

Dzintars Edvīns Bušs

<http://scireprints.lu.lv/345/> (gandrīz idents, bez pēdējās nodaļas)

Apriorās zināšanas I.Kanta, „evolucionārās epistemoloģijas”, K.G.Junga „analītiskās psiholoģijas” mācībās un reliģiju evolūcijā

(ar izmainītu, no krievu valodas atpakaļtulkotu aptuvenu pēdējo nodaļu saturu)

*Moto. „Ir divi cilvēka atziņas stumbri, kas izaug,
varbūt, no vienas kopīgas, bet mums nezināmas saknes,
proti, juteklība un sapratne; ar pirmo priekšmeti mums
tiek doti, bet ar otro tie tiek domāti.” Imanuēls Kants
[TPKv1;61]*

Ievads

Šajā darbā es* vēlos ieskicēt pēdējās desmitgadēs strauji attīstījušos izziņas un zināšanu evolucionārās modelēšanas veidu- „evolucionāro epistemoloģiju”, kā arī izmantot tās metodi Kanta (Immanuel Kant) aizsākto aprioro zināšanu un to funkciju skaidrošanā mitoloģisko, reliģisko un zinātnisko zināšanu rašanās un evolūcijas procesā.

„Evolucionārās epistemoloģijas” idejām, kuru pamatā ir Darvina evolūcijas teorijas principi, ir izteikti starpdisciplinārs raksturs un tās, zināmā mērā atgriezeniski, jau paspējušas realizēties tādos pētniecības virzienos kā „ģenētiskā epistemoloģija”, „bioepistemoloģija”, „evolucionārā izziņas teorija”, „evolucionārā psiholoģija” un citās. Šo procesu pētnieki, piemēram, S.Tulmins (Stephen Toulmin), uzskata, ka vēsturiski evolucionizējošiem procesiem pakļauti dažādu populāciju tipi, pat jēdzieni, procedūras, problēmas vai veselas zinātnes, profesijas un valodas [29;174]. No zinātnes filozofijas viedokļa šīs epistemoloģijas idejas varētu raksturot kā „kritisko reālismu”, kas zināmā mērā tuvs Kanta kritiskās filozofijas tradīcijai. Paši „evolucionārās epistemoloģijas” pārstāvji uzskata, ka tā nevis atmet Kanta epistemoloģiju, bet, ka „ir svarīgs papildinājums kantianiskajam apriorismam. Evolucionārā epistemoloģija kā izziņas dabiskā vēsture jeb tās bioloģija iesākas tur, kur beidzas Kanta epistemoloģija” [16;80]. Tā gan nav vēl noformējusies kā strikta zināšanu sistēma jeb zinātne, bet drīzāk uzskatāma par pētījumu virzienu vai izpētes programmu. Šādā rakursā mēs redzam arī savu piedāvāto veikumu. Daudzi šī pētījumu virziena vērtētāji uzskata, ka „evolucionārā epistemoloģija satur lielu radošo potenci. Tās gultnē notiekošā zinātnes izpēte izmanto daudzas dabas zinātņu iestrādes (..), lai aprakstītu procesus, kas norit izziņā un zināšanās. Šī izpēte seko jaunākajiem dabaszinātņu sasniegumiem” [29;156].

.....

*Tālāk darbā es lietošu vietniekvārdu „mēs”, tas gan labskanības dēļ, gan apziņas, ka savu skatījumu balstu uz daudzo citēto „līdzautoru” idejām

Nedaudz par piedāvātā darba struktūru. Vispirms tiek iezīmēts Kanta un „evolucionārās epistemoloģijas” pārstāvju skatījums uz zinātnes jeb, K.Popera (Karl Raimund Popper) terminoloģijā, tās kvaziempīrisko zināšanu attīstības procesu. Sekojošās sadaļās aplūkots evolūcijas universālais raksturs, izdalīti atsevišķi tās posmi un apakšposmi, balstīti sabiedriskās apziņas attīstības procesa analizē. Koncentrējoties uz šīs apziņas nosacītās dihotomijas: „relīģija (mitoloģija)- zinātne (protozinātne)” dalījuma savstarpējās adaptācijas norisi. Ieskiecēti evolūcijas filoģenētiskie pamati, kas realizējas ontogēnēzē kā K.G.Junga (Carl Gustav Jung) aprakstītās kolektīvās bezapziņas arhetipu struktūras. Darbā īpaša uzmanība pievērsta reliģiju, tai skaitā kristietības, evolūcijas kritērijiem. Noslēgumā analizējam Kanta praktiskā prāta īpašās apriorās zināšanas un to funkcijas kristietības kā reliģijas formas un tās satura veidošanās procesā, kā arī nonākam pie zinātnisko un reliģisko zināšanu iespējamās sintēzes idejas atbalsta kā darbā pielietotās metodes potenciāla rezultāta. Uz novitātes momentiem darbā varētu pretendēt idejas par kvazideduktīvo aprioro, kultūras evolūcijas apakšposmu iedalījumu, reliģiju attīstības kritērija izvirzīšanu un ideja par sugas un indivīda balstošās gēnu informācijas (t.s. arhetipu formā) „jaudas” līdzsvara nepieciešamību laikmeta reliģijā un zinātnē.

Apriorās zināšanas Kanta izziņas procesā

Kanta pienesumu izziņas procesa izpētē mēdz salīdzināt ar kopernikānisko pavērsienu kosmoloģijā. Tas saistīts ar viņa mācību, ka nevis pats uztveres objekts rada priekšstatu jeb sapratni par to kā parādību, bet gan uztverošā subjekta rīcībā esošais zināšanu kopums. Savukārt pats uztverošais subjekts smeļ šīs zināšanas no viņa apziņā, pirms jebkādas pieredzes pastāvošiem, aprioriem jēdzieniem, kas izziņas procesā kā formas tiek uzspiesti juteklisko uztveru daudzējādībai. Kanta atklājuma izcilie rezultāti, radīja pat pārliecību, ka cilvēka apziņa spēj piešķirt likumus pašai dabai. Atklāts palika tikai jautājums, no kurienes gan cilvēkam šīs apriorās, bet drošās zināšanas.

Atšķirībā no kādām tīri spekulatīvām zināšanām, Kanta apriorajām gan piemīt būtiska īpašība: tām savu „patiesuma statusu” nākas apliecināt noteiktu, kaut arī pastarpinātu procedūru ceļā, vērstoties pie pieredzes un tajā atrodot savu atbilstību parādību pasaulei jeb dabai. Šāda prasība deva iespēju pazīstamajam zinātnes filozofam un „evolucionārās epistemoloģijas” pārstāvim K.Poperam uzskatīt, ka Kanta apriorās zināšanas ir tikai veiksmīgas hipotēzes, kas atradušas atbilstību empīrisko zināšanu pasaulei [26;102], [27;263].

Kāda tad ir Kanta piedāvātā zināšanu veidošanās shēma? Šeit varam konkretizēt mūsu darba moto izteikto Kanta domu par diviem zināšanu veidošanās stumbriem, kas, iespējams, izauguši no vienas saknes. Savā darbā „Tīrā prāta kritika” Kants skaidro: „Ar juteklību tāpat priekšmeti mums tiek doti, un vienīgi tā sniedz mums u z s k a t e s; bet ar sapratni priekšmeti tiek domāti, un no tās ceļas jēdzieni” [7;65]. „(..) Jutekļu uzdevums ir vērot, sapratnes – domāt. Bet domāšana ir priekšstatu savienošana apziņā.” [5;66]. Tālāk Kants skaidro, ka „(..) uzskates nenoteiktais priekšmets saucas p a r ā d ī b a. To parādībā, kas atbilst sajūtai, es saucu par tās m a t ē r i j u, bet to, kas dara iespējamu, ka parādības daudzējādību var sakārtot zināmās attiecībās, es saucu par parādības f o r m u” [7;65]. Sajūtas kā parādību pamats jeb matērija jautājumus var neizraisīt, bet kā saprast parādības formu? To Kants skaidro šādi: „(..) Juteklisko uzskāšu vispār tīrā forma, kurā visa parādību dažādība tiek zināmās attiecībās uzskatāmi priekšstatīta, sastopama a priori dvēselē [7;66]. Nav vajadzības iedziļināties šo aprioro, tas ir, pirms jebkādas pieredzes pastāvošo, formu konkretizācijā. Tās var atšķirties, piemēram, telpa un laiks kā ārējās uzskates formas, kategoriju formas, tīrie sapratnes jēdzieni u.c. Šo formu lietojums var atbilst formējamajam materiālam, t.i., sajūtu daudzējādībai, uztveres vai pieredzes spriedumiem vai empīriskiem jēdzieniem [5;60].

Jāpiezīmē, ka atbilstoši formējamajam un formējošajam materiāliem, rodas tēli konkrētos apziņas jeb zināšanu līmeņos. Ja formējošais materiāls ir tikai kategorijas, kas laikā un telpā sakārto juteklisko materiālu, bet nespēj to atpazīt un izskaidrot, tad rodas kāds tēls bez tā sapratnes. Tas gan var veidot kādus „uztveres spriedumus” [5;60], bet tie nebūs vēl zināšanas. Ja minētais kategoriju noformētais tēls atrod savu analogiju ar jēdziena jutekliskās shēmas palīdzību [7;149], tad viņš [šis tēls] ir guvis sapratni apziņas empīriskajā līmenī, proti, kļuvis atpazīts. Savukārt tīrās sapratnes zināšanu kopums ir pakļauts prāta transcendentālo ideju sistematizējošai darbībai. Kas savukārt veido savu jēdzienu kā „vispusīgo vienību, ciktāl šī vienība noder par kārtulu sapratnei” [8;104,105]. Tas arī ir prāta objektīvais lietojums jeb, mūsdienu zinātnes valodā izsakoties, augstākā teorētiskā līmeņa lietojums.

Mēs centāties ieskicēt Kanta izziņas teorijas svarīgākos momentus ar nolūku, lai spētu parādīt zināšanu attīstības virzību no sajūtu dotumiem līdz augstākiem teorētiskiem veidojumiem, ko pats Kants saista ar spekulatīvā teorētiskā prāta idejām. Tātad, no mūsu sajūtu orgānu dotās daudzējādības kā „matērijas” līdz tīriem dabas zinātņu un prāta apriorajiem jēdzieniem kā šo empīrisko zināšanu sapratnes augstākām formām. Kants šo zināšanu virzību apliecina rakstūdam, ka „katra mūsu apziņa sākas ar jutekļiem, pēc tam iet uz sapratni un beidzas prātā; mūsos nav nekā augstāka par prātu uzskates vielas apstrādāšanai un tās pakļaušanai domāšanas augstākai vienībai” [7;249].

Mūsu darba tālākam izklāstam izveidojam shēmu, kurā attēlota jēdzienu jeb zināšanu hierarhiska vertikāle šo zināšanu pieauguma un vispārīguma jeb universāluma virzienā. Kanta mācības ietvaros tā veidotos šādi: SINGULĀRTIE SPRIEDUMI (*pieredzes līmenis*) > EMPĪRISKIE JĒDZIENI > TĪRIE SAPRATNES JĒDZIENI > TĪRĀ SPEKULATĪVĀ (TEORĒTISKĀ) PRĀTA OBJEKTĪVIE PRINCIPI (JĒDZIENI). Mūsaprāt, Kanta ieskatā katrs nākošais augstākstāvošais objektīvo zināšanu līmenis attiecībā pret iepriekšējo ir tā formu veidojošs, bet ar tīro sapratnes jēdziena līmeni arī apriors un drošs. Savukārt K.Popers un citi „evolucionārās epistemoloģijas” pārstāvji, kā jau minējām, uzskata, ka nākošais augstākstāvošais zināšanu līmenis attiecībā pret iepriekšējo ir hipotēze, kam vēl jāpierāda savs patiesuma statuss.

Apriorās zināšanas zinātnisko zināšanu attīstības procesā- evolucionārās epistemoloģijas pārstāvju skatījums

Kanta devumu K.Popers raksturo šādi: „Kad Kants saka, ka mūsu prāts neatvedina savus likumus no dabas, bet gan piešķir tos dabai, viņam ir taisnība. Taču uzskatot, ka šie likumi ar nepieciešamību ir patiesi, jeb vai mēs vienmēr sasniedzam ar tiem panākumus (..), viņš kļūdās. Visai bieži daba veiksmīgi pretojas, piespiežot mūs atmet [tās] apgāztos likumus (..)” [27; 263]. Taču savā, šo hipotēžu izcelsmes izpratnē, K.Popers saskata daudz kopīga ar Kanta viedokli. Citēju: „(..) Mēs piedzimstam ar gaidām [paredzējumiem], proti, ar „zināšanām”, kas kaut arī nav drošas a priori, taču psiholoģiski un ģenētiski ir aprioras, tas ir, esošas pirms katra vērojuma” [27;262]. Salīdzinošās etoloģijas un „evolucionārās epistemoloģijas” aizsācējs Konrāds Lorencs (Konrad Lorenz) savā, jau 1941. gada izdotajā, darbā „Kanta a priori koncepcija mūsdienu bioloģijas gaismā” pirmo reizi dod plašāku dabaszinātnisku skaidrojumu Kanta, no zinātnes viedokļa ne visai pārlicinošai un pārpasaulīgai aprioro zināšanu izcelsmes koncepcijai.

Pētot dzīvnieku un cilvēku aprioru reakciju uz apkārtējās vides iedarbību, K.Lorencs nāk pie atziņas, ka to izcelsme ir saistīta ar organismu pielāgošanos videi, līdz ar to saturot noteiktas izziņas formas, kas nostiprinājušās sugas pārstāvju ģenētiskajā kodā. Citēju: „(..) Patiesā saite starp lietu sevī un tās specifisko aprioro parādības formu ir determinēta ar faktu, ka pēdējā [t.i. parādības forma] veidojās kā adaptācija lietas par sevi likumiem. Adaptācija, kas veidojusies ciešas mijiedarbības procesos ar šiem likumiem, kas pastāvīgi darbojušies simtiem tūkstošu gadu garumā cilvēku evolūcijas vēsturē” [20; 5].

Skaidrojot adaptācijas procesu K.Lorencs turpina, ka adaptācija „nenozīmēs neko citu, kā to, ka mūsu intuīciju formas un domāšanas kategorijas „piemērotas” reāli eksistējošajam, analogiski tam, kā mūsu kāju pēdas grīdai vai zivju spuras ūdenim” [20; 5]. „Tas redzams jau infuzorijas tupelītes (..) izvairīšanās reakcijā: saduroties ar šķērsli, tā nedaudz atpeld atpakaļ, bet pēc tam no jauna peld uz priekšu,

taču [nedaudz] citā, nejaušā virzienā, tā kā [viņas] „zināšanas” par ārējo pasauli var uzskatīt par burtiski „objektīvām” [21;6,7]. K.Popers uzskata, ka: „Šādā veidā zināšanas dabiskās atlases ceļā adaptējas apkārtējai videi (..), zināšanas vienmēr ir slikti pielaiķojušos apriori izgudrotu hipotēžu vai adaptāciju likvidācijas rezultāts” [28; 7]. Šo tēzi K.Popers skaidro ar iedomātas situācijas piemēru. Amēbas reakcija uz kādu apkārtējās vides objektu var uzskatīt par viņas „izvirzītās hipotēzes” realizāciju. Ja šī hipotēze ir adekvāta, rezultāts ir pozitīvs. Taču pretējā gadījumā, raksta K.Popers: „Amēba neapzinās kļūdu novēršanas procesu. Amēbas būtiskās kļūdas tiek novērstas kopā ar pašu amēbu: tā jau arī ir dabiskā atlase” [28;6]. Savukārt, turpina K.Popers: „Tajā laikā, kad amēbas izstrādājamās teorijas sastādīja daļu no tās organisma, Einšteins varēja formulēt savas teorijas ar valodas palīdzību (..). Tādā ceļā viņš spēja izdabūt savas teorijas ārā no sava organisma. Tas deva viņam iespēju raudzīties uz savu teoriju kā uz objektu, uzlūkot to kritiski, vaicāt sev, vai tā spēj atrisināt viņa problēmu un (..) galu galā to likvidēt, ja izrādās, ka tā neiztur kritiku” [28;6]. Darvina dabiskai atlasei līdzīgi, ar „nepiemērotā” likvidēšanu poperaprāt: „darbojas arī zinātne – mēģinājumu ceļā (radot teorijas) un kļūdu novēršanas ceļā [tās likvidējot]” [28;5]. „Teorijas pateicoties šai, dabiskajai atlasei, kļūst vairāk piemērotas. Tās dod mums aizvien labāku un labāku informāciju par īstenību” [28;5].

Atgriežoties pie augstākminētās zināšanu attīstības hierarhiskās vertikāles, mūsdienu zinātnes filozofijas skatījumā tā izskatītos šādi: SINGULĀRTIE SPRIEDUMI (*protokola teikumu līmenis*) > IKDIENIŠĶĀ SAPRĀTA JĒDZIENI > EMPĪRISKO JĒDZIENU LĪMENIS > TEORĒTISKO JĒDZIENU LĪMENIS (*savukārt hierarhiski strukturēts*) > ZINĀTNISKĀS FILOZOFIJAS JĒDZIENU LĪMENIS (*beidzot ar matērijas jēdzienu*). Šeit jānorāda uz faktu, ka, paceļoties pa vertikāli, zināšanas pakļaujas „satura un apjoma attiecību” kritērijam. Proti, „singulāriem spriedumiem” kā tiešiem jutekliskā devuma atspoguļotājiem var būt bezgalīgs saturs, bet trūkst apjoma, turpretim matērijas jēdzienam nav šī „jutekliski tveramā” satura, taču apjoms - bezgalīgs.

Mēģinām ieskicēt šīs zināšanu vertikāles veidošanās mehānismu, kas Kanta un K.Popera koncepcijās visumā sakrīt. Adaptācija videi, kas realizējas kā nejauša vai speciāli organizēta mijiedarbība ar objektu, rezultējas kā pozitīvas vai negatīvas izmaiņas subjekta ķermenī vai sajūtu orgānos. Šo izmaiņu daudzējādība arī kalpo par „matēriju” objekta uzskatei, ko mūsu spontānā iztēle ar kategoriju palīdzību formē kā parādību. Ja mijiedarbība ir bijusi saistīta ar kādu zinātnisko eksperimentu, par radušos parādību tiek izteikti singulāri spriedumi, kas fiksēti protokola tekstā. Tālākās darbības saistās ar hipotēžu izvirzīšanu aizvien augstākos līmeņos un to atbilstības meklēšanu attiecībā pret šo singulāro. Tiek iedarbināta hipotētiski deduktīvā metode, ar kuras palīdzību tiek noskaidrots hipotēzes patiesuma statuss tās tapšanā par teoriju. Kopumā šis process pēc „evolucionārās epistemoloģijas” pārstāvju domām ir zinātnes evolūcijas process, kas virzās aizvien vispārīgāku

zināšanu virzienā. Savā darbā „Zinātniskās izpētes loģika” („Zinātnisko zināšanu pieauguma loģika”) K.Popers raksta: „Fizikas evolūcijā iespējams konstatēt ko līdzīgu vispārējam virzienam – no zemāka vispārīguma līmeņa teorijām uz teorijām ar augstāku vispārīguma līmeni. Šis virziens parasti tiek dēvēts par „induktīvu” un fakts, ka fizika virzās šai „induktīvā” virzienā (..) var tikt izmantots kā arguments par labu induktīvai metodei” [26;223-224]. Taču, par cik hipotēžu un teoriju patiesuma statuss tiek noteikts ar mūsu jau pieminēto hipotētiski deduktīvo metodi, tad šo kopējo zinātnes virzību K.Popers dēvē par „kvaziempīrisko”. Tas ir – zināšanas kopumā virzās aizvien lielāka vispārinājuma jeb universāluma virzienā. Taču to patiesuma pārbaude tieši vai pastarpināti saistīta ar zemākajiem līmeņiem; līdz pat singulārajam jeb, K.Popera izmantotajā terminoloģijā, eksistenciālo protokola teikumu līmenim.

Varam jautāt, cik tālu zināšanu vispārinājuma jeb universāluma virzienā iespējams iet? Vai tālāk par matērijas jēdzienu, kurš veido it kā ūdensšķirtni starp mūsdienu kvaziempīrisko zinātni un metafiziku? Zinātnes vēsturē pieļaujamā vispārinājuma robeža nereti tikusi pārbīdīta, un tādi mēģinājumi notiek arī mūsdienās. Šai sakarā K.Popers raksta: „Tās teorijas, kas atrodas, tā teikt, uz pārāk augsta vispārinājuma līmeņa (tas ir, pārāk tālu no līmeņa, ko sasniegusi dotā perioda zinātne), iespējams, dod aizsākumu „metafiziskām sistēmām”. [26;225]. Taču K.Popers gluži nenoliedz šo metafizisko ideju nozīmi: „(..) Idejas, kas sākotnēji peld visai augstos metafiziskos apgabalos, dažreiz tiek panāktas no augošās zinātnes, stājas ar to kontaktos un nogulsņējas tajā” [26;225]. Kā piemērs tam tiek minēti gan atomisms, gan zemes kustība, gan gaismas korpuskulārās dabas koncepcija un citas, zinātni savulaik apsteigušās idejas. „Visi šie metafiziskie jēdzieni un idejas – pat savā agrīnajā formā” - uzskata K.Popers – „iespējams, līdzēja ieviest kārtību cilvēciskajā pasaules ainā, bet atsevišķos gadījumos tie pat, iespējams, noveda pie veiksmīgiem paredzējumiem” [26;226].

Pēc šī kvaziempīrisko zināšanu attīstības skatījuma varam jautāt, kāds varētu būt „augstākā vispārinājuma” zināšanu patiesuma kritērijs. Jāšaubās, vai tādas zināšanas kā, piemēram, kvantu mehānikas teoriju patiesuma kritērijs atradīs nepieciešamo atbilstību singulārajam jeb protokola teikuma atspoguļotajam jutekliskajam līmenim. Visticamāk šis kritērijs paliks K.Popera minētā „atbalsta” [kriev. „podkrepljenje”], vai Kanta transcendentālās dedukcijas kritēriju ietvaros, citādi izsakoties, saglabās savu iekšējo nepretrunību un saistību ar atbilstošām zemāka vispārinājuma teorijām, kurām, savukārt, šī atbilstība viszemākā līmeņa zināšanām ir jau bijusi nodrošināta. Vēl nesaistītāku ar parādību pasauli patiesības kritēriju piedāvā „evolucionārais epistemologs” Eduards Ezers (Edward Ezer), viņš raksta: „(..) Ja runa ir par augsti teorētiskām zināšanām, mēs izejam ārpus to nepastarpinātās pārlicības, kas saistīta ar mūsu juteklisko pieredzi. Rodas cita rakstura pārlicība, kas sakņojas pašā tai teorijā, ko mēs konstruējam” [16;84].

Nobeidzot aprioro zināšanu apskatu zinātnes attīstības kontekstā, vēlamies norādīt, ka mūsu iepriekš pieminētais „satura un apjoma” attiecību kritērijs augstākā vispārīguma līmeņa teorētiskās zinātnēs tuvinās jau matērijas jēdziena formas un satura attiecībām. Proti, kvantus kvalificējoša jēdziena apjoms –izejot no kvantu veidojumu daudzuma, faktiski bezgalīgs, bet tā „reālais” saturs- visai ierobežots.

Evolūcijas universālais raksturs. Evolūcijas posmi.

Lai „evolucionārās epistemoloģijas” skatījumā virzītos tālāk aprioro zināšanu izpratnē, pievēršamies evolūcijas principa kopumā raksturojumam. Te varētu balstīties uz evolūciju pētnieka G.Follmera (Gerhard Vollmer) secinājumiem, ka „(..) evolūcijas princips ir universāls. Tas piemērojams kosmosam kopumā, (..) zvaigznēm ar to planētām, (..) augiem, dzīvniekiem un cilvēkiem,(..) valodai un cilvēku dzīves un darbības vēsturiskajām formām, sabiedrībām un kultūrām, ticības un zinātnes sistēmām” [32;95]. Savukārt angļu filozofs S.Tulmins (Stephen Edelston Toulmin) izvirzīja koncepciju, ka evolucionē gandrīz vai visas populācijas, pat jēdzieni, procedūras, problēmas, kā arī profesijas, veselas zinātņu nozares un valodas [29;174]. No plašā populāciju klāsta orientējamies tikai uz cilvēku „darbības vēsturiskām formām, sabiedrības un kultūras, ticības un zinātnes sistēmām”.

Mūsdienu sabiedrības vēsturiskās evolūcijas procesu pēc noteiktiem kritērijiem var iedalīt atsevišķos posmos: „Paceļoties pa evolūcijas kāpnēm, mēs virzāmies no fizioloģiskām pie instinktīvām un tālāk pie atklātām kognitīvām struktūrām - pie mīta un metafizikas un perspektīvā pie zinātnes. Un šeit evolūcijā notiek pārrāvums” [29;164]. Taču, mūsaprāt, evolūcijas pārrāvuma ideja saistās tikai ar biopsiholoģijas specifiskā skatījuma ierobežotību, kas neņem vērā, faktu, ka mūsdienu tehnoloģiju sasniegumus varam uzskatīt par cilvēku organisma, t.s. tā sajūtu un kognitīvo orgānu, ārējiem papildinājumiem. Tas patiesi ir kvalitatīvs lēcieni, kas gan līdz varbūtējai reliģijas un zinātnes saplūšanai, evolūcijas būtību nemaina.

Biopsihologu skatījumā aiz pārrāvuma palika zinātnes evolūcija, kas it kā noslēdz kopējo evolūcijas ainu vispār un, kuras norisi mēs ieskicējam darba sākuma daļā. Raksturojot šo evolūcijas posmu, K.Halvegs (Kai Hahlweg) un K.Hukers (Cliff.A.Hooker) ir vienisprātis, ka „zināšanu attīstība jau arī ir evolūcija, kas realizējas ar citiem līdzekļiem” un, ka „zināšanu attīstība ir nepastarpināts turpinājums evolucionārai attīstībai un abu šo procesu dinamika ir identa” [29;158]. Evolūcijas posmus konkretizē G.Follmers minot, ka hominīdu ģenētiskā evolūcija, kas balstījusies uz „dabisko selekciju”, ir novedusi līdz Homo sapiens rašanos. Šīs „dabiskās” jeb „bioloģiskās” selekcijas būtība ir saistīta ar procesu, kas balstās uz sugas, ar īpaši efektīgu gēnu kombināciju, izlasi un izplatīšanos [32;95,96]. Savukārt nākošais, daudz intensīvākais un laika ziņā nesalīdzināmi ātrākais evolūcijas posms,

iestājas pateicoties „mākslīgai selekcijai”, kas realizē kultūras evolūciju. Tās pamatā ir jau tapusi valoda un atbilstoši tai, sabiedrībā radusies iespēja attīstīt savas kognitīvās spējas, radīt priekšstatus un apgūt zināšanas par sevi un apkārtējo vidi. Šīm zināšanām kļūst intersubjektīvām un vispār pieejamām. Pats „mākslīgās selekcijas” mehānisms ir tieši saistīts ar šo priekšstatu un zināšanu, un, no tām izrietošām sabiedrības savstarpējo un attiecību ar vidi, adaptācijas spējām. Tas tad arī nodrošina kultūras evolūciju kā svarīgu posmu cilvēku kopējās evolūcijas-bioloģiskās (dabiskā selekcija), kultūras (mākslīgā selekcija) un zinātnes (zināšanu selekcija ?) rindā.

Evolūciju nodrošinošie gēnu procesi

Atgriežoties pie piemēra ar amēbu, var jautāt, kā amēba vai kāda cita būtne izmanto savas pareizās „hipotēzes”, kas atklājas tās veiksmīgā mijiedarbībā ar apkārtējās vides objektiem? Faktiski mijiedarbība jeb, konkrētāk, reakcija no būtnes puses, jau bija nosacīta ar kādu šīs būtnes gēnu saturēto un realizēto ģenētisko informāciju. Līdzīgās situācijās pozitīvs process var atkārtoties arī ar citu gēnu dalību, ja to realizētās informācijas saturs „nejauši” izrādās adekvāts, t.i., veido „pareizo” mijiedarbību ar apkārtējās vides objektiem. Tai skaitā sev līdzīgiem. Attiecībā uz šo „pareizi” reaģējošo gēnu izcelsmi var teikt, ka tie ilgstošā evolūcijas posmā rodas mutāciju ceļā. Savukārt neatbilstošo gēnu iznīcināšanu, kopā ar to nesēju dod dabiskā atlase, ko, bez žēlastības, veic apkārtējā vide. Veiksmīgās gēnu kopas, to informācijas realizācijas mehānismi, evolūcijas procesā spēj nodrošināt augsti attīstītu būtņu izveidošanos.

Lai tuvāk aprakstītu gēnu darbību, jāmin „filoģenēzes” un „ontoģenēzes” procesus. Par organisma filoģenētiskām īpašībām varam uzskatīt tās gēnu kopas vēsturiskajā attīstības gūtās īpašības, kuras jaunveidotajam organismam mantojumā dod viņa vecāki. Taču pēc apaugļošanās procesa sākās jaunā indivīda „ontoģenēze” jeb individuālā attīstība, kas ilgst līdz pat viņa nāvei. Savukārt šo procesu mēdz dalīt sīkākos posmos, kuru aprakstā neiedziļināsimies, bet atzīmēsim būtiskāko. Proti, filoģenēzē mūsu senči un tiešie vecāki ir sarūpējuši mūsu morfoloģisko un funkcionālo pamatu, ko raksturo mūsu genotips. Taču genotipa realizācijas laikā (kas sākas jau tūlīt pēc apaugļošanās) apkārtējā vide - kā fiziskā, bioķīmiskā, tā fizioloģiskā un pat mātes psiholoģiskā - panāk izmaiņas gēnu realizācijas procesā un pie dzimšanas mūsu ģenētiskais kods jau ir realizējies kā „fenotips”. Šos procesus

pēta epigenētika. Balstoties uz Dž. Viljamsa (George Christopher Williams) un citu evolucionāro biologu un etologu pētījumiem, visai svarīgi atzīmēt, ka „sarežģītas psihiskās funkcijas, ieskaitot pašapziņu, ir nosacītas ar to pašu, ko morfoloģiskais un fizioloģiskais organisma raksturojums. Šīs funkcijas eksistē tādēļ, ka iepriekšējām paaudzēm tām bija adaptīva nozīme” [25;14]. Z.Lorencs papildina šo uzskatu ar viedokli, ka arī „kategorijas un uztveres formas ir evolūcijas gaitā ģenētiski determinētas, tāpat kā morfoloģiskie raksturlielumi” [25;108].

No augstāk minētā izriet, ka arī mūsu psihiskās funkcijas, emocionālo stāvokli un uzvedību nosaka atsevišķi gēni vai to grupas. Tas, ka šo gēnu radītie paterni kā „stereotipiskas uzvedības reakcijas”, „darbības shēmas” vai „uztveres formas” evolūcijas kontekstā kalpo indivīda adaptācijas videi un izdzīvošanas nolūkiem, ir pats par sevi saprotams. Taču vērā ņemams un tālākas izpētes vērts ir fakts, ka pastāv gēni un to radītie paterni, kas runā pretim minēto nolūku realizācijai. Ir apzināti gēni, kas provocē indivīdu doties briesmās vai pat nāvē. Uzskatāmi tas izpaužas zemāko attīstības formu būtnēm, piemēram, termītiem – kareivjiem, kas, uzbrūkot ienaidniekam, izdala indi, no kuras paši iet bojā. Bites, kas aizstāvot saimi līdz ar dzēlienu nobeidzas, taču pārējās tas nekavē sekot šim piemēram. Ir zināma dzīvnieku rīcību, kas neatbilstošiem spēkiem aizstāv savus pēcnācējus. Arī cilvēki ekstremālos apstākļos ir apzināti riskējuši ar dzīvību, lai glābtu savus tuviniekus vai pat pavisam svešus cilvēkus. Gēnus, kas mudina uz šādu altruisma rīcību, atšķirībā no indivīda sargiem, uzskata par sugas adaptāciju videi un izdzīvošanas nodrošinātājiem. Tie ir daudzveidīgi. Piemēram, „rūpējoties” par sugas kvalitāti, pastāv gēnu radīts paterns, kas padara psiholoģiski nepieņemamas seksuālās attiecības starp kopā dzīvojošajiem radniekiem, tādējādi izvairoties no incesta nevēlamajām sekām, kaut gan šī gēnu darbība runā pretim indivīda seksuālām vajadzībām, viņa gēnu izdzīvošanai un tālākai izplatībai. Paši indivīdi bieži vien pat neapzinās, kādēļ viņi izvēlas vienu vai otru rīcības veidu, vai arī nespēj izskaidrot savas pārlicības cēloņus.

Objektam, iedarbojoties uz subjektu, var veidoties kavēta subjekta pilnas atbildes reakcija, ko var uzskatīt par īpašu mijiedarbības formu. Šādā mijiedarbībā ir saskatāma zināma likumsakarība. Uz zemākas evolūcijas pakāpes stāvošiem organismiem (īpaši bioloģiskā evolūcijā), šis process vairumā ir vienveidīgs, stabils, turpretim attīstītiem organismiem starp stimulu (kā ārējo iedarbību) un reakciju (kā organisma atbildes veidu) var iejaukties gēnu kombināciju radīti starpstāvokļi, kas spēj mainīt pilnas mijiedarbības rezultātu. Cilvēka kā attīstītākās būtnes atbildes

reakciju iespaidojošs faktors var būt arī gēnu radīto zemapziņas (bezapziņas) formu izraisīta racionāla motivācija. Te gan jāuzsver atšķirība starp ģenētiski radītās (arhetipa) formas „racionālo motivāciju”, kam piemīt īpašs emocionāls spēks, no kultūrā valdošās ideoloģijas (nepolitiskā nozīmē) ģenerētās motivācijas, kam trūkst šāda spēka. Savukārt noteikt cēlonību vienam vai otram no motīvu saturiem, vai arī spontānas rīcības formām, nav iespējams.

Taču ne visi kultūras radītie nosacījumi sabiedrībai paliek šādā „nepietiekama spēka” statusā, daļa no tiem, pateicoties fenotipu evolucionārai atlasei un paraģenētiskiem procesiem, spēj atgriezeniski ietekmēt gēnu darbību. Tā varētu izpausties kultūras evolūcijas paātrinātā norisē, mūsdienu sabiedrības, zinātnes un tehnoloģiju attīstībā, un, iespējams, izskaidro indigo bērnu fenomenu. Taču ieskatam, ka nākotnē tikai kultūra spētu diktēt cilvēku savstarpējās uzvedības un attiecību ar apkārtējo vidi normas, nav pamata. Šai sakarā viens no „gēnu un kultūras koevolūcijas” ideju autoriem E. Vilsons (Edward Osborne Wilson) raksta: „Gēni notur kultūru pavadā. Šis pavads ir visai garš, taču vērtības tiks ierobežotas atbilstoši tai pakāpei, kādā tās ietekmēs cilvēces gēnu *pulu*” [31;244].

Pirms analizēt mūs interesējošos kultūras evolūcijas norisi, atgriežamies pie etoloģijas kā „evolucionārās epistemoloģijas” ideju izcelsmes mācības un ieskicējam tās aizsācēja Z. Lorenca skatījumu uz gēnu informācijas realizāciju: „Filoģenētiski salīdzinošā dzīvnieku un cilvēka uzvedības analīzē mēs sastapāties ar sugām iedzintu visai sarežģītu specifisko uzvedības formu sistēmu (..). (..) Pateicoties augstāk attīstīto dzīvnieku mīlestības, ģimenes un sabiedriskās dzīves pētījumam, mēs nonācām pie stingras atziņas, ka arī cilvēkiem daudzas sociālās uzvedības detaļas, kuras ētika (..) uzskata par atbildīga saprāta rezultātu, patiesībā balstītas uz iedzintām (daudz primitīvākām) sugu specifiskām reakcijām” [22]. Šis citāts rāda ētikas, kā „kultūras evolūcijas” procesa sastāvdaļas dziļāko būtību. Minētās „sugu specifiskās reakcijas” jau ir šī „ontoloģizējusies” gēnu informācija. Tā piedāvā tikai ētiskā akta jeb atbildes reakcijas formu, bet tā saturu jeb „racionālo motivāciju” ģenerē indivīda pārstāvētā kultūra.

Nav pamata ieskatam, ka gēni mūs orientē tikai pozitīvā virzienā. Rinda specifisku sugas reakciju ātrajā sabiedrības attīstības procesā ir zaudējušas savu sākotnējo funkciju un pārvērtušās pašai sugai pilnīgi nederīgos un pat bīstamos rudimentos. „(..) Cilvēka iedzimto uzvedības normu neelasība spēj (..) izsaukt nopietnus sociālās uzvedības normu pārkāpumus un būtiskus traucējumus cilvēku sabiedrības attīstībā” - uzskata Z. Lorencs, taču visai skeptiski raugās arī uz visnotaļ tikai kultūras radītu normu pretdarbības efektivitāti. „Mēs varētu pat (..) apgalvot, ka zinātniska mācība par morāli un ētiku arīdzan nespēj atrisināt šīs problēmas tiešā

veidā. Sabiedriskā morāle un ētika, kas apzinās nepieciešamību kompensēt šīs neatbilstības (..), pēc mūsu ieskata vispār netiek veidotas apzināti ar zinātnes palīdzību (..). Mēs uzskatām par utopiskiem maldiem pieņemt domu, ka sabiedrisko iekārtu var izmainīt, pateicoties tikai kādai mācībai (..)” [22].- uzskata zinātnieks.

Arhetipi - gēnu informācijas realizācija ontogēnēzē

Ģenētika un salīdzinošā etoloģija mums gan izskaidro ģenētiskās informācijas rašanās cēloņus, tās adaptīvo būtību un ontoloģiskās realizācijas galvenās formas, taču nepiedāvā šo „bezapziņas” formu strukturējumu un atpazīstamību indivīda vai sabiedrības apziņā. Tieši šo darbu, balstoties uz pirmatnējo sabiedrību un cilvēku psihes neapzināto izpausmju pētniecību, aizsāka psihoanalītiķi Zigmunds Freids (Sigmund Freud) un Karls Gustavs Jungs (Carl Gustav Jung). Darba turpinājumā mēs balstīsimies tieši uz K.G.Junga iedibinātās, „analītiskās psiholoģijas” idejām. K.G.Junga mācības galvenie jēdzieni ir „arhetips”, „kolektīvā bezapziņa” un, kā mazāk lietoti, arī „individuālā bezapziņa”, „paterns” u.c. Saistība starp „evolucionārās epistemoloģijas”, īpaši tās fundamentā atrodošās „salīdzinošās etoloģijas” un „analītiskās psiholoģijas” jēdzieniem, mūsaprāt, ir visai cieša. Džeks un Linda Palmeri (Jack Palmer, Linda Palmer), savā darbā „Evolucionārā psiholoģija”, raksta, ka Karls Jungs izvirzīja ideju, kas pēc būtības analogiska Kanta idejai, ka, „katrs [subjekts] manto jau sākotnēji iegūtus apersepcijas paternus (arhetipus), kas pastāv nenoteiktā formā, līdz tam momentam, kad, pateicoties indivīda personiskajai pieredzei, izkristalizējas kā konkrēts paterns.” [25;108]. Palmeri norāda, ka arī K.Lorenca ieskati šai jautājumā ir līdzīgi. Taču saikne starp „evolucionāro epistemoloģiju” un „analītisko psiholoģiju” (īpaši vēl reliģiju evolūcijas kontekstā), kādu nepārliciecināšu apsvērumu dēļ, nav tikusi pietiekami pētīta.

Vispirms mēs vēlētos dot K.G.Junga skaidrojumus kolektīvās bezapziņas jēdzienam: „Kolektīvā bezapziņa kā pieredzes atstātas nogulsņējums un līdz ar to kā šīs pieredzes a priori, ir pasaules tēls, kas noformējies jau aizvēsturiskos laikos. Šai tēlā laika gaitā izkristalizējušās noteiktas iezīmes, tā saucamie arhetipi jeb dominantes (..) dominējošo likumu tēli un vispārīgo likumsakarību principi” [37;141]. „Kolektīvā bezapziņa ir psihes daļa, ko var atdalīt no personas bezapziņas (..), kolektīvās bezapziņas saturs nekad nav bijis apziņā un nekad tādā veidā nav iegūts individuāli, bet par savu esamību tam jāpateicas vienīgi pārmantojamībai” (..) „tas sastāv no aizlaiku formām, arhetipiem, kas tikai sekundāri var kļūt par apzinātiem un piešķir apziņas saturiem precīzi iezīmētu formu” [36;84,85]. Savukārt arhetipus K.G.Jungs raksturo kā „gatavības sistēmas, kas vienlaikus ir gan tēls, gan emocija. Tos manto līdz ar smadzeņu struktūru, (..) tie ir tās psihiskais aspekts. No vienas puses, tie formē spēcīgu, instinktīvu aizspriedumu, bet, no otras, - tie ir visefektīgākais instinktīvās pielāgošanās līdzeklis” [3a;68]. „Gandrīz vai bezcerīgi

izraut atsevišķu arhetipu no dvēseles dzīvā jēgas auduma, bet, pat būdami ieausti, tie veido intuitīvi tveramas vienības. Psiholoģija (..) pārtulko mīta arhaisko valodu mūsdienīgā, kā tādā vēl neizzinātā mitologēmā, kas veido vienu mīta „zinātne” elementu” [3b;182]. Būtiski svarīga „analītiskās psiholoģijas” atziņa ir šo jēdzienu vienkāršoto saturu attiecināšana arī uz dzīvnieku pasauli [37;110, 146], no tā varam secināt, ka „kolektīvās bezapziņas” un „arhetipu” jēdzieni daļēji atbilst Konrāda Lorenca „specifisko sugas reakciju jeb sugas instinktu” jēdzieniem, kas norāda uz „bioloģisko” un „kultūras” evolūciju kā vienotu procesu.

Augstāk minētais ļauj nostiprināt pārlicību, ka „evolucionārās epistemoloģijas” un K.G.Junga „analītiskās psiholoģijas” pamatprincipi ir savstarpēji nepretrunīgi un, tos iespējams izmantot vienotā aprioro zināšanu „izpētes programmā”, ko mēs arī cenšamies ieskicēt. Tālākā izklāstā pievērsām uzmanību problēmai- kā notiek arhetipu kā „kolektīvās bezapziņas” tēlu vai „apziņas satura formu” realizācija arhaisko etnosu un mūsdienu sabiedrību kolektīvajā un līdz ar to individuālajā apziņā. Piedāvājam šai sakarā krievu zinātnieku S.S. Averinceva (Сергей Сергеевич Аверинцев) un V.M.Leibina (Валерий Моисеевич Лейбин) koncentrētu K.G.Junga uzskatu reprodukciju: „(..) Bezapziņa izstrādā konkrētas idejas, kam piemīt simbolisks raksturs un, kas veido pamatu visiem cilvēku priekšstatiem. Šīs idejas viņš [K.G.Jungs] neuzskata par saturīgām, bet gan par formāliem psihes elementiem (..) saprotot ar tiem ko vispārīgu un visai cilvēku rasei imanenti piemītošu” (..). Citiem vārdiem sakot, junga „arhetipi” ir uzskatāmi par formāliem uzvedības paraugiem vai simboliskām shēmām, uz kuru pamata tiek noformēti konkrēti, ar saturu piepildīti tēli, ar kuriem cilvēks operē savā reālajā dzīvē un darbībā” [19;109].

Pētot arhaiskās sabiedrības un to primitīvo sabiedriskās apziņas formu saturu, tieši izkristalizējās šīs, visās arhaiskās kultūrās atkārtjošās, simboliskās shēmas jeb arhetipi. Atsevišķās pētniecības nozarēs to nosaukumi atšķiras. Mitoloģijas pētījumos arhetipi tiek dēvēti par „motīviem”, savukārt etnologs Levi-Brils primitīvo tautu psiholoģijas pētījumos tos dēvē par (*representations collectives*), bet salīdzinošajā reliģiju pētniecībā - par „imaginācijas kategorijām” utt. [36;84]. Individuāli, kā bezapziņas struktūrelementi, arhetipi uzrodas spontāni un pat vardarbīgi ielaužas cilvēka apziņā [35;145], taču tad tie maina savu simbolisko, dabu kļūstot par apzinātiem un uztveramiem. Tie mainās tās individuālās apziņas iespaidā, kurā tie „uzpeldēja” un realizējas kā cilts slepena mācība, ticējums vai mīts [34;107].

Mīta funkcijas. Kultūras evolūcijas sinkrētiskais apakšposms

Meklējam atbildes uz jautājumiem: kādas ir mīta kā vecākās sabiedriskās apziņas formas un funkcijas? Kā tās realizējās? Kāda ir mīta vieta „kultūras evolūcijas” struktūrā? Pazīstamais angļu etnologs un sociologs B.Maļinovskis (Bronislaw Kaspar Malinowski) līdz ar mitoloģijas pētnieku M.Eliadi (Mircea Eliade) uzskata, ka mīts ir vēstījums, kas „atbilst dziļām reliģiozām vajadzībām, garīgām tieksmēm, neapšaubāmām sociālās kārtības un pat praktiskās dzīves prasībām. Primitīvo tautu civilizācijās mīts veic neaizstājamu funkciju: (..) tas aizsargā un uzliek morālos principus; (..) piedāvā likumus praktiskai dzīvei, (..) tā ir kodificēta primitīvo tautu un to praktiskās gudrības reliģija” [2;23]. Savukārt krievu antīkās filozofijas pētnieks F.H.Kessidi (Феохарий Харлампович Кессиди) secina, ka daudzi zinātnieki par mīta galveno funkciju uzskata esamības faktu izskaidrošanu, t.i etioloģisko (*aitia-* grieķiski cēlonis) funkciju. No šī viedokļa raugoties, mitoloģiju var uzskatīt par pirmatnējo, filozofiju, reliģiju, zinātni un senāko tautas daiļrades veidu [15;39]. Īpašu pasaules izjūtu, tēlainu un juteklisku dabas un sabiedriskās dzīves sinkrētisku priekšstatu [15;41].

Pamatojoties uz šo analītisko mīta skaidrojumu, secinām, ka tas atbilstu kādam īpašam „kultūras evolūcijas” sākotnējam- sinkrētiskam apakšposmam. Taču tā sinkrētiskā forma vēl nebūt neizmeltu „kultūras evolūcijas” saturu. Tādēļ svarīga ir arhaiskās sabiedrības pētnieku atziņa, ka šis integrālais veidojums - sabiedrības kolektīvā apziņa, ir pakļauta attīstībai. Minētā iespēja, atrodot noteiktus kritērijus, mums ļautu bez „sinkrētiskā” izdalīt vēl citus pakārtotus posmus „kultūras evolūcijā”. Nav izslēgts, ka zināmu sabiedrības „protoapziņas” dalījumu jau bioloģiskās evolūcijas gaitā „provocēja” pats ģenētiskās informācijas iedalījums- „sugas atbalstošā” un „indivīdu atbalstošā”, ko iepriekš jau minējām. Biopsihologi uzskata, ka šāda dihotomija saglabājas arī arhaiskās (pat mūsdienīgās) sabiedrības apziņā jeb „bezapziņā” kā atbilstošs arhetipu dalījums. Tādēļ absolūti sinkrētiska sabiedriskā apziņa būtu uzskatāma par tīru abstrakciju. Runa varētu būt par kādām sinkrētisma kvantitatīvi salīdzinošām pakāpēm.

Teiktais faktiski attiecas arī uz pašu evolūcijas „sinkrētisko apakšposmu”, tā veidojošo arhaiskās apziņas struktūru. Tomēr arī ievērojamu etnologu vidū ir pavīdējuši kļūdaini spriedumi. Tā B.Maļinovskis, oponē franču etnologa un sociologa Levi-Brila (Lucien Lévy-Bruhl) uzskatiem, ka visa esamība arhaiskiem cilvēkiem ir mistiska, ieskaitot jebkuru rīcību un pat uztveri [18;63]. B.Maļinovskis šai sakarā izvirza provocējošu jautājumu: ja jau viss priekš arhaiskā cilvēka ir reliģija, ja jau viņš pastāvīgi dzīvo mistikas un rituālu pasaulē, ja tā ir klātesoša visās kolektīvajās darbībās un satur sevī visu „teoriju”, kas tad vispār paliek ārpus tās, kas tad ir „profānais” lauks pirmatnējā dzīvē? [23;367]. B.Maļinovskis pats pārstāv alternatīvu un plašāk pārstāvētu viedokli, ko raksturo viņa teiktais, ka: „Katram

pirmatnējam cilvēku kopumam piemīt ievērojams zināšanu daudzums, kas iegūts pieredzē un ir apzināts” (..) „vai šīs primitīvās zināšanas var uzskatīt par zinātnes iedīgļiem, jeb, turpretim, tās pilnībā (..) ir tīri empīriskas un pastāv tikai kā pamats praktiskām un tehniskām iemaņām” [23;369], šis jautājums paliek atklāts. Savukārt balstoties uz Dž.Frēzera (James George Frazer) pētījumiem, var uzskatīt, ka tieši maģija varētu būt tas garīgais veidojums, tā arhaiskā cilvēka apziņas sastāvdaļa, kas reprezentē zinātnes iedīgļus. „Maģijas pseidozinātnisko raksturu nav grūti atklāt. Zinātne, pat pārstāvēta ar arhaiskā cilvēka primitīvajām zināšanām, dibinās uz ikdienišķās dzīves normālas vispārīgās pieredzes, kas tiek iegūta cilvēka cīņā ar dabu, par savu eksistenci un drošību” [23;375]. Kaut arī no mūsdienu skata punkta maģijā veiktās darbības var šķist naivas un pat bezjēdzīgas, taču „bez tās spēka un vadības pirmatnējais cilvēks nespētu nedz pārvarēt savas praktiskās grūtības, nedz arī pacelties uz augstākas kultūras pakāpes”, uzskata B.Maļinovskis [23;379].

Reliģija un maģija. Reliģijas arhetipiskais spēks

Visai svarīgi ir apzināt arī reliģijas un maģijas formālās un funkcionālās atšķirības un līdzību. To noskaidrošanai arī turpmāk izmantosim B.Maļinovska secinājumus, kas atspoguļoti darbā „Maģija, zinātne, reliģija un citas esejas” (1948). „Maģija un reliģija nepastarpināti sakņojas mitoloģiskajā tradīcijā, pastāv brīnuma un brīnumdarītāja spēka gaisotnē. Tās ieskaucas aizliegumiem un rituāliem, kuri nošķir to darbības no darbībām profānā pasaulē.” [23;376]. Taču pastāv arī būtiskas atšķirības. „Maģijas māksla vērsta uz praktisku mērķu sasniegšanu. Kā citi mākslas un aroda veidi, tā arī maģija seko teorijai, principu sistēmai, kas nosaka, kā tiek realizētas darbības no to efektivitātes viedokļa” [23;375]. Atšķirībā no maģijas, kas orientēta uz nepastarpinātiem kvantitatīviem rezultātiem „(..) agrīnā reliģija savā būtībā ir morāla, tai ir darīšana ar liktenīgiem, neizbēgamiem notikumiem, ar pārdabiskiem spēkiem un būtnēm. (..) Reliģiskā ticība apstiprina, konstatē un attīsta visas vērtīgās garīgās nostādnes, tādas kā cieņa pret tradīcijām, harmoniju ar apkārtējo vidi, drošsirdību un pārliecību cīņā ar grūtībām un nāves priekšā” [23;378]. Reliģija pirmatnējā vidē bija visu lieta, tajā katrs cilts loceklis ieņēma aktīvu un līdzvērtīgu dalību, atšķirībā no maģijas, kur tā atradās atsevišķu cilts locekļu, pirmo profesiju- burvju un pūšlotāju rokās [23;377]. Mūsdienu, minētās īpatnības arī ļauj uzlūkot maģiju par kultūras evolūcijas „sinkrētiskā apakšposma” zinātnes aizmetni, savukārt, atšķirīgu no reliģijas.

Kāda ir reliģijas būtība, kāds ir tās spēka avots, kas spēj novērst *Bellum omnium contra omnes*, tas ir, „visu karu pret visiem”? Vai tā būtu sabiedrības neskaidrā apziņa par indivīdu sadzīves patiesi ētiskajām attiecībām, kuras modernajā sabiedrībā spiests pieskatīt juridiskā likuma spēks? Vai tie būtu mūsdienu

kristietības novārdzinātie pārliecināšanas spēki, kuru prestižu joprojām dien dienā drupina, no vienas puses, pastāvošo ekonomisko attiecību iniciētā vērtību sistēma, šīs vērtības atspoguļojošā ideoloģija un zinātne? Bet, no otras puses, konservatīvā, neadekvātas pasaules izpratnes līmenī palikusī institucionālā sardze? Diemžēl, nē. Mūsu jautājums ir attiecināms uz pilnvērtīgu reliģijas spēku, kāds tas izpaužas pirmatnējās sabiedrībās vai reliģiju atjaunotnes un brieduma periodos, kuros „labā vēsts” tiek sludināta un saprasta dotā laikmeta akceptētos, cilvēkiem ar pārliecību saprotamos terminos.

Atgriežoties pie reliģijas specifikas un spēka avota meklējumiem, pievēršamies antropologa R.Maretta (Robert Ranulph Marett) pirmatnējo sabiedrību vissenākās (animātiskās) „rudimentārās reliģijas” pētījumu rezultātiem, kuros viņš konstatē divu pārdabisku spēku eksistenci, kas tā vai citādi regulē sabiedrības uzvedību. Šiem pārdabiskajiem spēkiem piemīt eksistenciālas īpašības: „tabu”-negatīvais, kas tiek uzlikts negodprātīgām, nešķīstām attiecībām ar pārdabisko, un „mana” – kā „pozitīva šo spēku brīnumdarītāja instinktīva izjūta”. [24;101,102]. Būtībā mūs interesē tikai fakts par šādu spēku pastāvēšanu sabiedrības psihē un konstatācija, ka to izcelsme ir instinktu jeb, Z.Lorenca terminoloģijā, „sugas specifisko reakciju” izraisīta. R.Marets uzskata, ka, iespējams, formula „tabu-mana” izsaka universālo pārdabiskā, tai skaitā reliģiskā, specifiku [24;102]. Savukārt K.G.Jungs, balstoties uz priekšstatiem par attīstītākām reliģijām, šo spēku koncentrāciju saskata tieši dieva tēla arhetipā. Viņš raksta: „Lieta tāda, ka dieva jēdziens ir pilnīgi nepieciešama irracionālas dabas psiholoģiska funkcija, kas vispār nav attiecināma uz jautājumu par dieva eksistenci (..), tāds pierādījums ir lieks; visvarenas, dievišķīgas būtnes ideja pastāv visur, ja nu ne apzināti, tad vismaz neapzinātā veidā, jo tas ir arhetips.” [37;112]. Savukārt arhetipi „pārņem psihi ar īpašu sākotnēju spēku un piespiež tai iziet ārpus cilvēciskā robežām. Tas izsauc pārspīlējumus,(..) piespiedu rīcību, ilūzijas un apsēstību kā labās, tā sliktās lietās” [37;111]. Reliģiju pētnieks R.Otto (Rudolf Otto) par „numinozo” dēvē līdzīgu nepatvaļīgu gribasspēku, kas cilvēku pārņem savā kontrolē. Savukārt K.G.Jungs raksturojot numinozo, uzskata, ka, lai arī kāds nebūtu tā spēka cēlonis, tas realizē nosacījumus neatkarīgus no cilvēka izvēles [35;145].

Kultūras evolūcijas „demistifikācijas” un „mūsdienu” apakšposmi

Sekojošam, attīstītākam par sinkrētisko, „kultūras evolūcijas” apakšposmam, atbilstoši M.Eliades pētījuma rezultātiem, varētu dot „demistifikācijas” nosaukumu. Šo jauno attīstības pakāpi iespējams attiecināt pat uz noteiktu vēsturisko laikmetu un ģeogrāfisko vidi. M.Eliade raksta: „Un kādā vēstures momentā, pirmām kārtām Grieķijā un Indijā, bet tāpat arī Ēģiptē, kultūras elite pārstāj izrādīt interesi par dievu vēsturi un vairs netic mītiem (kā Grieķijā), turpinot vēl ticēt dieviem.” „Reliģiju

vēsturē tas ir pirmais zināmais „demistifikācijas” apzinīgā procesa piemērs. Protams, pat arhaiskās kultūrās gadījās tā, ka viens vai otrs mīts zaudēja reliģiozo saturu un kļuva par leģendu (..) bet, neņemot vērā to, savu nozīmi saglabāja citi mīti” [2;113]. Kas tad norisinājās 7.-6. gadsimtā pirms mūsu ēras? F.H.Kessidi, balstoties uz pazīstamu rietumu filozofijas vēsturnieku darbiem, raksturo šo periodu Grieķijā kā antīkās filozofijas un zinātnes aizsākuma laiku. Kā laiku, kad ikdienišķajos vērojumos uzkrājušās zināšanas nonāk pretrunā ar reliģiski-mitoloģiskajiem ticējumiem [15;105]. Taču tas gan nenozīmē, ka mitoloģiskā apziņa vēl ilgstoši neiespaidos jaunradušos filozofiju un zinātni.

Trešo „kultūras evolūcijas” apakšposmu varētu dēvēt par „mūsdienu”. Šajā evolūcijas apakšposmā noformējušās „lielās” reliģijas, kam vajadzēja būt attīrītām no filozofijas, politikas un zinātnes, kas savukārt veidotu šīm reliģijām pretim stāvošu attīstītu zinātnes sistēmu, kā arī tehnoloģiju un ideoloģiju tai skaitā. Mūsu tālākais uzdevums ir mēģināt sakārtot šīs lielās reliģijas pēc to attīstības pakāpes ar nolūku atrast uz evolūcijas pakāpēm augstāk stāvošo. Ja nu uzdevums būtu pārlietu sarežģīts, tad vismaz rast pārliciecināšu kritēriju reliģiju salīdzināšanai. Lai realizētu ieceri, mēģinām noskaidrot zinātnieku un filozofu nostāju šai jautājumā. Vai vispār ir iespējama reliģiju ranžēšana?

Reliģiju attīstības pakāpes kritērijs

Lai veiktu reliģiju salīdzināšanu, apzinām pazīstamā Tībingenas teologa Hansa Kinga (Hans Küng) domas šai jautājumā. Viņš uzskata, ka nekāds shematizms un harmoniska attīstības koncepcija te neder, bet, citēju: „Protams, neviens nopietns mūsdienu pētnieks neapstrīdēs evolūcijas lomu reliģiju vēsturē: neapšaubāmi, reliģijas attīstījās! Šai sakarā Freidam un etnologiem vairāk taisnības nekā statistiski domājošiem teologiem” [17;55]. Savukārt franču sociologam un filozofam Emīlam Durheimam (Émile Durkheim), pārliciecinātam par to, ka visas reliģijas ir patiesas un, ka tās atbilst dotajiem cilvēku eksistences nosacījumiem, ir sekojošs skatījums uz to attīstību: „Iespējams, tās var salikt hierarhiskā kārtībā. Vienas var uzskatīt par augstākām nekā otras tai sakarā, ka tās izmanto augstākas domāšanas funkcijas, ir bagātākas ar idejām un jūtām, ietver sevī vairāk jēdzienu un mazāk sajūtu un tēlu un atšķiras ar izteiktu sistematizāciju” [13;177]. Taču reliģijas var būt dažādas, arī ar negatīvām kvalitātēm, jo jēdziens „reliģija” neatklāj to specifiskā satura būtību; tās var „veicināt graužošu spēku vai mīlestības attīstību, kundzību vai solidaritāti; tās var balstīt saprāta attīstību jeb to paralizēt,” uzskata E.Fromms (Erich Seligman Fromm) [33;313].

Taču, lai veiktu reliģiju vai mītu ranžēšanu, ir jābūt kādiem stabiliem kritērijiem. Vai šādi kritēriji varētu būt E.Durheima minētā „ideju bagātība”, „domāšanas funkcijas”, „sistematizācijas pakāpe” vai E.Fromma „mīlestības” un

„saprāta” attīstības veicināšana? Diemžēl šādi kritēriji dotu tikai nejašu sakārtojumu. Arī pazīstamā Hēgeļa (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) „absolūtā gara attīstības” vai „religiskā subjekta aktivitātes pret pasauli” kritēriji šajā gadījumā mums nelīdzētu. Nelīdzētu tādēļ, ka būtu problemātiski noskaidrot šo kritēriju atbilstību „evolucionārās epistemoloģijas” adaptivitātes principam, kas ļautu veikt šo reliģiju sakārtojuma pamatojumu.

Tādēļ izraugāties risinājumu, kas saistīts ar E.Durheima atziņu, ka visas reliģijas ir patiesas un, ka tās atbilst dotajiem cilvēku eksistences nosacījumiem [13;177]. Taču vēsturiskie un reģionālie cilvēku eksistences nosacījumi atbilst dažādām to attīstības pakāpēm. No tā secinām, ka arī reliģiju attīstība ir saistīta ar šo „eksistences nosacījumu” attīstību. Pie šādas likumsakarības ir nonācis arī R.Marets, pētot Austrālijas un Klusā okeāna reģiona reliģiju un kultūru attīstību attiecības. Viņš izsakās īsi: „Atslēga reliģiskai evolūcijai bez šaubām jāmeklē sociālajā evolūcijā” [24;107]. Tātad reliģijas attīstības pakāpe ir saistāma ar kultūras, tai skaitā, zinātnes, tehnoloģijas, filozofijas, ekonomikas un citām tās nozarēm. Savukārt arhaiskām sabiedrībām ar šo „nozaru” iedīgļu kopējo attīstības pakāpi. Lai vienkāršotu dalījumu „reliģija- kultūra”, atgriezīties pie „kultūras evolūcijas” apakšposmus aprakstošā dalījuma „reliģija (mitoloģija)- zinātne (protozinātne)”, tādejādi gan paplašinot jēdziena „zinātne” robežas, bet ar to netraucējot tālākam problēmu risinājumam.

Esam pārliecināti, ka dalījuma un arī zināma pretstata - „reliģija- zinātne” ietvaros faktiski notiek iekšēja savstarpēja adaptācija. Šajā procesā viens tā elements nosaka otru, kas arī ir kopējās attīstības cēlonis pozitīvā vai negatīvā virzienā. Mainīgais šīs sistēmas elements ir „zinātne” vai „protozinātne” ar tās aktīvo saistību ar apkārtējo vidi jeb „parādību pasauli”. Turpretim reliģija kā nosacīti konservatīvā puse, noteiktā arhetipu sistēmas formā iekļauta, veic cilvēka un apkārtējās vides eksistences izpratnes funkcijas un kalpo kā metateorija indivīda un sabiedrības ētiski-praktiskās rīcības regulēšanai.

E.Durheima viedoki, ka ”visas reliģijas ir patiesas un, ka tās atbilst dotajiem cilvēku eksistences nosacījumiem,” savā zinātniskajā darbībā ir bijis spiests atzīt arī reliģiju pētnieks E.Trelčs (Ernst Troeltsch). Viņa ilggadēja pārlicība ir bijusi saistīta ar mērķi sakārtot reliģijas pēc to satura ētikas un garīguma progresā virzienā, protestantisko kristietību nominējot kā augstāko sasniegumu. Taču pētījumu gaitā teologs bijis spiests atzīt, ka budisms ir tikpat „paties” budistiem kā kristietība kristiešiem [9;263]. Arī šis piemērs rāda, ka mēģinājumi sakārtot reliģijas progresējošā kārtībā, vadoties tikai pēc to satura, cieš neveiksmi.

Balstoties uz pazīstamā franču kulturologa Fernana Brodela (Fernand Braudel) darbiem, mēģināsim raksturot dažas lielākās pasaules reliģijas un to saistību ar sabiedrības kultūras (jeb mūsu paplašinātā jēdziena „zinātnes”) attīstību. Viņš raksta: „Hinduisms, šodien vēl būdams dzīvs, joprojām ir pamats visai Indijas

civilizācijai jau vairākas tūkstošgades”, savukārt: „Ķīnā senču un dabas dievu kults, ko var datēt ar pirmo gadu tūkstoši pr.m.e., ir izgājis caur daoismu, konfuciānismu un budismu, kuriem tā arī nav izdevies to iznīcināt. Ar šīm senatnīgajām un dzīvīgajām reliģiskajām formām ir saistītas tikpat dzīvīgas sociālās struktūras: Indijas sabiedrību sašķeļošā kastu sistēma un Ķīnas ģimenes un sociālā hierarhija (..). Abos gadījumos runa ir par nemainīgām reliģiozām vērtībām un ar tām saistītām nemainīgām iekārtām.” [10;182]. F.Brodela ieskatā šajās Tālo Austrumu civilizācijās „reliģiskais aspekts caurauž visas cilvēciskās dzīves formas: valsts ir reliģija, filozofija ir reliģija, morāle ir reliģija, sociālās attiecības ir reliģija. Visām šīm formām ir saistība ar sakrālo” [10;183]. Šāda īpatnība raksturīga primitīvām kultūrām, kuru visas eksistences formas un domāšana tiešā veidā pilnībā gremdējas pārdabiskajā” [10;182]. Līdzīgā situācija valda arī islāmā: „Īsti ticīgam musulmanim viss, ieskaitot tiesības, izriet no Korāna” [10;74]. Ne velti, pēc ekonomistu domām Islāma pasaule atpaliek no Rietumiem par diviem gadu simteņiem [10;119].

Savukārt kristietības un tās netieši radītās sabiedrības un zinātnes raksturojums F.Brodela skatījumā ir sekojošs: „Rietumu kristietība bija un paliek galvenā eiropēiskās domas un pat racionālisma sastāvdaļa, kas vienlaikus radās no kristietības un [pēcāk] nostājās pret to. Visā Rietumu vēsturiskajā attīstības gaitā kristietība palika šīs civilizācijas centrā, bija tās virzošais spēks (..)” [10;328]. Līdz ar to F.Brodels netieši iezīmē kristietības un zinātnes saistību; viņš ir vienisprātis ar uzskatu, ka „Eiropa ir radījusi nevis kaut kādu zinātni, bet gan pasaules zinātni” [10;355]. Līdz ar to apstiprinot kristietības kā attīstītākās reliģijas statusu pretstatā lielajām Austrumu reliģijām, kurām joprojām piemīt spēcīgas sinkrētisma iezīmes, visai augstas reliģisko dogmu (normu) vērtības, taču nepietiekami adaptīva zinātne, ekonomika, kā arī pati sabiedrība attiecībā pret mūsdienu pasauli. Kā izskaidrot šo atpalcību? F.Brodels uzskata, ka, lai gan vēsturnieki nespēj norādīt šī fakta tiešos cēloņus, tā aizsākas XII g.s. beigū daļā kopā ar musulmāniskās filozofijas un zinātnes nāvi, pēc kuras „zināšanu lāpu pārtver Rietumi” [10;107,108]. Kā raksturīgu piemēru te varētu minēt Rodžeru Bēkonu (Roger Bacon), reliģiska ordeņa mūku un zinātnieku vienā personā.

Evolūcijas „mūsdienu apakšposms”. Reliģijas un zinātnes saistība

Lai labāk izprastu mūsdienu „reliģijas-zinātnes” attiecību specifiku, atgriezīamies pie iepriekšminētiem „kultūras evolūcijas” starpposmiem un to satura kā sabiedriskās apziņas „reliģija (mitoloģija)- zinātne (protozinātne)” dihotomijas, kas veido attīstošos sistēmu, kurā notiek savstarpēja adaptēšanās. Tas ir, „reliģiskā” sistēmas daļa, kuras spēks ir „arhetipu– numinozajā” un, kas sarga sabiedrības savstarpējo attiecību un, attiecību ar vidi normas, zināmā mērā regulē šo „zinātniski – praktisko” darbību. Proti, „zinātniski – praktiskā” darbība spiesta adaptēties „reliģiskajai” sistēmas pusei, īpaši tas redzams neattīstītu reliģiju praksē. Savukārt „reliģiskajai” pusei pašai jāadaptējas „zinātniski – praktiskās” darbības sasniegumiem, aizgūstot no tiem savām arhetipiskajām formām šai zinātniskajai pusei atbilstošu vai vismaz nepretrunīgu un sabiedrības vairākuma apziņai saprotamu saturu. Atkārtoti piebilstam, ka „reliģija” pārstāv konservatīvo, bet „zinātne”, ar tās tiešo izeju uz mijiedarbību ar apkārtējo vidi, - aktīvo un mainīgāko sistēmas daļu.

Augstāk aprakstītā „reliģijas- zinātnes” sistēmas daļu savstarpējā adaptācija dažādos vēstures posmos var būt gan nosacītā līdzsvarā, gan arī šis līdzsvars var tikt izjaukts. Ievērojams šo spēku līdzsvara zaudējums var novest pie pašas sabiedrības attīstības apdraudējuma. Diemžēl mūsdienu, šāds līdzsvara deficīts vērojams arī mūsdienu pasaulē. Neskatoties uz augstu zinātnes un tehnoloģijas sasniegumu līmeni, pasaules sabiedrība nevienlīdzīgu iespēju un atšķirīgu interešu dēļ, nespēj izvairīties no vides degradācijas procesiem, cilvēku materiālās un garīgās nevienlīdzības palielināšanās, ētiskā nihilisma un vardarbīgas iznīcināšanas draudiem. Sabiedrībā aug pārliecība, ka mūsdienu civilizācijas izdzīvošanas potences samazinās un esam pakļauti globālu katastrofu briesmām.

Vai iespējams, ka pati „zinātne” spēj iegrozīt sabiedrības negatīvo virzību? Liela daļa zinātnieku apšaubā šādu iespēju. Piemēram, jau minētais Kais Halvegs uzskata, ka „(..) zinātnes progress automātiski nenoved pie sabiedrības progresa, pie tam iespējams un visai varbūtīgi, ka tas pats progress var novest pie cilvēces apdzīšanas, kā tas ved pie daudzu citu sugu iznīkšanas” [29;180]. Vēl skaudrāku nākotnes paredzējumu prognozēja jau minētais E.Fromms, uzskatot, ka neiegrozota tehnokrātija nenovēršami novedīs pie katastrofas, jo „dehumanizētais cilvēks galā izrādīsies nespējīgs nodrošināt dzīvotspējīgas sabiedrības eksistenci un jau tuvākā laikā nespēs atturēties no atomu vai bioloģisko ieroču pielietošanas” [33;373].

Ja nu izsakām šaubas par zinātnes spēju noturēt sabiedrības ētiskos spēkus tādā līmenī, lai tie nodrošinātu pozitīvas ilgtspējīgas cilvēku savstarpējas un viņu attiecības ar vidi, kā arī garantētu pašas civilizācijas izdzīvošanu, tad rodas

jautājums- kas notiek ar mūsdienu attīstītāko reliģiju? Kādēļ tā zaudē ne tikai tehnoloģizētās zinātnes un ekonomiskās sistēmas ģenerētajām vērtībām, bet dažkārt arī reliģijām, kas nav vēl atbrīvojušās no sava sinkrētiskā rakstura? Atbildot uz to, mēs varētu norādīt uz sekojošajiem cēloņiem. Evolucionārajā attīstības procesā no „sinkrētiskā” līdz „mūsdienu” starpposmam „reliģija” zaudē savu sinkrētisko (mīts, reliģija, filozofija, protozinātne ...) raksturu. Ar šo daudzpusīgā satura un tajā ietvertu vērtību zaudējumu jeb to pāreju „zinātnes” kompetencē ir zuduši arī daļa reliģijas „arhetipu –numinozo” spēku. Šie spēki, mūsdienu, nav zuduši neatgriezeniski, teču modernā sabiedrība ar tās zinātniski-tehnoloģiskajiem panākumiem un nesaudzīgo ekonomisko modeli, ir radījusi jaunus (iespējams, fenotipiska rakstura), bet apšaubāmu vērtību reliģijai pretim stāvošus spēkus. E.Fromms pat uzskata, ka kristietībai iepretim ir izveidojusies sava veida elkdievība kā „industriālisma un kibernetiskās ēras reliģija” [33;321].

Skatot jautājumu par „arhaiskā” rakstura reliģiju šķietamo pārsvaru par kristietību, var teikt, ka tajās „arhetipiskie-numinozie” spēki darbojas visai jaudīgi, jo tiem pretim nestāv šīs „tehnoloģiskās zinātnes” un „attīstītās ekonomikas” radītās vērtības. Viņu „labās vēsts” tekstu saturs, kaut arī visai raibs un neskaidrs, taču adekvāts to „arhaiskajai” profānai sabiedriskajai praksei. Tādēļ modernās sabiedrības, kultūras un zinātnes formas ortodoksāli- ekstrēmistiskajiem reliģiskiem novirzieniem ir bargi apkarojamas. Piemēram, 2016. gada nogalē pasaules masu mediji ziņoja par „Daeš” grupējuma izpildītu nāves sodu pulciņam bērnu un pusaudžu par futbola spēles noskatīšanos televizorā. Notiek arī daudzskaitlīgi teroristu - pašnāvnieku akti, kā arī apzināta pasaules kultūras vērtību iznīcināšana. Tas norāda uz pārspīlēti augstu šo „arhetipiski- numinozo” spēku iedarbību pretstatā sabiedrības zemajai „zinātniski–praktiskajai” attīstībai jeb tās adaptācijai „mūsdienu pasaulei”. Tas arī novedīs šo islāma sabiedrības daļu līdz iznīcībai.

Kristietības morālā jeb „arhetipu-numinozā” spēka atjauninājuma nepieciešamība. R.Bultmana koncepcijas kritika

Atgriežamies pie jautājuma, kā vērtēt kristietības aktuālo morālo spēku, kas, līdz ar daudzo garīgo un organizatorisko blakus funkciju atdalīšanos, tai skaitā atdalīšanos no valsts, ir palikusi kā karalis Līrs bez ārēja atbalsta, kas tā vai citādi cēla arī reliģisko dogmu (normu) spēku. Taču tieši tādēļ kristietībai pienākas šīs attīstītākās reliģijas statuss, jo viss tās garīgais spēks, ja neskaita konkrētas baznīcas atbalstu, nu koncentrēti atrodams tikai Jaunās Derības (JD) „labās vēsts” tekstos. Taču šie teksti ir apauguši ar daudzos gadsimtos veiktajām, bieži visai attālām no tekstu būtības, cilvēciskajām interpretācijām, kas radušās no vienu vai otru sabiedrības pārstāvju „reliģiski-zinātniskajiem” priekšstatiem vai pat to slēptām

personiskām interesēm. Tādēļ daudzi zinātnieki un pat teologi uzskata, ka ir nepieciešams pārskatīt kristietības vēsturisko saturu, lai atgrieztu tai šķietami zaudētos „arhetipu- numinozos” spēkus.

Piemēram, K.G.Jungs mūža nogalē spiests secināt: „(..) Es sevi uzskatu par kristieti, bet vienlaikus esmu pārliecināts par to, ka mūsdienu kristietība nespēj dot pilnu patiesību; to pierāda mūsdienu haoss. Šis mūsdienu stāvoklis man šķiet pilnīgi neizturams, tādēļ es uzskatu par nepieciešamu tālāko kristietības pārveidošanu no pašiem tās pamatiem. Manuprāt, jāņem vērā zināšanas par bezapziņas psiholoģiju...” [17;54]. Savukārt A.N.Vaitheds (Alfred North Whitehead) savas grāmatas „Ideju piedzīvojumi” nodaļā „Jaunā reformācija” saskata kristietības attīstības iespēju tās dogmu pakļaušanā saprātam. Viņš raksta: „Apelācija pie saprāta ir vēšanās pie galējā tiesneša, universālā un vienlaicīgi individuālā, kura priekšā jānoliecas jebkurai autoritātei. Vēsture ir autoritāte par tik, par cik tā pieļauj racionālu interpretāciju. Uzbrukums secīgai [loģiskai] domai ir civilizācijas nodevība” [30;208]. Kā galvenais šķērslis saprāta realizācijai tiek minēta konservatīvā mācība par „dogmu pabeigtību”, t.i. to nemainību: „Šī maldīgā mācība jau nenorobežojas ar reliģiozo domu vien, tā inficē visas domāšanas jomas. (..) Kļūda saistīta ar vispārīga dogmatiska apstiprinājuma un dogmatiska nolieguma akcentēšanu” [30;208].

Mūsaprāt prasība - vērsties pie saprāta, tiek saistīta ar Jaunās Derības tekstu metafiziskās un dogmatiskās vēsturiskās interpretācijas pārlūkošanu. Prasības būtība ir veikt interpretāciju atbilstoši mūsdienīgi zinātniskam vai vismaz tam nepretrunīgam, mūsdienu cilvēkus uzrunājošam skaidrojumam. Šādu konkrētu reliģisko ideju un dogmu pārlūkojuma mēģinājumu realizē Rūdolfs Bultmans (Rudolf Karl Bultmann) ar Jaunās Derības demitoloģizācijas piedāvājumu. Vēlamies uzsvērt: kaut arī minētais viņa mēģinājums no „evolucionārās epistemoloģijas” viedokļa būtu uzskatāms par vēlmi palielināt JD teksta adaptivitāti modernajai sabiedrībai, proti, teksta pieņemamību šai sabiedrībai, taču tādā gadījumā, tiktu zaudēts arī šī teksta atlikušais „arhetipu- numinozais” spēks, ko dod „labās vēsts” būtība. Modernajai sabiedrībai nebūtu nekādas vajadzības pakļauties vai adaptēties šīs vēsts ētiskajām prasībām.

„Labās vēsts” saturs cauri tūkstošgadēm ir pierādījis savu adaptivitātes jaudu, radot „moderno sabiedrību” un „pasaules zinātni”. Tās, daudzviet līdzībās skaidrotais saturs, nav mainījies, taču nepārlicenoša mūsdienu cilvēkam kļuvusi tā vēsturiskā interpretācija. R.Bultmans, vēloties stiprināt noticamību evaņģēliju tekstiem, pielieto mehāniski „ķirurģisku” paņēmieni, eliminējot no šiem tekstiem viņam šķietami neizskaidrojamus notikumus. Acīm redzot, necerot uz skaidrojumu tam, kas mūsdienu zinātnei jau daļēji būtu pa spēkam. Teiktais attiecas uz viņa mēģinājumiem eshatoloģijas (apokalipses), metempsihozes (dvēseles nemirstības) un Jēzus augšāmcelšanās notikumus interpretēt tikai kā mitoloģiskus vai psiholoģiskus fenomenus, atņemot tiem eksistenciālu jēgu.

Savukārt R.Bultmana argumenti, kas vispār pieprasa kristietības „labās vēsts” satura interpretācijas racionalizēšanu, ir vērā ņemami un daļu no tiem mēs šeit citēsim. R.Bultmans pamatoti jautā: „Vai šodien kristietības vēstījums drīkst pieprasīt no cilvēka pieņemt mītisko pasaules ainu kā īstenu?” un arī atbild, ka „nav iespējams ar vienkāršu gribas aktu atjaunot pagājušo pasaules ainu, jo vairāk, atjaunot mitoloģisko pasaules ainu pēc tā, kad visu mūsu domāšanas uzbūvi neatgriezeniski noformējusi zinātne. (..) Šīs prasības izpilde būtu piespiesta *sacrificium intellectus*, saprāta upurēšana, bet šis pats upurētājs izrādītos intelektuāli sašķelts un nepatīss cilvēks: viņš būtu pieņēmis priekš savas ticības, priekš savas reliģijas tādu pasaules ainu, ko pats noraidījis savā ikdienas dzīvē. (..) Zinātnes un tehnikas attīstības rezultātā cilvēks ir apguvis pasauli, kā arī pieredzes zināšanas par pasauli tādā mērā, ka nevienam vairs nav iespējams nopietni pieturēties un, arī [liela daļa] nepieturas Jaunās Derības pasaules ainai” [11;8,9]. Taču mūsu dienās pasaules zinātne un tehnoloģijas ir gājušas daudz tālāk savā attīstībā. Var pat teikt, ka kopš R.Bultmana „pasaules skatījuma” laika ir noticis savdabīgs lūzums šajā attīstībā, kas ļāvis tuvināt reliģijas un zinātnes iespējamo pasaules redzējumu. Bez šaubām, R.Bultmana minētās iebildes paliek spēkā, taču viņa piedāvātai metodei būtu jāmainās no „JD demitoloģizācijas” viņa izpratnē, uz „JD scientizāciju” jeb JD zinātniskotu skatījumu. Šajā skatījumā, pretēji R.Bultmana veiktajai atsevišķu faktu „izmešanai”, jābūt saglabātam un adekvāti interpretētam visam „labās vēsts” saturam. Tādejādi tiktu saglabāta un mūsdienīgi iedarbināta visa JD būtiskā vēsts, kas, līdz ar to, spētu atgūt tajā ieslēptā „arhetipu -numinozā” pirmatnējo spēku.

Vēlētos nedaudz pievērsties arī meditācijai kā zināmam reliģisko jūtu izkropjošam fenomenam. Teologi var aicināt ticīgos uz šo garīgo apceri, orientēt uz reliģisko jūtu dziļumu, taču bez pašas racionālās, pietiekami izprotamās „labās vēsts”, arhetipiskais jeb numinozais pārdzīvojums var neiestāties. Šeit mēs varētu balstīties uz Igaunijā dzimušā reliģijas psihologa K.Girgensona (Karl Girgensohn) pārlicību, ka ”reliģiskās jūtas un reliģiskās gribas darbības tikai tad ir iespējamās..., kad saprātā ir uzpeldējuši kaut kādi reliģiski saturi...reliģiskās idejas nav jūtu un tieksmju pārvietojums saprāta saturos, bet otrādi, reliģiskās idejas pārvēršas jūtās un tieksmēs (..)” [1;19]. Ne velti arī I.Kants uzsver kristietības racionālo būtību: „Tas, ka tā cēlusies pateicoties tieši skolotāja mutiski teiktajam nevis kā statutāra, bet morāla reliģija, līdz ar to nonākot visciešākajā saistībā ar saprātu, tā pati par sevi, bez vēsturisko erudītu palīdzības ar apskaužamu noturību spēja izplatīties visos laikos un visās tautās” [14;392].

Apriorās zināšanas reliģijas formas un satura tapšanā

(Šīs nodaļas tulkojums krievu valodā no pirmā variantā latviski ir stipri izmainīts, bet tulkojums atpakaļ no krievu valodas latviešu valodā ir apmēram šāds, bet, arī pamainīts. Uzskatu, ka šīs nodaļas pirmā latviskā variantā saturam ir sava patstāvīga un šim nepretrunīga vērtība)

Atgriezīamies pie mūsu jau iepriekš skatītā reliģisko (protoreliģisko) zināšanu rašanās veida. Mēs secinājam, ka tas saistīts ar ģenētisko informāciju, kas indivīda ontogēnēzē realizējas kā viņa “bezapziņas psihē” ieslēptā arhetipu sistēma. Bet cilvēku apziņā, vismaz to arhaiskās sabiedrības rītausmā, šie arhetipi iegūst atbilstoši savai formai, kādu nejausu, zinātnisko (protozinātnisko), jeb vienkārši pieredzes zināšanu saturu. Noteiktos apstākļos šie reliģiskā individuāla rakstura priekšstati jeb “zināšanas” var tikt arhaiskās sabiedrības pieņemti un ieslēgti to kopējā reliģiskajā sistēmā. Bet sabiedriskajā apziņā pati šī reliģija (protoreliģija), kā konkrētu arhetipisku formu pieņēmis racionāls saturs, pati uzstājas kā sekundāra forma attiecībā pret zinātniskajām (protozinātniskajām) vai pieredzes zināšanām. Tas ir, šo reliģisko zināšanu saturs atgriezeniskā veidā “deformē” (pārformē) zinātniskās (protozinātniskās) zināšanas. Uzskatāmāk šis process realizējas arhaiskajās sabiedrībās, kurās protoreliģija visai nepastarpināti nosaka protozinātni (kā protoreliģija maģiju vai pieredzes zināšanas). Taču mūsu iepriekš pieminētais piemērs par “reliģisko zināšanu izmaiņām” kā cēloni alkīmijas tapšanā par ķīmiju, šķiet, ir vis atbilstošākais.

Kā ierobežotākas zināšanas, jeb konkrēta arhetipa formētu saturu, tā plašākas, ko varētu saistīt jau ar pilnvērtīgas reliģiskās sistēmas zināšanām, visas tās ir aprioras, tai nozīmē, ka pastāv pirms jebkādas pieredzes. Un kaut arī šāds zināšanu raksturojums neizraisa nekādas iebildes, Kanta filozofijā, vismaz viņa “Tīrā prāta kritikas” kontekstā, “aprioru zināšanu” jēdzienam ir būtiski cita nozīme. Proti, tās ir zināšanas, kam pielietojot “transcendentālās dedukcijas” metodi atrod to “objektivitāti un vispārējo nozīmīgumu”, jeb citiem vārdiem sakot, kas ir to patiesuma kritērijs. Atceramies, ka darba sākumā mēs runājām, ka zinātnē vispārīgākās (teorētiskās) zināšanas tāpat tiek uzskatītas par formām, jeb (kā Kants) par objektīvām “apriorām zināšanām”, taču šī aprioritāte, kā konstatējam, reliģiskajām un zinātniskajām zināšanām nav identa. Līdz ar to, mūsdienu zinātne būtu gatava pieņemt Kanta zinātniskās apriorās zināšanas kā pierādītas hipotēzes, bet “reliģiskās apriorās” nav gatava uzskatīt pat par “hipotēzēm kā tādām”. Taču neskatoties uz to, šīs reliģiskās zināšanas (kuru fundamentā sakņojas ģenētiskās informācijas radītās bezapziņas

apriorās, arhetipu formas), spēj radīt (vai neradīt) noteiktas izmaiņas zinātniskajās (protozinātniskajās) zināšanās un, līdz ar to, noteiktas izmaiņas sociālajā vai dabiskajā vidē. Bet, ja nu tā, tad atbilstoši adaptivitātes principam, kā īpašam “evolucionārās epistemoloģijas” patiesības kritērijam, kā vienas, tā otras izvērstas “apriorās zināšanas”, ja tās nodrošina atbilstošu sabiedrības izdzīvošanas un attīstības līmeni, spēj iegūt šo zināšanu “patiesuma statusu”.

Īsumā atkārtosim “zinātnisko aprioro” zināšanu vai hipotēžu realizāciju zinātnisko zināšanu attīstības procesā. Tas virzās no atsevišķā uz vispārējo, jeb konkrētāk, no daudzējādārtas jutekliskās uztveres (matērijas- pēc Kanta) uz jēdzienisko domāšanu (formu- pēc Kanta), no empīriskā uz teorētisko. No zemāka vispārinājuma, uz augstāka vispārinājuma teorijām. K.Poppers šo zināšanu attīstības ceļu raksturoja kā “kvaziempīrisko zināšanu evolūcijas ceļu”. Savukārt mūsu ieskicētais “religiski aprioro zināšanu” attīstības ceļš ved it kā pretējā virzienā. Tas ir, no vispārējā uz atsevišķo, jo reliģiskā jēdziena forma (nosacīti hipotēze) jau ir dota, bet tā jāpiepilda ar empīrisku saturu, ko tai var piedāvāt protozinātniskās, zinātniskās vai pieredzes zināšanas (ar vektoru uz šo zināšanu konkretizāciju). Analogiski K.Poppera dēvētajam “kvaziinduktīvajam zināšanu evolūcijas ceļam” reliģisko zināšanu evolūcijas ceļu varētu nosaut par “kvazideduktīvo”, bet tā pamatā esošās “religiski apriorās” zināšanas par “kvazideduktīvajām apriorajām” zināšanām. Savukārt “jēdzienu apjoma un satura” kritērijs “kvazideduktīvajā” reliģisko zināšanu evolūcijas procesā, it kā mainās pētēji “kvaziinduktīvā” procesa šī kritērija izmaiņām. Tas ir, apjoms sākotnējam, uz arhetipiem balstītam, mitoloģiski– religiskam jēdzienam, piemēram, “augstākā providence”, ir bezgalīgs, jo satur sevī animistiskus priekšstatus par daudzskaitlīgiem gariem, vareniem visur klātesošiem senčiem, dēmoni un citām tiem līdzīgām būtnēm. Tālākā šī jēdziena attīstībā, tā apjoms samazinās līdz ierobežotam panteona dievu skaitam un beidzot ar monoteisku Dievu kā singulāru jēdzienu. Savukārt, sākotnējais saturs šo “garīgo” būtnu kopuma jēdzienam, tā būtiskās īpašības, kas spētu aizpildīt šo jēdzienu, ir galēji trūcīgas. Taču jēdziena attīstības gaitā, jau panteona dieviem, šīs būtiskās īpašības konkretizējas, līdz monoteistiskajam Dievam, kā singulārajam jēdzienam, tām jāklūst bezgalīgām, saistītām ar visa Visuma objektiem. Kā tas bija mūsu teksta sākotnējā piemērā par šo kritēriju.

Ja ideja par zināšanu attīstības procesu kopumā, kurā notiek savstarpēja reliģijas (protoreliģijas) un zinātnes (protozinātnes) adaptācija, kas realizējas kā satura

iegūšana vienai šī procesa pusei, bet formas izmaiņa (atbilstoši arī satura), otrai pusei, ir pamatota, tad no tā seko visai negaidītas spekulatīvas konsekvences. Tas ir, ja jēdziens “augstākā providence, dievs” tiek uzskatīta kā galēji attīstīts veidojums “kvazideduktīva evolucionāra” procesa nobeiguma stadijā, tad tas saglabā spēju piedot formu galīgās attīstības veidojumam “kvaziinduktīvajā evolucionārajā” procesā, kas kā konstatējām analizējot zinātnisko zināšanu procesu, bija tādi plašākie (pēc apjoma) fizikālie jēdzieni, kā “kvantu lauki”, vai galējā filozofiskā izteiksmē - matērija. Ja piedod šo jēdzienu saturiem eksistenciālu esamību, varam teikt, ka Dievs piedod formu matērijai, bet Dieva īpašības realizējas atbilstoši viņa paša noformētās matērijas objektiem (procesiem).

Apriorās zināšanas Kanta „praktiskā prātā” kontekstā

Lai stiprinātu mūsu viedokļa pamatotību attiecībā uz ideju par kvazideduktīvo zināšanu pastāvēšanu, kā reliģisko zināšanu avotu un pamatu, restaurēsim Kanta domas šajos jautājumos, kas mūsaprāt ir visai saskanīgas ar mūsu uzskatiem. Pastāv arī būtiskas atšķirības, kas saistītas ar Kanta neveiksmi atrast formālu patiesības kritēriju “kvazideduktīvajām apriorajām zināšanām”, kuras tas dēvē par “pamatprincipiem” [4;45], vai kā šo principu izvērstu veidojumu – “augstākā labuma” jēdzienu kā “tīras gribas noteicējpamatu” [4;132,133].

Tātad, lai parādītu šo praktiskā prāta “pamatprincipu” (mūsu izpratnē- “kvazideduktīvās apriorās zināšanas) specifiku, Kants tieši demonstrē to pretējo attīstības virzību spekulatīvi- teorētiskajām jeb zinātniskajām zināšanām. “Tīrā teorētiskā prāta analītikai ir darīšana ar priekšmetu izziņu, kuri var būt doti sapratnei, un tai tātad vajadzēja sākt ar vērojumu, līdz ar to (jo vērojums vienmēr ir juteklisks) no juteklības, bet tikai no šejienes tai bija jāvirzās tālāk pie šā vērojuma priekšmetu jēdzieniem, un, tikai iepriekš apcerējusi abus šos elementus, tā varēja beigties ar pamatprincipiem” [4;114]. Savukārt praktiskajā prātā- “Analītikas apakšiedalījumu kārtība turpretim būs pretēja tai, kāda bija tīrā spekulatīvā prāta kritikā. Jo praktiskā prāta kritikā mēs sāksim ar pamatprincipiem un pāriesim pie jēdzieniem un no tiem visupirms, kur vien iespējams, pie jutekļiem [Sinnen]; turpretim spekulatīvajā prāta kritikā mums bija jā sākas ar jutekļiem un jābeidz ar pamatprincipiem” [4;45]. Tieši tādejādi mūsu izpratnē realizējas “kvaziinduktīvo” un “kvazideduktīvo” zināšanu evolucionārā attīstība. Mēģināsim skaidrot arī citas šī praktiskā prāta pamatprincipu

īpašības. Par tām Kants saka: “esam snieguši praktiskā prāta augstākā pamatprincipa ekspozīciju, t.i., esam parādījuši, pirmkārt, kāds ir tā saturs, ka tas pastāv pats par sevi pilnīgi *a priori* un ir neatkarīgi no empīriskiem principiem (..). [Taču] Ar šī pamatprincipa dedukciju [ko prasa objektīva un vispārnozīmīga *a priori* statuss - D.E.B.], t.i. tā objektīvās un vispārīgās nozīmības attaisnošanu [Rechtfertigung] un šāda sintētiska apriora nolikuma iespējas atskāršanu [Einsicht] mēs nevaram cerēt gūt tik labus panākumus, kā iztirzājot tīrās teorētiskās sapratnes pamatprincipus. Jo tie attiecas uz iespējamās pieredzes priekšmetiem, proti, uz parādībām...” [4;74]. Kaut arī nespēdams piemērot praktiskā prāta apriorajiem pamatprincipiem “transcendentālās dedukcijas” pārbaudi to objektivitātes jeb patiesuma noteikšanai un, tādejādi, šīm zināšanām neatšķīroties no viņa kritizētajām “iztēles bezjēdzības” radītajām [4;143], Kants tomēr uzskata par vienlīdz pamatotām šīs apriorās zināšanas. Šādu pieņēmumu viņš balsta uz secinājuma, ka abi šo aprioro zināšanu veidi (formas) ir tīrā prāta darbības rezultāts [4; 143]. Tādēļ Kants, vērtējot abu aprioro zināšanu savienošānu vienā izziņas procesā, pieņem, ka to savienojuma rezultāts būs nepieciešams. Taču, ja savienojumā vienas zināšanas ir patiesas, otras apšaubāmas, tad rezultāts arīdžan būs apšaubāms. Tomēr Kants raksta: “Tātad tīrā spekulatīvā prāta savienojumā ar tīro praktisko prātu vienā izziņā praktiskajam prātam piemīt prioritāte, proti, pieņemot [pasvītrojums mūsu-D.E.B.], ka šis savienojums varbūt nav nejaušs un patvaļīgs, bet ir dibināts *a priori* uz pašu prātu un tātad ir nepieciešams” [4;144]. Kantam šī “tīrā spekulatīvā prāta savienojuma ar tīri praktisko prātu vienā izziņā” iespējamās objektivitātes norādījums, mūsaprāt ir nepieciešams, lai piedotu iespējamo objektivitāti viņa tālāk izvērstam jēdzienam “domājošu būtņu gribas noteicējamats” [4;132]. Savukārt mēs, šo jēdzienu saistam ar konkrētas vēsturiskas reliģiskās sistēmas jēdzieniem, kas tā vai citādi ietekmē zinātni (protozinātni) un, citiem vārdiem sakot, pārformē spekulatīvi teorētisko prātu, radot izmaiņas šo domājošo būtņu mijiedarbībā ar dabisko vai sociālo vidi. Šajā procesā reliģiskās zināšanas un to iedarbība uz apkārtējo vidi ir pietiekami autonomas un izsekojamas un, tādejādi, tām iespējams piemērot “sabiedrības adaptivitātes videi kritēriju”. Tā vai citādi, bet šīs “reliģiskās zināšanas” patiešām izrādās noteicošas (kā metateorija) attiecībā pret “zinātniskajām zināšanām”, kaut arī evolūcijas gaitā tās zaudē šo savu “noteicošo” lomu. Šai sakarā Kants rasta: “Bet no tīrā praktiskā prāta nemaz nevar prasīt, lai tas būtu pakārtots spekulatīvajam prātam un lai kārtību tātad būtu pavisam otrāda, jo katras intereses galu galā ir praktiskas un pat spekulatīvā prāta intereses ir tikai nosacītas un pilnīgas tās ir vienīgi praktiskajā lietojumā” [4;144].

Kau arī mūsu uzdevums nav iedziļināties Kanta ne visai vienkāršajos šo problēmu iztirzājumos, tomēr šeit būtu nepieciešams izskatīt viņa jēdziena “gribas noteicējamats” struktūru, kas it kā sastāv no divām daļām: “morālā likuma” un “augstākā labuma”. Attiecībā uz “augstāko labumu” viņš raksta: “Tātd, lai arī augstākais labums būtu pilnā mērā tīrā praktiskā prāta, t.i., tīrās gribas priekšmets, tomēr tāpēc vien tas nav uzskatāms par šās gribas noteicējamatu, un vienīgi morālais likums jāuzskata par pamatu, lai šo augstāko labumu un tā sasniegšanu jeb veicināšanu mēs padarītu sev par objektu” [4;132]. Savukārt arī “morālais likums” ir neitrāls attiecībā pret gribas objektu, tas ir, “augstāko labumu”, “tā kā šis likums ir tikai formāls (proti, tas prasa vienīgi maksimas kā vispārējas likumdevējas formu), tad kā noteicējamats tas abstrahējas no katras matērijas, tātd no katras gribēšanas objekta” [4;132]. Līdz ar to rodas jautājums kā Kants panāk abu šo “sastāvdaļu” savienojumu pilnvērtīgā “gribas noteicējamatā”? Lūk viņa atbilde: “Kristīgā tikumu mācība aizpilda šo (augstākā labuma otrās nepieciešamās sastāvdaļas) trūkumu, attēlodama pasauli, kurā ar prātu apveltītas būtnes ar sirdi un dvēseli nododas tikumiskajam likumam, kā dieva valstību, kurā svēts radītājs, kas dara iespējamu atvasināto augstāko labumu, sniedz dabas un tikumu harmoniju, kas tiklab labai pašai par sevi, kā tikumiem pašiem par sevi ir sveša” [4;151]. Un paskaidro šo domu sekojoši: “Ja augstākā labuma jēdzienā jau ir ietverts morālais likums kā augstākais nosacījums, tad pats par sevi saprotams, ka tādā gadījumā augstākais labums ir nevis vienīgi tīrās gribas objekts, bet arī jēdziens, un priekšstats par šāda labuma eksistenci, kas iespējams mūsu praktiskā prāta dēļ, tajā pašā laikā ir arī tīrās gribas noteicējamats; jo tādā gadījumā gribu saskaņā ar autonomijas principu patiešām noteic šai jēdzienā jau ietvertais un domātais morālais likums” [4;132]. Taču mūsaprāt, “morālā likuma” iekļaušana “augstākajā labumā” (ko kristietībā personificē dieva valstība), netiešā veidā notiek visās reliģijās, jo šis likums kā “abstrahējies no visas matērijas, katras gribēšanas objekta” [4;132], pieprasa tikai šī “augstākā labuma” respektēšanu, “tā sasniegšanu jeb veicināšanu” [4;132]. Šāds iespējama secinājums, diez vai atbilst Kanta iecerētajam, jo tas neuzrāda nekādu kristietības kā reliģijas specifiku vai formālu prioritāti citu reliģiju vidū, neskatoties uz tās augsto “attīstības pakāpi”.

Turpinājumā vēlamies nodemonstrēt Kanta ieskatus par reliģisko jēdzienu formu piepildīšanu ar zinātniskiem (protozinātniskiem) vai pieredzes zināšanu jēdzieniem. Vienkāršākā formā šādu procesu Kants aplūko savā darbā “Spriestspējas

kritika”, kurā viņš par dieva jēdziena satura aizgūšanu raksta: “: „(..) jāuzsver, ka, pirmkārt, šīs augstās būtnes īpašības mēs varam domāt tikai pēc analogijas. Jo kā gan mēs varētu izpētīt šās būtnes dabu, ja pieredze mums nevar uzrādīt neko līdzīgu? Otrkārt, ka ar šīs analogijas palīdzību mēs šādu būtni varam tikai domāt, bet nevis izzināt un varbūt teorētiski piedēvēt viņai šīs īpašības, - jo tas būtu nepieciešams noteicošai spriestspējai mūsu prāta spekulatīvajā nolūkā, lai atskārstu, kāds ir [varētu būt] augstākais pasaules cēlonis pats par sevi. Bet šeit ir svarīgi tikai, kāds jēdziens mums sev jādarina par šādu būtni **atbilstoši mūsu izzināspēju īpašībām** [pasvītrojums mans- D.E.B.] (..). Priekš spekulatīvā [teorētiskā] prāta šāds jēdziens varētu būt pārmērīgs; arī īpašības, kuras mēs ar šo jēdzienu piešķiram tādā veidā domātai būtni, objektīvi varētu slēpt sevī antropomorfismu; to izmantošanas nolūks arī nav vēlēšanās noteikt šās būtnes mums nerasniedzamo dabu, bet gan, balstoties uz tām, noteikt mūs pašus un mūsu gribu” [6;238]. Savukārt vispārinot Kants šo procesu atspoguļo sekojoši: “Tātad ir atļauts lietot arī jutekliskās pasaules dabu kā inteligiblās dabas tipu, kamēr vien es nepārnesu uz viņu vērojumus un visu, kas no tiem atkarīgs, bet attiecinu uz viņu vienīgi likumības vispār formu (kuras jēdziens sastopams arī gluži parastajā prāta lietojumā (..)) [4;96]. Turpinājumā vēlamies norādīt uz to, kā Kants, līdzīgu mūsu piedāvātajam skatījumam, aizpilda morālā jēdziena formu ar racionālu no zinātniski (protozinātniskajām) vai vienkārši pieredzes zināšanām aizgūtu saturu. “Morālo jēdzienu lietošanai piemērots ir vienīgi spriešanas spējas racionālisms, kas no jutekliskās dabas ņem vienīgi to, ko var domāt arī tīrais prāts par sevi, t.i., likumīgumu, un pārjutekliskajā dabā ienes vienīgi to, ko, gluži otrādi, var īsteni parādīt ar rīcību jutekliskajā pasaulē saskaņā ar dabas likuma vispār formālo kārtulu” [4;97].

Mūsu teksta nobeigumā mēs vēlētos vēl izteikties par iepriekš pieminētajiem divejādās nozīmes arhetipiem, kas īpaši raksturīgi indivīdiem bioloģiskās evolūcijas gaitā un “rūpējās” par paša indivīda vai tā sugu kopumā. Domās pasekojot infuzorijas “tupelītes” līdzīgu organismu attīstībai, jeb jau homo sapiens zināšanu rašanās un attīstības procesam, varam secināt, ka tās rodas konkrētu indivīdu uztveres daudzējādībā un tiek noformētas ar šī indivīda vai no citiem indivīdiem aizgūtās pieredzes zināšanām. Tādēļ šīs zināšanas galvenokārt orientētas uz paša indivīda darbību, viņa izdzīvošanu un attīstību, kas savukārt, iekodējas ģenētiskajā informācijā, bet realizējas kā indivīdu bezapziņas “arhetipiskais audums”. Iespējams, ka šāda sākotne arī noved pie zinātnes un materiālās kultūras rašanās, kas tā vai citādi galvenokārt kalpo indivīdam. Tas gan nenozīmā, ka sabiedrība kopumā nerūpētos par savu labklājību un izdzīvošanu, bet kā rāda mūsu sabiedrības vēsture, individuālās vērtības ņem virsroku pār sabiedriskajām. Mūsaprāt tādēļ gēni un arhetipi, kas orientētos uz sugas (sabiedrības kopumā) izdzīvošanu un attīstību, saistīti ar pārjutekliskas dabas imperatīviem un arhetipiski- numinoziem spēkiem apveltītiem reliģiskiem vēstījumiem. Taču kā mēs mēģinājam šajā darbā parādīt,

religīzisko zināšanu formas tiecas iegūt aizvien zinātniskāka rakstura saturu. Šeit mēs arī gribētu akcentēt to faktu, ka “religīziski apriorās” (kvazideduktīvās) zināšanas, pretēji Kanta neveiksmīgajam mēģinājumam, tomēr padodas “transcendentālās degukcijas” iespējamai pārbaudei. Taču, diemžēl, tikai “evolucionārās epistemoloģijas” patiesības kritērija kontekstā un salīdzinot ar Kanta apekulatīvi teorētiskiem (un arī mūsdienu zinātnes hipotēžu pierādījumiem), prasa nesalīdzināmi vairāk laika resursu. Tie ir gadsimti, kas tiek patērēti reliģijas evolucionārajā procesā, sākot no arhajisko sabiedrību protoreliģijas un konkretizējoties līdz mūsdienu kristietībai. Savukārt zinātne, savā evolūcijas procesā, tieši otrādi, iegūst aizvien ideālākas (metafiziska rakstura) formas. Kopumā viss šis it kā pretrunīgo zināšanu process virzās uz abu sabiedriskās apziņas formu sinkretismu, kam analogs mūsu cilvēces rītausmā bija mitoloģiskās zināšanas, bet nākotnē šāda sinkretisma pamats būtu- zinātne. Savukārt reliģija ieņemtu šajā veidojumā pilnvērtīgas zinātniskās hipotēzes vietu. Tieši par to būtu jāparūpējas jaunajai post-postmodernisma (t.s., evolucionārās epistemoloģijas) domāšanas paradigmai, kā arī “Labās Vēsts” mūsdienīgai zinātniskai interpretācijai.

Mūsu tekstu gribam nobeigt ar Teijara de Šardena (Pierre Teilhard de Chardin) domu, ka: „Reliģija un zinātne – divas nesaraujami saistītas puses vai fāzes vienam un tam pašam izziņas aktam, kas tikai vienīgais spētu aptvert evolūcijas pagātni un nākotni, lai tos izskatītu, izmērītu un novestu līdz galam” [12; 400].

A T S A U C E S latviešu teksatam (krievu valodā tās ir ar citu numerāciju)

1. Biezais H. Kristiānisms laikmetu maiņā. Rīga, 1943
2. Eliade M. Mīta aspekti. Rīga, 1999// Aspects du myte. Paris, 1963// 1963 by HarperCollins Publishers, Inc. „This book was originally published as a volume in the Harper World Perspective Series, planned and edited by Ruth Nanda Anshen”
3. Junga K.G. Dvēseles pasaule. Rīga, 1994// a/ Seele und Erde. GW 5 1931 (49-103) [53], b/ Zur Psychologie des Kindarchetypus. In: Die Archetypen und das kollektive Unbewußte. 1940
4. Kants I. Praktiskā prāta kritika. Rīga, 1988// Kritik der praktischen Vernunft.

5. Kants I. Prolegomeni. Rīga, 1990// Prolegomena zu einer jeden kunftigen Metaphysik...
6. Kants I. Spriestspējas kritika. 2. izdev. Rīga// Die Kritik der Urteilkraft.
7. Kants I. Tīrā prāta kritika. I sējums. Rīga, 1931// Kritik der reinen Vernunft, I Band.
8. Kants I. Tīrā prāta kritika. II sējums. Rīga, 1934// Kritik der reinen Vernunft, II Band.
9. Брук Дж.Х. Наука и религия. М., 2004// Science and Religion: Some historical Perspectives. Cambridge University Press, 1991
10. Бродель Ф. Грамматика цивилизаций. М., 2008// Grammaire des civilisations. Paris, 1993
11. Бультман Р. Новый Завет и мифология. В кн. Социально-политическое измерение христианства. М., 1994 // Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung, 1941.
12. Де Шарден П.Т. В. Соединение науки и религии. Феномен человека. <http://psylib.ukrweb.net/books/shard01/txt12.htm> // Le Phnomne humain. Paris, 1955.
13. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. В кн. Мистика. Религия. Наука. Антология. М., 2011// Les formes elementaires de la vie religieuse. Le systeme totemique en Australie. 4-eme ed. Paris, 1960
14. Кант И. Религия в пределах только разума. В кн. Трактаты. Санкт-Петербург, 2006// Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.
15. Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу. М., 1972
16. Князева Е.Н. Эволюционная эпистемология: современный взгляд. Эпистемология: перспективы развития. ИФ РАН. М., 2012

17. Кюнг Г. Фрейд и будущее религии. М., 2013// Freud und die Zukunft der Religion. 1987
18. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. М., 2015// La mentalite primitive. Paris, 1922
19. Лейбин В.М. Психоанализ и философия неопрейдизма. М., 1977
20. Лоренц К. Кантовская концепция a priori в свете современной биологии. Публикуется по книге: Эволюция. Язык. Познание. М.: Языки русской культуры, 2000
[//http://philosophystorm.org/article/konrad-lorents-kantovskaya-kontseptsiya-priori-v-svete-sovremennoi-biologii](http://philosophystorm.org/article/konrad-lorents-kantovskaya-kontseptsiya-priori-v-svete-sovremennoi-biologii) // Kants Lehre von Apriorischen im Lichte gegenwartigen Biologie.
21. Лоренц К. Обратная сторона зеркала. //Die Ruckseite des Spiegels//, [/http://royallib.com/book/konrad_lorents/oborotnaya_storona_zerkala.html](http://royallib.com/book/konrad_lorents/oborotnaya_storona_zerkala.html)
22. Лоренц К. Что такое сравнительная этология? [Конрад Лоренц - основатель этологии](#). Институт истории естествознания и техники им.С.И.Вавилова РАН.М., (Известное также под названием “Русская рукопись”, хранится в Российском государственном военном архиве: Ф.4П. Оп.24А. Д.36. Л.6-12. <http://ethology.ru/library/?id=102>
23. Малиновский Б. Магия, наука, религия. В кн. Мистика. Религия. Наука. Антология. М., 2011// Magic, Science and Religion and Others Essays. Glencoe, 1948
24. Маретт Р. Формула табу-мана как минимум определения религии. В кн. Мистика. Религия. Наука. Антология. М., 2011// Archiv fur Religionswissenschaft. Freiburg-Leipzig-Tubingen. Bd.12, 1909
25. Палмер Дж, Палмер Л. Эволюционная психология. Секреты поведения Homo Sapiens.// Evolutionary Psychology: The Ultimate Origins of Human Behavior. Front Cover. Jack A. Palmer, Linda K. Palmer. Allyn and Bacon, 2002
26. Поппер К. Логика и рост научного знания. В кн. Избранные работы. М., 1983// The Logic of Scientific Discovery. Basic books, NY, Hutchinson & Co., Ltd., London, 1980

27. Поппер К. Предположения и опровержения. В кн. Избранные работы. М., 1983// *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge.* London and Henley. Routledge and Kegan Paul, 1972.
28. Поппер К. Эволюционная эпистемология. Эволюционная эпистемология и логика социальных наук. Карл Поппер и его критики. Эдиториал УРСС, М., 2000// *Popper Karl R. Evolutionary Epistemology // Evolutionary Theory: Paths into the Future / Ed. by ./. W. Pollard.* John Wiley & Sons, Chichester and New York, 1984, ch. 10, pp. 239-255.
29. Хахлвег К., Хукер К. (и др.) В кн. Современная философия науки: знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей запада. М.: Инст. Открытое общество, 1996 // *Issues in Evolutionary Epistemology,* Albany N.Y., State University of New York Press, 1989
30. Уайтхед А.Н. Приключения идей. М., 2009
31. Уилсон Э. О природе человека. М., 2015// *On Human Nature.* Harvard University Press. 1978., 2004
32. Фолльмер Г. Эволюционная теория познания : врождённые структуры познания в контексте биологии, психологии, лингвистики, философии и теории науки. Биологическая и культурная эволюция. // http://www.e-reading.club/bookreader.php/1037446/Follmer_-_Evolyucionnaya_teoriya_poznaniya___vrozhdennye_struktury_poznaniya_v_kontekste_biologii%2C_psihologii%2C_lingvistiki%2C_filosofii_i_teorii_nauki.html
33. Фромм Э. Иметь или быть? Киев, 1998// *To Have or to Be? (Psychoanalysis and Religion. The Art of Loving. To Have or to Be?)*
34. Юнг К.Г. *Об архетипах коллективного бессознательного.* В кн. Архетип и символ. М., 2015// *Uber die Archetypen des kollektiven Unbewussten.*// *Archetypes of the Collective Unconscious*
35. Юнг К.Г. *Психология и религия.* В кн. *Архетип и символ.* М., 2015// *Psychologie and Religion.*

36. Юнг К.Г. Понятие коллективного бессознательного. В кн. Бог и бессознательное. М.,1998 // *Der Begriff des kollektiven Unbewussten*
37. Юнг К.Г. О психологии бессознательного. В кн. Психология бессознательного. М.,2014// *Uber die Psychologie des Unbewussten. // On the Psychology of the Unconscious*