

Elizabete Taivāne, Dr.theol., LU Teoloģijas fakultātes docente

Starptautiskā kristīgās meditācijas kopiena: bibliskās paradigmas transformācija (fenomenoloģiskā eksplikācija)

Kopsavilkums

Mūsdienās rietumu reliģiozitātes krīzes situācijā ir radušās neskaitāmas garīgās atjaunošanas kustības gan Romas katoļu, gan protestantu tradīcijas ietvaros. Raksts ir veltīts vienai no tām, t.i., *starptautiskajai kristīgās meditācijas kopienai*, kas ir ļoti populāra Eiropā sākot ar 90. gadiem. Latvijā kristīgā meditācija ir radusies pavisam nesen, bet rezonanse akadēmiskajā un baznīcas vidē jau ir ļoti plaša. Neskatoties uz to, ka kopienas dibinātāji pretendē uz atgriešanos pie kristīgās kontemplatīvās tradīcijas šūpuļa, viņi ir ierosinājuši tradicionālās kristietības transformāciju pēc hinduisma un budisma parauga.

Summary

In the situation of crisis of contemporary Western spirituality various revitalistic movements emerge inside Roman-Catholic and Protestant Churches. The article is dedicated to such a movement called *The World Community for Christian Meditation*. The movement has become rather popular all over Europe from the beginnings of 90ies. Christian meditation came to Latvia about four years ago provoking a great resonance in the academic and church circles. Although the founders of the community apply for the return to the cradle of Christian contemplative tradition, they perform a profound transformation of Christian doctrine and practice according to Hindu and Buddhist patterns.

Nav noslēpums, ka reliģija, būdama dzīvs organisms, nepārtraukti mainās. Jebkura reliģiskā sistēma transformējas, vai tas būtu budisms, islāms vai ķīniešu sinkrētisms. Izmaiņas var būt būtiskas vai nenožīmīgas. Reliģija ir iekļauta kultūrvēsturiskajā kontekstā, kas no savas puses daļēji veido jeb konstruē reliģiju. Tādēļ katra reliģiskā tradīcija ir spiesta pārveidoties saskaņā ar garīgām un intelektuālām laikmeta vajadzībām.

Kristietība kā viena no pasaules reliģijām nav izņēmums. Savā vairāk kā divu tūkstošu gadu garajā vēsturē tā ir pārdzīvojusi dažādus laikus. Tā tapa, tika vajāta, sašķelta, tā pieredzēja uzplaukuma un pagrimuma brīžus, reformāciju un, visbeidzot, nepārvaramo un kārdinošo Āzijas *sotērikas* ietekmi mūsdienu garīgās krīzes un sekularizācijas situācijā. Un, ja kristīgie Austrumi, pateicoties konservatīvajai tieksmei turēties pie kontemplatīvās tradīcijas pamatīguma, ir vēl saglabājuši to, ko esam pieraduši saukt par īsteni kristīgo, tad Rietumi, it īpaši Rietumu Eiropa, būdama intelektuālās steigas verdzene, turpina vieglprātīgi atmest Atklāsmes jēgu.

Par Rietumu civilizācijas garīgo krīzi bija dziļi norūpējušies Karls Gustavs Jungs un Mirča Eliade, bet tādi Rietumu un Austrumu teoloģijas pārstāvji kā Karls Rāners un Sergejs Horužijs ir iestājušies par nepieciešamību atdzīvināt kristīgo

religiozitāti, padarot to saprotamu vienkāršiem ticīgajiem. Katoļu teoloģijā šo principu nosauca par *antropoloģisko pagriezienu*.

Ir jāmin dažāda veida garīgās atjaunošanas kustības, kas ir parādījušās pēdējā laikā lielā skaitā gan Romas katoļu, gan protestantu vidē. Kā piemēru var minēt ekumēnismu, harizmātiskās kustības, kā arī strauji pieaugošo fundamentālistu opozīciju. Intīmās reliģiskās pieredzes meklējumi ir mūsu laikmeta zīme, kas liecina par acīmredzamu kristīgās simbolikas¹ novecošanu.

Viena no garīgās atjaunotnes kustībām Rietumu kristīgajā tradīcijā ir starptautiskā kristīgās meditācijas kopiena. Tās aizsācējs bija benediktīniešu mūks Džons Meins (1926-1982), kurš apguva meditācijas mākslu Malaizijā pie kāda guru vārdā Svami Satjananda 1954. gadā. Savu atklājumu Meins ir papildinājis ar iedziļināšanos kristīgā misticisma mantojumā, kā rezultātā radās savdabīga kontemplatīvā tradīcija, kas pretendē uz atgriešanos pie agrīnās un viduslaiku Baznīcas lūgšanas prakses. Kopiena kā oficiāla organizācija ir radusies Londonā 1991. gadā, pateicoties Džona Meina sekotājam benediktīniešu mūkam Lorensam Frīmenam. Lūgšanas centru tīkls mūsdienās izplatīts pa visu Eiropu. Latvijā meditāciju praktizē ne tikai Romas katoļu, bet arī evaņģēliski-luteriskās Baznīcas pārstāvji. Nākas atzīt, ka prakse ir kļuvusi ļoti populāra vienkāršu ticīgo vidū. To daudz kritizē gan baznīcas, gan akadēmiskās vides pārstāvji. Plašas diskusijas norisinās arī masu medijos.

Nav šaubu par to, ka garīgā atjaunotne ir ļoti nepieciešama Rietumu kristīgajai baznīcai. Bet neapšaubāmi ir arī tas, ka katra „atgriešanās pie saknēm” jebkuras reliģiskās tradīcijas ietvaros ir saistīta ar būtisku pamatvērtību transformāciju. Kā piemēru var minēt Buddhadāsu (1906-1993) reformismu Theravādas budisma tradīcijā. Domātāja paveiktā četru cēlo patiesību reinterpretācija ir radījusi pavisam jaunu *Dharmas* vaigu.

Un, ja Buddhadāsa ir pārveidojis Theravādu pēc kristiešu gaumes, tad Meina dibinātā kopiena ir kristīgā pasaules redzējuma transformācija pēc hinduisma un budisma parauga. Tas nozīmē, ka pierasto kristiešu simbolu un tēlu izmantošana vairs nenozīmē to pirmatnējā satura saglabāšanu. Tas ļauj runāt par izmaiņām bibliskajā paradigmā pieaugošās globalizācijas un dažādu kultūru sajaukšanās apstākļos.

Ir jāatzīmē tas, ka kustības izplatītāji ne tikai uzsver atgriešanos pie kristīgās lūgšanas tradīcijas, bet brīvi operē ar hinduisma un budisma terminoloģiju, piezīmējot gan, ka tā ir jāsaprot kristīgajā nozīmē. Pastāvīgus meklējumus pēc pasaules reliģiju kopsaucēja papildina kristīgās tradīcijas atjaunotnes nepieciešamības apziņa un tieksme pielāgoties mūsdienu domāšanas kategorijām.

Kas attiecas uz garīgās atmodas aktualitāti, tad Džons Meins atzīmēja, ka „Baznīcas atdzimšana, bagātināšana un kļūšana par autoritāti cilvēku dzīvē ir atkarīga no tā, vai tās locekļi spēs pieredzēt [Jēzu] sirds dziļumos.”² Pieredze šeit nav jāsaprot abstrakti. Meina piedāvātā programma ir meditācija, bet sagaidāmais efekts ir tikšanās ar Jēzus Garu sirds dziļumos.³

Džona Meina sekotājs un tagadējais kristīgās meditācijas kopienas vadītājs Lorens Frīmens raksta par mūsdienu kristiešu ticības krīzi, kas, savukārt,

¹ Šeit vārds *simbolika* ir izmantots tajā nozīmē, kādu tam piešķīra K. G. Jungs.

² John Main, O.S.B., *Word Into Silence* (New York: Paulist Press, 1981), p. 41.

³ *Ibid.*, pp. 41-42.

atspoguļojot viņu, t.i. kristiešu, seklo garīguma līmeni.⁴ „Kristietības garīgā atjaunošanās ir nākamais lielais solis ceļā no viduslaikiem uz mūsdienu identitāti.”⁵

Ir vērts uzreiz piebilst, ka vārds *meditācija*, kaut arī ir latīņu izcelsmes un klasiskajā Rietumu misticismā nozīmē pirmo lūgšanas pakāpi pirms kontemplācijas stāvokļa sasniegšanas, mūsdienās viennozīmīgi asociējas ar *jogu*. Acīmredzot tas, ka kopienas dibinātājs ir izvēlējis tieši šādu garīgās prakses nosaukumu, nav nejaušība. *Meditācija jogas* hipostāzē ir daudz pievilcīgāka mūsdienu Rietumu cilvēkiem, nekā krietni apnikusī lūgšana. Apzīmējums *meditācija* ir saistīts ar sava veida nobīdi lūgšanas metodoloģijā no pārdomām (*meditācija* klasiskā Rietumu misticisma izpratnē) uz *mantras* skaitīšanu, kas norisinās tantriskā hinduisma un budisma manierē. Šī ir liecība būtiskām izmaiņām kristīgajā *ortopraksē*.

Savukārt doktrinārā rakstura nobīde *Jēzus Gara* tēlā, kas, pēc tēvu-dibinātāju domām, mīt cilvēka sirds dzīlēs, liecina par pārmaiņām *ortodoksijā* jeb reliģijas normatīvajā mācībā. Vārdkopas *Jēzus Gars* sinonīmi Meina un Frīmena darbos ir *Kristus Prāts* un *Kristus Apziņa*. Šīs divas reliģiozitātes sastāvdaļas, *ortodoksija* un *ortoprakse*, viena otru nosaka un veido.⁶ Izmaiņas *ortopraksē* ir par iemeslu transformācijām *ortodoksijā* un otrādi.

Un, pat ja šāda veida izmaiņas ir nenozīmīgas, tās vienmēr ir saistītas ar akcentu pārlikšanu reliģiskajos priekšstatos un reliģiskajā uzvedībā. Bet kur ir tā robeža, kas kļūtu par zīmi būtiskai *ortodoksijas* un *ortoprakses* transformācijai? Kādā veidā atšķirt garīgās tradīcijas fasādes atjaunošanu no jau pieminētās būtiskās pārveidošanas, kad reliģija transformējas no iekšpuses?

Lai atbildētu uz šiem jautājumiem, atsauksimies uz prominentā sanskritologa Vsevoloda Semencova (1941-1986) viedokli. Viņš domāja, ka reliģiskā tradīcija, būdama apveltīta ar noturīgām izpausmēm, kas, piemēram, ir skolotāja atdarināšana klasiskajā hinduismā, lūko tādā veidā pēc iespējas precīzāk nodot nākamajām paaudzēm tradīcijas neirstošo sakrālo būtību. Pētnieks atzīmē, ka ar laiku sastingušās reliģijas formas (piemēram, rituāls) var galīgi pazaudēt savu iekšējo saturu.⁷

Semencova pārdomas palīdz izprast reliģijas ārējās izpausmes kā sava veida konteineri, kurā tiek nodots netveramais produkts - konkrētas reliģijas būtība. Pielāgojot Semencova shēmu Romas katoļu un pareizticīgo kristīgajai tradīcijai, var secināt, ka svarīgākā ārējā forma jeb izpausme šeit ir Liturģija, kamēr iekšējā tradīcijas būtība ir pestīšanas akts, t.i., Jēzus Kristus krusta nāve. Paplašinot doktrināros rāmjus, par kristīgās tradīcijas būtību var uzskatīt Iemiesošanos, kas ir daudz saprotamāka pareizticīgo mentalitātei, nekā atsevišķi ņemtais krustā sišanas notikums.⁸

⁴ Laurence Freeman, OSB, *Christian Meditation: Your Daily Practice* (USA: Novalis, Medio Media, 1994), p. 14.

⁵ Ibid., p. 32.

⁶ V. Losskis ir uzsvēris tādas pašas nesaraucamās saites starp dogmatisko un mistisko teoloģiju. Dogmatiskā teoloģija noformē un loģiski sakārto spontāno reliģisko pieredzi. Tanī pašā laikā dogmatika nosaka cilvēka mistisko pieredzi, izmantojot kristietībai raksturīgo simbolu valodu. (*Очерк мистического богословия Восточной Церкви* // В.Н. Лосский, *Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие* (Москва: СЭИ, 1991), сс. 8-11.)

⁷ В. С. Семенов, «Проблема трансляции традиционной культуры на примере судьбы Бхагавадгиты» // *Восток-Запад: исследования, переводы, публикации* (Москва: Наука, 1988), сс. 19-20.

⁸ Pareizticīgo teologs Jevgenijs Zajcevs atzīmē, ka Austrumu baznīcas soterioloģijā ir akcentēta Iemiesošanās. Tās rezultāts ir cilvēka dievišķošana. Rietumu teoloģija akcentē Kristus krustā sišanu, kas spēlē vietnieciskā upura lomu, un par soterioloģisko mērķi padara grēcinieka attaisnošanu un viņa

Ir vērts pieminēt, ka protestantismā Inkarnācijas ierāmējums ir nevis Liturģija, bet Svētie Raksti, kas vispilnīgākā mērā iemieso dievišķo Logosu. Vēsturiskā un pat fiziskā ticīgo saikne ar Kristu ir iespējama pateicoties Bībeles teksta lasīšanai un Vārda sludināšanai.⁹ Saskaņā ar luterisko mācību pestīšana ir iespējama tikai caur Rakstiem (*sola scriptura*). Vārds jeb dievišķais Logoss ir neatdalāms no Bībeles teksta, kas, savukārt, ir vienīgais mūsu attaisnošanas līdzeklis.¹⁰

Uzreiz var teikt, ka kristīgās meditācijas kopienas uzsvars uz *meditāciju*, nevis Liturģiju vai iedziļināšanos Bībeles tekstā, ir saistīts ar tradicionālās Jēzus Kristus izpratnes pazaudēšanu. Iemiesošanās un par mums atdotās Kristus Miesas realitāti aizstāj mūsu sirdīs mītošais Kristus Gars. Teiktais gan nenozīmē, ka kristietībā vispār nepastāv kontemplācija un Kristus klātbūtnes cilvēkā ideja. Runa ir par akcentu pārlikšanu jeb prioritāšu maiņu. Ja teorētiski kristietība var iztikt bez kontemplācijas, tad bez Eiharistijas un Rakstiem tā zaudē evaņģēliskās vēsts jēgu. To pašu var teikt par Kristus misijas izpratni. Ja Kristus nav iemiesojies mūsu pestīšanas labā, ja Viņš nav krustā sists par mūsu grēkiem, tad kristietība pārvēršas par citu reliģiju ar pavisam savādāku vēsti.

Šī raksta uzdevums ir iztirzāt bibliskās paradigmas transformācijas jautājumu. Tādēļ vispirms būtu nepieciešams definēt pētījuma atskaites punktu, kas, savukārt, palīdzētu saprast, kādēļ Eiharistija un Svētie Raksti, nevis meditācijas prakse, reprezentē kristietības jēgu. Kāda vieta būtu jāierāda meditācijai kristiešu dzīvē, un kas vispār ir meditācija?

Lai atbildētu uz šiem jautājumiem, izmantosim jezuītu teologa Aloisiusa Pjerisa (Aloysius Pieris) reliģiju klasifikāciju. Pjeris savā grāmatā par budismu un kristietību uzsver, ka nebūtu pareizi apzīmēt budismu kā Austrumu, bet kristietību kā Rietumu reliģiju. Pēc viņa domām tās būtu jāsauc par *gnostisko* un *agapeisko* reliģiskajām sistēmām.¹¹ Kaut kādā ziņā *gnostiskā* tendence sasaucas ar *monismu*, bet *agapeiskā* ar *teismu*. Kaut arī budisms tikai daļēji pārstāv monismu¹², tas tomēr ir izaudzis no Upanišadu gudrības dzīlēm. Var teikt, ka budistiem un hinduistiem ir analogisks pasaules skatījums, jo abas reliģijas noliedz Augstākās Instances pastāvēšanu ārpus cilvēka apziņas.

Saskaņā ar Upanišadu mācību viss esošais izplūst no bezpersoniskā un mūžīgā *Brahmana*, kurš tieši šī iemesla dēļ nav radošais princips ārpus cilvēka realitātes. *Brahmans* ir mūsos, un pieredzēt viņu var tikai sevī caur apziņas introspekciju un intraversiju, t.i. caur *jogu*, kas, savukārt, būdama sevis un esošā apvienošanas metode, palīdz apzināties sevī *Brahmanu*. Kristīgajā vidē šādu reliģiozitāti ir pieņemts saukt par *panteismu*. Tieši tajā apsūdzēja daudzus kristiešu un musulmaņu mistiķus. *Panteisms* pēc savas būtības ir tā pati neoplatonisma pamatā esošā *emanācijas* koncepcija. Protams, šāda pasaules skatījuma kontekstā ir aktuāls *gnosis*, zināšanas jeb sevis un esošā pirmsākuma iepazīšana, jo pēc savas būtības cilvēks arī ir *Brahmans* un *Buddha*.

samierināšanos ar Dievu. (Евгений Зайцев, *Учение В. Лосского о теозисе* (Москва: Библиейско-Богословский институт св. Апостола Андрея, 2007), сс. 22-25.)

⁹ Paul F. Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Towards Toward the World Religions* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1991), p. 105.

¹⁰ Karls E. Bratens, *Luteriskās teoloģijas principi* (Rīga: Celš, 1997), 4.-5. lpp.

¹¹ Aloysius Pieris, S.J., *Love Meets Wisdom: A Christian Experience of Buddhism* (Mariknoll, New York: Orbis Books, 1990), pp. 110-113.

¹² Par pilnvērtīgu monismu varētu saukt *tathagatarhas* koncepciju, kas ir attīstījusies un kļuvusi ļoti populāra Mahājānas budisma tradīcijā.

Kas tad ir *agapeiskā* reliģiskā domāšana? Tā ir pielīdzināma *teismam*, kas paredz divu dažādu substanču jeb būtību pastāvēšanu. Tās ir radošā un radītā substances. Visas parādības, ieskaitot cilvēku, ir Dieva radošā gribas akta rezultāts. Starp cilvēku un Dievu pastāv bezdibenis, ko cilvēks saviem spēkiem nevar pārvarēt. Tādēļ Radītājs dāvā pestījošo žēlastību, kas ir Atklāsme. Nedrīkst aizmirst, ka kristietībā, kur ir klāt mācība par pirmdzimto grēku, cilvēka ontoloģisko nepilnību jeb samaitātību, Atklāsme piepildās caur Dieva piedzimšanu cilvēka miesā, caur divu dabu savienošanos, kas ir par iemeslu cilvēka samaitātās dabas izlabošanai un plaisas starp cilvēku un Dievu iznīcināšanai.

Dievišķā Pestītāja misijas kodols ir krusta nāve par mūsu grēkiem. Tāda aktivitāte no Dieva puses ir Viņa bezgalīgas mīlestības uz radību rezultāts. Mēs, savukārt, esam aicināti atbildēt Dievam ar to pašu mīlestību. Tādēļ Pjeris dēvē šādu reliģisko domāšanu par *agapeisko*. Kontakts ar Dievu ir iespējams caur lūgšanu, kas ir vērsta nevis uz iekšu, bet it kā uz āru, t.i. uz pestījošās žēlastības Avotu. Acīmredzot tieši tādēļ kristīgajā misticismā ir pieņemts uzskatīt, ka dvēseles dzīlēs var ieraudzīt tikai Dieva tēlu. Pēc šādas ieiešanas sevī noteikti seko iziešana no sevis un neradītā Dieva skatīšana jeb *kontemplācija*.

Bibliskās paradigmas jēgu ir labi definējis rumāņu reliģiju vēsturnieks un fenomenologs Mirča Eliade. Viņš uzsvēra, ka monoteisma reliģijām ir ciešs sakars ar priekšstatu par Dieva manifestāciju vēsturē. Eliade pretstatīja tām arhaisko reliģiozitāti, kas ir saistīta ar ciklisko laika izpratni un pastāvīgu mēģinājumu izrauties no vēsturiskās realitātes briesmām, kas kļūst iespējams, izpildot rituālu. Rituāls palīdz cilvēkam atgriezties pirmatnējā laikā, kad pasaule tika radīta. Atklāsmes reliģijās lineārā laika kontekstā šāda bēgšana jeb izvairīšanās no vēstures nenotiek. Dievs, būdams Persona, it kā nokāpj radītajā pasaulē, iejaucas vēstures gaitā un ņem tajā aktīvu dalību. Turklāt katra *hierofānija*, sākot ar Vecās Derības laikiem, ir absolūti unikāla un neatkārtojama. Savukārt Dieva atklāsme Sinaja kalnā un Dieva nākšana pie cilvēkiem Jēzus Kristus tēlā ir absolūti neatgriezeniska un ontoloģiski nepieciešama, jo caur to mēs tiekam pestīti.¹³

Ārkārtīgi svarīgā nozīme, ko kristietība piešķir Dieva klātbūtnei cilvēces vēsturē, ir saistīta ar *ticības* kategoriju. Ir jāatzīst, ka mūsdienās esam aizmirsuši tās nozīmīgumu. Tā ir kļuvusi par bezgaršīgu un bezkrāsainu vārdu, kas mums neko neizsaka. Eliade uzskatīja, ka ticība ir nepieciešama Atklāsmes reliģijās, jo, būdams iesaistīts vēstures neparedzamajā un līdz ar to briesmīgajā gaitā, cilvēks tic, ka tā ir pārvarama, jo Dievs var visu. Tieši tāda ticība ir bijusi Abrahamam. Cilvēka piedalīšanās vēsturē ļauj viņam būt līdz-radītājam, nevis kosmiskajam likumam pakārtotai būtnei.¹⁴

Ir būtiski šajā sakarā atzīmēt, ka budisti izprot Atklāsmi citādāk. Viņi uzskata, ka patiesas zināšanas nav saistītas ar kādu konkrētu vietu un laiku, jo šīs kategorijas ir spējīgas tikai ierobežot neierobežoto un neirstošo Patiesību un pastarpināt realitātes uztveri. Zināšanas var iegūt meditācijas ceļā, turklāt *Budas* figūrai te nav noteicošā nozīme. Viņš ir tas, kam ir izdevies pavērt aizskaru un atrast ceļu, bet to spējams arī mēs. Vēsturiskā liecība, kas ir, piemēram, Bībele, būtiski neatšķiras no poētiskās

¹³ Мирча Элиаде, *Миф о вечном возвращении (архетипы и повторение)*, пер. А. А. Васильевой // Мирча Элиаде, *Миф о вечном возвращении: избранные сочинения*, пер. с французского, научн. ред. В. П. Кальгин, И. И. Шептунова (Москва: Ладомир, 2000), сс. 88, 111.

¹⁴ Ibid., сс. 122-123.

izdomas.¹⁵ Nedrīkst aizmirst arī to, ka indiešu domāšana ir mitoloģiska, jo cikliskā laika ietvaros vēsturei vispār nav nekādas nozīmes.

Viss augstāk teiktais iezīmē orientierus kristīgā Atklāsmes jēdziena izpratnē. Pirmkārt, Atklāsmē ir vēsturisks fakts. Otrkārt, tā paredz Dievcilvēka un Pestītāja klātbūtni. Treškārt, pestījošais akts ir vienmēr *pestīšana*, nevis *atbrīvošanās* vai *apgaismība*. Pestījošais akts ir iemūžināts Eiharistijā, bet protestantiem taustāmajā Bībeles tekstā.

Kritērijs nu ir izstrādāts. Tādēļ nekavējoties pievērsīsimies starptautiskās kristīgās meditācijas kopienas teorijas un prakses analīzei. Šajā pētījumā ir izmantoti tēvu-dibinātāju Džona Meina un Lorensa Frīmena darbi, kā arī grāmata, ko ir sarakstījis evaņģēliski-luteriskās baznīcas pārstāvis mācītājs Juris Rubenis.

Sāksim ar **Atklāsmes avota** jautājumu. Džons Meins uzskatīja, ka Vārds atklājas cilvēka esības dzīvēs, kas vienlaicīgi ir Dieva dziļumi.¹⁶ Šajos vārdos var bez grūtībām atpazīt budisma Atklāsmes koncepciju. Meinam nav sveši arī vēsturiskās atklāsmes motīvi. Viņš uzsver, ka Vārds ir spējīgs atklāties cilvēka dvēseles dziļumos tikai pēc Viņa, t.i. Vārda, atgriešanās pie Tēva un Svētā Gara nosūtīšanas. Kopienas pārstāvis Juris Rubenis, savukārt, raksta, ka „meditācija domāta tiem, kam nepietiek tikai ar to, ko par Dievu saka citi cilvēki, lai cik autoritatīvi tie nebūtu.”¹⁷ Var droši pieņemt, ka autors domā Rakstus, kas būtu tik svarīgi katram kristietim un īpaši luterānim. Nākamie mācītāja vārdi neļauj vairs šaubīties par to, ka meditācija ir primārā reliģiskā prakse: „Meditācija ir nepieciešama tiem, kas grib *dzirdēt*, ko viņiem Dievs saka pats.”¹⁸

Būtu grūti šajos citātos saskatīt viennozīmīgu atkāpi no bibliskās paradigmas. Tādēļ pievērsīsimies jautājumam par to, cik lielā mērā Atklāsmes vēsturiskais raksturs ir svarīgs kristīgās meditācijas kopienas pārstāvjiem, un kā viņi vispār saprot Kristus misiju. Ir zīmīgi, ka tradicionālajai kristietībai ierastie Jēzus Kristus dzīves sižeti viņus maz nodarbina. Acīmredzams izņēmums ir Svētā Gara nosūtīšanas notikums.

Nav noslēpums, ka Iemiesošanos var izprast tikai pirmdzimtā grēka kontekstā, ko, savukārt, vajadzētu interpretēt kā vēsturisko notikumu laikā un telpā. Tādēļ Inkarnācijas vēstures tēmu sāksim ar Frīmena teikto par **grēkā krišanu**. Viņa sastādītajā kristiešu terminu vārdnīcā var lasīt, ka Vecajā Derībā aprakstītais grēkā krišanas notikums ir mīts, kas ilustrē jeb diagnosticē cilvēciskās eksistences nepilnību. Tai par liecību ir mūsu vājības un slimības. Kas attiecas uz grēkā krišanu kā vēsturisko faktu, tad šāda nostāja jautājumā esot novecojusi.¹⁹

Kas attiecas uz **Iemiesošanos**, tad nav šaubu, ka Kristus patiesi bija Dieva Dēls, bet tas nemazina Dieva atklāsmi citās reliģijās.²⁰ Šajā Inkarnācijas definīcijā ir acīmredzama Frīmena nosliece uz tā saukto *teocentrisko* teoloģisko modeli, kad ar nolūku samierināt dažādas reliģiskās tradīcijas *teocentrism*s nāk *kristocentrism*a vietā, bet Jēzus Kristus loma zaudē unikalitāti.

Jēzus Kristus dzīves tēmu var turpināt ar Evaņģēlija sižetiem, kur Jēzus izdzen ļaunos garus. Atsaucoties uz Bīdu Grifitu (Bede Griffith), Juris Rubenis uzsver, ka

¹⁵ В. И. Рудой, Е. П. Островская, *Категориальная структура буддийского духовного универсума // Категории буддийской культуры*, сост. Е. П. Островская (Санкт-Петербург: Петербургское Востоковедение, 2000), с. 71.

¹⁶ John Main, op.cit., p. 33.

¹⁷ Juris Rubenis, *Ievads kristīgajā meditācijā* (Rīga: Apgāds ABC, b.g.), 11. lpp.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Laurence Freeman, *Glossary of Christian Terms // His Holiness the Dalailama, The Good Heart: A Buddhist Perspective on the Teachings of Jesus* (Boston: Wisdom Publication, 1998), p. 159.

²⁰ Ibid.

eksorcisms ir jāsaprot kā kāda cīņa, kas norisinās mūsu individuālajā apziņā. „Dēmoni, kurus Jaunajā Derībā satika un izdzina Jēzus, ir bezapziņas apspiestie spēki”, - raksta mācītājs.²¹ Šeit ir acīmredzama vēsturiskā notikuma interiorizācija jeb psiholoģizācija.

Pestītāja lūgšanu Ģetzemanes dārzā Džons Meins neizprot kā Jēzus Kristus briesmīgās nāves mokpilnu priekšnojautu. Tas, kas viņu uzrunā Ģetzemanes sižetā, ir kāds psihotehnisks paņēmiens, ko Jēzus, lūdzoties, esot izmantojis. Atsaucoties uz Mk. 14, 39 un Mt. 26, 44, Meins raksta, ka Ģetzemanes dārzā Jēzus lūdz Dievu, atkal un atkal „tos pašus vārdus sacīdams”.²² Šis fragments no Svētajiem Rakstiem ļauj Meinam secināt, ka Jēzus mēdza lūgties, daudzkārt atkārtotot vienu un to pašu vārdu jeb *mantru*.

Ir jāsaka, ka Ģetzemanes lūgšana un turpmākā Kristus krustā sišana kļuva par bagātīgu augsni mistiskā rakstura pārdomām Rietumu kristīgajā misticismā. Pestījošā akta traģisms daudzkārt ir iedvesmojis mistiķus uz krustā sistā atdarināšanu līdz pat stigmām saņemšanai, kā tas bija, piemēram, Asīzes Franciska un Padre Pio gadījumā. Džona Meina teiktais par Ģetzemanes notikumu nemaz neiederas ar *imitatio Christi* sižetiem pārpilnās Rietumu hagiogrāfijas kontekstā.

Kas attiecas uz Jēzus Kristus **krustā sišanu un augšāmcelšanos**, tad pēc Meina vārdiem tas ir noticis vienu reizi. Tanī pat laikā šis notikums ir arī universāls, jo mēs mirstam un mostamies jaunai dzīvei ik dienu, piedaloties Dieva darbā, ko Viņš paveic ar savu radību. Kad cilvēks medītē, viņš mirst sev un „tiek atdzīvināts pilnīgi brīva cilvēka Jēzus transcendentajā dzīvībā”.²³ Atliksim uz laiku detalizētu Džona Meina nevienveidīgās un savdabīgās kristoloģijas analīzi, atzīmējot tikai to, ka Kristus krustā sišana un augšāmcelšanās zaudē tradicionālo vēsturisko dimensiju, interiorizējoties, t.i. pārvēršoties par kādu universālu simbolu procesiem, kas norisinās medītējošā cilvēka apziņā.

Lorenss Frīmens, savukārt, raksta, ka „Jēzus mokpilnā nāve nenozīmē, ka mēs tiekam glābti caur ciešanām. Drīzāk nāve pie krusta simbolizē mīlestības garo ceļu pie cilvēkiem. Tātad, Krusts patiesi ir mīlestības simbols un transformācijas instruments.” Zīmīgi, ka transformācija šeit nozīmē apgaismību/apskaidrību (*enlightenment*), ko ir piedzīvojis pats Jēzus.²⁴

Frīmens skaidri liek saprast, ka krusts kā vēsturiskais notikums sagatavo Svētā Gara nākšanu. Frīmenam atsaucas uz krusta interpretāciju, ko piedāvā mūsdienu Rietumu teologi. Viņi pēc Lorenša Frīmena vārdiem dod priekšroku nevis mitoloģiskajam, bet gan psiholoģiskajam krusta skaidrojumam, proti, krusts ilustrē *ego centienus noliegt īsto Patību (the true Self)*.²⁵ Īpaši svarīgi ir atzīmēt to, ka Kristus upura vietu aizņem Svētais Gars. Tieši Viņš, Svētais Gars, apveltī mūs ar pestījošo žēlastību, Viņš *atbrīvo* cilvēku no *ego* apziņas dzīlēs. Tāda veida interpretācija psiholoģizē krusta notikumu un līdz ar to vispār atņem tam pestījošo lomu.

Nebūs lieki arī piebilst, ka Jēzus Kristus krustā sišanas sižets zaudē ierasto emocionālo piekrāsu, pārvēršoties par kādu *koānu* vai *mandalu*. Juris Rubenis pielīdzina krusta skatīšanu *mandalas* vērošanai, bet, atsaucoties uz Viljamu

²¹ Juris Rubenis, op. cit., 78. lpp.

²² John Main, op.cit., p. 52.

²³ Ibid., 32-34.

²⁴ LaurenceFreeman, *The Christian Context of the Gospel Readings In The Good Heart by Father Laurence Freeman // His Holiness the Dalailama, The Good Heart: A Buddhist Perspective on the Teachings of Jesus* (Boston: Wisdom Publication, 1998), pp. 141-142.

²⁵ Laurence Freeman, *Glossary of Christian Terms*, p. 151.

Džonstonu, apgalvo, ka *krusts* ir „kristietības *koāns*”. Rubenis uzskata, ka „daudzi teksti Bībelē ir šādi koāni”.²⁶ *Mandalas* un *koāna* tēls šeit nav nejaušs, jo norāda uz jau minēto psihotehnisko tendenci interpretēt Bībelē aprakstītos vēsturiskos notikumus. Nav noslēpums, ka *mandala* ir sakrāls makro- un mikro-kosmosa attēls. Tās mērķis ir tantriskā rituāla ietvaros sakārtot pasauli, ļaut tai tapt no jauna harmoniskai, tādai, kāda tā ir bijusi pirmatnējā laikā. *Mandalas* tantriskajā budismā, tāpat kā *jantras* tantriskajā hinduismā, izmanto arī kā meditācijas līdzekli. Savukārt *koāns* lūko atbrīvot cilvēku no parastās diskursīvās apziņas spējas un sasniegt nepastarpinātās izziņas stāvokli.

Cik lielā mērā Bībeles teksti ir aicināti kalpot par tāda veida apziņas pārorientēšanu uz bezapziņas (ķīniešu *u siņ*, burtiski *promesošā apziņa*) režīmu? Vai Bībeles teksts nav primāri vēsturiskā liecība? Vai šāda veida pereniālās paralēles ir šajā gadījumā adekvātas?

Kāda tad ir Džona Meina un viņa sekotāju **mācība par Dievu**? Tēvu – dibinātāju teoloģiskā shēma nav vienveidīga, bet reizēm nav arī līdz galam pārdomāta. Viņu pamācībās nevar ieraudzīt labi sakārtotu un teoloģiski pamatotu sistēmu. Tas, kas uzreiz krīt acīs, ir bieža Svētā Gara nosūtīšanas pieminēšana Meina un Frīmena darbos. Jēzus Kristus sūtītais Svētais Gars pārvēršas par Jēzus Garu.²⁷ Vienotā Gara realitāte ir klāt katra cilvēka sirdī un vienlaicīgi pārstāv mūsu kopīgo dziļāko būtību.²⁸ Kaut arī reizēm Džons Meins atgādina lasītājiem par kristīgajām pamatidejām, kas, piemēram, ir Trīsvienība un mūsu līdzība Dievam, šo ideju izskaidrojums no viņa puses liecina par būtisku kristīgās mācības transformāciju.

Džons Meins dod skaidru mājienu uz to, ka Jēzus dzīve ir savdabīgs *individuācijas* process, kad Jēzus apzinās sevi Garā. Šī iekšējā pārmaiņa, kas ir norisinājusies Jēzū, atkārtojas jeb reduplicējas katras dzīvās būtnes dzīlēs. Meins raksta: „[...] Jēzus dzīvei un Svētajiem Rakstiem par Viņa dzīvi ir liela nozīme. Nācariēša Jēzus pieredze par iekšējo atmošanos, ieiešanu savā klusumā, Sava gara un tā avota apzināšanās ir garā atdzimuša cilvēka pieredze. Saskaņā ar neaptveramo Tēva nodomu tā ir tā pati pieredze [kas bijusi Jēzum]. Radības brīnums ir atklāts nevis pakāpeniski, bet vienā visaptverošā Jēzus – Dēla atmodas pretī Tēvam notikumā.”²⁹ Šie vārdi „apgaro” *Inkarnācijas* jeb Iemiesošanās realitāti, tādēļ tā zaudē tradicionālo jēgu, kamēr K. G. Junga individuācijas koncepcija brīnišķīgi sader kopā ar Džona Meina kristoloģiju.

Diezgan ekstravaganti izskatās Meina un Frīmena ideja par tikšanos ar **Jēzus Garu** mūsos pašos, kaut arī Džons Meins apgalvo, ka „Jēzus, cilvēks pēc tēla un dabas, ir miris”.³⁰ Ir svarīgi atzīmēt, ka šāda kristoloģija ir pretrunā ar dogmātiku, jo pēc Baznīcas mācības kopš Iemiesošanās brīža Jēzus Kristus ir uz mūžiem patiess Dievs un patiess cilvēks („De fide”)³¹, bet divu dabu neirstošā savienība ir mūsu pestīšanas garants.

Kristietībai neierasto viedokli par Jēzus cilvēka nāvi Meins papildina ar aicinājumu: „Tā kā Jēzus, cilvēks pēc tēla un dabas, ir miris, mums atliek tikai pašiem saņemt dzīvību, ko Viņš mums ir sniedzis, lai mēs varētu aktivizēt mūsu potenciālu

²⁶ Juris Rubenis, op. cit., 23.-25. lpp.

²⁷ Sk., piemēram, John Main, op.cit., pp. 4, 44-46, 73.

²⁸ Ibid., pp.17-18, 39, 50-51, 59, 79.

²⁹ Ibid., pp. 34-35.

³⁰ Ibid., p. 43.

³¹ Pēteris Cīrsis, S. J. *Dogmu Dievs*, I grāmata (Melburna: Latviešu katoļu biedrības Austrālijā grāmatu fonds, 1965), 149. lpp.

apziņas apgaismības/apskaidrības un paplašināšanas ceļā.”³² Citējot Mateja evaņģēlija 7, 14, Meins interpretē „šauros vārtus un šauro ceļu, kas aizved uz dzīvību” kā uzmanības koncentrēšanu vienā punktā meditācijas laikā. Šis punkts arī ir šaurā spraudziņa, caur ko Kristus gaisma iekļūst apziņā.³³

Būtu grūti Meina vārdos par Kristu un mūsu aicinājumu nesajust budisma vēsmu. Jēzus cilvēka nāves motīvs sasauca ar cilvēka Sidharthas Budas ieiešanu Nirvānā, bet Jēzus sūtīto un gaismu nesošo Garu var pielīdzināt Buddhas atstātajam Dharmas gaismeklim. Ceļš, kas mums pašiem ir ejams, atgādina agrīnā budisma psihotehniskās reālijas, bet koncentrēšanās vienā punktā vispār vairs neļauj šaubīties par to, ka mūsu priekšā ir statiskā budisma meditācija ar nosaukumu *samatha*.

Un tomēr Džona Meina un Lorensa Frīmena kristoloģija nav tik vienpusīga, kā var likties no sākuma. Bez *individuācijas* tajā var saskatīt vēl vienu kristietībai svešu elementu. Meina un Frīmena darbos visu laiku figurē kāds cikls, kam Jēzus Kristus iet cauri. Viņš iziet no Tēva, tad, cilvēks būdams, garīgi pilnveidojas un visbeidzot atgriežas pie Tēva, absolūti ar Viņu saplūstot. Tas nozīmē, ka Jēzus zaudē pilnvērtīgu cilvēcisku tēlu jeb pārstāj būt cilvēks, jo saplūšana ar Tēvu ir arī miesas izšķīšana jeb tās pārtapšana par garīgu substanci.³⁴ Ne velti Meins runā par Jēzus cilvēka nāvi, bet Frīmens par Viņa cilvēciskā ceļa beigām un atgriešanos Gara dimensijā. Jēzus kā Gars, Prāts vai Apziņa ir kļāt mūsos un lūdzas mūsos³⁵, bet Viņa miesa vairs neeksistē.

Ir neapšaubāmi tas, ka Kristus Miesas realitāte zaudē vērtību, jo no vienas puses tā vienkārši nepastāv. No otras puses Kristus Miesa kā pestīšanas līdzeklis vairs nav vajadzīga, jo monisma shēmā tā neiederas. Tieši Gars, nevis krusta nāve, kļūst par primāru nepieciešamību. Lai līdz galam paskaidrotu cikla ideju, pāriesim pie jautājuma par attiecībām starp Tēvu un Dēlu, kas ir apspriestas Lorensa Frīmena darbos. Viņš definē tās kā *advaitiskas*³⁶. Kristus Augšāmcelšanās ir piemērs tam, kā matērija atkal pārtop par savu pirmsākumu. Jēzus nāve ir kosmosa nāves priekšnojauta. Pestītāja miesīgums, atgriežoties pie dievišķā Pirmavota, Tajā pilnīgi izšķīst (*is reabsorbed*) un tādā veidā parāda visas radības likteni. Viss pasaulē rodas *emanācijas* ceļā un noteiktā laikā atgriezīsies pie Viņa. Pēc Frīmena domām Augšāmcelšanās ir matērijas pārtapšana par Pirmcēloni („the Resurrection is a transformation of matter back into its original source”).³⁷

Dotajā mirklī ir jāatzīmē divas niansas. Pirmkārt, attiecības starp Tēvu un Dēlu ir *advaitiskas* jeb neduālas. Advaita, būdama hinduisma jēdziens, nozīmē absolūtu divu realitāšu saplūšanu. Tanī pat laikā saskaņā ar kristīgo mācību Trīsvienības *hipostāzes* ir nedalāmas, bet arī nesajaucas. Teoloģijā šādas attiecības apzīmē ar grieķu vārdu *perihoresis* un latīņu vārdkopu *communicatio idiomatum*. Otrais aspekts, kuram būtu nepieciešams pievērst uzmanību, ir tas, ka starp Jēzu Kristu un radību nav būtiskas atšķirības. Gan Pestītājs, gan radība iet vienu un to pašu ceļu sākot ar izešanu no Pirmavota un beidzot ar pilnīgu saplūšanu ar To.

³² John Main, op.cit., p. 43.

³³ Ibid.

³⁴ Tibetas budisti uzskata, ka viss ir radies no pirmatnējās Gaismas. Tādēļ, atbrīvojoties no *samsāras* važām, cilvēks dematerializējas jeb saplūst ar varavīksnes gaismu, kas, savukārt, izšķīst izplatījumā.

³⁵ Laurence Freeman, OSB, *The Inner Pilgrimage: The Journey of Meditation* (London: Medio Media, 2007), p. 14.

³⁶ Laurence Freeman, *The Christian Context of the Gospel Readings*, p. 145.

³⁷ His Holiness the Dalailama, *The Good Heart: A Buddhist Perspective on the Teachings of Jesus*, p. 121.

Grūti spriest, vai kristīgās meditācijas kopienas dibinātāju kristoloģija ir aizguvums no **Raimundo Panikara** (Raimundo Panikkar, 1918-2010), bet pamatīga līdzība starp Meina un Frīmena trinitāro shēmu un Panikara piedāvāto ir neapšaubāma. Raimundo Panikars pārstāv tā saukto *teocentrisko* teoloģisko modeli. Viņa skatījums uz Kristu daudz ko paskaidro un palīdz aizpildīt robus Meina un Frīmena mācībā. Panikara personība ir unikāla tajā ziņā, ka viņš dzima spāņu izcelsmes kristietes un hinduista laulībā. Tādēļ viņš bija vienādi atvērts abām reliģiskajām tradīcijām, kristietībai un hinduismam, un izveidoja savdabīgu teoloģiju. Panikara uzskatiem ir diezgan būtiski saskarsmes punkti ar Meinu. Tas, ka viņš iemācījās meditāciju pie kāda indiešu *guru*, padara sakaru starp šīm divām autoritātēm pietiekami kontekstuālu. Tas ļauj izmantot Panikara akadēmisko konstrukciju pabeigtību šajā diskursā.

Raimundo Panikars radīja Advaitas (būtiskās Pirmavota un esošo lietu vienotības idejas) filozofijas un kristīgās Trīsvienības koncepcijas sintēzi. Universālā Kristus ideja bija viņam vajadzīga, lai parādītu, ka Dievs nav tikai imanents vai tikai transcendents. Viņš ir viens ar radīto pasauli. Kristus iemieso *teandriskās* esamības veselumu un vienotību. Kristū dievišķais kļūst galīgs, bet radība iegūst bezgalības dimensiju. Turklāt Svētais Gars kā atsevišķa *hipostāze* kļūst lieks. Bet Tas ir spējīgs izteikt attiecības starp dievišķo un cilvēcisko vai kļūt par kādas realitātes, piemēram, Kristus, modu. Kas attiecas uz Iemiesošanās unikalitāti, tad tā zaudē tradicionālo jēgu. Krišna un Tathagata ir vienlīdzīgi Jēzum no Nācaretes. Viņi visi ir nepieciešamās Kristus inkarnācijas, turklāt ne vienīgās.³⁸

Panikara kristoloģijā var saskatīt vairākus saskarsmes punktus ar Meina un Frīmena uzskatiem. Pirmkārt, kļūst saprotams cikls, kad Vārds sākumā atdalās no Tēva un iemiesojas, bet tad atgriežas pie *advaitiskās* vienības ar Viņu. Otrkārt, Panikara *teandrija* labi paskaidro, kādēļ arī radībai, kas ir Gars pēc savas būtības, jāatgriežas pie netveramā Avota. Atcerēsimies, ka Bībeles eshatoloģija paredz jaunas radības tapšanu, nevis tās izšķīšanu dievišķajā Pirmavotā. Treškārt, kļūst skaidra Kristus Gara saplūšana ar Svēto Garu, jo trešās *hipostāzes* nepieciešamība ir tikai formalitāte. Pēc būtības *teandriskajā* sakausējumā var saskatīt divas, nevis trīs realitātes. Visbeidzot ceturtkārt, Panikara kristoloģija izskaidro Frīmena brīvdomību, kad pēdējais apgalvo, ka Dieva Iemiesošanās Jēzū nemazina Viņa, t.i. Dieva, *hierofānijas* citās reliģijās. Acīmredzot tieši tādēļ Meina un Frīmena uzskatu sistēmā var saskatīt saspringtību starp Kristus Garu un Jēzus no Nācaretes cilvēcisko apziņu.

Lorenss Frīmens ir turpinājis Džona Meina pārdomas par kristoloģiju, apgalvodams, ka mūsos ir klāt Kristus Apziņa, „tīra un nesaskaldīta”. „Meditējot mēs Kristu sastopam sevī un saprotam, ka Kristus ir ne tikai vēsturiskās pagātnes skolotājs, bet dzīvo katrā no mums un ir mums visapkārt kā kosmiskā klātesamība. Viņš ir ārpus laika un telpas, bet vienlaicīgi Viņš ir katrā mirklī un katrā vietā.”³⁹ Kas attiecas uz Jēzu, tad viņš ir „mūsu skolotājs, guru un Ceļš.”⁴⁰ Ir jāievēro, ka Dalailama XIV, kurš ņēma dalību starpreliģiju diskusijā, ir pilnīgi pareizi kritizējis Frīmena uzskatus kā tādus, kas nav īsti kristīgi. Dalailama saskata tajos budisma *tathagatagarbhas* idejas zemtekstu.⁴¹

³⁸ Paul F. Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Towards Toward the World Religions* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1991), pp. 154-156.

³⁹ His Holiness the Dalailama, *The Good Heart: A Buddhist Perspective on the Teachings of Jesus*, pp. 104-105.

⁴⁰ Ibid., p. 105.

⁴¹ Ibid.

Atgādināsim, ka šī koncepcija paredz Tathagatas jeb Budas sēklas klātesamību katrā cilvēkā un katrā dzīvajā būtnē. Citiem vārdiem sakot, esam apveltīti ar Budas dabu, kas ir jākultivē sevī caur meditāciju. Kristus Gara jeb Kristus Apziņas koncepcija ir saistīta ar pestīšanas idejas transformāciju kristietībā. Ja tradicionālajā kristietībā pestīšana ir par mums atdotās Kristus Miesas nopelns, tad pēc Meina un Frīmena domām *pestīšanu*, bet, precizējot, *apgaismību/apskaidrību (enlightenment)*, mūsu apziņas dzīlēs nodrošina Kristus Gars. Mērķis ir sasniedzams tik lielā apjomā, cik lielā mērā cilvēks ir apzinājies Kristus Gara klātbūtni sevī. Bez acīmredzamās *teistiskās soterioloģijas* maiņas pret hinduismā un budismā piedāvāto ekvivalentu atzīmēsim, ka **pestījošās miesas** tēma nepazūd kristīgās meditācijas teoloģijā, toties tā būtiski transformējas.

Tantriskā hinduisma un budisma tradīcijā tieši cilvēka ķermenis, precizējot, tā smalkā kvintesence, ko sauc par smalko vai dimanta ķermeni (*vadzra šarīra*), kļūst par perfektu atbrīvošanas (no reinkarnācijas) iegūšanas līdzekli. Tieši šāda uzmanība, kas ir kopienā veltīta ķermeņa praksēm un pozitīvajām transformācijām fiziskajā ķermenī, ir izpelnījies mācītāja Aleksandra Bites kategorisku un emocionālu kritiku.⁴²

Akcenti no pestījošās Kristus Miesas ir pārlikti uz mūsu mirstīgo ķermeni. Tagad apustuļa Pāvila vārdi par miesu kā Svētā Gara svētnīcu pavisam zaudē ētisko zemtekstu, iegūstot psihotehnisko nozīmi. Tantrismā cilvēka ķermeņa loma apskaidrības sasniegšanas procesā ir tik liela tādēļ, ka tā, būdama mikrokosmos, iemieso visa esošā pirmsākumu, vai tas būtu dievišķais pāris Šiva un Šakti, kā tas ir hinduismā, vai *tukšums* un *līdzcietība (śunjatā un karunā)*, kā tas ir budismā. Analogiski ķermenis kristīgās meditācijas praktizētājam neapzināti pārstāj būt Dieva radīts un pestīšanai iecerēts cilvēciskās personas aspekts, pārvēršoties par Dieva un Dieva radošās un pestījošās enerģijas mājokli. Šajā situācijā Kristus Miesa kā glābšanas līdzeklis kļūst lieka, jo garīgā tapšana nu ir atkarīga no tā, vai spēsim mobilizēt mūsos klātesošo dievišķo potenciālu.

Kā jau ir minēts raksta sākumā, *ortoprakses* transformācija vienmēr ir par iemeslu izmaiņām ortodoksijā. Acīmredzot tieši tādēļ kristīgās meditācijas pārstāvji pārvērtē *soterioloģisko* mērķi. Ļoti bieži tēvu – dibinātāju pamācībās var atrast domu par *apziņas vienkāršošanu*, kas ir organiskā *neoplatoniskā* misticisma sastāvdaļa. Izņemot vienkāršošanu bieži figurē *apgaismība/apskaidrība (enlightenment)*. Sakarā ar angļu valodas vienkāršību mums neizdosies sajūst atšķirību starp *neoplatoniķu apgaismību* un budisma *apskaidrību*, bet ņemot vērā to, ka *neoplatoniskā* tendence kristīgajā misticismā vienmēr ir bijusi uz robežas starp dogmatiski pareizo teoloģiju un tai svešo *emanācijas* ideju, īpaši lielas atšķirības starp *apgaismību* un *apskaidrību* nav. Frīmens izprot Jaunās Derības Dieva Valstību jeb *Debesis* kā „Dieva un visu attīrīto („all who have been purified”) mājvietu”, turklāt runa ir atkal par jēdziena *interiorizāciju*, jo Debesis „ir drīzāk pieredze, nekā telpa un vieta”.⁴³

Ir interesanti arī tas, ka savdabīga tādu jēdzienu *interiorizācija* kā Kristus krusta nāve, Augšāmcelšanās, Dieva Valstība utt. ir bieži saistīta ar, šķiet, nevainīgu *šeit un tagad* principu. No vienas puses pamudinājums būt klāt tagadnes mirklī meditācijas vai lūgšanas laikā, iztēloties sevi Dieva priekšā esam ir ļoti aktuāls psihotehnisks princips, kas palīdz koncentrēt uzmanību un veiksmīgi kāpt augšā pa kontemplācijas kāpnēm gan kristietībā, gan citās reliģijās.

⁴² Aleksandrs Bite, „Pārdomas par grāmatiņu *Ievads kristīgajā meditācijā*”, Svētdienas Rīts Nr. 8 (1787) (28. februāris 2009), 9. lpp.

⁴³ Laurence Freeman, *Glossary of Christian Terms*, p. 154.

No citas puses pārmērīga *šeit un tagad* principa lietošana ir bijusi par iemeslu tam, ka, piemēram, reformētā Theravādas budisma tradīcijā notika tādu svarīgu klasiskā budisma jēdzienu devalvācija kā *karma*, *reinkarnācija* un sešas *samsāras* pasaules. Visi šie jēdzieni skar mūsu pagātņi un nākotņi, kamēr reformētajā budismā ir uzsvērts tikai tagadnes mirklis šajā pašā vietā, kur cilvēks meditē. *Nirvāna* ir sasniedzama *šeit un tagad*. Tādēļ Rietumu Theravādas budisma kontekstā minētās būtiskās koncepcijas vairs nav atrodamas adeptu reliģiskajā vārdnīcā. Kristietībā līdzīga Iemiestošanās, Jēzus Kristus krustā sišanas, augšāmcelšanās un *parūsijas* pārceļšana meditētāja apziņas tagadnes mirklī būs saistīta ar Dieva piedalīšanās vēsturē, t.i. mūsu pestīšanas vēsturē, izjūtas pazaudēšanu.

Ir skaidrs, ka tieši caur tāda veida būtisko jēdzienu *interiorizāciju* kristieši zaudē tradicionālo izpratni par **grēku**. Līdzīgi tam, kā *šeit un tagad* princips ir atņēmis reformētajam budismam *karmas* ideju, kristietība pamazām zaudē grēka izjūtu. Grēka nastas un mūsu attaisnošanas caur dievišķā Pestītāja upuri jēdziens ir svarīgs tikai vēstures kontekstā, kad pagātne un nākotne ir izšķirošas kategorijas. Vēsturisko reāliju *interiorizācijas* un *psiholoģizācijas* gadījumā grēku un attaisnošanu vairs nesaprot burtiski.

Kā tad kopienas pārstāvji saprot grēku? Džons Meins uzsver, ka „divdesmitā gadsimta apzīmējums vārdam „grēks” ir „atsvešinātība”.⁴⁴ Ir svarīgi tas, ka šī atsvešinātība nav starp Dievu un cilvēku, bet starp mūsu apziņas struktūrām. Džons Meins, lietojot *Hesihasma* jēdzienu aparātu, sauc šīs struktūras par *sirdi* un *prātu*. Prātam ir jānokāpj sirdī, lai notiktu personības atkalapvienošanās. „Patiesi reliģiska izpratne par cilvēci nav rodama idejās par atmaksu vai sodu, bet gan idejā par vienotību un sadalīšanu”⁴⁵, - raksta Džons Meins.

Hesihasma psihotehnikas izklāsts Džona Meina grāmatā ir pareizs, tomēr jāatzīmē, ka tieši Hesihasmā īpaši akcentē grēku un grēku nožēlu (*Gr. metanoia*), kas galīgi izmaina cilvēka kaislīgo uzbūvi. Grēks, grēku nožēla un nāves pieminēšana ir iespējami tikai tad, kad ir klāt Dieva Radītāja un Tiesneša ideja.⁴⁶

Meina grēku kā atsvešinātību starp apziņu un bezapziņu var līdz galam saprast Junga psiholoģijas kontekstā. Junga *individuācija* nozīmē tieši šo divu realitāšu savienošanu. Lorens Frīmens, savukārt, arī aicina izprast grēku mūsdienu psiholoģijas interpretācijas gaismā.⁴⁷

Lorens Frīmens daudzkārt uzsver, ka „Dievs nesoda”, bet grēks pats sevi nosoda.⁴⁸ Šis apgalvojums kaut kādā ziņā sasaucas ar apustuļa Pāvila vārdiem par necienīgu Kristus Miesas pieņemšanu: „Jo, kas ēd un dzer, tas ēd un dzer sev pašam par sodu, ja viņš neizšķir tā Kunga miesu.” (1. Kor. 11, 29) Tomēr nav šaubu, ka kategorisks tiesājošās instances noliegums Frīmena teoloģijā nozīmē to, ka Dieva aktīvā piedalīšanās vēstures procesā, kas šeit ir saprotama kā gaidāmā eshatoloģiskajā nākotnē Dieva tiesa, ir tikai mīts. Starp citu, viens no iemesliem, kādēļ 20. gadsimtā bija tik populārs hinduisms, ir tieši tas, ka Advaitā nav tiesājošās instances idejas. Veidojot *karmu*, es pats sev parakstu tiesas spriedumu. Kaut arī tas būtiski nemaina cilvēka situāciju, viņam vismaz ir iespēja atbrīvoties no sirdsapziņas pārmetumiem, jo nav jau Tas, kas redz mūsu nedarbus.

⁴⁴ John Main, op. cit., p. 14.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Skaties vairāk par tēmu: С. С. Хоружий, «Аналитический словарь исихастской антропологии» // *Синергия: проблемы аскетики и мистики Православия*, общ. ред. С. С. Хоружий (Москва: Дик, 1995), сс. 68-73.

⁴⁷ Laurence Freeman, *Glossary of Christian Terms*, p. 162.

⁴⁸ Ibid.

Grēku kā atsvešinātību un apskaidrību kā atsvešināto apziņas struktūru savienojanos perfekti simbolizē rats, kas kļūst par Lorenša Frīmena iecienīto lūgšanas ilustrāciju. Līdzību starp lūgšanas ratu un budistu Dharmas ratu ir pamanījuši daudzi. To var papildināt ar *samsāras* ratu un ar ratu simbolu klasiskajā budismā, kad visas trīs budisma tradīcijas, Hīnajāna, Mahājāna un Vadžrajāna ir uzskatāmas par transporta līdzekļiem, kas aizved uz atbrīvošanos un apskaidrību. Var atcerēties arī Tibetas budisma lielās un mazās lūgšanu dzirnaviņas, kas domātas mehāniskai mantras skaitīšanai. Dzirnaviņām griežoties, kustas arī ieliktais tajās uzrakstītais *mantras* teksts.

Rata simbols kristīgās meditācijas kopienā ir aizņēmis apnikušā krusta tēla vietu, lieku reizi atgādinot, ka pestīšanas process ir interiorizēts un psiholoģizēts. Saskaņā ar paša Lorenša Frīmena piedāvāto simbola interpretāciju rats nozīmē mūsu ceļojumu pretim Dievam.⁴⁹ Ir īpaši jāatzīmē teistiskā tendence uzsvērt cilvēka ceļu pretim Dievam lineārās laika koncepcijas ietvaros. Kas attiecas uz ratu, tad tas ir sarežģīts simbols, jo atspoguļo apziņas uzbūvi un tajā notiekošos procesus, ieskaitot mūsu dzīves notikumus.

Rata centrs jeb rumba simbolizē Kristus Prātu, kas mīt cilvēka sirds dziļumos. Rata spieķi nozīmē dažādus lūgšanas veidus, kas sanāk kopā mūsu esamības centrā jeb Kristū. Riteņa stīpa simbolizē cilvēka ikdienas dzīvi jeb „ārējās lietas.”⁵⁰ Meditētājs līdz ar to ir aicināts ignorēt jeb atstāt novārtā perifērijas pieredzi un caur meditāciju ieiet sevī, kur viņa lūgšana, kas līdzinās mazai upītei, saplūdis ar lielo Kristus lūgšanu okeānu.⁵¹ Atcerēsimies, ka ūdens piliena saplūšana ar okeānu ir viens no mīļākajiem agrīno Upanišadu autoru tēliem, kas palīdzēja viņiem aprakstīt atbrīvojušās dvēseles savienojanos ar *Brahmanu*.

Liturģija, sakramenti un Svēto Rakstu lasīšana Meina un Frīmena uztverē ir lūgšanas veidi. Ja tradicionālajā kristietībā šie trīs pestīšanas akta turpinājuma modi ir pamata realitāte, kas pieļauj, nevis pieprasa dziļāku, t.i. *meditatīvu* un *kontemplatīvu* tās apceri, tad Frīmena sistēmā viss ir otrādi. Iedziļināšanās sevī ir primāra, kamēr Eiharistija un Rakstu lasīšana ir tikai *kontemplācijas* veidi. Interiorizējoties tie pārtop par simboliem, nevis reālu pestīšanas akta turpinājumu laikā un telpā. Tieši tādēļ pēc Frīmena domām Liturģija ir tikai kādu formulu summa, kas līdzīgi mantrai visu laiku atkārtojas, bet sakramenti ir rituāli, kas plašākā nozīmē simbolizē Dieva žēlastības klātbūtni esošajā („an outward sign of the grace inherent in nature”).⁵² Rakstu lasīšanu viņš pielīdzina *mandalas vizualizācijai*.⁵³

Ir ļoti svarīga *mandalas* un *mantras* tēma. Rakstu lasīšana nav vairs saskarsme ar vēsturē Iemiesotā Vārda realitāti, bet paņēmiens, kas palīdz ieiet iekšējā apziņas telpā. Tā, savukārt, sakrīt ar sakrālo telpu un pirmatnējo laiku, kas ir pilnīgi atrauti no vēstures. Kristīgās lūgšanas pielīdzināšana *mantrai* ir ne mazāk interesanta. Kopienas aizsācēji, pretendējot uz atgriešanos pie senās un viduslaiku kristīgās baznīcas prakses, aicina uz maksimālu tās vienkāršošanu. Sāksim ar to, ka šeit ir notikusi Āzijas izcelsmes jaunajām reliģiskajām kustībām raksturīgā *ortoprakses unifikācija*.

⁴⁹ Laurence Freeman, OSB, *The Inner Pilgrimage: The Journey of Meditation* (USA: Medio Media, 2007), p. 13.

⁵⁰ Ibid., pp. 9-17.

⁵¹ Ibid., p. 15.

⁵² Laurence Freeman, *Glossary of Christian Terms*, p. 161; Laurence Freeman, OSB, *The Inner Pilgrimage: The Journey of Meditation*, pp. 13-14.

⁵³ Laurence Freeman, OSB, *Introduction // His Holiness the Dalailama, The Good Heart: A Buddhist Perspective on the Teachings of Jesus*, p. 28.

Lūgšana vienkāršojas tik tālu, ka sastāv tikai no viena vienīga vārda, bet diskursīvā meditācija un pārdomas par grēku un izpirkšanas tēmu pazūd no reliģiskās aprites. Pārdomas par grēku, Jēzus Kristus ciešanām un labo Dievu figurē kā nepieciešamās garīgajai augšanai un padziļinātai lūgšanai tādā anonīmā angļu mistiķa darbā kā *Neziņas mākonis*.⁵⁴ Zīmīgi, ka tieši uz šo traktātu kristīgās meditācijas piekritēji bieži atsaucas.

Džons Meins un Lorenss Frīmens aicina savus sekotājus skaitīt īso *mantras* tekstu, nedomājot par tā nozīmi. Turklāt vārds *maranata* vai *abba* nav vairs tik jēgpilns kā Jēzus lūgšana Hesihasmā vai pārdomas par Kristus ciešanām Rietumu kristīgajā misticismā. Ir zināms, ka Jēzus lūgšana ļauj lūdzējam pastāvīgi apzināties grēku un pestīšanu, bet Avilas Terēze pamudinājusi nožēlot grēkus un pārdomāt Kristus ciešanas visu laiku, izņemot tos brīžus, kad Dievs uzrunā dvēseli aizgrābtības mirkļos.⁵⁵ Kaut arī nevar noliegt to, ka cilvēks lūgšanas laikā pamazām atbrīvojas no konceptuālās domāšanas, Meina, Frīmena un Rubeņa liktais uzsvars uz vārda atkārtošānu bez iedziļināšanās tā nozīmē padara tādu lūgšanu ļoti līdzīgu hinduistu un budistu *mantras* skaitīšanai.

Būtu vietā atcerēties *mantras* nozīmi klasiskajā tantrismā, jo tieši šīs reliģiskās tradīcijas klēpī radās tās tradicionālā izpratne. Pareizi saprast *mantras* jēgu var vienīgi mācības par *fonisko evolūciju* ietvaros. Pasaule rodas no bezpersoniskā Pirmsākuma skaņas veidā (Skt. *śabda brahman*). Šī skaņa, būdama līdzīga saules gaismas stariem, ir Pirmavota kinētiskā puse. Mūžīgi esošā skaņas vibrācija, kļūstot blīvāka, pārveidojas par psihisko un materiālo pasauli. *Mantra* pēc būtības ir tā pati radošā skaņa. Būdama visa esošā izsmalcinātā kvintesence, tā pārtop par līdzekli, kas *emanācijas* procesu ievirza atpakaļ. *Evolūcija* pārvēršas par *involūciju*.

Skaitot neapveltīto ar nozīmi *mantru*, cilvēks nokļūst smalkās radošās skaņas dimensijā un tādā veidā atgriežas pie sava Pirmsākuma un tajā izšķīst. Cik lielā mērā tāda lūgšanas interpretācija atbilst kristīgajam pasaules skatījumam, spriediet paši, bet nākas apliecināt, ka tā ir klāt Džona Meina pamācībās. Vienīgais, kas atšķaida radošās skaņas gnostisko gaisotni, ir bieža Dieva mīlestības un cilvēka mīlestības uz Dievu pieminēšana.

Džons Meins raksta: „Mantra caurvij dažādus apziņas līmeņus un laika dimensijas. Mēs varam teikt, ka tā ir mūsu atbalss („echoing response”) Gara mīlas saucienam un Jēzus dzīvei, tā Jēzus, kas atgriežas pie Tēva.”⁵⁶ Šķiet, cilvēka un viņa Galamērķa saplūšanas motīvi skaidri salasāmi kristīgās meditācijas kopienas dibinātāja vārdos.

Ir interesanti arī tas, ka Džons Meins nerekomendē mainīt *mantru* dzīves laikā, jo „ja jūs atmetat vai maināt savu mantru, jūs aizkavējat progresu meditācijā”.⁵⁷ Tādā veidā lūgšana pārstāj izpildīt sarunas ar Dievu lomu un pārtop par tehnisku un bezpersonisku apziņas dzīļu sasniegšanas līdzekli. Turklāt tieši tantrismā ir priekšstats par to, ka nemītīga *vienas un tās pašas* mantriskās formulas skaitīšana pakāpeniski paplašina apskaidrības un vienotības ar esošo izjūtas enerģētisko lauku.

Klasiskās *mantras* izpratnes tēma var kļūt par noslēdzošo posmu pārdomām par pretrunīgo mūsdienu kristietības vaigu, kas nomaina vienreizējo dievišķās mīlestības aktu pret ārpus laika esošo dievišķās mīlestības enerģētisko lauku. Vai tas nozīmē, ka

⁵⁴ Harvey D. Egan, S.J. *Christian Mysticism: The Future of a Tradition* (New York: Pueblo Publishing Company, 1984), p. 81.

⁵⁵ St. Teresa of Avila, *The Interior Castle or the Mansions* (6, VII), trans. by the Benedictines of Stanbrook, 3rd edn. (London: Thomas Baker, 1921), pp. 108-115.

⁵⁶ John Main, op. cit., p. 39.

⁵⁷ Ibid., p. 11.

Bībeles vēsturiskā paradigma ir novecojusi? Vai kristietības vietā nāks jaunā universālā reliģija, ko pareģo pereniālisma pārstāvji? Grūti teikt, bet ja tas notiks, mums jau ir zināms, kāda būs tās jēga un aicinājums.