēdzienu aparātu.

Kā pirmo var minēt V. Maldoni, kura spalvai pieder darbs ar nosaukumu "Reliģijas fainomenoloģija", izdots 1935. g. žurnālā "Ceļš"²⁸. Maldoņa kolēģis A. Freijs 1938. g. Universitātes izdevumā *Zinātne tēvzemei divdesmit gados 1918-1938* apgalvo, ka "Maldoņa fenomenoloģiskais un reliģijas psiholoģiskais pētījums un izvirzītais viedoklis patlaban ir vērtīgākais un pilnīgākais šinī virzienā".²⁹ Maldoņa spēju iejusties priekšmetā un izdarīt arī mūsdienu reliģijas fenomenoloģijai aktuālos secinājumus var tikai aprīnot. Piesaucot G. van der Lēvu, Rūdolfu Oto un citas autoritātes, kā arī diskutējot ar viņiem, viņš sniedz vairākas reliģijas definīcijas, kas ļauj dziļāk izprast viņa paša reliģijas izpratni. Šīs definīcijas ir cieši saistītas ar kristīgās antropoloģijas un reliģijas fenomenoloģijas izpratni.

Pirmkārt, Maldonis ir pārliecināts, ka parādībās ir noturīga būtība. (*Ceļš* 1935, 166. lpp.) Acīmredzot šī atziņa, kas mūsdienu kontekstuālisma un konstruktīvisma gaismā šķiet tik uzkrītoša, toreiz bija kaut kas pats par sevi saprotams. Vēl divdesmitajos gados, izmantojot Oto svētā pamatkategoriju, Maldonis meklē tās izpausmes latviešu tautas reliģiozitātē un latviešu daiļliteratūrā. Pētot Poruka rakstus, Maldonis analizē reliģijas jēgu no antropoloģijas redzes punkta. Akcentējot latviešu priekšstatu par *balto dvēseli*, viņš pielīdzina to indiešu *Ātmanam* jeb "mūžīgajam Pašam". Ētika reliģijā ir aicināta tuvināt cilvēku sev "Pašam" tādā veidā, ka viņš dzenas pēc īsti "baltā labuma" un veido pareizo noskaņu pret sevi, sabiedrību, dabu un mūžīgo "Pats". A. Freijs atzīmē, ka vēlāk 1928. g. izdotajā *Ētikas mācības grāmatā vidusskolām* Maldonis atsakās no indiešu filozofijas Ātmana un latviešu baltās dvēseles jēdzieniem, atzīstot tos par nepietiekamiem un neskaidriem.³⁰ Un, kaut arī Maldonis apšaubā savus agrākos pieņēmumus, viņu var uzskatīt par Junga *Patības* un *individuācijas* ideju priekštecī. Atgriežoties pie noturīgās parādību būtības, ir jāsaka, ka ar laiku Maldonis pāriet no statiskās reliģijas būtības koncepcijas, kas ir klāt "Pats" idejā, pie dinamiskās. Jauno viedokli Maldonis noformulē trīsdesmito gadu beigās izdotajā *Reliģijas fainomenoloģijā*, izklāstot Lēva pozīciju šajā jautājumā.

Maldonis bija tālredzīgs, skatot reliģiju kā kaut ko ļoti dinamisku, kam ir noteikta attīstības shēma. (*Ceļš* 1935, 165. lpp.) Reliģija nepārtraukti plūst, jo pats Dievs ir nekas cits kā "lielas Varas plūsma" (*Ceļš* 1935, 83. lpp.). Tanī pašā laikā Dievs ir arī neizdibināms, būdams "gluži citādāks, nekā mēs, cilvēki, to domājam" (*Ceļš* 1935, 82. lpp.) Reliģijas dinamiskums nav jāsaprot abstrakti, taisni otrādi, tas nozīmē ne tikai ar prātu netveramo dievišķo kustību, kas šeit atgādina ķīniešu Dao, vienlaicīgi pasaulē klātesošo, dinamisko, un promisesošo, netveramo. Maldoņa reliģijā Dieva iemiesotā plūsma nozīmē arī vidi, "vides stilu", "laikmeta reliģisko apziņu", "objektīvo garu" (*Ceļš* 1935, 82-83. lpp.), citiem vārdiem mainīgo kultūrvēsturisko kontekstu. Tas, ko Maldonis sauc par reliģijas dinamiskumu, sasaucas ar mūsdienu

²⁸ Prof. Vold. Maldonis, "Reliģijas fainomenoloģija", *Ceļš: laikraksts reliģiju un gara dzīvei. 1. gads*, red. Māc. G. Šaurums, Ev. Lut. Baznīcas virsvalde, 1935. Šajā izdevumā ir apkopoti visi 1935. g. *Ceļa* numuri. Tādēļ visas trīs Maldoņa "Reliģijas fainomenoloģijas" daļas ir atrodamas šajā izdevumā. Atsauces turpmāk tekstā ar apzīmējumu iekavās *Ceļš* 1935, lpp.

²⁹ A. Freijs, "Sistemātiskā teoloģija" // *Zinātne tēvzemei divdesmit gados 1918-1938* (Rīga: Latvijas Universitāte, 1938), 319. lpp.

³⁰ *Ibid.*, 320.-321. lpp.

kontekstuālisma un konstruktīvisma idejām. Tas tomēr neļauj pētniekam atteikties no *svētā* kategorijas, kas viņa *Reliģijas fenomenoloģijā* ir nosaukts par "lielo Varu".

Vēl viena svarīga Maldoņa reliģijas iezīme ir *holisms*. Reliģija tiek izprasta kā "viengabalains fenomens" (*Ceļš* 1935, 166. lpp.), kas, savukārt, sasaucas ar cilvēka holistisko koncepciju un fenomenoloģiju, kuras "galvenais uzdevums [ir] sākt un beigt ar veselo, totālo" (*Ceļš* 1935, 20. lpp.). Šeit Maldonis sadraudzībā ar dižajiem fenomenologiem Oto, Lēvu u.c. ir krasā pretrunā ar moderno reliģijas fenomenoloģiju, kas kopā ar savu iedvesmotāju Ninianu Smartu reliģiju sašķeļ daļās.

Maldonis īpaši atzīmē arī to, ka reliģija ir universāla, jo katrs cilvēks ir apveltīts ar *religisko iedīgli apriori*. Reliģiskais iedīglis ir vispārcilvēcisks, bet šī iedīgļa izpausmi noteic individuālais un sociālais, resp. nacionālais faktors.³¹ Šo "izpausmi" esam jau minējuši reliģijas dinamikas kontekstā, kamēr reliģiskā iedīgļa ideja, šķiet, izsaka svarīgu reliģijas antropoloģijas atzinumu. Cilvēks ir *homo religiosus*, un garīgās alkas jeb *metafiziskā tieksme*, kā to apzīmē mūsdienu krievu teologs un filozofs S. S. Horužijs³², pēc mūsu domām ir nepieciešams reliģijas definīcijas konstrukts. Reliģisko apriori kā nepieciešamo reliģijas atskaites punktu ir minējuši daudzi mūsdienu teologi, vēsturnieki un psihologi. Piemēram, Džons Breks (John Breck) ir saucis to par ilgām pēc Dieva³³, Nikolajs Korneanu (Nicolae Corneanu) par universālo pievilksanas spēku starp cilvēku un Dievu³⁴, Jungs par nenosakāmu enerģiju mūsos³⁵, Abrahams Maslovs par metamotivāciju³⁶, Trelčs par reliģisko apriori³⁷, bet Rāners (Rahner) par fundamentālo opciju jeb izvēli³⁸. Visbeidzot nebūtu jāaizmirst dižo sholastu Akvīnas Tomu, kas vēl pirms vairākiem gadsimtiem ir nonācis pie tāda paša secinājuma. Reliģisko iedīgli cilvēkā viņš sauca par *desiderium naturale Dei* jeb cilvēka sirds dabisko tieksmi pēc Dieva³⁹. Reliģiskā iedīgļa tēmas kontekstā būtu jāmin arī latviešu teologs A. Freijs, kurš, būdams uzticīgs reliģiskā pārdzīvojumā un *numinozā* jēdzieniem, pieskārs arī reliģiju sākuma problēmai. Freijs rakstīja, ka "reliģijas sakne ir dvēselē iedabātais reliģiskais iedīglis ar tur numinozās pasaules iesētām dzīvības sēklām, ir reliģiskais apriori, ko sakustina svētuma pasaules dzīvības elpa".⁴⁰

Maldonis nepaieļ garām arī metodoloģijas jautājumam. Atzīstot reliģijas fenomenoloģiju par progresīvu un auglīgu apakšnozari reliģiju zinātnē, viņš kritizē virziena pārstāvjus par atrautību no kultūrvēsturiskā konteksta

³¹ Ibid., 323. lpp.

³² С.С. Хоружий, *Диптих безмолвия: Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении* (Москва: Центр психологии и психотерапии, 1991), сс. 57-58, 68.

³³ John Breck, "Prayer of the Heart: Sacrament of the Presence of God" in *St. Vladimir's Theological Quarterly* 39.1 (1995), pp. 25, 44.

³⁴ Metropolitan Nicolae Corneanu, "The Jesus Prayer and Deification" in *St. Vladimir's Theological Quarterly* 39.1 (1995), p. 3.

³⁵ Paul F. Knitter, *No Other Name: A Critical Survey of Christian Attitudes Towards Toward the World Religions* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1991), p. 59.

³⁶ Е.А. Торчинов, *Религии мира: опыт запредельного. Трансперсональные состояния и психотехника* (Санкт-Петербург: Петербургское Востоковедение, 1997), с. 31.

³⁷ "Die Selbständigkeit der Religion" in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 5 (1895) 367-436. (In Paul F. Knitter, *No Other Name*, p. 25.)

³⁸ Karl Rahner, "Observations on the Concept of Revelation", pp. 9ff.

³⁹ Paul F. Knitter, *No Other Name*, p. 59.

⁴⁰ Cit. pēc A. Freijs, "Sistemātiskā teoloģija" // *Zinātne tēvzemei divdesmit gados 1918-1938*, 324. lpp.

(*Ceļš* 1935, 87. lpp.), par subjektivitāti (*Ceļš* 1935, 19. lpp.) un vienas vadlīnijas trūkumu (*Ceļš* 1935, 87. lpp.). Tanī pašā laikā pētnieks atzīst, ka savas pieredzes pielietošana pētījumā, par ko var lasīt pie Oto un vēlāk pie Eliades un Froma, ir neizbēgama. Katrs pētījums jebkurā pētniecības laukā pārtop par pārdzīvojumu (*Ceļš* 1935, 30. lpp.).

Apkopojot vairākas Maldoņa reliģijas definīcijas, var izveidot vienu. Reliģija pēc Maldoņa ir pārkosmiskās Varas iemiesošanās cilvēces vēsturē, kas tiek pārdzīvota kā kaut kas apofātisks un vienlaicīgi dinamisks. Reliģijas mērķis ir cilvēka kā holistiskās plūsmas savienošanās ar lielās Varas plūsmu. Reliģija, pamatojoties uz reliģisko iedīgli, ir universāla, bet savās izpausmēs ir daudzveidīga.

Latvijas reliģijas fenomenoloģijas pārstāvju vidū bija arī E. Rumba. Savā darbā *Baznīca un garīgais amats oikumeniski-luteriskā uztverē: pētījums Nātana Sēderblūma eklēsioloģijā* teologs liek pārdomāt reliģijas jautājumu, kas ir it kā ieausts Sēderblūma un līdz ar to arī paša Rumbas Baznīcas izpratnē. Būdam uzticīgs kristīgās eklēsioloģijas pamatnostādņem un vienlaicīgi izmantojis reliģijas fenomenologu *svētā* jēdzienu, viņš raksta, ka "no cilvēku viedokļa raugoties [...], baznīcā nodibinās *satiksme, kopība ar svētumu, communio* ar svēto, dzīvo Dievu, ar Dieva svētajām žēlastības dāvanām un ar Dieva svētajiem, tas nozīmē ar cilvēkiem, kas, žēlastībā taisnoti, ir kļuvuši par mūžīgās dzīvības mantiniekiem, kas savā personā un dzīvē liecina par dzīvo Dievu."⁴¹ Šeit teologs akcentē cilvēku viedokli, kas no jauna liek atcerēties fenomenoloģijas pētniecības objektu, t.i. parādības. Turoties diezgan tuvu pie Sēderblūma un Oto izstrādātajām pamatkategorijām, kas būtu vara, *mana*, svētums⁴², viņš apliecina savu uzticību dižo reliģijas fenomenologu reliģijas koncepcijai.

Tā laika fenomenoloģiskus uzskatus pauda arī prof. K. Kundziņš, kurš līdzīgi Maldonim uzsvēra reliģiskā pārdzīvojuma dinamisko raksturu un spēju kļūt par sabiedrības un reliģiskās kopības dzīvīguma garantu, jo pēc viņa domām "reliģiskais pārdzīvojums rada pārmaiņas sociālās attiecībās un veido garīgo kopību".⁴³ Kundziņš zināmā mērā kļuva par Eliades priekšgājēju, īpaši akcentējot laicīgās un reliģiskās, "esamības-pasaulei" un "esamības-Dievam", t.i. Eliades *profānā* un *sakrālā*, polaritāti un mijiedarbību. Eliades *hierofānijas* ideju var saskatīt Kundziņa nostājā par kristīgo atklāsmi. Kundziņš uzskatīja, ka Dieva valsts, *agapes* un atdzimšanas idejas ir pēc būtības transcendentas, mums pārfrāzējot, sakrālas; tās pārtop laicīgi tveramā, apkārtējai pasaulei imanentā īstenībā, t.i. profānajā. Pēc teologa domām šīs trīs idejas "salauž laicīgo formu"⁴⁴ līdzīgi tam, kā Eliades simboli, kļūstot par savdabīgu tiltu, kas ved no profānā uz sakrālā realitāti, atceļ, salauž vēstures ritumu. Līdzīgi Oto

⁴¹ E. Rumba, "Baznīca un garīgais amats oikumeniski-luteriskā uztverē: pētījums Nātana Sēderblūma eklēsioloģijā", *Latvijas Universitātes Raksti: Acta Universitatis Latviensis: Teoloģijas fakultātes sērija*, I sējums, Nr 1-3, Rīga: Latvijas Universitāte, 1938, 93.lpp.

⁴² *Ibid.*, 109. lpp.

⁴³ Reliģiski-filozofiski raksti, III, 1930. (Cīt. pēc A. Freijs, "Sistemātiskā teoloģija" // *Zinātne tēvzemei divdesmit gados 1918-1938* (Rīga: Latvijas Universitāte, 1938), 324. lpp.)

⁴⁴ K. Kundziņš, "Kristietības būtība", *Reliģiski-filozofiski raksti* (V-R, 1936), II. lpp. (Pēc Solveiga Krūmiņa-Koņkova, "Domas par cilvēka esamības horizontiem: Reliģiski-filozofiski raksti. Rīga, 1925.-1936. gads", *Reliģiski-filozofiski raksti*, VI, virsred. Haralds Biezais (Rīga: Filozofijas un socioloģijas institūts, 1997), 18.-19. lpp.)

Kundziņš uzskatīja, ka visā pilnībā transcendentais īstenojas esamības-pasaulē, t.i. profānajā, tikai caur Jēzu Kristu.⁴⁵

Reliģijas būtības jautājumu ir apsprieduši ne-teologi Pauls Dāle un Rihards Rudzītis. Dāle, balstoties uz Oto definīcijām, uzskatīja, ka reliģijas pamatā ir "numinozā būtība, dievišķā griba un vara, Dieva attiecība pret cilvēku un pasauli." Reliģiskā apziņa, savukārt, "jūt, nojauž un redz dievišķā spēka, prāta un pilnības parādīšanos, manifestāciju, viņa iemiesošanās un darbību apkārtējā pasaulē."⁴⁶ Tādā veidā Dāle uzsvēra fenomenālo, t.i. divu realitāšu tikšanās kontekstu.

Ir zīmīgi, ka Dāle apskatīja reliģiju visā pilnībā, pieminot visus tās svarīgos aspektus. Pēc viņa domām reliģija sākas ar ilgām pēc pestīšanas no ļaunuma un nepilnības. Tās ir tās pašas ilgas, kuras Maldonis sauc par reliģisko iedīgli. Definējot reliģiju, filozofs uzsver sakni starp divām realitātēm: "Reliģijā izpaužas apziņa par cilvēka dzīvo sakaru ar visuma pirmspēku un pirmamatu."⁴⁷ Akcentējot sakaru, Dāle atgriežas pie pirmatnējās kristīgās reliģijas izpratnes, kur nepieciešami ir minēti divi, kas savā starpā veido attiecības. *Religare* princips piešķir Dāles reliģijas izpratnei izteikti teistisku saturu. Filozofa reliģijas izpratne paredz reliģisko ceļu jeb ortopraksi, ko viņš sauc par "Dieva meklēšanu un dzīvošanu iekš Dieva", un reliģiskā ceļa galamērķi, ilgu un meklējumu piepildījumu, ko filozofs sauc par "dzīves augstāko nozīmi un attaisnojumu", kad cilvēka dvēsele "ieaug neiznīcībā un mūžībā".⁴⁸

Pēc Dāles domām reliģija neiztiek bez jūtām. Viņš raksta, ka "īsta un dzīva reliģiozitāte (emocionālā ziņā) tiecas pastāvēt kā īpatnēja afektīva noskaņa ar maksimālu irradiācijas mēru", kad ir sasniegts "reliģiskās apskaidrības miera un mirdzuma" stāvoklis.⁴⁹

Ir zīmīgi, ka tā laika reliģijas fenomenoloģija gāja roku rokā ar reliģijas psiholoģiju. Tādēļ nav brīnums, ka 20.-30. gadu pētījumos reliģiskā pārdzīvojuma, reliģisko jūtu un reliģijas psiholoģijas statusa tēma ir apspriesta diezgan bieži. Piemēram, profesors Maldonis savā *Reliģijas fenomenoloģijā* diskutē jautājumu par reliģijas fenomenoloģijas un reliģijas psiholoģijas savstarpējām attiecībām, norādot uz reliģijas psiholoģijas nepietiekamību reliģijas jautājuma risināšanā. Arī Rihards Rudzītis konstatē reliģijas psiholoģijas trūkumus, uzsverot, ka "Džeimss reliģiju definē kā cilvēka dvēseles totālo reakciju uz pasauli ar zināmu mistiski svinīgu nokrāsu." Rudzītis piebilst, ka "šādas definīcijas tomēr nesniedz būtiski reliģiskā izpratni."⁵⁰ Acīmredzot Rudzītis iestājas pret *svētā* kategorijas trūkumu Džeimsa definīcijā, piedāvājot no savas puses misticismā plaši iztīrīto divu centru, Dievišķā un cilvēciskā, savienošanos ideju. Cilvēka "subjektīvā centra nostiprināšanās kādā nesatricināmā augstākā objektīvā centrā" ir par iemeslu "svētuma izjūtai". Rudzītis

⁴⁵ K. Kundziņš, "Kristietības būtība", *Reliģiski-filozofiski raksti* (V-R, 1936), 25. lpp. (Pēc Solveiga Krūmiņa-Koņkova, "Domas par cilvēka esamības horizontiem: Reliģiski-filozofiski raksti. Rīga, 1925.-1936. gads", 19. lpp.

⁴⁶ Doc. P. Dāle, "Filosofija, reliģija un dzīve", *Reliģiski-filozofiski raksti I* (Rīga: Filosofijas un reliģijas zinātņu biedrība, 1925), 20.-21. lpp.

⁴⁷ *Ibid.*, 17.-18. lpp.

⁴⁸ *Ibid.*, 18. lpp.

⁴⁹ Prof. P. Dāle, "Par reliģisko jūtu irradiācijas (izstarojuma) parādībām", *Reliģiski-filozofiski raksti III*, Rīga: A. Gulbis, 1930, 189. lpp.

⁵⁰ Richards Rudzītis, "Daiļais un Svētais", *Reliģiski-filozofiski raksti III*, Rīga: A. Gulbis, 1930, 82.-83. lpp.

definē reliģiju kā tiltu uz *numinozo*, kamēr *svēto* viņš izprot kā "būtisko pasaulē, garīgo sākotni, kas atklājas caur parādībām, dievišķo, kas veido visumu"⁵¹. Rudzīša visumam ar savu centru *svētajā* neapšaubāmi ir neoplatoniska uzbūve, jo *svētais* ir pielīdzināms saulei, kamēr vērtības ir līdzīgas saules stariem. Šāds pasaules redzējums ir raksturīgs neoplatonisma ietekmē tapušajām kristīgā misticisma tradīcijām.

20. gs. trīsdesmitajos gados ir izskanējušas arī krasi negatīvas atsauksmes par Oto izstrādātajām pamatkategorijām. Piemēram, Dr. V. Sanders, apspriežot liturģijas reformas jautājumu, iebilst pret R. Oto ierosināto klusieciešanu dievkalpojumā, kuras uzdevums būtu radīt mistisku iespaidu uz klātesošajiem. Sanders kritizē Oto iracionālo un apšaubu viedokli, ka kristietībai būtu mistisks pamats.⁵²

Fenomenoloģisko reliģijas būtības meklējumu kontekstā ir ārkārtīgi svarīgi pieminēt Haraldu Biezo, kurš savas garās dzīves laikā ir piedzīvojis dažādas vēsmas reliģiju pētniecībā. Diskutējot ar Sēderblūmu un Mirča Eliadi, Biezais ir veidojis savu nostāju reliģijas jautājumā, kas nav atpalikusi no mūsdienu postmodernā laikmeta. Kaut arī Biezajam piemīt oriģināls domas izklāsta veids, tajā var atpazīt tās pašas mūsdienu reliģiju zinātnei aktuālās idejas.

20. gs. četrdesmitajos un piecdesmitajos gados H. Biezais bija pārliecināts par to, ka reliģija ir apveltīta ar būtību, ka aiz reliģijas formu dažādības var saskatīt nemainīgo kodolu.⁵³ Tā laika fenomenoloģisko aktualitāšu kontekstā Biezais atzina, ka "reliģijā primārais ir un paliek *religiskais pārdzīvojums*, kurā cilvēks stājas tiešās attiecībās ar Dievu"⁵⁴. Tomēr laika gaitā pētnieks maina savas domas, kļūdamas skeptisks par reliģijas fenomenoloģijas *svētā* pieredzes ideālu. Viņš paļaujas tikai uz verificējamām kategorijām pētniecībā un ir kritiski noskaņots pret Sēderblūma "spiedīgām izziņas slāpēm", kas veicinājušas viņa [Sēderblūma] izraušanos ārpus "empīriski-noteiktajām robežām" un "lēcienu metafizikā".⁵⁵

Izklāstot Mirča Eliades domas par arhaiskā cilvēka pasauli, Biezais pamatoti kritizē viņa negatīvo nostāju attiecībā uz kristietību. Pēc Eliades kristietība esot akcentējusi vēsturisko Atklāsmi Jēzū Kristū un tādā veidā salauzusi arhaiskā cilvēka pozitīvo tieksmi atcelt vēsturi. Tādā veidā kristietība esot ieslīdējusi desakralizētajā pasaulē. H. Biezais iebilst: "Kā sakrālais, tā profānais pasaules skatījums ir cilvēka izvēlēti un abi ir tā garīgās eksistences izpausmes veidi. Ja Eliade iestājas par pirmo, tad ir vietā jautājums, vai viņam ir iespējams to pamatot un kādā veidā?"⁵⁶ Pieskaroties šim jautājumam arī savā diskusijā ar Sēderblūmu, viņš mēģina koriģēt zinātniskās pētniecības metodoloģijas jautājumu.

Kādā 1991. g. izdevumā H. Biezais ir kritizējis Oto "lēcienu metafizikā" un "svētā" pārdzīvojumu, jo tie neesot ar empīriskām metodēm pamatojami. Pētnieks paveic sava

⁵¹ Ibid., 84.-85. lpp.

⁵² Dr. V. Sanders, "Par liturģijas reformēšanas jautājumu", *Ceļš: laikraksts reliģiju un gara dzīvei. I. gads*, red. Māc. G. Šaurums, Ev. Lut. Baznīcas virsvalde, 1935, 386.-387. lpp.

⁵³ H. Biezais, *Kristiānisms. Nacionālisms. Humānisms* (Kopenhāgena: Imanta, 1952), 23. lpp.

⁵⁴ Ibid., 47. lpp.

⁵⁵ Haralds Biezais, "Nātans Sēderblūms un reliģiju vēsturiskās pētniecības nostiprināšanās", *Reliģiski-filozofiski raksti*, VI, virsred. Haralds Biezais (Rīga: Filozofijas un socioloģijas institūts, 1997), 143. lpp.

⁵⁶ Haralds Biezais, "Arhaiskā cilvēka pasaule M. Eliades skatījumā", *Reliģiski-filozofiski raksti VIII*, Rīga: Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūts, 2003, 162. lpp.

veida *svētā* kategorijas diskvalifikāciju poststrukturālisma un konstruktīvisma garā, pilnībā pakārtojot *svētā* saturu kultūrvēsturiskajam kontekstam. Līdzīgi Katcam viņš apgalvo, ka "katrā atsevišķā gadījumā "svētā" saturu nosaka kultūras kopsakarība, kurā dzīvo cilvēks"⁵⁷. Viņš ilustrē savu domu ar piemēru par divu atšķirīgu "svētuma" izjūtu sadursmi latviešu dievu kulta apkarošanas gaitā, kad svētums tika "atsvētots" svētā vārdā.⁵⁸ Var teikt, ka H. Biezais izsaka to pašu domu, ko pauž Smarts, kurš, savukārt, uzsver, ka nepastāv kristietība vai islāms. Ir tikai kristietības, islāmi utt., jo katrā laikmetā kristietība un islāms ir pēc sava satura savādāki. Smarta kolāžas tēls ir attiecināms arī uz Biezā *svētā* izpratni. Turpinot Biezā domu par svētuma atsvētošanu, var secināt, ka *svētā* kategorijas vietā būtu jārunā par "*svētajiem*". Ir ārkārtīgi svarīgi ņemt vērā H. Biezā aicinājumu skatīt *svētā* jēdzienu tā antropoloģiskajā un sociālpsiholoģiskajā kontekstā⁵⁹, kas ir saskaņā ar augstākminēto reliģijas pētniecības pārtapšanu par citu nozaru priekšmetu un savas patstāvības zaudēšanu poststrukturālisma kontekstā.

Vēl viens mūsdienu reliģiju zinātnieks un filozofs nelaiķis V.V. Klīve, kurš savās grāmatās un lekcijās nebija tendēts vilkt pereniālās paralēles reliģijas fenomenoloģijas garā un gāja rūpīgu reliģijas morfoloģijas un filozofijas izklāsta ceļu, deviņdesmitajos gados ir piedāvājis interesantu reliģijas definīciju. Par atskaites punktu reliģijai profesora Klīves izpratnē kļuva relatīvais duālisms, t.i. divu realitāšu, cilvēka un Cita būtības, pastāvēšana un sadarbošanās. Cilvēkā ir ielikta potence meklēt ceļu ārā no nepilnības. No otras puses Cita būtība ir reliģiskā pārdzīvojuma, pieredzes avots. Kad šīs divas plūsmas, pestīšanas meklējumi, kas nāk no cilvēka, un reliģiskā pieredze, kas ir Cita būtības dāvāta, sastopas, rodas reliģija. Tanī pat laikā Klīve uzsver mainīgo kontekstu, kas nosaka reliģijas satura maiņu laika gaitā. Līdzīgi Smartam viņš uzsver, ka "kristietība šodien ir zināmā mērā citāda, nekā tā bija pirmajā vai otrajā gadsimtā, arī budisms nav vairs tāds kā senāk"⁶⁰. Ir zīmīgi, ka pētnieka definīcijā var ievērot gan *religare*, gan reliģiskās pieredzes un *numinozā*, gan kultūrvēsturiskā konteksta motīvus.

No mūsdienu latviešu autoriem var minēt arī Robertu Mūku, kurš, būdams drīzāk K.G.Junga, nevis Eliades piekritējs, ir absolutizējis intravertās reliģijas un noniecinājis ekstravertās. Kristietība neizpelnījās viņa acīs īpašu uzslavu, kamēr Āzijas cikliskā laika koncepcija un no tās izrietošā zinātnes degradācijas ideja šķita pētniekam uzticamības vērtas.⁶¹

Visbeidzot, hronoloģisko ideju izklāstu izjaucot, gribētos pieminēt vācieti Gustavu Menšingu, kurš pasniedza Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātē 20.gs. trīsdesmitajos gados. Būdams R.Oto uzticams māceklis, Menšings formulēja reliģijas būtību kā *sensus numinis*.⁶² Viņš pilnībā uzticējās *svētajam*, apgalvojot, ka "pamatbūtība, kas atkārtojas visās īstajās reliģijās, vislabāki ir raksturota ar "svētā"

⁵⁷ Haralds Biezais, "Svētā kategorijas sociālantropoloģiskais pamatojums", *Filozofija un teoloģija*, Rīga: Filozofijas un socioloģijas institūts, 1991, 34. lpp. (Pēc Agita Lūse, "Latviešu reliģiski-filozofiskā rakstniecība" (1988.-1991.), *Reliģiski-filozofiski raksti*, VI, virsred. Haralds Biezais, Rīga: Filozofijas un socioloģijas institūts, 1997, 203. lpp.)

⁵⁸ Agita Lūse, "Latviešu reliģiski-filozofiskā rakstniecība" (1988.-1991.), 203. lpp.

⁵⁹ *Ibid.*, 204. lpp.

⁶⁰ V.V. Klīve, *Ticības ceļos* (Rīga: Zinātne, 1995), 9.-10. lpp.

⁶¹ Agita Lūse, "Latviešu reliģiski-filozofiskā rakstniecība", 206. lpp.

⁶² Doc. Dr. G. Menšings, "Kristietības savdabība", *Ceļš: laikraksts reliģiju un gara dzīvei. 1. gads*, red. Māc. G. Šaurums, Ev. Lut. Baznīcas virsvalde, 1935, 185. lpp.

ideju un cilvēka sirds reakciju uz to”.⁶³ Menšings protestēja pret ”kristietības radikālo absolūtismu” un aicināja saskatīt pasaules sakrālajos tekstos reliģiskus pārdzīvojumus un atklāsmi.⁶⁴ Par viņa īpašu ieguldījumu ir pieņemts uzskatīt universālā grēka pārdzīvojuma ideju, ko reliģija arī ir aicināta novērst. Grēks ir tas, kas cilvēku izolē no *svētā*, tādēļ reliģijas uzdevums ir atjaunot ar to saikni.⁶⁵

Tomēr Menšinga rakstītais 1934.g. publicētajā grāmatā ar nosaukumu *Vispārīgā salīdzināmā reliģiju vēsture* ir interesants citā sakarā. Aprakstot reliģijas fenomenoloģisko metodi, teologs aicina mūs izvairīties no vairākām kļūdām, kas bija aktuālas tā laika reliģiju zinātnē. Pirmkārt viņš norāda, ka ”reliģiju zinātnes garīgās sākotnes ietekmējumā, kad reliģiskā saprašana saistījās ar reliģiskā fainomena racionāli tveramo pusi, nereti arī līdzšinējā reliģijas pētīšanā, - īpaši tā, kas pa lielākai daļai raudzījās no tīri filoloģiskā viedokļa, - izlaida no acīm, ka pati reliģija ir daudz vairāk un būtiski kas cits nekā tikai priekšstats un kulta parašas vien, kuras iespējams lietišķi un racionāli attēlot.” Iestājoties pret racionālisma principu reliģiju pētniecībā, Menšings uzsver, ka līdz šim ir notikusi ”reliģiju dzīvās būtības pārprašana”.⁶⁶ Ir zīmīgi, ka racionālā nostāja attiecībā uz reliģijas dabu, kas tagad skaitās tik mūsdienīga un absolūti nepieciešama, Menšinga uztverē ir novecojusi.

Otrkārt teologs iebilst pret to, ko mūsdienās ir pieņemts saukt par kontekstuālismu. Menšings raksta: ”[...] reliģiju zinātne teoloģijas acīs [ir] diskvalificējusies: līdzības pēc iespējas tika padarītas par atkarībām. Piemēram, ja tika konstatēts, ka par Buddha’u stāsta gluži līdzīgas leģendas kā par Jēzu, tad bij jāpierāda, ka starp abiem priekšstatiem pastāv nepieciešama atkarība: vai nu budisma leģenda bij ietekmējusi kristīgo, vai arī otrādi.”⁶⁷ Uzskatot mēģinājumu meklēt reliģijām kopīgu kultūrvēsturisku kontekstu par novecojušu metodoloģisku paņēmieni, Menšings iedrošina laika biedrus uz pereniāla rakstura pētījumiem.

Mūsu pieticīgais raksts par reliģijas izpratni reliģijas fenomenoloģijā ar Gustava Menšinga kritiskajām piezīmēm nobeigumā neizbēgami liek iztēloties reliģiju kā jomu, kas no vienas puses nepakļaujas diskursīvā rakstura analīzei. No otras puses mēģinājumā ignorēt *svēto* vai *sakrālo* un tādā veidā reliģiju materializēt un kārtīgi izanalizēt, reliģija pēc savas būtības kļūst mums netverama un it kā pazūd kā smiltis starp pirkstiem, pārvēršoties tikai par citu disciplīnu apakšnozari. Kādu ceļu izvēlēties Latvijas reliģijas fenomenologiem? Vai mūsu tieksme atrast optimālu reliģijas pētīšanas ceļu nav bezcerīga? Vai pasludinot kontekstuālismu un konstruktīvismu par vienīgo risinājumu reliģijas jautājumā, turklāt tādu risinājumu, kas ir saukts par pēdējo vēsmu mūsdienu komparatīvajā reliģiju zinātnē, mēs patiesībā neatgriezīties pie tām pašām vecajām pirms Oto un Eliades perioda idejām, izdomādami no savas puses tikai jaunu šo ideju apzīmējumu un noformējumu? Ko jaunu ir spējīga teikt postmodernā reliģijas fenomenoloģija un, vai reliģijas pētniecībai vispār ir lineārs raksturs? Spridzot pēc Menšinga piezīmēm mēs, pētnieki, atgriezīties pie tām pašām vecajām atziņām un līdz ar to ejam cikliskuma ceļu, nokļūstot postmodernisma nosodītā Eliades anti-vēsturiskuma tīklos, apmierinādamies ar iluzoru domu par to, ka

⁶³ Gustav’s Menšing’s, *Vispārīgā salīdzināmā reliģiju vēsture*, tulk. Helene Butuls (Rīga: A.Gulbis, 1934), 9. lpp.

⁶⁴ Doc. Dr. G. Menšings, ”Kristietības savdabība”, 184.-185.lpp.

⁶⁵ Sk. Gustav’s Menšing’s, *Vispārīgā salīdzināmā reliģiju vēsture*, 123. lpp. sq.

⁶⁶ *Ibid.*, 4.-6. lpp.

⁶⁷ *Ibid.*, 5. lpp.

tagadējās kultūrvēsturiskās situācijas nosacītā un tādēļ ideoloģizētā un par modes lietu padarītā zinātniskā paradigma ir spējīga tuvināt mūs reliģijas un līdz ar to esošā izpratnei.

Nav noslēpums, ka Latvija atrodas starp Rietumiem un Austrumiem un ir vienādi pakļauta postmodernās Rietumeiropas un postpadomju Krievijas zinātnes vēsmām. Vai izvēlamies Eiropas piedāvāto reliģijas saskaldīšanas un sekularizācijas, kā arī *sakrālā* ignorēšanas metodi empīrisko reliģijas pierādījumu vārdā vai ejam Krievijā iecienītā reliģijas noturīgās būtības ceļu? Un vai nav vērts atzīt, ka postpadomju Latvijas apstākļos, kad tik ilgu laiku reliģijas pētniecība vispār nebija iespējama un *svētais* tika noklusēts, pētniekam ir jāļauj brīvi izvēlēties, pa kuru ceļu doties?