

LATVIJAS UNIVERSITĀTE

TEOLOĢIJAS FAKULTĀTE

Jānis Rudzītis

Vardarbība pret bērniem ģimenē Vecajā Derībā

Promocijas darbs

LU Teoloģijas Fakultātes doktorantūra
Zinātnes nozare: Teoloģija un reliģiju zinātne
Apakšnozare: Bibliskā teoloģija
Darba vadītājs: Ralfs Kokins, Dr. theol.

Rīga

2011

Šis darbs ir izstrādāts ar Eiropas Sociālā fonda atbalstu projektā „Atbalsts doktora studijām Latvijas Universitātē”.

This work has been supported by European Social Fond within the project „Support for Doctoral Studies at University of Latvia”.



Anotācija

Jāņa Rudzīša disertācijā „Vardarbība pret bērniem ģimenē Vecajā Derībā” autors analizē vardarbības dažādas izpausmes, vecāku vardarbīgās rīcības iemeslus un pārbauda, vai Vecās Derības tekstos ir novērojamas teoloģiskas tendences pārvarēt vai ierobežot vardarbību. Līdz šim maz pētīto tēmu Vecās Derības teoloģijā autors pēta 4 nodaļās, vispirms raksturojot, ko nozīmē vardarbība un bērnība Vecajā Derībā. Konkrētu Vecās Derības vardarbības tekstu eksegēze, pielietojot vēsturiski kritiskās eksegēzes metodes, veido pētījuma galveno daļu (III. un IV. nodaļas), aplūkojot sekojošas apakštēmas: vardarbīga bērnu audzināšana ģimenē, bērnu pamešana un bērnu pārdošana verdzībā. Neskatoties uz dažādām vardarbību atainojošajām situācijām Vecajā Derībā, visu vardarbības pret bērniem veidu gadījumā Vecās Derības teksti piedāvā vardarbību ierobežojošus vai novērsošus risinājumus.

Atslēgvārdi: bērni, Vecā Derība, vardarbība, ģimene

Abstract

In his doctoral thesis „Violence against children in the family in the Old Testament” Jānis Rudzītis explores violence in various forms, parents’ reasons for violent conduct and exegetically examines the Old Testament writings in order to identify theological attitudes to overcome, stop or prevent domestic violence against children. The research is devoted to the little-studied domain of the Old Testament theology, and it consists of four parts. Introductory matters, such as methods and sources, themes „violence childhood in the Old Testament” and „childhood in the Old Testament” are covered in the first two chapters (I. and II.) before the thesis moves on to a detailed exegesis of selected passages which is the heart of the research (the chapters III. and IV.). In these chapters the author explicates different aspects of violence against children (violent education; children's abandonment; selling of children into slavery). To conclude, the author states that violence against children in the family is condemned either in the same text or is criticized intertextually in other Old Testament texts.

Keywords: children, the Old Testament, violence, family

Saturs

Ievads.....	3
I.Vardarbība kā tēma Vecās Derības teoloģijā	9
1. Vardarbības definēšana	9
2. Pārskats par tēmas „Vardarbība Vecajā Derībā” pētniecības vēsturi	11
3. Kultūrantropoloģiskā vardarbības izpratne.....	18
4. Vardarbība kā konkrētas kultūras specifisks fenomens	24
5. Vardarbības termini Vecajā Derībā.....	25
Ekskurs: סמך.....	27
6. Līdzšinējo metožu izvērtēšana pētījumos par vardarbību Vecajā Derībā.....	27
7. Metode darbam ar vardarbību atspoguļojušiem tekstiem	30
II. Ģimenes modeļi senajā Izraēlā	33
1. Pārskats par tēmas „Ģimenes modeļi senajā Izraēlā” pētniecības vēsturi	33
2. Bērns un bērnība Vecajā Derībā	38
2.1. - Terminoloģija.....	39
2.1.1. - Dēli un meitas Vecajā Derībā	41
2.2. - Bērnu nozīmīgums	42
2.3. - Bērnības posmi.....	44
2.4. - Attieksme pret bērnu un bērna vieta ģimenē	47
III. Vardarbīga bērnu audzināšana ģimenē Vecajā Derībā.....	51
1. Bērnu audzināšana senajos Austrumos.....	51
1.1. - Bērnu audzināšana senajā Ēģiptē.....	51
1.2. - Bērnu audzināšana senajā Mezopotāmijā	53
1.3. - Vardarbīga bērnu audzināšana senajos Austrumos.....	53
2. Vecās Derības teksti par audzināšanu (Proverbi, Ben Siras grāmata)	56
2.1. - Terminoloģija.....	57
2.1.1. - יסר un מוסר lietojums Vecajā Derībā	58
2.2. - Proverbi.....	62
2.3. - Ben Siras grāmata	107
2.4. - Audzināšanas metodes	113
2.5. - Ben Siras grāmata par bērnu audzināšanu	117
IV. Citi vardarbības veidi pret bērniem ģimenē	128

1. Bērnu pamešana Vecajā Derībā	128
1.1. - Gen 21:8-21.....	129
1.2. - Ex 2:1-10.....	133
1.3. - Ec 16:1-7a	137
1.4. - Secinājumi par bērnu pamešanu Vecajā Derībā	143
2. Bērnu pārdošana verdzībā.....	145
2.1. - Neh 5	145
2.1.1. - Neh 5:1-5 (problēmas apraksts)	146
2.1.2. - Nehemijas reakcija uz notiekošo (Neh 5:6-13).....	147
2.1.3. - Neh 5 izvērtējums	148
V Secinājumi	150
Bibliogrāfija.....	155
Pateicības	174

Saīsinājumi: Darbā izmantoti latviešu valodā pieņemtie saīsinājumi (piemēram, u.c., u.tml.). Darbā izmantoto avotu saīsinājumi (piemēram, Jer – Jeremijas grāmata, Ps – Psalmu grāmata) ir vispārpieņemti bibliskajā teoloģijā.

Ievads

Vardarbība ir fenomens, ar ko katrs no mums ir saskāries – gan izjūtot „uz savas ādas”, gan pašiem rīkojoties vardarbīgi dzīves laikā. Ģimene ir tā sabiedrības vienība, kurā parasti cer sagaidīt tuvas, stabilas attiecības un drošību, tāpēc tēmas “Vardarbība pret bērniem ģimenē Vecajā Derībā” izvēle nav nejauša. Latvijā vēl joprojām diezgan izplatīts ir uzskats, ka bērnu fiziska sodīšana ir normāls, pieņemams bērnu audzināšanas veids, pret ko nākas cīnīties ar dažādu kampaņu palīdzību. Nereti kristīgā vidē bērnu fiziskās sodīšanas u.c. vardarbības pamatošanai kā autoritāti piesauc Bībeli, norādot uz tās tekstiem.

Mana interese par vardarbību sakrīt ar Vecās Derības pētniecības intereses palielināšanos par vardarbības dažādiem aspektiem. Tikai kopš 20. gs. 70-tajiem gadiem, lielā mērā pateicoties Renē Žirāra (*Girard*) un feminisma teologu darbiem, virkne Vecās Derības teologu pievērsās šim jautājumam.¹ 40 gadi Vecās Derības pētniecībā nav ilgs laiks, ja ņem vērā, ka ar atsevišķiem Vecās Derības teoloģijas jautājumiem pētniecība nodarbojas jau vairākus gadsimtus. Centrālais jautājums par vardarbības atspoguļojumu VD ir: kā mums apieties ar tekstiem, kuros ir aprakstīta vardarbība? Nereti liela nozīme attieksmes formulēšanā ir iepriekšējiem pieņēmumiem, ko ne vienmēr pētnieki arī apzinās. Diezgan ierasta ir situācija, ka šos tekstus pretstata Jaunās Derības tekstiem, bieži vien Vecajai Derībai piešķirot vardarbības klišeju.

Šī darba centrā ir bērns ģimenē un pret viņu vērstā vardarbība. Dažādi notikumi ir ietekmējuši teologu pievēršanos vienai vai otrai tēmai vardarbības kontekstā (piemēram, karš, sievietes), tomēr bērni kā pētījuma objekts reti nonāca teologu uzmanības lokā. Vienīgais darbs par šo tēmu ir Andreasa Mihela (*Michel*) “Gott und Gewalt gegen Kinder im Alten Testament”,² kas kalpo par atskaites punktu visiem tālākajiem pētījumiem (tajā skaitā arī šim darbam), jo autors dod pārskatu pār līdzšinējo pētījumu trūkumiem, kuri ir rakstīti par tēmām “Bērība Vecajā Derībā” un “Vardarbība Vecajā Derībā”. Atšķirība starp manu un Mihela darbu ir tēmas sašaurinājumā: ja Mihels kā uzskatāmus piemērus izvēlas analizēt tādus Vecās Derības tekstus, kuri jau sen ir pazīstami ar to neviennozīmīgajām interpretācijām (piemēram, Gen 22, Ps 137), tad mans pētījums aprobežojas tikai ar ģimenes vidē notiekošu vardarbību, kas parādīta Vecajā Derībā, ko

¹ Jāatzīmē, ka arī Baznīca nelabprāt runā par šo sāpīgo tēmu (labākā gadījumā tikai par dažiem tās aspektiem).

² Andreas Michel, *Gott und Gewalt gegen Kinder im Alten Testament* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003).

var uzskatīt par šī pētījuma novitāti. Aplūkojot senās Izraēlas ģimenes modeļus, šī darba mērķis ir analizēt vardarbības veidus ģimenē, kas minēti Vecajā Derībā. Tā kā teksti, kuros parādās vardarbība pret bērniem ģimenē, nāk no dažādiem laikiem, pētījums iespēju robežās mēģina konstatēt šo tekstu intertekstuālo saistību (ja tāda ir). Detalizētāk pievērsoties to Vecās Derības tekstu analīzei, kuros parādās vardarbība pret bērniem ģimenē, ir jānoskaidro:

- 1) kā un kāpēc vecāki izturējās vardarbīgi pret saviem bērniem Vecās Derības tekstos?
- 2) vai ir kādas īpašas vardarbības izpausmes formas?
- 3) vai Vecajā Derībā ir novērojamas teoloģiskas tendences pārvarēt vai ierobežot šo vardarbību?
- 4) ko šie teksti par vardarbību pret bērniem parāda par priekšstatiem par Dievu?

Tēze: Vardarbība pret bērniem ģimenē, par ko Vecā Derība reflektē ļoti diferencēti, tiek nosodīta jau pašā vardarbību atainojošajā tekstā vai arī intertekstuāli kritizēta citos Vecās Derības tekstos, piedāvājot dažādus veidus vardarbības pret bērniem ģimenē pārvarēšanai: ierobežojot vardarbību, novēršot vardarbību vai izvairoties no vardarbības pielietošanas.

Lai arī tēmas nosaukums satur jēdzienu „Vecā Derība“, tomēr uzskatīju par vajadzīgu neaprobežoties ar masorētu teksta kanonu, bet iekļaut arī tos antīkā jūdaisma tekstus, kuri varētu palīdzēt saprast attieksmes maiņu pret vardarbību³. Dažās apakšnodaļās ir atvēlēta vieta arī vardarbības atainojumiem seno Austrumu kultūru tekstos. Nereti šie teksti var piedāvāt papildus informāciju, kas varētu noderēt Vecās Derības tekstu skaidrošanā, taču šie seno Austrumu teksti netiks plašāk pētīti, jo neietilpst šī darba primāro interešu lokā.

Teorētiskais pamatojums. Lai saprastu vardarbību pret bērniem VD (un ar to saistītās bērnu – vecāku attiecības un bērnu audzināšanas metodes VD), nepieciešams ņemt vērā konkrētās kultūras kontekstu, t. i. mana VD vardarbības pētīšanas pieeja ir kultūrspecifiska, kas pēta vardarbības cēloņus un izpausmes konkrētā dzīves telpā un

³ Piemēram, III. nodaļā, kurā kā piemērus aplūko tekstus, kas runā par vardarbīgu bērnu audzināšanu ģimenē, Proverbu audzināšanas teksti tiek salīdzināti ar Ben Siras grāmatas audzināšanas mācību. Par attieksmes maiņu liecina arī Septuaginta (Vecās Derības ebreju teksta tulkojums grieķiski). Šajā gadījumā ir interesanti salīdzināt tekstu versijas, lai redzētu, kā tulkotāji rīkojušies, mēģinot Vecās Derības tekstos ietvertās domas nodot tālāk hellēnisma vidē dzīvojošajiem jūdiem. Tas nozīmē, ka pētījumā aplūkotas dažādas tekstkritiskās problēmas, ja tās būtiski ietekmē teksta interpretāciju.

laikā⁴. Darbā ir izmantota jau dažu VD teologu pētījumos aprobētā Johana Galtunga teorija par vardarbības raksturojumu un konstatēšanu tās dažādās izpausmēs.

Pētījums aprobežosies tikai ar VD tekstos attēlotās vardarbības eksegēzi, neizsakot *vispārīgus apgalvojumus* (balstoties *tikai* uz šiem tekstiem) par to, kā senajā Izraēlā izprata vai īstenoja vardarbību.⁵ Kā tas ir pierādījies daudzos gadījumos, literāram atspoguļojumam nereti ir maz kā kopīga ar realitāti. Šī darba uzdevums ir primāri noskaidrot, kāda ir šo tekstu funkcija (vai tā ir vardarbības attaisnošana vai arī šie teksti par vardarbību (ja tajos parādās dažādu sabiedrības stāvokļu kritika) būtu jāuztver kā literārs sauciens pēc taisnīguma).

Līdzšinējās pētniecības apskats parādīja, kā dažādi pētnieki vērtēja VD vardarbības tekstus un to pielietojumu – daudzo interpretācijas metožu piedāvājums nereti derēja ļoti šauram tekstu lokam. Pozitīvi, ka pēdējos gados cenšas paņemt labāko no metožu piedāvājuma – arī mans darbs nav izņēmums. Vispirms nepieciešams tekstus saprast vēsturiski - tas ir svarīgi, jo izpratne par vardarbību nav kaut kas nemainīgs un universāli saprotams. Tāpēc šo tekstu eksegēzēs liela vērtība jāpievērš senās Izraēlas kultūras izpratnei (arī tās saiknei ar citām kultūrām), neaizmirstot arī to, ka VD satur literārus dokumentus, kas tapuši ilgākā laikposmā. Tajā pašā laikā ir vērts iekļaut vācu teologa Ebaha ieteikumu, ka problēmas rada ne jau paši teksti, bet gan šo tekstu interpretācijas. Tātad katra teksta plašākā eksegēzē tiek pētīti 4 aspekti: 1) vēsturiskais konteksts, 2) reliģiski vēsturiskais konteksts, 3) literārais konteksts, 4) interpretācija.

Tas nozīmē, ka darbā tiks izmantotas “tradicionālās” vēsturiski kritiskās eksegēzes metodes (tekstkritika, literārā kritika, formu kritika, redakciju kritika⁶), kuras, manuprāt, ir saglabājušas savas pozīcijas, neskatoties uz psiholoģisko eksegēzi, strukturālo eksegēzi u.c. pēdējos gados popularitāti ieguvušām metodēm. Tāpat pēdējos gados pieaug to pētnieku skaits, kuri kritizē tos, kuri pārāk viegli dod priekšroku masorētu tekstam, lai arī skaidrs, ka daudzos gadījumos tas pārstāv pašu skaidrāko variantu. Šī iemesla dēļ

⁴ Piemēram, VD gadījumā svarīgi ir ņemt vērā, ka tā ir Vidusjūras dienvidaustrumu daļas kultūra, kura ļoti augstu vērtē tādas sabiedrības pamatvērtības kā gods un kauns.

⁵ Tā kā šī darba mērķis nav sniegt dziļāku senās Ēģiptes un Mezopotāmijas tekstu analīzi, tad pietiekoši ir sniegt pārskatu pār šo kultūru tekstos pārstāvētajām tendencēm.

⁶ Redakciju kritika parasti Bībeles pētniecībā tiek uzskatīta par svarīgu instrumentu, kā noteikt papildinājumu raksturu un teoloģiskās pārliecības, kas stāv aiz šiem papildinājumiem. Nepārspilējot var teikt, ka VD teksti piedzīvojuši garu tapšanas vēsturi, jo to ir veikuš redaktori. Sākumpunkts ir literāri kritiskie novērojumi par tekstu (atkārtojumi, stila un leksikas atšķirības u.c.).

automātiski netiek dota priekšroka masorētu tekstam, tāpēc eksegētiski teoloģiskā analīzē ir izmantots gan Septuagintas teksts, gan masorētu teksts.⁷

Darba uzbūve:

Ievads

I. Vardarbība kā tēma Vecās Derības teoloģijā

II. Ģimenes modeļi senajā Izraēlā

III. Izraudzītu piemēru eksegēze (Vardarbīga bērnu audzināšana ģimenē Vecajā Derībā)

IV. Citi vardarbības veidi pret bērniem ģimenē (bērnu pamešana un pārdošana verdzībā)

Noslēgums

Darbs, ja neskaita ievadu un noslēgumu, sastāv no četrām nodaļām, kas aplūko darba tēmas dažādus aspektus. Lai vieglāk saprastu piemēru eksegēzi, darbā iekļautas apakšnodaļas, kuras sagatavo konkrētajām tēmām (piemēram, šim nolūkam ir domāti pārskati pār pētniecības vēsturi I. un II. nodaļā par vardarbību, ģimeni un tās modeļiem).

Apakšnodaļu beigās ir apkopoti svarīgākie secinājumi. Noslēgumā paredzēts vēlreiz visa darba rezultātus sistemātiski apkopot un izvērtēt. Darba centrālo daļu veido III. un IV. nodaļa, savukārt I. un II. nodaļa vairāk domātas, lai sagatavotu lasītāju ar nepieciešamo informāciju par vardarbību, bērniem un ģimeni.

1. Pirmā (I) nodaļa ir veltīta fenomenam “vardarbība”. Daudzas vardarbības definīcijas tikai apstiprina šī fenomena grūto definēšanu. VD vardarbības pētniecības vēsture, lai arī nav ļoti ilga, tomēr bijusi ļoti produktīva, tāpēc pārskatā aplūkoti tikai tie darbi, kuri ir atstājuši kādu būtisku ietekmi uz turpmāko pētniecību.⁸ Pēc dažādu viedokļu izvērtēšanas šī darba vajadzībām par piemērotāko tika atzīta pieeja, kas izvairās no mūsdienu vardarbības priekšstatu izmantošanas, bet orientējas pēc attiecīgā laikmeta kultūras konteksta (tādēļ tika noraidīta kultūrantropoloģiskā vardarbības izpratne). Īss ieskats senebreju valodas vardarbības terminos apstiprina šīs izvēles pareizumu – neviens no šiem terminiem nav lietojams ar ekvivalentiem mūsdienu terminiem, jo šiem VD “vardarbības terminiem” piemīt plastiskums – tie par vardarbību izsakošiem vārdiem kļūst tikai ļoti konkrētos kontekstos

2. Darba II. nodaļa ir atvēlēta ģimenes, bērnu un bērības plašākai aplūkošanai Vecās Derības kontekstā. Līdzīgi kā I. nodaļu, arī šo daļu ievada pārskats pār ģimenes

⁷Kā avotus šiem tekstiem darbā izmantoti sekojoši izdevumi: *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 2) *Biblia Hebraica Quinta* (Proverbu, Raudu Dziesmu un Deiteronomiuma gadījumā), 3) *Rahlf's-Hahnhart Septuaginta*.

⁸Daži mazāk svarīgi darbi izņēmuma gadījumos arī ir minēti.

modeļiem senajā Izraēlā. Kā rāda pētniecības vēsture, pats termins “ģimene” tādā nozīmē, kādā to mēs lietojam, ir anahronisms attiecībā par VD laikmetu. Tāpat ģimeņu modeļi nepalika nemainīgi šajā laikposmā, lai gan šajā ziņā mums trūkst plašākas informācijas par pirmstrimdas laiku. II.daļā liela vērība ir pievērsta bērniem un bērņībai, lai redzētu, kādu vietu ģimenē ieņem bērni (un kā tā mainās, atkarībā no vecuma). Attiecības starp ģimenes locekļiem ir tik bieži izmantotas VD, runājot par Dievu, ka, tās nesaprot, tad nevar saprast arī daudzus VD tekstus, kur Jahve ir kāda no vecāku lomām. Bērnus VD laikā uztvēra savādāk nekā mūsdienās, tāpēc atsevišķas nianšes var paslīdēt garām. Tāpēc ir svarīgi katra VD teksta gadījumā jautāt, ko mēs saprotam ar bērniem (t.i. vai mēs VD terminus ar nozīmi “bērni” varam identificēt ar bērniem). Līdzīgi kā vardarbības un ģimenes terminu gadījumā, kad to nozīme varēja būt pietiekoši mainīga, konstatēt VD tekstā, kur viennozīmīgi būtu runa par bērniem, ir grūti vai pat neiespējami, jo faktiski visi termini, ar kuriem apzīmē bērnus, lietoti arī pieaugušo apzīmēšanai (izņēmums ir tādi vārdi kā “zīdains” u.tml.). Tādēļ šajā daļā pietiekami daudz vietas ir atvēlēts semantiskiem terminu raksturojumiem, lai noskaidrotu, kuri no tekstiem ir izmantojami tālāk III.un IV.nodaļā to tekstu analīzē, kur ir runa par vardarbību pret bērniem ģimenē. Tikai tad, kad būs noskaidrots, kas ir „bērņība” vai „ģimene” VD kontekstā, iespējams adekvāti pievērsties tādām tēmām kā „Dievs – tēvs” vai „Dievs – (vardarbīgs) audzinātājs”.

3. III.daļa ir pētījuma viena no galvenajām daļām. Tā sastāv no daudzām konkrētu tekstu ekseģēzēm, kurus vieno tēma “Vardarbīga bērnu audzināšana ģimenē”. Arī šī daļa faktiski sākas ar vispārīgāku apskatu par bērnu audzināšanu VD laikmetā, iekļaujot apskatā arī citas seno Austrumu kultūras. Tas ir pat nepieciešams, jo daudzos gadījumos var novērot zināmas līdzības vai pat paralēles ar citu kultūru tekstiem, kas apliecina seno Izraēļu kā organisku seno Austrumu kultūru, kura ietekmējās no tādas internacionālas tradīcijas kā gudrības tradīcija. Šajā III. nodaļa praksē tiek izmantota augstāk minētā metode ar 5 aspektiem (kas būtu jāanalīzē vardarbības tekstu gadījumā). Eksēģētiskā daļa šajā daļā sadalīta divās apakšnodaļās – vispirms tiek pētīti tie teksti, kuros parādās vecāku vardarbība, audzinot savus bērnus (tie ir atrodami Proverbos; lai redzētu, kā šī audzināšanas tradīcija attīstās tālāk, salīdzinājumam ir izvēlēta arī Ben Siras grāmata, kura arī tematizē vardarbības pielietošanu audzināšanā). III.daļas otrā ekseģētiskā apakšnodaļa savukārt aplūko tos tekstus, kuros Dievs parādīts kā vardarbīgs savu bērnu audzinātājs.

Vardarbīgas audzināšanas tekstu izvēle nav nejauša. Pirmkārt, Mihels savā monogrāfijā tikai garāmejot norāda uz vecāku vardarbīgo rīcību audzināšanā, jo pievērsās citiem vardarbības veidiem pret bērniem. Otrkārt, VD pētniecība pēdējo 20 gadu laikā ir būtiski mainījusi savu viedokli par Proverbiem, neuzskatot vairs par marginālu VD tekstu.

Jautājums par kontekstu atsevišķām Proverbu sentencēm no pirmā acu uzmetiena var šķist dīvains. Gadsimtiem ilgi ar koherenci rēķinājās tikai atsevišķas sentences ietvaros. Līdz jautājumam, ka sentenču secībai krājumā ir sava nozīme, bija jāpaiet ilgam laikam. VD pētniecības interese par teksta redakcijām pakāpeniski no naratīviem tekstiem izplatījās arī uz citiem VD tekstiem, lai gan jāsaka, ka Proverbi sev pastiprinātu uzmanību pievērsa kā viens no pēdējiem VD tekstiem.

Kas attiecas uz Prov 10:1-22:16; 25-29, tad VD ekseģēzē ilgu laiku nebija problēmu ar šiem tekstiem, jo parasti tie skaitījās viegli saprotami un VD pētniecība aprobežojās ar atsevišķu sentenču analīzi⁹. Galvenā problēma, lai saprastu atsevišķās sentences, ir trūkstošais konteksts. Atsevišķas sentences dažādos kontekstos iegūst dažādu nozīmi (atkarībā no konteksta – pozitīvu vai negatīvu). Proverbu sentencēm mūsu gadījumā ir pieejams tikai VD sastopamais konteksts, tāpēc vajadzētu nopietni attiekties pret kontekstu. Tie komentatori, kuri skeptiski skatās uz šādu kontekstu (līdz pat 80-gadu beigām gandrīz visi), faktiski paši nodarbojas ar sava konteksta radīšanu šīm sentencēm, jo viņi tās apvieno kopā tā, kā labpatīkas (bieži vien paradigmatiski).

4.IV.nodaļa izmanto III.nodaļas rezultātus, kā arī pievērsas (ne vairs tik pamatīgi kā III.daļā) citu VD tekstu izpētei, kuros ir atspoguļota vardarbība pret bērniem. Tā kā Mihels savā pētījumā detalizēti ir analizējis kanibālisma un bērnu upurēšanas tekstus, norādot arī uz šo tekstu koherenci, tad izvēlējos pētīt bērnu pamešanas tekstus un tekstus par bērnu pārdošanu verdzībā. Abas vardarbības izpausmes vēl joprojām ir novērojamas mūsdienās.

Piezīme: Darbā izmantota līdz šim pieejamā literatūra, kas bija publicēta līdz 2011.gada jūnijam.¹⁰

⁹ Lai izskatītos pilnīgāk, apvienoja kopā vairākas sentences, reprezentējot kādu tēmu (tāda bija situācija apmēram pirms 20-30 gadiem). Tikai Hermisons (*Hermisson*) un Plēgers (*Plöger*) centās nopietni domāt par saiknēm starp dažādiem sentenču krājumiem. Vaibreijs (*Whybray*) izteica domas, ka II krājumā varētu būt teoloģiska redakcija, kuras pamatā būtu Jahves sentenču pievienošana.

¹⁰ Šī iemesla dēļ vairs nebija iespējams iekļaut, piemēram, *Verkündigung und Forschung* 56/2 (2011) žurnālā publicētos rakstus, kuri bija veltīti tēmai „Vecā Derība – upuris un kults” („Altes Testament – Opfer und Kult”).

I.Vardarbība kā tēma Vecās Derības teoloģijā

1. Vardarbības definēšana¹¹

Kas ir vardarbība un kā to definēt? Vai vardarbība ir kaut kas slikts? Vardarbību definē dažādi, taču grūti atrast universālu definīciju, kas derētu visiem gadījumiem. Vardarbības terminoloģija satur daudzus savstarpēji saistītus terminus (piemēram, agresija, konflikts, naidīgums u.c.), turklāt nereti šos terminus pat pētniecībā lieto kā sinonīmus vardarbībai, taču tos vajadzētu nodalīt (piemēram, agresiju no vardarbības¹²). Ļoti tradicionāla, vispārīga rakstura vardarbības definīcija atradama, piemēram, Fretheima (*Fretheim*) rakstā „God and Violence in the Old Testament”: „vardarbība ir jebkura darbība - verbāla vai neverbāla, mutiska vai rakstiska, fiziska vai psihiska, aktīva vai pasīva, publiska vai privāta, individuāla vai institucionāla, cilvēka vai dieva izraisīta, jebkuras pakāpes, kas ļaunprātīgi izmanto, ievaino vai nogalina”.¹³ Taču Fretheima un līdzīgu vardarbības definīciju gadījumā ir jājautā, vai vardarbība nevar būt laba (vismaz no noteiktu cilvēku perspektīvas, piemēram, policijas rīcība nekārtību laikā u.tml.)?¹⁴

¹¹ Pārskati par piedāvājumiem, kā definēt vardarbību un to piemērotību VD gadījumā, ir atrodam, piemēram, Gerlinde Baumann, *Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006), 48-51; Walter Dietrich und Moises Mayordomo, *Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel* (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2005), 11-17; Tamar S. Kamionkowski, „The ‘Problem’ of Violence in Prophetic Literature: Definitions as the Real Problem,” in: David A. Bernat, Jonathan Klawans (Eds.), *Religion and Violence: The Biblical Heritage* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2007), 42-44, u.c. darbos.

¹² Hans W. Bierhoff, Ulrich Wagner, „Aggression: Definition, Theorie und Themen,” in: Hans W. Bierhoff, Ulrich Wagner (Hg.), *Aggression und Gewalt: Phänomene, Ursachen und Interventionen* (Stuttgart: Kohlhammer, 1997), 6-7.

¹³ Terence E. Fretheim, „God and Violence in the Old Testament,” *Word & World* 24 (2004), 19. Var runāt par minimālo konsensu (ņemot vērā juridisko valodas lietojumu), ka vardarbība ir „piespiedu izmantošana, ko var īstenot arī leģitimēta institūcija vai autoritāte,” sk.: Jan R. Sieckmann, „Gewalt IV: Juristisch,” in: Hans Dieter Betz (Hg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), 3:884-885.

¹⁴ VD kontekstā par to ir izteicies Ēmings (*Oeming*); sk.: Manfred Oeming, „Gott und Gewalt im Alten Testament: Unzeitgemäße Betrachtungen eines Exegeten,” in: Norbert Ammermann, Beate Ego, Helmut Merkel (Hg.), *Frieden als Gabe und Aufgabe: Beiträge zur theologischen Friedensforschung* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005), 67 - 86.

Kā atzīst vairāki VD teologi, VD tekstiem piemērotāka ir skandināvu pētnieka Johana Galtunga (*Galtung*) piedāvātā teorija¹⁵ par vardarbību, kurā izšķir tiešu, strukturālu un kultūras vardarbību.¹⁶ Tiešā vardarbība labi atbilst vispārīgai vardarbības definīcijai (labs piemērs tam ir Fretheima definīcija). Strukturālā vardarbība ir ietverta sociālajā struktūrā, neļaujot indivīdiem pilnībā realizēt viņu potenciālu.¹⁷ Kultūras vardarbība ir pārstāvēta tajos kultūras aspektos (mūsu eksistences simboliskajā sfērā: reliģija, ideoloģija, valoda, māksla, empīriskā zinātne, formālā zinātne), kas tiek lietota, lai attaisnotu vai leģitimētu tiešo vai strukturālo vardarbību.¹⁸ Kultūras vardarbība aizplīvuro/ aizsedz mūsu morāles kodu realitāti vai iespaidu, ka mēs ne vienmēr spējam redzēt vardarbības aktu. Galtungs aicina mūs fiksēt veidus, kā noteikta tipa vardarbība samazina vai uztur cita veida vardarbību. Galtungs atšķirības starp dažādām vardarbības formām raksturo šādi: tiešā vardarbība ir notikums/ akts, strukturāla vardarbība ir process, kultūras vardarbība nemainās tik ātri un ilgstoši saglabā savu pamatbūtību.¹⁹ Lasot VD, var pamanīt, ka pārsvarā dominē tiešā vardarbība, tāpēc aplūkojamās tēmas sakarā būtu lietderīgi vardarbību definēt kā cilvēku veiktu vardarbību, konkretizējot to (kurš un kāpēc vardarbīgi rīkojas). Tāpat vardarbības raksturojumam jābūt kultūrspecifiskam, jo nepieciešams aprakstīt vardarbību, kas būtu piesaistīta konkrētai dzīves telpai un laikam.

¹⁵ Konceptuāli tā ir aprakstīta Galtunga darbā: Johan Galtung, *Strukturelle Gewalt* (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch-Verlag, 1975). Galtunga u.c. autoru vardarbības teoriju kritiku sk.: Gertrud Nunner-Winckler, „Überlegungen zum Gewaltbegriff,” in: Wilhelm Heitmeyer, Hans – Georg Seoffner (Hg.), *Gewalt: Entwicklungen, Strukturen, Analyseprobleme* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004), 21-61.

¹⁶ Johan Galtung, „Cultural Violence,” *Journal of Peace Research* 27 (1990): 291-305. Sk. arī Johan Galtung, „Violence, Peace and Peace Research,” *Journal of Peace Research* 6 (1969): 167-191.

¹⁷ Apspiešana, apzināta marginalizācija, varas/ ietekmes atņemšana noteiktiem sabiedrības slāņiem ir strukturālās vardarbības piemēri (rasisms, seksisms ir uzskatāmi strukturālās vardarbības piemēri). To ir nepieciešams noskaidrot Proverbu u. c. VD tekstu analīzē, vai ģimenes struktūra un audzināšana attaisno tiešu vardarbību, lai ļautu realizēt noteiktus ideālus. Kā norāda Fārmers (*Farmer*), tad „strukturālo vardarbību īsteno katrs, kurš pieder noteiktai sociālai kārtībai”; sk.: Paul Farmer, „An Anthropology of Structural Violence,” *Current Anthropology* 45 (2007): 307.

¹⁸ Johan Galtung, „Cultural Violence,” *Journal of Peace Research* 27 (1990): 291.

¹⁹ Galtung, *Cultural Violence*, 294.

2. Pārskats par tēmas „Vardarbība Vecajā Derībā” pētniecības vēsturi

Vardarbības tēma VD teoloģijā ir salīdzinoši jauna - par plašāku šīs teoloģijas nozares interesi var runāt tikai pēdējos 30 - 40 gados.²⁰ Tas ir pārsteidzoši, ka šāda tēma agrāk VD teoloģijā tikpat kā netiek aplūkota, lai gan tieši VD teksti satur daudz vardarbīgu aprakstu, kuri jau kopš Markiona laikiem ir rosinājuši cilvēku prātus pilnībā atteikties no VD.

VD teoloģijas intereses pamatā ir mūsdienu Rietumu sabiedrības attieksmes maiņa pret vardarbību, tās izpausmēm sabiedrībā un politikā (terorisms, karš, valsts varas pilnvaru pārsniegšana), tāpēc 1970-tajos gados parādījās virkne teoloģisku darbu par vardarbību Bībelē (tajā skaitā arī pētījumi par tekstiem, kuros Dieva darbību varētu raksturot kā vardarbīgu²¹). Pārskats par pētījumiem, kas tapuši līdz tam laikam, ir apkopots Norberta Lofinka (*Lohfink*) rakstā „„Gewalt” als Thema alttestamentlicher Forschung”.²² Kā atzīmē Lofinks, meklējot šādu tēmu „VD teoloģiju” ietvaros, tikai Bertolē (*Bertholet*) „VD teoloģijā” var atrast nodaļu ar nosaukumu „vardarbība”²³, bet citos līdzīgos darbos vardarbība parasti labākajā gadījumā ir pieminēta garāmejojot. Situācija sāka mainīties 1960-tajos gados, kad monogrāfijās par VD, kuras, piemēram, ir veltītas tēmām „asinis”, „iznīcināšana” u.tml., bija grūti apiet vardarbības tēmu. 1960 – tajos gados pieaug interese par atreibības psalmiem un psalmos aprakstīto Dieva attieksmi pret ienaidniekiem.²⁴ Jaunizveidotās Izraēlas valsts un tās īstenotās politikas dēļ īpaša

²⁰ 1970- un 1980-to gadu diskusija par vardarbību pamatā veidojusies, jautājot par kristīgo leģitimitāciju kariem, līdzatbildību par vidi, vardarbību sabiedrībā (gan ģimenē, gan sabiedrībā kopumā).

²¹ Taisnības labad ir jāatzīmē, ka arī agrāk ir publicēti darbi par Dieva vardarbīgumu VD, piemēram: 1) Gerhard von Rad, *Der heilige Krieg im alten Israel* (Zürich: Zwingli Verlag, 1951); 2) Paul Volz, *Das Dämonische in Jahwe* (Tübingen : Mohr, 1924), tomēr fon Rads (*von Rad*) savā slavenajā „VD teoloģijā” (Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, 9.Auflage (München: Verlag Ch. Kaiser, 1987)) vardarbības tēmu neaplūko (viņš interesējās tikai par „Dieva dusmu” vietu tradīcijā).

²² Norbert Lohfink, „„Gewalt” als Thema alttestamentlicher Forschung,” in: hg. von Norbert Lohfink, *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament* (Freiburg: Herder Verlag, 1983), 15-47.

²³ Alfred Bertholet, *Biblische Theologie des Alten Testaments* (Tübingen: Mohr, 1911).

²⁴ Piemēram, Othmar Keel, *Feinde und Gottesleugner: Studien zum Image der Widersacher in den Individualpsalmen* (Stuttgart: Katolisches Bibelwerk, 1969).

uzmanība tika pievērsta tēmām „apsolītās zemes ieņemšana” un „Jahves svētais karš”,²⁵ tomēr šie pētījumi pārsvarā aplūkoja vardarbību kā nelegitīmu varas izpausmi. Sociālo zinātņu ietekmē VD teoloģijā sāka arī pētīt, vai vardarbības cēloņi nav meklējami tās raksturā (vai vardarbība ir legītīma, ja to pieļauj konkrētās sabiedrības modelis?).

1970-to gadu darbi par vardarbību VD (pretēji fon Radam u.c.) uzsver varas un vardarbības klātesamību daudzos VD tekstos, norādot arī uz šo tekstu problemātiskajām interpretācijām kā kristietības, tā arī jūdaisma tradīcijās. Vairākos darbos, kas tapuši šajā laikā, jūtama R. Žirāra ideju ietekme. Piemēram, Lofinks, sekojot Žirāram, apstiprina viņa tēzi, ka vardarbības pārvarēšana VD vēl nav novērojama, lai gan VD satur apsolījumu, ka tas reiz piepildīsies.²⁶ Lofinks uzskatāmi piedāvā ekseģētiskus VD tekstu skaidrojumus, kas varētu norādīt uz izeju no vardarbības jau VD tekstos.²⁷

Viens no nozīmīgākajiem, 1980-tajos gados tapušajiem darbiem par vardarbību Bībelē ir Jirgena Ebaha (*Ebach*) pētījums,²⁸ turklāt pirmā grāmatas daļa ir eksplīcīti veltīta VD. Ebahs raksturo Jahvi kā glābjošu Dievu, kurš nepieciešamības gadījumā rīkojas arī vardarbīgi. Ebaha kritika skar arī kara raksturojumu (viņš kritizē fon Radu) - karš nav „svētāks” kā citas dzīves sfēras, un VD atainotais karš nav „svētāks” par citu tautu organizētajiem kariem. Ebahs iesaka pievērst uzmanību praviešiem, jo pravieši ir tie, kuri iestājas pret karu un sludina cerības par kara beigšanos. Jau grāmatas virsrakstā Ebahs arī sniedz VD vardarbības tekstu vērtējumu: VD mums būtu jāuztver kā mantojums, kurā var atrast arī vērtīgas lietas, ko vēl var izmantot mūsdienās, tāpēc ir jāpaveic šis darbs, lai noteiktu, ko vēl varētu izmantot no VD tekstiem.²⁹ Autors parāda ar VD vardarbības tekstu sinopsi gan vardarbības raksturu, gan tās kritiku, turklāt nodala

²⁵ Plašāk sk. Norbert Lohfink, „Gewalt” als Thema alttestamentlicher Forschung,” in: hg. von Norbert Lohfink, *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament* (Freiburg im Breisgau: Herder Verlag, 1983), 28-36.

²⁶ Lohfink, „Gewalt” als Thema, 45-46.

²⁷ Norbert Lohfink, „Altes Testament – Ethos der Weltgestaltung,” in: hg. von Norbert Lohfink und Rudolf Pesch, *Weltgestaltung und Gewaltlosigkeit: Ethische Aspekte des Alten und Neuen Testaments in ihrer Einheit und ihrem Gegensatz* (Düsseldorf: Patmos Verlag, 1978), 9-24, un Norbert Lohfink, „Altes Testament: Entlarvung der Gewalt,” in: hg. von Norbert Lohfink und Rudolf Pesch, *Weltgestaltung und Gewaltlosigkeit: Ethische Aspekte des Alten und Neuen Testaments in ihrer Einheit und ihrem Gegensatz* (Düsseldorf: Patmos Verlag, 1978), 45-61.

²⁸ Jürgen Ebach, *Das Erbe der Gewalt: Eine Biblische Realität und ihre Wirkungsgeschichte* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1983).

²⁹ *Ibid.*, 109.

vēsturiski notikušo vardarbību no literāri konstruētās vardarbības. Pēc Ebaha domām, vardarbība parādīta trīs veidos, kuri nav savstarpēji nodalāmi: 1) cerības par vardarbības pārtraukšanu, 2) apzināšanās, ka šīs cerības nav bez pamata, un 3) prakse šādu cerību īstenošanā³⁰. Pēc Ebaha pētījuma VD teoloģijā turpmāk sāka skaidrāk nodalīt vēsturisko vardarbību no literāri attēlotās vardarbības, tāpēc pēdējo gado VD teoloģijas „labais tonis” nosaka pēc iespējas izvērstāk raksturot specifisko pētījuma interesi (piemēram, viena iespēja ir aprobežoties ar vardarbības atainojumu VD tekstu līmenī).

1990 – tajos gados būtiski pieaug publikāciju skaits par VD vardarbību. Galvenā motivācija tobrīd nav primāri saistīta ar sabiedrībā aktuāliem jautājumiem par vardarbību (kā tas bija līdz tam), bet gan interese par VD tekstos atainoto vardarbību, kā arī polemika ar jau iepriekš publicētajiem darbiem. Viens no 1990 – tajos gados tapušo pētījumu būtiskākajiem secinājumiem ir vardarbības tēmas VD sarežģītuma apzināšanās (sevišķi jautājumā par Dieva darbības vardarbīgumu). Arī šajā laikā tapušo darbu raksturs mēdz būt ļoti atšķirīgs, jo ir gan izteikti ekseģētiski, gan sistemātiskās teoloģijas garā ieturēti darbi.³¹ Virkne darbu pievēršas konkrētai tēmai, piemēram, Ebahs vairākos rakstos analizē VD tekstus par Dieva atriebību un atšķirības ar mūsdienu priekšstatiem par vardarbību.³² Ar dažādu pārpratumu skaidrošanu nodarbojas arī Eriks Cengers (*Zenger*), kurš vairākas publikācijas ir veltījis atriebības, lāsta un ienaidnieka psalmiem: kāpēc šie psalmi tiek pārprasti, ja tos lasa emocionāli vai no kristīgās tradīcijas perspektīvas? Uzsverot, ka Bībele satur Dieva Vārdu cilvēku valodā un neatbaidītu burtiskas Dieva atklāsmes, Cengers mēģina parādīt dinamisku metaforu pasauli psalmos, kas nāk no noteiktām tradīcijām un var būtiski atšķirties no mūsdienu dzīves un valodas pasaules, kas tad nereti arī rada pārpratumus.³³

³⁰ Ebahs kā piemērus min labi zināmos tekstus: Jes 2:4 (par visu karu beigām) un Jes 11:6-8 (miers starp cilvēkiem un dzīvniekiem); *ibid.*

³¹ Piemēram, Verners H. Šmits (*Schmidt*) aplūko Dieva darbības, kuras ir raksturotas kā ļaunas. Vairākos darbos aplūkotas t.s. „Dieva tumšās puses”, kas ietver ne tikai vardarbību, bet arī teodicejas jautājumu, Dieva patvaļīgu rīcību. Plašāks ieskats pētniecībā atrodams: Gerlinde Baumann, *Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006), 48-51.

³² Vai mūsdienu priekšstati par atriebību atrodami VD un kā būtu interpretējami VD teksti? VD gadījumā atriebība nav tieši saistīta ar naudu, bet ir tiesiski institucionāli akts, lai panāktu abu pušu vajadzību izlīdzināšanu; sk.: Jürgen Ebach, „Der Gott des Alten Testaments – ein Gott der Rache?,” in: hg. von Jürgen Ebach, *Biblische Erinnerungen: Theologische Reden zur Zeit* (Bochum: SWI Verlag, 1993), 81- 93.

³³ Erich Zenger, *Ein Gott der Rache?: Feindepsalmen verstehen* (Freiburg: Herder Verlag, 1994).

Ekarta Otto (*Otto*) darbs „Krieg und Frieden in der Hebräischen Bibel und im Alten Orient”³⁴ iezīmē jaunu tendenci.³⁵ Otto kritizē agrākos darbus par kara un vardarbības tēmām, jo tajos nav redzams šo tēmu reliģiju vēstures aspekts. Otto demonstrē šo VD priekšstatu ciešu saikni ar citiem tā laika seno Austrumu priekšstatiem – VD priekšstati par karu un mieru neveidojās abstrakti, jo tajos saskatāma dažādu reģiona lielvaru politisko teoloģiju un valdnieka teoloģiju ietekme (šādi Otto norobežojas no Ebaha un Lofinka VD attēlojumiem par karu, izejot ārpus VD kanona tekstiem).³⁶

Pētījumi par vardarbību, kas adresēti plašākai publikai, iegūst popularitāti kopš 1990 –to gadu vidus, ir domāti interesentiem bez speciālas teoloģiskas izglītības (parasti neliela apjoma grāmatas ar pārskatiem par VD vardarbības tekstiem). Piemēram, Manfrēds Gērgs (*Görg*), piedāvājot šāda veida darbu, skaidro, kāpēc VD nevajadzētu noraidīt kā nehumānu, vardarbību saturošu un propagandējošu grāmatu. Gērgam VD ir gan literāra liecība par tajā aprakstīto laiku, gan arī palīgs, kā apieties ar vardarbību mūsdienās (Gērgs cenšas ilustrēt to ar vēsturisko, literāro, reliģiski vēsturisko kontekstu).³⁷ Kāpēc mēs VD redzam gan vardarbīgu, gan žēlsirdīgu Dievu? Atbildot uz

³⁴Eckart Otto, *Krieg und Frieden in der Hebräischen Bibel und im Alten Orient* (Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 1999).

³⁵ Tas, protams, nav vienīgais pētījums, kas ir veltīts kara un vardarbības tēmai VD. Sk. piemēram, arī: Susan Niditch, *War in the Hebrew Bible: a study in the ethics of violence* (New York: Oxford University Press, 1993).

³⁶ Kara un „svētā kara” tēma no jauna aktualizējas pēc 2001. gada 11.septembra notikumiem. Sk. Šmita (*Schmitt*) pārskatu pār VD „svētā kara” teoloģijas rekonstrukcijas piedāvājumiem gan līdz 2. Pasaules karam, gan pēc tā; Rüdiger Schmitt, *Der „Heilige Krieg“ im Pentateuch und im deuteronomistischen Geschichtswerk: Studien zur Forschungs-, Rezeptions- und Religionsgeschichte von Krieg und Bann im Alten Testament* (Münster: Ugarit Verlag, 2011), 1-50. Savukārt Krouča (*Crouch*) salīdzina Asīrijas un Izraēlas/ Jūdas karadarbības aprakstus un vardarbības attaisnošanu kara laikā: Carly L. Crouch, *War and ethics in the ancient Near East: military violence in light of cosmology and history* (Berlin: de Gruyter, 2009). Sk. arī: Reinhard Müller, „Jahwekrieg und Heilsgeschichte,” *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 106 (2009): 265 - 283.

³⁷Līdzīgu ieskatu pārstāv arī Nelsons – Palmejers (*Nelson-Pallmeyer*) savas grāmatas ievadā, sk: Jack Nelson-Pallmeyer, *Is Religion Killing Us?* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2003), xv. Tiesa, Nelsons – Palmejers uzstāj, ka ir nepieciešams saglabāt šaubas par šo tekstu apgalvojumiem un to mēģinājumiem būt par patiesību. Reliģiski attaisnota vardarbība esot pirmām kārtām „svēto” tekstu problēma (nevis nepareiza šo tekstu interpretācija). Viņaprāt, vardarbība ir ietverta šajos tekstos, kurus, apzināti citējot, cilvēki var izmantot, lai attaisnotu savu pievēršanos vardarbībai.

šo jautājumu, Gērgs norāda uz Dieva noslēpumainību, kuru nevar ietvert cilvēciskās kategorijās vai aptvert sistemātiskā veidā.³⁸

Savukārt Gerlinda Baumann (*Baumann*) vairākos darbos³⁹ analizē VD praviešu literatūrā pārstāvētos priekšstatus par vardarbīgo Dievu. Attiecības ar Izraēlu satur ne tikai mīlestībai raksturīgās metaforas, bet arī dažāda veida vardarbīgas metaforas (fiziskas, seksuālas vardarbības metaforas), lai aprakstītu Jahves sodu pār Izraēlu/Jeruzalemi. Baumann izmanto feminisma teoloģijas ekseģēzes rezultātus⁴⁰, lai atklātu Dieva tēlā (Dievs vīriešiem raksturīgās lomās) ietvertās vardarbības izpausmes. Baumann VD tekstos saskata zināmu attīstību Dieva vardarbīgās darbības atainošanā. Pirmsākumi ir meklējami deiteronomiskajos tekstos, kad tika pārdomāti Jūdas bojāejas iemesli, un trimdu uztvēra kā Jahves vardarbību pret savu tautu (izmantojot laulības metaforu un seksuālas vardarbības tēlus). Savu kulmināciju šādi vardarbības apraksti sasniedz Ecehiēla grāmatā (Ec 16, Ec 23). Baumann uzskata, ka vēlākos VD tekstos atrodama šādu ekstrēmu metaforu lietošanas kritika.⁴¹ Pēctrimdas periodā Jahves kā universāla Dieva vardarbība var skart ne tikai paša tautu, bet jebkuru tautu. Arī individuālā līmenī Dieva attieksme pret cilvēku (īpaši dievbijīgu) nereti tika uztverta kā vardarbīga, tāpēc, piemēram, Ījabs jautā par šādas Dieva darbības iemesliem. Baumann analizē arī šādas vardarbīgas Dieva atainošanas kritiku - daudzos tekstos, kur tāda būtu sagaidāma, vardarbība ir raksturota pat pozitīvi. Zināmākais piemērs ir Dieva rīcība, izvedot Izraēlu no Ēģiptes (Ex 1-15), taču tas novērojams arī citos VD tekstos, kad ticīgie vai Izraēls ir nonākuši grūtā situācijā.⁴²

³⁸ Manfred Görg, *Der un-heile Gott: Die Bibel im Bann der Gewalt* (Düsseldorf: Patmos Verlag, 1995).

³⁹ Piemēram, Gerlinde Baumann, *Liebe und Gewalt: Die Ehe als Metapher für das Verhältnis JHWH – Israel in den Prophetenbüchern* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2000).

⁴⁰ Trīs dažāda veida hermeneitikas stratēģijas ir pārstāvētas feminisma teoloģijā: viena ir ideoloģijas kritika (šajā gadījumā tika atklāts, kā tekstos ir konstruētas sieviešu, vīriešu un Dieva lomas un kāda politiskā vai interese par dzimumu), otra strādā ar dialogu tekstiem (proti, VD grāmatās, kur Dieva darbība aprakstīta kā vardarbīga, atrodami arī citi priekšstati par Dievu, kas ir ar citiem teoloģiskiem akcentiem, tāpēc šos priekšstatus varētu vērtēt kā iebildes pret vardarbīga Dieva priekšstatiem – pārsvarā uz tiem norāda redakcijas). Trešā stratēģija meklē upuru atmiņas par pārciesto seksuālo vardarbību. Baumann izmanto visas trīs, lai gan par efektīgāko uzskata tieši otro. Gerlinde Baumann, *Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006), 58-59.

⁴¹ *Ibid.*, 155-156.

⁴² *Ibid.*

Īpašas pieminēšanas vērts ir Andreasa Mihela darbs „Gott und Gewalt gegen Kinder im Alten Testament”.⁴³ Pirmkārt, Mihela darbs tiešā veidā attiecas uz manu pētāmo tēmu, līdz ar to kļūstot par galveno atskaites punktu šī darba tapšanā. Otrkārt, Mihela darbs ir viens no nedaudzajiem, kur ar eksegēzes palīdzību pēta Dieva vardarbīgo rīcību. Autors vēlas darboties divos virzienos – „bērnība VD” un „vardarbība VD”.⁴⁴ Savu darbu Mihels redz kā „pretēju liecību” (teksti, kas runā par Dieva vardarbību pret bērniem), papildinot Brugemana (*Brueggemann*) teoloģiju.⁴⁵ Mihels iebilst arī pret citu šo vardarbības tekstu līdzšinējo vērtējumu (Mihels velta arī feminisma teoloģijas eksegēzei kritiskus vārdus): VD teksti par Dieva vardarbību nav „attaisnojami kā tēlaini vai metaforiski izteikumi”.⁴⁶ Darba daļā, kurā tiek detalizēti analizēti 4 VD teksti, Mihels sasniedz virkni labu rezultātu, kas ir svarīgi arī manam pētījumam. Īpaši var atzīmēt atšķirību konstatēšanu starp Septuagintas un masorētu tekstiem, ko Mihels skaidro ar dogmatiskiem labojumiem, kā arī VD darbības vārdu sarakstu, kuri raksturo Dieva vardarbību. Tomēr jāpiekrīt arī Baumanai, ka autors nav veicis plašāku Septuagintas un masorētu „vardarbības tekstu” analīzi, jo aprobežojas tikai ar lingvistisku atšķirību noskaidrošanu.⁴⁷ Mihela rezultāti neizbrīna, jo apstiprina jau zināmu faktu, ka priekšstats par Dievu masorētu teksta un Septuagintas versijas var atšķirties. Tā ir hellēnisma laika ietekme uz seno Austrumu (tajā skaitā arī senās Izraēlas) priekšstatiem, tādā veidā izvairoties dažādiem antropomorfismiem, kas parādās masorētu tekstā, bet vairs nav atrodamā Septuagintā.

⁴³ Andreas Michel, *Gott und Gewalt gegen Kinder im Alten Testament* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003).

⁴⁴ Ibid., 1-20. Monogrāfijas ievadā arī Mihela īsumā aplūko literatūru par abām tēmām, un viņš iztīrā līdzšinējo pētījumu trūkumus, kas tālāk viņam palīdz formulēt savu pozīciju.

⁴⁵ Ibid., 16-17. Brugemana VD teoloģiju varētu uzskatīt par postmodernu VD teoloģijas koncepciju, lai gan viņš polemizē ar Čaildsu (*Childs*) pret redukcionismu, ka tikai baznīca spēj izšķirt, kas ir piemērots, derīgs un kas nav. Brugemana starta pozīcija ir VD tekstu daudzdimensionalitāte: tie ir pilni ar metaforām, ambivalentām nozīmēm. Kā rāda viņa darba apakšvirsraksts, tad viņš vēlas tuvojies tekstam juridiskas prāvas formā, ļaujot tekstam izteikties (liecības - aplūko dažādas pamatliecības no Izraēla puses par Dievu, tad vēlas uz klausīt citus lieciniekus ar pretējām liecībām (disputi), un visbeidzot - izklāstīt skaidrojumu (aizstāvība)). Oriģinālais veids, kā Brugemans prezentē materiālu, pamatā ļoti veiksmīgi parāda VD tekstu savstarpējo saistību. Sk.: Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy* (Minneapolis: Fortress Press, 1997).

⁴⁶ Andreas Michel, *Gott und Gewalt gegen Kinder* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), 17.

⁴⁷ Gerlinde Baumann, *Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006), 60 – 61.

21.gs. sākumā diskusijai par vardarbību VD raksturīga vardarbības vērtēšana plašākā (monoteisma) kontekstā. 2001.gada 11.septembra terorakti izraisīja diskusiju par monoteisma tolerantajām un netolerantajām izpausmēm. Šīs diskusijas galvenais iniciators - ievērojamais ēģiptologs Jans Asmans (*Assmann*) no jauna aktualizēja jau agrāk zināmās Šopenhauera idejas par monoteisma un politeisma raksturu.⁴⁸ Asmans kritizē Bībeles netoleranto ekskluzīvo monoteismu, uzskatot, ka tas esot atbildīgs par reliģisko vardarbību, jo monoteisms novelk robežu starp „patieso” un „viltus” reliģiju, un vardarbība ir destruktīvākā norobežošanās forma.⁴⁹ Tomēr reliģijā pamatota vardarbība nebūtu jāsaista tikai ar monoteismu vai monolatriju, jo vardarbība piemīt arī politeismam. Kā norāda Kolins (*Collins*), Rietumu pasaule pēdējos 2000 gadus ir dzīvojusi Bībeles monoteisma ietekmē, taču tagad to var pieredzēt, saskaroties ar islāmu u.c. reliģijām.⁵⁰

Runājot par vardarbības tēmas pētīšanas nākotni VD teoloģijā, jāskatās ideoloģiju un to kritiku virzienā. Tam pamatā ir atziņa, ka VD atainotā izraēliešu vēsture (īpaši tās agrīnais posms, kas satur daudzus vardarbības aprakstus) ir programmatiski ideoloģiskas fikcijas no daudz senākiem laikiem (sākot ar 7.gs.BC beigām).

⁴⁸ Asmans kritizē biblisko monoteismu kā vardarbīgu, pretstatot miermīlīgo/ toleranto politeismu agresīvajam/ neiecietīgajam monoteismam (Asmans Mozū saskata ēģiptiešu monoteisma (kas izveidojās faraona Ehnatona valdīšanas laikā) nesēju Izraēlam).

⁴⁹ Asmana idejas apkopotas: Jan Assmann, *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, 4.Auflage (Wien: Picus Verlag, 2007). Atbildes reakcija uz Asmana monoteisma vērtējumu (īpaši apskatot Asmana kritiku par VD), piemēram, atrodama: Erich Zenger, „Gewalt als Preis der Wahrheit?” in: *Religion, Politik und Gewalt*, hg. von Friedrich Schweitzer (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006), 35-57.

⁵⁰ John J. Collins, „The Zeal of Phinehas: The Bible and the Legitimation of Violence,” *Journal of Biblical Literature* 122 (2003): 3.

3. Kultūrantropoloģiskā vardarbības izpratne⁵¹

Vēsturnieks, literatūrkritiķis un filozofs Renē Žirārs (*Girard*) savu teoriju par vardarbību izklāsta 1972.gadā izdotajā grāmatā „La violence et le sacré”.⁵² Drīz pēc Žirāra teorijas publicēšanas var novērot tās popularitāti dažādu teoloģijas nozaru vidū; tas nepārsteidz, jo Žirārs izmanto Bībeles tekstus savas teorijas apstiprinājumam.⁵³

Saskaņā ar Žirāru, vardarbība ir visu kultūru pamatā, savukārt reliģijas satur zināšanas un stratēģijas, ar kurām var pārvarēt vardarbību ar likumu, rituālu, mītu un sabiedrības struktūras palīdzību (piemēram, aizlieguma funkcija ir apturēt atriebību). Žirārs aplūko dažādas sabiedrības (sākot ar primitīvākajām), lai skaidrotu vardarbības izcelsmi, ko viņš saista ar šo sabiedrību reliģiju upurēšanas rituāliem. Visās kultūrās ir atrodamā vardarbība (vai tās potenciāls), jo visi cilvēki saista savas vēlmes ar vienām un tām pašām lietām. *Mimesis* jeb kādas uzvedības atdarināšana palielina vardarbības iespējamību. Alkas izraisa konfliktus, vardarbību un provocē jaunu atbildes vardarbību, draudot sabiedrību novest haosa stāvoklī, tāpēc sabiedrība meklē izeju, to pārtraucot, ierobežot vai noslēpjot. Žirārs risinājumu redz „grēkāža” mehānismā.⁵⁴ Viens no vardarbības novadīšanas mehānismiem ir rituālais upuris, kad dievam⁵⁵ upurē grēkāzi. Visa vaina tiek pārnesta uz vardarbības upuri, kurš tiek rituāli nonāvēts/ iznīcināts, sasniedzot kulmināciju, pēc tam seko rituālas svinības/ mielasts, kas nozīmē samierināšanu. Šādu upurēšanas rituālu ir nepieciešams veikt regulāri, lai novērstu jaunu vardarbības pieaugšanu. Pakāpeniski attīstoties no arhaiskajām kultūrām uz augstāk attīstītākām kultūrām, sabiedrības iemācījās atteikties no upura kulta un ierobežot

⁵¹ Sal. ar citiem pārskatiem par dažādām pieejām upura teorijās (ieskaitot teoriju par upuri kā vardarbību): 1) Kathryn McClymond, *Beyond Sacred Violence: A Comparative Study of Sacrifice* (Baltimore, MD: The John Hopkins University Press, 2008), 4-18; 2) Jack David Eller, *Cruel Creeds, Virtuous Violence: Religious Violence across Culture and History* (Amherst, NY: Prometheus Books, 2010), 82-89.

⁵² Šī darba vajadzībām izmantoti Žirāra darbu tulkojumi vāciski: Rene Girard, *Das Heilige und die Gewalt* (Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1999); Rene Girard, *Ausstossung und Verfolgung: Eine historische Theorie des Sündenbocks* (Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1992); Rene Girard, *Hiob - ein Weg aus der Gewalt* (Zürich: Benziger Verlag, 1990); Rene Girard, *Ende der Gewalt: Analyse des Menschenverhängnisses* (Freiburg: Herder Verlag, 1983).

⁵³ Žirāra teorijai ir veltītas atsevišķas sērijas, piemēram, kopš 1995. gada iznāk sērija „Beiträge zur mimetischen Theorie”.

⁵⁴ Visas reliģijas ir iespējams izskaidrot, saprotot upura mehānismu tajās.

⁵⁵ Žirāra teorija nodala dievus no patiesā Dieva, kas atrodams jūdaisma un kristietības tradīcijā.

vardarbību (attīstot sankcijas/ tiesības), lai gan vardarbība joprojām var izlauzties ārā jebkurā brīdī. Kā Žirārs skaidro savu teoriju VD gadījumā? Ar asiņaino rituālu Žirārs interpretē senos mītus, attiecinot to arī uz VD, jo VD aprakstītajā Izraēla vēsturē dominējot izteikta vardarbība. Žirārs gan atzīmē, ka evaņģēliji neseko citu reliģiju pamatstruktūrai, jo tie nevis maskē grēkāža mehānismu, bet gan to parāda atklāti. VD Žirārs vērtē kā pārejas posmu: VD runā par JD un tai raksturīgo reliģiju un sagatavo to, bet tā (kristietība) vēl nav radusies.

Viens no pirmajiem teologiem, kurš pārbaudīja Žirāra teoloģijas piemērotību Bībeles gadījumā, bija šveiciešu teologs Reimunds Švāgers (*Schwager*). Viņš, plašāk analizējot Žirāra teorijas atbilstību Bībelei, pirmkārt precizē, cik lielā mērā VD ir atrodamā vardarbība. Švāgers atklāj Žirāra teorijas atsevišķu elementu klātbūtni VD tekstos,⁵⁶ taču min arī pirmos mēģinājumus VD organizēt sabiedrības dzīvi bez vardarbības⁵⁷. Švāgers kā sistemātiskās teoloģijas pārstāvis mēģina izmantot Žirāra teoriju VD gadījumā, parādot virzību no ‘atmaksas Dieva’ līdz ‘miera Dievam’. Tomēr savā darbā Švāgers maz ņēma vērā aktuālo stāvokli VD pētniecībā, jo Švāgers tikpat kā nenodarbojas ar VD tekstu eksegēzi.

Pie līdzīgiem secinājumiem nonāk jau iepriekš minētais Lofinks. Viņš, raksturojot Žirāra VD novērtējumu, uzsver, ka VD novitāte iepretī tā laika videi ir vardarbības mehānismu atklāta parādīšana, tāpēc ilgtermiņā var uzveikt vardarbības mehānismu un vardarbības pārvarēšanas pieredzē var pieredzēt „patieso Dievu”.⁵⁸ Šī iemesla dēļ Lofinks redz divējādu VD vērtējumu, raugoties Žirāra teorijas perspektīvas. VD izteikumi savā starpā ir pietiekami pretrunīgi: no vienas puses, VD, salīdzinot ar citiem pasaules literatūras darbiem, ir daudz asiņaināka, taču VD var atrast arī pietiekami daudz izteikumus, kuros ietvertie principi ir skaidri pārstāvēti arī JD.⁵⁹

Pret Žirāra teoriju ir izvirzīts ne mazums iebildumu. Daļa no tiem adresēta izpratnei par vardarbību un iespējām to pārvarēt. Viens no pirmajiem VD teologiem, kurš

⁵⁶ Piemēram, par cilvēku alkām un konkurenci, sk.: Raymund Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock?: Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften* (München: Kösel, 1978), 81-85.

⁵⁷ Dieva darbība caur Vārdu (nevis vardarbīgi), Dieva mīlestība pret cilvēkiem, kas visskaidrāk parādās Jesajas grāmatas tekstos par Dieva kalpu; *Ibid.*, 119-142.

⁵⁸ Norbert Lohfink, „Gewalt” als Thema alttestamentlicher Forschung,” in: Hg. von Norbert Lohfink, *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament* (Freiburg: Herder Verlag, 1983), 45-46.

⁵⁹ *Ibid.*

kritizē Žirāra teoriju, ir Otmārs Kēls (*Keel*). Rakstā „Wie böse ist Gewalt?”⁶⁰ viņš uzsver, ka Žirāra rekonstruētais sabiedrības vardarbības pārvarēšanas mehānisms ir tālu no VD tekstos sastopamās realitātes. Kēls arī retoriski jautā, vai jau VD nav atrodami šādi vardarbības pārvarēšanas mehānismi. Saskaņā ar Žirāru, atdarināšanas princips noved pie vardarbības kļūšanas par antropoloģisku pamatkonstanti, kas veidojas visās kultūrās bez atšķirībām un tās mehānismi ir tie paši, taču šis pieņēmums ir ticis apšaubīts.⁶¹ Tāpat nav skaidrs, vai vardarbības pārvarēšanas mehānismi, ko piedāvā Žirārs, būs pietiekami konstruktīvi. Pēdējo 20 gadu laikā ir tapuši vairāki nopietni pētījumi par upuri VD,⁶² kas lielā mērā noraida Žirāra upura koncepciju VD gadījumā tās pārāk šaurās, selektīvās interpretācijas dēļ, jo Žirāra modelis lielu uzsvaru liek uz Lev 16 un „grēkāzi”.

Kulta upuris ir viena no reliģijas pamatizpausmes formām, tomēr reliģiju pētniecībā atbilstoša izpratne par upuri (ja ir runa par konkrētu reliģiju) ne vienmēr ir novērojama. VD teoloģijā ilgu laiku par upuri reflektēja, par pamatu ņemot galvenokārt tekstus no pirmvēstures (Gen 1-11), praviešu literatūras, bet baušļu gadījumā – dekalogu, tāpēc parādījās tādi jēdzieni kā „kulta kritika” un „kulta spiritualizācija”, uzsvērot senās Izraēlas pravietisko, garīgo ticību (iepretī kulta materiālajai pusei). Pravietiskā, garīgā ticība tika raksturota kā nākamā attīstības pakāpe, kad upura jēdziens kļūst metaforiskāks un pozitīvāks. Praviešu kritika nebūt nav jāuztver kā kulta pilnīga noraidīšana. Šī kritika parasti ir vērsta pret konkrētām priesteru vai seno izraēliešu morāli ētiskām darbībām.⁶³ Šādos gadījumos nereti var novērot cerības par kulta šķīstīšanu vai atjaunošanu Jahvem par godu (Mal 3, 1-4, Ec 20:39-41 u.c.). Pēdējo 30 - 40 gadu pētījumi par upuri VD gan nonākuši pie secinājumiem, ka ir grūti runāt par vienu skaidru upura teoloģiju VD ietvaros. Tā vietā svarīgos rituālu tekstos var novērot interesi par korektu un precīzu izpildi. Problēmas parasti rodas, ja JD sastopamo metaforisko izpratni par upuri pārnes uz šiem tekstiem. Mēģinājums rekonstruēt šādu VD upura teoloģiju pēc VD upurēšanas

⁶⁰ Othmar Keel, „Wie böse ist Gewalt?” *Orientierung* 41 (1978): 43-46.

⁶¹ Piemēram, Gerlinde Baumann, *Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006), 28.

⁶² Piemēram, Christian Eberhard, *Studien zur Bedeutung der Opfer im Alten Testament* (Neukirchen – Vluyn: Neukirchener Verlag, 2002) vai Bernd Janowski, Michael Welker (Hg.), *Opfer: Theologische und kulturelle Kontexte* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2000).

⁶³ Sk. piemēram, Alexander B. Ernst, *Weisheitliche Kultkritik: Zu Theologie und Ethik des Sprüchebuchs und der Prophetie des 8. Jahrhunderts* (Neukirchen – Vluyn: Neukirchener Verlag, 1994), 199 - 204.

rituālu tekstiem var saskarties ar hermeneitiskām grūtībām, jo informāciju par agrāko rituālu praksi vairs nav iespējams iegūt.

Reliģiju zinātnē parasti rēķinās ar 4 upura teorijām, kas joprojām cirkulē darbos par tēmu „VD upuris”.⁶⁴ Kā klasiski piemēri ir jāmin teorijas, kurās upuris tiek raksturots kā velte/ ziedojums dievam un mielasts kopā ar dievu, bet mūsdienās izplatītākas ir teorijas par upuri kā aizstājēju (vietnieciskais aspekts) un upuris kā līdzeklis sabiedrības agresijas pārvarēšanai. Teorija par upuri kā ziedojumu pazīstama jau kopš 19.gs., bet VD teoloģijā kā tās zināmākos pārstāvjus var minēt Šenkeru (*Schenker*) un Učšnaideru (*Utzschneider*): dažādi asinsrituāli izpirkšanas upuriem ir zīme īstenotai upurējamā dzīvnieka ziedošanai. Arī teorija par upuri kā kopīgu mielastu ar dievu ir izmantota VD teologu darbos, piemēram, Eihrods (*Eichrodt*) šādu upuri raksturoja kā Izraēla sākotnējo upurēšanas praksi⁶⁵, kas vēlāk esot transformējusies par upuri kā velti Dievam. Pret šīm abām teorijām vēršas teorija, kas redz upuri kā komunikācijas līdzekli starp profāno un sakrālo sfēru, kad upurētājs ar upura starpniecību saņem svētumu (VD teoloģijā to pārstāv t.s. „Tībingenes skola”: Kohs (*Koch*), Gēze (*Gese*) un viņa skolnieks Janovskis (*Janowski*)),⁶⁶ piemēram, upurēšanas rituāla laikā upurējamais dzīvnieks aizvieto upurētāju. Tomēr pastāv atšķirības par sabiedrības vardarbības izcelsmi. Žirārs to skaidro ar konkurenci cilvēku starpā, kad uz vienu un to pašu mērķi ir vērstas viņu alkas. Pastāvīgi pieaugošajai vardarbībai ir nepieciešama tās novadīšana, citādi tā neierobežoti pieaugtu. Daļēji vardarbību ierobežo baušļi un aizliegumi, tomēr būtiska loma ir rituāliem, kas arī pilda kontrolējošas funkcijas. Žirārs upuri nedefinē primāri kā rituālu jēdzienu, bet socioloģiski (tas ir mehānisms, kas sabiedrības vardarbību novirza uz kādu „grēkāzi”).

Iebildes pret šīm teorijām: cik liela vieta upurēšanai bija atvēlēta seno izraēliešu reliģijā? Ja neskaita Priestertekstu, tad upurējamā dzīvnieka nokaušana citos VD tekstos ir ļoti reti pieminēta. Arī upurēšanas vieta Jeruzālemes templī liecina par upura un upurēšanas raksturu – tā kā to veica tempļa priekšpagalmā vai izņēmuma gadījumos arī

⁶⁴ Sk., piemēram, W. Burkert, „Opfertypen und antike Gesellschaftsstruktur,” hg. von Gunther Stephenson, *Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976), 168-186.

⁶⁵ Walter Eichrodt, „Opfer II A. Im AT,” *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2. Auflage (Tübingen: Mohr, 1930), 4: 711-717.

⁶⁶ P. Gerlitz, „Opfer I: Religionsgeschichte,” *Theologische Realenzyklopädie* (Berlin: de Gruyter, 1995), 25: 253-258.

ārpus tā teritorijas, tad tas liecina par upura marginālo raksturu. Diskutējams ir arī pieņēmums, ka VD upurējamā dzīvnieka nāve būtu salīdzināma ar cilvēku (Gen 22, ko parasti min šajā gadījumā, ir jāaplūko no Ābrahama paklausības Jahvem perspektīvas).

Kas attiecas uz Žirāra un Burkerta upura teorijām, tad to mehānismi vardarbības/agresijas ierobežošanai un novadīšanai ir raksturojami kā kulta upuri, piemēram, Žirārs pārsvarā min piemērus no grieķu mītiem, bet no VD viņš analizē tikai Ābela nogalināšanu (Gen 4), Jonas stāstu un Jēkaba veiklo rīcību, izkrāpjot pirmdzimtā tiesības (Gen 27).⁶⁷ Kā redzams, starp piemēriem nav neviena upurēšanas rituālu aprakstoša teksta. Ja Žirārs par vardarbības novadīšanu raksta, ka atdarināšanas krīze sasniedz savu kulmināciju kolektīvajā nogalināšanā (kas reizē ir tās beigas), tad, raugoties no VD upurēšanas prakses, dzīvnieku nokaušana ir tikai rituāla sākums (noteikti ne kulminācija). Žirāra un Burkerta koncentrēšanās tikai uz dzīvnieku upuriem (ignorējot, piemēram, veģetāros upurus), Lev 16 vienkāršotā interpretācija (ignorējot redakciju kritikas rezultātus par šī teksta veidošanos),⁶⁸ senās Izraēlas kulta vēsturiskās attīstības neņemšana vērā ir nopietni argumenti, kāpēc šīs teorijas nav lietojamas VD vardarbības atainojuma pētīšanā.⁶⁹ VD

⁶⁷ Žirāra „La violence et le sacré” primāri nebalstās bibliskajos tekstos, tiesa, savos vēlākos darbos Žirārs fokusējas tieši uz Bībeli.

⁶⁸ Jans Dītrihs (*Dietrich*) norāda, ka Lev 16 nemaz neatbilst Žirāra teorijai par „grēkāzi”. Tā vietā drīzāk varētu derēt Dtn 21:1-9 (t.s. „grēka govš”) – savā monogrāfijā Dītrihs pārbauda, vai šis teksts atbilst Žirāra teorijas prasībām (protams, ir atrodamas paralēles, taču pastāv ļoti būtiskas atšķirības). Vairāk par to, kāpēc Dītrihs nonāk pie negatīva secinājuma, sk.: Jan Dietrich, *Kollektive Schuld und Haftung: Religions- und rechtsgeschichtliche Studien zum Sündenkuhritus des Deuteronomiums und zu verwandten Texten* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), 328-332. Par Lev 16 neatbilstību Žirāra teorijai par „grēkāzi” sk.: Mary Douglas, „The Go-Away Goat,” in: Rolf Rendtorff, Robert A. Kugler (Ed.), *The Book of Leviticus: Composition and Reception* (Leiden: Brill, 2003), 121-141.

⁶⁹ Žirāra teorijai ir vairākas metodoloģiskas kļūdas, kas jau ir plaši apspriestas citur pētniecībā, piemēram, Jan Dietrich, Op. cit., 329; Jack David Eller, *Cruel Creeds, Virtuous Violence: Religious Violence across Culture and History* (Amherst, NY: Prometheus Books, 2010), 108-109; Hector Avalos, *Fighting Words: The Origins of Religious Violence* (Amherst, NY: Prometheus Books, 2005), 75-78; Jonathan Klawans, „Introduction: Religion, Violence, and the Bible,” in: David A. Bernat, Jonathan Klawans (Eds.), *Religion and Violence: The Biblical Heritage* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2007), 4-5, vai Jonathan Klawans, *Purity, Sacrifice and the Temple: Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism* (New York, NY: Oxford University Press, 2005), 22-26. Lai arī savas teorijas pamatošanai Žirārs izmanto dažādu kultūru literatūru un rituālus, tomēr šī izvēle ir ļoti selektīva, jo Žirārs aplūko tikai tos tekstus, kuri apstiprina viņa teoriju (par piemēriem vairumā gadījumu ir izvēlēti sengrieķu mīti (kā ārpusbībeles liecības), kurus pretnostata piemēriem no Bībeles (VD gadījumā pārsvarā tie ir naratīvi teksti). Austrumu

upurēšanas tekstos var novērot upuru daudzveidību, turklāt katram no upuriem ir sava „upura teoloģija”, kas turklāt piedzīvo teoloģisko akcentu maiņas laika gaitā.⁷⁰

Citu viedokli par reliģiskās vardarbības cēloņiem pārstāv Hektors Avaloss (*Avalos*). Viņaprāt, vardarbības pamatā ir cilvēku cīņa par nepietiekamiem resursiem, bet reliģiskās tradīcijas rada maldīgu nepietiekamības sajūtu, kontrolējot 4 sfēras: dievišķo telpu, piekļuvi komunikācijai ar dievišķo, privilēģētu kopienu un glābšanu.⁷¹ Saskaņā ar Avalosu, reliģiskie teksti rada maldīgas nepietiekamības, tāpēc tie ir konflikta (bieži vien vardarbīga) avoti, jo konfliktē ne tikai ar citām tradīcijām, bet ir savā tradīcijā.⁷² Kā izkļūt no reliģiskās vardarbības? Avaloss piedāvā 2 risinājumus: 1) saglabāt reliģiju, taču modificēt to tādā veidā, lai tā neradītu nepietiekamības⁷³, 2) reliģiju pilnībā izstumt no cilvēku dzīves.⁷⁴

Secinājums: aplūkojot dažādas teorijas par upuri/ upurēšanu, var konstatēt, ka pētniecībā nav vienota viedokļa, kas tad īsti būtu upuris (uz to norāda arī atšķirīgās upura definīcijas).⁷⁵ Tas apstiprinās arī VD gadījumā, jo VD nevar atrast abstraktu jēdzienu „upuris”, jo VD tekstos ir pārstāvēti dažādi priekšstati par upuriem. Ja pievēršas VD teoloģijai, tad var pamanīt, ka pamatā pēdējos 30-40 gadus dominē divas teorijas par VD upuri (vienu pārstāv Geze, Janovskis, otru – Burkerts, Žirārs).⁷⁶

(Indijas, Ķīnas u.c.) tradīcijas tiek ignorētas, it kā tās nepalīdzētu noskaidrot, 1) kāda ir upura nozīme šajās reliģijās un 2) no kurienes nāk vardarbība. Iebildes ir arī pret Žirāra anahronisko pieeju, kas lielā mērā balstās Freizera, Freida u.c. idejās par reliģijas un vardarbības pirmsākumiem.

⁷⁰ Izvērstāku kritiku sk.: Christian Eberhard, *Studien zur Bedeutung der Opfer im Alten Testament* (Neukirchen – Vluyn: Neukirchener Verlag, 2002), 187-200.

⁷¹ Hector Avalos, *Fighting Word*, 362.

⁷² Ibid.

⁷³ Avalosa skaidrojums ir naivs, ko autors pats arī apzinās: „... ir jāiesaista ticīgie, lai viņi apzinās, kā viņi rada nepietiekamos resursus. [...] Protams, naivi būtu cerēt, ka ticīgie automātiski pārbaudīs savas ticības un atmetīs tās. Tā rīkojoties, ticīgie apzināsies, kā reliģija var radīt nepietiekamus resursus, kam vajadzētu kļūt par sākumpunktu risinājumam.” Avalos, *Fighting Word*, 359.

⁷⁴ Avalos, *Fighting Word*, 354.

⁷⁵ No jaunākajām upura teorijām varētu vēl atzīmēt: 1) Hector Avalos, *Fighting Words: The Origins of Religious Violence* (Amherst, NY: Prometheus Books, 2005), 2) Regina Schwartz, *The Curse of Cain: The Violent Legacy of Monotheism* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1997), 3) 4 sējumos: Harold J. Ellens (Ed.), *The Destructive Power of Religion: Violence in Judaism, Christianity, and Islam* (Westport, CT: Praeger, 2004).

⁷⁶ Sal. arī ar Josef Drexler, *Die Illusion des Opfers: Ein wissenschaftlicher Überblick über wichtigsten Opfertheorien ausgehend von delezianischen Polyperspektivismusmodell* (München: Akademisches

4. Vardarbība kā konkrētas kultūras specifisks fenomens

Žirāra vardarbības teorija izraisīja plašu diskusiju, vai vardarbības būtība visās kultūrās ir tāda pati. Gan Žirāra, gan arī jaunākie Švarcas (*Schwartz*)⁷⁷ vai Avalosa pieteikumi⁷⁸ nevar pretendēt uz universāla skaidrojuma statusu, jo jūdu un kristiešu Svētie Raksti nav nedz universāli, nedz pietiekami seni, lai skaidrotu vardarbības dažādās formas. Viņu mēģinājumi skaidrot vardarbību līdzinās grandiozajiem projektiem skaidrot pašu reliģiju, par ko nevajadzētu lolot pārlietu lielu optimismu. Tā vietā lietderīgāk ir nodarboties ar konkrētu, vēsturiski dokumentētu cilvēku vardarbību pētīšanu. Šāda veida analīze sākas ar vēsturiskiem datiem, aplūkojot kontekstu – ja tas nāk saskarē ar sociālo vai reliģisko, tad varam pētīt to kā Bībelē rakstiski fiksētu vardarbību.⁷⁹ Baumanē u.c. pamatoti norāda, ka vardarbība un tas, ko mēs saprotam ar šo jēdzienu, mēdz atšķirties (atkarībā no vēsturiskās situācijas, kultūras).⁸⁰ Kā uzskatāms piemērs, lai pamatotu šo ideju, tiek minētas dažādas valstu tiesības – gan vardarbība, gan vardarbības ierobežošana nav abstrakti vai universāli definēti jēdzieni, bet iegūst savu nozīmi atbilstoši tā laika situācijai, kam nāk līdzīgs savs vēsturiskais mantojums par vardarbības pieredzi.⁸¹

Verlag, 1993) un Hector Avalos, *Fighting Words: The Origins of Religious Violence* (Amherst, NY: Prometheus Books, 2005), 75-90.

⁷⁷ Švarca vardarbības sākumu saista ar identitātes kā iedomātas identitātes veidošanu, kas sekmē nodalīšanos no pārējiem, novelkot robežas (vardarbība ir Cita konstruēšana); Regina Schwartz, *The Curse of Cain: The Violent Legacy of Monotheism* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1997), 5.

⁷⁸ Sk. kritiku: Jonathan Klawans, „Introduction: Religion, Violence, and the Bible,” in: David A. Bernat, Jonathan Klawans (Eds.), *Religion and Violence: The Biblical Heritage* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2007), 14.

⁷⁹ Viens no šādiem mēģinājumiem ir: Charles Kimball, *When Religion Becomes Evil: Five Warning Signs* (New York, NY: HarperCollins, 2002).

⁸⁰ Gerlinde Baumann, *Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006), 28-30.

⁸¹ Ibid. Pagaidām šādu pētījumu ir maz, tāpēc viens no mana darba uzdevumiem ir raksturot leksiku, ar ko apraksta vardarbību VD tekstos.

5. Vardarbības termini Vecajā Derībā

Viens no šī darba mērķiem ir noskaidrot atšķirības starp vardarbības izpratni VD un mūsdienās, t.i. pārbaudīt, vai tas, ko mēs dēvējam par vardarbību, nozīmēja vardarbību arī senās Izraēlas iedzīvotājiem.

Ļoti ierasta prakse nelielos rakstos, kuros to autori neveic padziļinātu VD tekstu analīzi, ir aplūkot $\text{עָמַל} / \text{עָמָל}$ - zināmāko vardarbību aprakstošo terminu, lai raksturotu vardarbību VD. Piemēram, Keglers (*Kegler*) lielu uzsvāru liek uz Gen 6:11, kur עָמָל pārņemtā pasaule ir parādīta kā pretēja Gen 1 radītajai pasaulei, kas savukārt ir raksturota kā laba. Kegleram עָמָל nav vispārīga, grēka iniciēta samaitātība, bet gan konkrēta vardarbīga rīcība (Ps 18:49, 140:12, Prov 3:31, 16:19, 2 S 22:49), ko īsteno cilvēki (piebilstot, ka parasti עָמָל ir vīriešu veikta darbība).⁸²

Kā pozitīvu piemēru, kas labi ilustrē daudzpusīgu VD sastopamo vardarbības terminu analīzi, ir jāmin Mihela pētījums par darbības vārdiem.⁸³ Jau pieminētais Mihels raksturo VD Dieva darbību pret bērniem kā vardarbīgu, parādot konkrētos VD piemēros darbības vārdu lietojumu gan vardarbīgā nozīmē, gan ar vardarbību nesaistītā nozīmē. Manuprāt, viens no Mihela pētījuma sasniegumiem ir apkopojums par tādiem darbības vārdiem, kurus apzināti izvairās lietot, lai raksturotu Dieva darbību pret bērniem kā vardarbīgu, lai gan VD tekstos mēs tos varam atrast cilvēku vardarbīgas rīcības aprakstos.

Līdzīgā veidā arī Valters Dītrihs (*Dietrich*) analizē VD vardarbības terminoloģiju (gan lietvārdus, gan darbības vārdus). Viņaprāt, senebreju valodā nav neviena vārda, kurš būtu ekvivalents vācu vārdam „vardarbība”, bet vārdnīcas piedāvā dažādus vārdus ar šādu tulkojumu.⁸⁴ Komentējot slavenajā Gezēniusa (*Gesenius*) senebreju – vācu vārdnīcā⁸⁵ atrodamos 8 lietvārdus ar nozīmi „vardarbība”, Dītrihs atzīst, ka ir ļoti grūti šos vārdus ietvert abstraktajā vācu terminā „vardarbība”. Dītrihs gan domā, ka šādi tulkojot, var nonākt grūtībās ar teksta interpretāciju, jo daži no šiem vārdiem ir lietoti attiecībā gan par

⁸² Jürgen Kegler, „Gewaltverherrlichung und Gewaltkritik im Alten Testament,” in: hg. von Frank Crüsemann, *Dem Tod nicht glauben: Sozialgeschichte der Bibel* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2004), 233-237.

⁸³ Plašāk sk.: Andreas Michel, *Gott und Gewalt gegen Kinder* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), 31 -113.

⁸⁴ Walter Dietrich, „Die Sprache der Gewalt in der Bibel,” in: Walter Dietrich und Moises Mayordomo, *Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel* (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2005), 17.

⁸⁵ Wilhelm Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, 17. Auflage (Berlin: Springer Verlag, 1962).

Dievu, gan par cilvēkiem.⁸⁶ Darbības vārdu gadījumā viņa secinājumi ir līdzīgi Mihela secinājumiem. Zīmīgi ir arī Dītriha gala secinājumi, kurus ir vērts pieminēt: 1) VD vardarbības fenomeni ir aprakstīti ar plašu valodas izteiksmes līdzekļu palīdzību, tajā pašā laikā nepazaudējot atšķirīgās nianšes starp terminiem, 2) nav neviena izteikta vardarbības termina senebreju valodā (VD ir novērojams abstrakcijas un sistematizācijas trūkums), 3) senebreju valodā nav iespējams nodalīt leģitīmo vardarbību no neleģitīmās vardarbības,⁸⁷ 4) Dieva un cilvēku vardarbība tiek aprakstīta ar tiem pašiem terminiem, 5) atsevišķiem senebreju vārdiem ir ļoti plašs semantisko nozīmju spektrs.⁸⁸

Lai gan Dītriha novērojumiem kopumā var piekrist, tomēr divos punktos tie ir apstrīdami: 1) Dītrihs (atšķirībā no Mihela) nepēta terminoloģiju, kas apraksta Dieva darbības vardarbīgumu (Mihels parādīja savā darbā atšķirības starp terminoloģiju, ko lieto cilvēku gadījumā, kas atšķiras no Dieva gadījumā); 2) tāpat diskutējams ir jautājums, vai tiešām senebreju valodā nav neviens „tīrs” vardarbības termins (parasti ir grūtības nošķirt leģitīmo vardarbību no neleģitīmās vardarbības). Dītrihs gan atzīst, ka *dmn* izceļas pārējo terminu vidū ar savu negatīvo nokrāsu.

Secinājumi: Abu autoru (Mihels un Dītrihs) darbi parāda, ka ar vardarbības terminoloģijas studiju palīdzību var spriest par pašas vardarbības izpratni. Bez tam būtu jānošķir reālā vardarbība no vardarbības literārā atainojuma VD tekstos, kā to nodemonstrēja Ebahs. Diemžēl ir jārēķinās, ka ne visi vardarbības veidi ir aprakstīti VD tekstos (tikai tie, kuri bija svarīgi, ar reliģisku nozīmi). Par citiem vardarbības veidiem, kuri neparādās VD, var spriest no citiem avotiem par senās Izraēlas dzīvi. No mūsdienu pozīcijām raugoties, vardarbīgi izskatās dažādi kara apraksti un karu izraisītās sekas, kā arī cilvēku tiesības šķistu pārāk ierobežotas. Kopumā ņemot, vienotas vardarbības izpratnes rekonstrukcija VD gadījumā būtu utopisks mērķis.

⁸⁶ Ibid. Par vārda semantisko spektru var spriest pēc kontekstu analīzes (daži vārdi ir arī ar pozitīvu nokrāsu, bet tikai viens vārds ir ar izteiktu negatīvu nozīmi).

⁸⁷ Sal.: ar Walter Dietrich, „Legitime Gewalt?: Alltestamentliche Perspektiven,” hg. von Friedrich Schweitzer, *Religion, Politik und Gewalt* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006), 292 – 309; Jan Christian Gertz, „Regulierung von Gewalt in Gesellschaft und Politik im Alten Testament,” in: hg. von Friedrich Schweitzer, *Religion, Politik und Gewalt* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006, 310-323).

⁸⁸ Walter Dietrich, „Die Sprache der Gewalt in der Bibel,” in: Walter Dietrich und Moises Mayordomo, *Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel* (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2005), 19.

Ekskurss: עמך

Darbības vārds עמך sastopams tikai 8x sekojošās nozīmēs: rīkoties vardarbīgi, darīt nepareizi, fiziski bojāt (Jer 22:3, RDz 2:6), vardarbīgi zagāt (Prov 8:35-36). Divreiz עמך lietots tēlaini, lai aprakstītu dievišķās mācību pārkāpšanu (Ec 22:26, Cef 3:4), kā arī vienā ne pārāk skaidrā nozīmē (Īj 15:33). Kas attiecas uz lietvārdu עמך, tad עמך parādās 60x VD, turklāt visdažādākajos kontekstos:⁸⁹ zādzība vai necienīga apiešanās ar īpašumu (Jes 60:18, ‘asins noziegumi’ - Ec 7:23, Cef 1:9), netaisnība, sociāla nekārtība (Dtn 19:16, Hab 1:2-3). 6x עמך kā vardarbība attiecas uz rīcību, kas parasti raksturīga kara gadījumos (Gen 49:5, Soģ 9:24, Jer 51:35, Ob 1:10, Hab 2:17, Ps 7:17). No visiem VD terminiem par עמך semantiski vistuvākajiem ir jāuzskata עמך (Dtn 17:8, 21:5, Ps 38:12) un עמך (Jes 59:6-7, 60:18, Hab 2:17). Tomēr jāatzīmē pāris īpatnības: 1)ne עמך, ne עמך neparādās nevienā no naratīviem, lai raksturotu dažādus vardarbības tipus Bībelē; 2) עמך un עמך neparādās tekstos par vardarbīgu atribību pret tiem, kuri nopostīja Jeruzalemes templi.

Secinājums: kā redzams no nelielā pārskata, termins עמך, ko bieži pasniedz kā galveno vardarbības terminu, neapraksta daudzus fenomenus, kurus varētu uzskatīt par vardarbīgiem, tāpēc עמך līdzās citiem terminiem uzskatāms tikai par vienu no daudziem vardarbības terminiem (lai arī עמך praktiski ir vienīgais vardarbības termins, kura nozīmēs dominē negatīvā nokrāsa).

6. Līdzšinējo metožu izvērtēšana pētījumos par vardarbību Vecajā Derībā⁹⁰

Lai arī vardarbības tēma VD teoloģijā ir samērā jauna, tomēr pētniecībā atrodams samērā plašs metožu piedāvājums vardarbības fenomena analizēšanai. Ar līdzšinējo piedāvājumu ir jāiepazīstas, pirms raksturot savu alternatīvu.

1.Vienkāršākais veids, kā skaidrot vardarbību VD, ir vardarbības attaisnošana ar dažādu teoloģisku konceptu palīdzību,⁹¹ piemēram, ja Izraēls grēkoja pret Dievu, tad

⁸⁹ Fretheims norāda, ka עמך gandrīz visos VD tekstos apraksta cilvēku vardarbību, ko Dievs un citi cilvēki gandrīz vienmēr nosoda; Terence E. Fretheim, „God and Violence in the Old Testament”, *Word & World* 24 (2004): 20-21.

⁹⁰Sal. ar: 1)Gerlinde Baumann, *Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006), 72-79; 2) Elisabeth Birnbaum, „Hermeneutische Vorentscheidungen und ihre Folgen im Umgang mit Gewalttexten in der Bibel,” *Protokolle zur Bibel* 18 (2009): 76 - 78.

Dievs drīkstēja (vai Viņam vajadzēja) sodīt Izraēlu.⁹² Šāda pieeja var izrādīties problemātiska, ja to pielieto visu VD tekstu gadījumā. Lai tas nenovestu pie fatālisma veidošanās, daži teologi (piemēram, Gērgs) uzsver Dieva „citādumu”, izceļot atšķirības starp Dieva darbību un cilvēku rīcību. Lai arī tādā veidā ir iespējams izvairīties no iepriekšminētās Dieva vienpusīgas raksturošanas, tas var izsaukt vēlmi padarīt Dievu pārāk transcendentu, kas savukārt nav raksturīgi VD tekstiem.

2. Vardarbība VD tiek ignorēta, neuzskatot to par problēmu. Iemesli šādai pieejai ir dažādi: 1) autoru pārliecība (šīs pārliecības pamatā ir ticība Dievam kā mīlošam Dievam) vai teoloģiskā izglītība, kas nepieļauj priekšstatos par Dievu iekļaut arī vardarbību; 2) nespēja iedziļināties vardarbības tēmā bez iepriekšējiem klišejiskiem pieņēmumiem⁹³; 3) nepatika pret pašu vardarbību. Kopīga iezīme šīs pieejas pārstāvjiem ir nekritiska attieksme pret vardarbību, t.i. norādot, ka vardarbība pastāvējusi visos laikos.

3. Virknē autoru pārstāv uzskatu, ka VD sastopamais Dieva vardarbīgums tiek pārvarēts ar JD mīlestības Dievu un Jēzus Kristus darbību.⁹⁴ VD parasti tiek raksturota kā „piepildīta” (attiecinot to uz VD derīgumu, jo JD teoloģija aizvieto VD teoloģiju), vai arī pētnieki (piemēram, Lofinks, Līnemans) akcentē iekšēju „evolūciju”, ko Bībelē var novērot attieksmē pret vardarbību (sākot ar „svēto karu” Soģu un Jozua grāmatās un noslēdzot ar Jēzus Kristus krusta nāvi). Teorētisko bāzi šai pieejai piedāvā Žirārs, kura teorijā upuris ir nepieciešamība, lai ierobežotu sabiedrībā pastāvošo vardarbību. Manuprāt, problemātisks ir VD novērtējums, ievietojot VD noteiktā attīstības līnijā (Žirāra teorijā VD ir raksturota kā arhaiskāka reliģijas stadija (salīdzinot ar JD), pierakstot tai arī primitivitāti), tāpēc daļa VD teologu (piemēram, Kēls) iebilst pret šādu VD raksturojumu, norādot, ka Žirāra teorija ierobežoti un selektīvi ņem vērā VD iekšienē

⁹¹ Terence E. Fretheim, „God and Violence in the Old Testament” *Word & World* 24 (2004): 23-24.

⁹² Citi piemēri: 1) Dieva rīcību pamatoja iznākums, tāpēc arī vardarbīga Dieva rīcība pret cilvēkiem ir pašu cilvēku labā, 2) Dieva piekoptā pedagoģija atrod savu pielietojumu vardarbībā (pārsvarā to izmanto deiteronomiskā historiogrāfija, lai skaidrotu dažādus senās Izraēlas vēstures notikumus).

⁹³ Ignorējot VD teoloģijas daudzbalstīgumu, Dievs šādā domāšanā ir vai nu labs vai ļauns, mīlošs vai vardarbīgs u.tml. Šādam skatījumam par VD būs problēmas ar seno Austrumu sakņu saskatīšanu. Pierakstot priekšstatam par Dievu tādas atribūtas kā visvarenība, visuresamība, nedalāmība, nemainīgums u.tml., tas vienkārši neatbildīs VD. Tad tādiem tekstiem kā, piemēram, Hoz 11:8 (pārdomas Dievā par dusmām vai žēlastību) nebūs vieta šādā teoloģijā. Baumann, *Gottesbilder der Gewalt*, 75.

⁹⁴ Šāda pieeja ir populāra senākajos pētījumos par VD vardarbību, piemēram, jau aplūkotajos Lofinka u.c. darbos, kuros izmantoja Žirāra idejas par Jēzus Kristus nāves nozīmi, sasaistot to ar vardarbības izbeigšanu.

notikušās attīstības. Neskaidra arī ir VD loma šajā „evolūcijā”, jo nav skaidrs, vai kas mainītos vardarbības pārvarēšanā, ja VD posmu izņemtu ārā. Pārvarēšanas stratēģija tomēr Dievu ievieto sašaurinātos „mīlestības” Dieva rāmjos, nomaskējot Dieva varenības un agresivitātes izpausmes.

4. Daļa VD teologu izmanto VD tekstus kā „spoguļi”, lai mūsdienās atrastu gan grupas, gan atsevišķus cilvēkus, kuru vardarbīgā rīcība ir līdzīga VD tekstos atainotajai rīcībai. Šīs pieejas pārstāvji ierosina atstāt VD tekstus, jo Bībeles teksti varētu pildīt psiholoģisku vai audzinošu funkciju, uzrādot vardarbību,⁹⁵ tomēr šīs stratēģijas pielietošanu apgrūtina daudzu tekstu neviennozīmīgais raksturs. Ņemot vērā kritiku par „spoguļa” stratēģiju, daži autori (piemēram, Baumanē) piedāvāja atcerēšanās stratēģiju (mēģina saprast tekstus kā vardarbības upuru atmiņas, kas veido konkrētu tekstu fonu).

5. Virkne autoru savos pētījumus⁹⁶ pievēršas atsevišķu VD tekstu vēsturiskā vai literāri teoloģiskā fona noskaidrošanai. Viņi uzskata, ka vardarbības tekstus vislabāk var saprast, ja to apskata vēsturiskā, literārā vai reliģiski vēsturiskā kontekstā. Šādi pētīt VD tekstus, ir iespējams noskaidrot, vai teksti fiktīvi ataino vardarbību, taču būtu arī jāpēta arī šo tekstu tapšanas apstākļi.⁹⁷ Teksta vēsturiskā, literārā vai reliģiski vēsturiskā konteksta noskaidrošana bieži vien maz palīdz noskaidrot teksta tālāko ietekmi uz šī teksta interpretācijām.

6. Daļa pētījumu par pamatu ņem mūsdienu ētikas kritērijus, un, vadoties pēc tiem, analizē VD priekšstatus par vardarbību. Bieži vien ētiskās kritikas pārstāvjiem priekšstats par Dievu (Dievs kā augstākā morālā instance) vairāk ir pamatots filozofijā nekā Bībeles tekstos, kas sarežģī iespēju adekvāti kritizēt VD pārstāvētos priekšstatus par Dievu un vardarbību. Mūsdienu ētiskās normas un priekšstati neļauj savienot Bībelē aprakstīto Dieva vardarbīgo rīcību ar Dievu kā augstāko morālo instanci. (parasti maz tiek reflektēts par atšķirībām starp antīkās sabiedrības un mūsdienu ētikas normām).⁹⁸

⁹⁵ Jack Nelson - Pallmeyer, *Is Religion Killing Us?* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2003), 97 - 98. Viņš uzskata, ka konfrontācija ar šiem tekstiem var novest pie noteiktu tekstu atmešanas vai pārvērtēšanas, kas var novest pie cita veida reliģiskās ticības.

⁹⁶ Eckart Otto, *Krieg und Frieden in der Hebräischen Bibel und im Alten Orient* (Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 1999).

⁹⁷ Piemēram, konstatējot, ka VD teksts satur tikai fantāzijas par vardarbību agresijas formā, jāpētā, kāds bija teksta tapšanas mērķis (tie varētu būt centieni ierobežot vardarbību u.tml.).

⁹⁸ Vardarbības kritika šajos darbos parasti satur aicinājumu atgriezties pie „kristīgajām saknēm”, ignorējot faktu, ka VD laika priekšstatiem par Dievu nebija priekšzīmes raksturs (Seno Austrumu un sengrieķu

7. „Vardarbībai pretēju balsu” meklēšana Bībelē ir pēdējā laikā kļuvusi par populāru stratēģiju, lai apzinātos tos Bībeles tekstus, kuros ir pausts atbalsts vardarbībai vai vardarbības nosodījums, rēķinoties ar dažādiem VD pārstāvētiem priekšstatiem par vardarbību (neveidojot arī tiešu, lineāru saistību starp dažādiem priekšstatiem). Šajā pieejā VD netiek pasludināta par vardarbību atainojošu tekstu kopumu, ko pretstata JD kā Dieva mīlestības liecībai. Šīs stratēģijas pārstāvji apzinās arī tās vājās vietas. Piemēram, Ebahs norāda, ka „... ja mēs ātri ķeramies klāt pie „pretējiem tekstiem”, t.i. pie skaistiem vārdiem un tekstiem, tad varam pazaudēt no redzesloka Bībelē atbalstīto vardarbību”⁹⁹. Lai no tā izvairītos, ir jāanalizē kompleksi abu veidu teksti, lai saprastu, pret kuriem vardarbības tekstiem vērsās VD autori. Šādas protestējošas balsis ir liecība tam, ka VD laikā vardarbību nepieņēma kā pašsaprotamu lietu.

Secinājumi: Daudzo stratēģiju skaits liecina par trūkumiem tajās (problēmas katrā no gadījumiem ir minētas augstāk tekstā), tādēļ jāsecina, ka šī darba mērķu īstenošanai nederēs tikai viena, konkrēta stratēģija, bet gan vairākas (kā vienas metodes dažādi aspekti).

7. Metode darbam ar vardarbību atspoguļojušiem tekstiem¹⁰⁰

Pētījums aprobežosies tikai ar VD tekstos attēlotās vardarbības analīzi, neizsakot vispārīgus apgalvojumus par to, kā senajā Izraēlā izprata vai veica vardarbību. Kā tas ir pierādījies daudzos līdzšinējos pētījumos, nereti literāram vardarbības atspoguļojumam ir maz kopīga ar realitāti.¹⁰¹ Kāpēc teksti vardarbību ataino noteiktā literārā formā (vai tie ir literāri saucieni pēc taisnīguma)? Šī darba uzdevums ir noskaidrot, kāda ir vardarbību atspoguļojušo VD tekstu funkcija.

dievībām pārsvarā tika piemēroti citi kritēriji nekā cilvēkiem). Šo problēmu VD gadījumā mēģina risināt Cengers un Ebahs.

⁹⁹ Ebach, Op.cit., 42.

¹⁰⁰ Par pamatu ņemta Baumanes izstrādātā metode, Baumann, *Gottesbilder der Gewalt*, 81-83.

¹⁰¹ Seno Austrumu literatūrā vardarbība bieži ir aprakstīta mītos, eposos vai leģendās, par kuriem nevarētu teikt, ka tajos aprakstītie notikumi būtu notikuši īstenībā. Citi seno Austrumu teksti, kuros minēti pārspīlēti skaitļi par uzveiktajiem ienaidniekiem, parasti kalpoja dažādiem propagandas mērķiem, jo tos izmantoja gan kādas valsts slavināšanai, gan kritizēšanai, pierakstot vardarbību kādai lielvarai (VD pravietiskajā literatūrā uzskatāmi redzams citām tautām adresētajos draudu vārdos).

Katra aplūkojamā teksta gadījumā vardarbība tiek pētīta no 4 aspektiem: 1) vēsturiskais konteksts, 2) reliģiski vēsturiskais konteksts, 3) literārais konteksts, 4) interpretācija.

Veicot pētījumu par vardarbību VD tekstos, nevar iztikt bez VD tekstu sākotnējā tapšanas konteksta noteikšanas (t.i. tekstus vispirms nepieciešams saprast vēsturiski), jo izpratne par vardarbību nav kaut kas nemainīgs un universāli saprotams. Tas nozīmē, ka šo tekstu eksegēzēs liela vērtība jāpievērš senās Izraēlas kultūras izpratnei (arī tās saiknei ar citām kultūrām), neaizmirstot, ka VD satur literārus dokumentus, kas tapuši ilgākā laikposmā. Tajā pašā laikā ir vērts atcerēties Ebaha brīdinājumu¹⁰², ka problēmas nereti rada ne jau paši teksti (katrā gadījumā - ne tikai teksti), bet gan šo tekstu interpretācijas.

1) Vēsturiskā konteksta gadījumā ir jānoskaidro vardarbības pieredzes atspoguļojums VD tekstos, ņemot vērā konkrētā VD teksta vēsturisko fonu un saturu, lai uzskicētu tā laika specifisko vardarbības formu. Vēsturiskais skaidrojums sevišķi palīdz novērtēt vardarbību gadījumos, kad tā neatbilst mūsdienu pieredzei.

2) Izpētot reliģiski vēsturisko kontekstu, nepieciešams pārbaudīt, vai a) VD tekstos nav atpazīstami senajiem Austrumiem raksturīgi priekšstati par vardarbību, un b) vardarbīgā Dieva tēls VD gadījumā piedzīvo akcentu maiņu, salīdzinot ar seno Austrumu priekšstatiem.

3) Literārā konteksta noteikšanā lietderīga būtu „vardarbībai pretējo balsu” stratēģijas izmantošana. Konkrētā teksta aprakstītā vardarbība ir jāanalizē kopā ar citiem tekstiem, kuros atrodamas iebildes, protesti pret vardarbību, nosakot iespējamo semantisko saistību (atslēgvārdi), satura saistību (motīvi, argumentācija) u.c. saistību, pirms apgalvot, ka VD pret šo vardarbības izpausmi (vai vardarbīgo Dieva tēlu) nebija nekādu iebilžu.¹⁰³

4) Tekstu interpretācijā, raugoties uz mūsdienu perspektīvas, ir jāpaskaidro vardarbība (vai priekšstats par vardarbīgo Dievu), kā tā laika vardarbības pieredze ir izmantota tekstos, jo VD neapgalvo, ka šie teksti būtu jāuztver kā paradigmas cilvēku rīcībai

¹⁰² Ebach, Op.cit., 28.

¹⁰³ Kā norāda Baumanē, nevajadzētu lolot naivas ilūzijas, ka VD novērojama vardarbības ierobežošanas centieni (tas ietver sevī arī vardarbīga Dieva tēla vājinoša redakciju), jo ir novērojamas arī pretējas tendences, ko apliecina arī JD sastopamie teksti par vardarbību.

visos laikos un vietās.¹⁰⁴ Vardarbību atainojošie teksti to dažādajā literārajā veidolā atspoguļo dažādu VD izpratni par vardarbību, jo tie tapuši ar atšķirīgiem nolūkiem.¹⁰⁵

Pēdējā laikā parādījušās arī tādas VD teoloģijas, kurās vardarbības teksti tiek integrēti VD teoloģijā, līdz ar to tās ir izmantojamas šādai hermeneitikai. Vienu no piemērotākajiem VD teoloģiskajiem modeļiem piedāvā Brīgemans (*Brueggemann*)¹⁰⁶. Viņa VD teoloģijā vardarbības teksti nav margināli teksti, viņš tos arī nedēvē par „problemātiskiem tekstiem” un nenobīda pēc iespējas tālāk no iedomāta VD „centra”. Brīgemans šādus tekstus, kuros Dievs parādīts vardarbīgi, neuztver kā iebildi VD centrālajai vēstij, ka Dievs ir mīlošs, uzticams un žēlastīgs. Tā vietā Brīgemans iesaka raudzīties uz šiem tekstiem kā uz daļu no VD centrālās vēsts. Jebkura veida nepatīkamā noklusēšana tikai palielina upuru ciešanas un viņu klusēšanu.

¹⁰⁴ Šo pieeju kritizē Fukss (*Fuchs*) rakstā: Othmar Fuchs, „Kriterien gegen Missbrauch der Bibel,” *Jahrbuch für Biblische Theologie* 12 (1997): 243-274.

¹⁰⁵ Ne visa vardarbība būtu automātiski jānosoda, taču būtu dīvaini, ja vardarbību parasti uzskatītu par labu izvēli.

¹⁰⁶ Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1997), 359-399.

II. Ģimenes modeļi senajā Izraēlā

1. Pārskats par tēmas „Ģimenes modeļi senajā Izraēlā” pētniecības vēsturi

Meklējot terminu VD, kas atbilstu mūsu „ģimenes” ekvivalentam, nākas saskarties ar pirmajām problēmām.¹⁰⁷ Parasti בית אב „tēva nams” vai tikai בית „nams” tiek tulkoti kā „ģimene”, taču šādos gadījumos vienmēr vajag pārliccināties, vai šie termini nenozīmē arī ko citu (piemēram, בית VD parādās ar ļoti plašu nozīmju spektru¹⁰⁸). Ja arī בית lieto, lai apzīmētu kādas mājas iemītniekus, tad ne vienmēr ir precīzi nosakāms, kas ar to ir domāts (dinastija vai konkrētās mājas iemītnieki); arī „Izraēla nams” var nozīmēt dažādas cilvēku grupas. Bez בית ir arī citi termini (משפחה, שבת u.c.), kurus ar nozīmi „ģimene” labprātāk lieto atsevišķās VD grāmatās.

Daudzajās publikācijās par šo tēmu izkristalizējās VD pētniecības viedoklis, ka ar terminoloģijas palīdzību ir par maz, lai aprakstītu tā laika ģimeni kā fenomenu, tāpēc VD pētniecība akcentēja radniecības aspekta izpēti.

Jau 19.gadsimta beigās un 20.gadsimta pirmajā pusē pētījumi par ģimeni senajā Izraēlā (sevišķi pētot Pentateuha priekšrakstus un baušļus) uzrādīja ģimenes sociālās struktūras izmaiņas, cenšoties tām atrast arī vēsturiski pamatotus skaidrojumus. Agrākie romantiskie un idealizētie priekšstati par VD ģimeni un laulību ieguva konkrētas aprises. Ģimenes patrilineārais raksturs,¹⁰⁹ laulības slēgšanas ekonomiskie aspekti, ģimenes lokā praktizētā reliģija šajā laikposmā tiek analizēti, izmantojot tajā laikā populārās etnoloģijas un reliģiju zinātņu metodes. Vienā no ietekmīgākajiem 20.gadsimta vidus darbiem par senās Izraēlas sabiedrību (Rolāna de Vo (*de Vaux*) „Ancient Israel: Its Life and Institutions”¹¹⁰) atrodami mēģinājumi sistematizēt ģimenes struktūru vēsturiskā griezumā. Rihters (*Richter*) izvirzīja par mērķi izvairīšanos no iepriekšējo pētījumu nepilnībām un

¹⁰⁷Citas cilvēku grupas arī ne vienmēr ir iespējams adekvāti raksturot, piemēram, senajā Izraēlā nepazīna tādu vārdu kā „sabiedrība” (vismaz tādā nozīmē, kā to lieto mūsdienās). אב, ko parasti tulko kā „tauta”, sākotnēji nozīmēja „tēva brāļi”. אב tāpat nozīmēja radniecību, kas norāda uz Izraēla kā ģimenes konceptu, kas atrodas īpašā Dieva aizsardzībā. Hans – Peter Müller, „Gesellschaft II: Altes Testament,” Gerhard Krause (Hg.), *Theologische Realenzyklopädie* (Berlin: de Gruyter, 1984) 12:756; Karen Engelken, *Frauen im alten Israel: Eine begriffsgeschichtliche und sozialrechtliche Studie zur Stellung der Frau im Alten Testament* (Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 1990), 174.

¹⁰⁸ Sk. dažādas teoloģiskās vārdnīcas, enciklopēdijas!

¹⁰⁹ Sk. pārskatu pie Helmut Utzschneider, „Patrilinearität im alten Israel – eine Studie zur Familie und ihrer Religion,” *Biblische Notizen* 56 (1991): 60 – 97.

¹¹⁰ Roland de Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions* (New York, NY: McGraw-Hill, 1961), 19-23.

aprakstīt ģimeni pēc klasiskā VD laikposmu iedalījuma: viņš ģimeni redzēja kā radniecības institūtu, uz kura pamata tiek veidotas visas pārējās radniecības (tajā skaitā arī laulība).¹¹¹ Porters (*Porter*) savukārt ģimeni interpretē kā paplašinātu ģimeni, balstoties uz Lev 18, jo šīs nodaļas dažādos aizliegumos ir aprakstītas paplašināta ģimenes modeļa locekļu radniecības saites.¹¹² De Būrs (*de Boer*) 1974.gadā publicēja darbu „Fatherhood and Motherhood in Israelite and Judean Piety”, kas izcēlās ar jaunu pieeju. Viņš analizē ģimenes struktūru atkarībā no ģimenes ietekmes. De Būrs sevišķu uzmanību pievērš pēctrimdas periodam, jo tad pieaug ģimenes kā identitātes nesējas loma („bez ģimenes nav drošības, tiesību, aizsardzības, nākotnes”¹¹³), īpaši norādot uz bāreņu un atraitņu stāvokli sabiedrībā.

1970-tajos gados var novērot jaunu tendenci. Ja līdz tam laikam pētījumi par VD ģimeni, laulību pārsvarā vispārīgi raksturoja abus fenomenus, tad 1970-tajos gados aizvien biežāk teologi savus darbus velta specifiskākiem jautājumiem, analizējot ģimenes tēmu kāda konkrēta VD teksta vai laikposma ietvaros.¹¹⁴ Klasiskie VD teksti, ko visbiežāk aplūko autori, ir Joz 7 un Joz 10, taču vēl joprojām no abu tekstiem bieži vien tika izdarīti tālejoši secinājumi. Šajā laikā parādās alternatīvas teorijas par senās Izraēlas iedzīvotāju izcelsmi, kas iekustināja VD pētniecību. Dāņu teologs Lemhe (*Lemche*), kurš ir vairāk pazīstams no „minimālistu - maksimālistu” diskusijas, apšaubīja radniecības terminu izmantošanu t.s. „paplašinātās ģimenes senajā Izraēlā” idejas atbalstīšanai.¹¹⁵ Šāda secinājuma pamatā ir metaforiskais משפחה un בית אב lietojums. Lemhe, kā arī Gotvalds (*Gottwald*) izrāda interesi par senās Izraēlas sabiedrības veidošanos no egalitāras sabiedrības par segmentāru sabiedrību, sevišķi interesējoties par senās Izraēlas agrīno posmu. Lemhe savā darbā secina, ka „paplašinātā ģimene” ir retāka forma (zināmākie teksts, kas to apstiprina, ir: Jāzepa stāsts (Gen 37, jo apprecējušies dēli vēl

¹¹¹ Hans - Friedemann Richter, *Geschlechtlichkeit, Ehe und Familie im Alten Testament und seiner Umwelt* (Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang, 1978).

¹¹² Joshua R. Porter, *The Extended Family in the Old Testament* (London: Edutext Publisher, 1967).

¹¹³ Pieter Arie Hendrik de Boer, *Fatherhood and Motherhood in Israelite and Judean Piety* (Leiden: Brill, 1974), 12.

¹¹⁴ Joprojām tiek risināti jautājumi, kā šādos gadījumos rīkoties ar terminoloģiju (piemēram, vai משפחה tulkot ar „ģimeni”?).

¹¹⁵ Niels Peter Lemche, *Early Israel: anthropological and historical studies on the Israelite society before the monarchy* (Leiden: Brill, 1985).

dzīvo pie tēva). Populārāks, pēc Lemhes domām, ir ģimenes modelis, kurā kopā dzīvo tikai ģimenes kodols (Ēzava nams – Gen 36:6).

Ap šo laiku parādās darbi par ģimeni, kuros būtisku lomu spēlē tieši arheoloģiskās liecības, piemēram, Steidžers (*Stager*) rakstā „The Archaeology of the Family in Ancient Israel”¹¹⁶ pēta ģimenes struktūras, izmantojot arheoloģiskās liecības. Primāri Steidžers analizē to, cik lielas ģimenes varēja dzīvot mājokļos (kā izrādās, tad ne pārāk lielas cilvēku skaita ziņā), taču tajā laikā atzīmē tendenci, ka vairākas radniecīgas ģimenes varēja izveidot kopīgu pagalmu.¹¹⁷ Steidžeram tas nozīmēja ne tikai kopīgu dzīves telpu, bet arī kopīgu ekonomisku un sociālu vienotību. Ciems/ pilsēta varēja sastāvēt no vairākām šādām kopīgām saimniecībām.

Noslēgumā jāatzīmē vēl divi pētījumi. Perdjū (*Perdue*)¹¹⁸ „Families in Ancient Israel” (1997) aplūko ģimeni senajā Izraēlā dažādos aspektos¹¹⁹. Grāmatas noslēgumā Perdjū sistematizē VD izteikumus par ģimeni¹²⁰. Neskatoties uz plašo analīzi, ar kuru Perdjū parāda šīs tēmas klātesamību (metaforu, salīdzinājumu veidā) daudzos tekstos, tomēr viņš ir piesardzīgs pret dažādiem vispārinājumiem, ka varētu iegūt pilnīgu ainu par senās Izraēlas ģimeņu struktūru. Viņaprāt, tekstuālās un arheoloģiskās liecības ir vairāk vai mazāk selektīvas, tāpēc atsevišķu nianšu pamanīšana var izpalikt.¹²¹

¹¹⁶ Lawrence Stager, „The Archeology of the Family in Ancient Israel,” *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 260 (1985): 1-35.

¹¹⁷ Steidžers patrilinearitāti mēģina savienot ar arheoloģiski apliecināto kopā dzīvošanas attiecību formu.

Agrīnā dzelzs laikmeta ciema tipa apdzīvotajās vietās, kā arī vēlākā dzelzs laikmeta pilsētas tipa apdzīvotajās vietās Izraēlas teritorijā var atrast 2-4 trīs vai četru telpu mājokļu grupas. Steidžers tās interpretē kā kvartālus, ko apdzīvoja „paplašinātās ģimenes”. Katra atsevišķā māja bija paredzēta 4 - 5 cilvēkiem. Tas nozīmē, ka seno izraēliešu ģimenes tomēr bija nelielas ģimenēs un šāda māju grupa (t.i. tēvi kopā ar dēliem, kuri bija apprecējušies) veidoja ko līdzīgu „ģimenes kooperatīvam”; Stager, Op.cit, 18-20.

¹¹⁸ Leo G. Perdue, *Families in Ancient Israel* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1997).

¹¹⁹ „Families in Ancient Israel” aplūko šādas tēmas: ģimenes mērķi, ģimenes normas, dzimumu lomas un to sadale ģimenē, bērni ģimenēs; ģimenes, reliģijas un valsts savstarpējās attiecības; ģimene kā mājsaimniecība (ekonomiskais aspekts). Darbs seko klasiskai shēmai, diahroni aplūkojot kādu VD tēmu (pirmsvaldniecības, valdniecības un pēctrimdas laikposmi).

¹²⁰ Ibid., 244.

¹²¹ Ibid., 245-246.

Fehtera (*Fechter*) pētījums¹²² reizē ir kritisks atskats uz līdzšinējo pētniecību, lai mēģinātu rekonstruēt izmaiņas senās Izraēlas ģimenes struktūrā VD laikā. Par agrākiem darbiem viņš secina, ka ģimenes struktūru pētīšanai nevajadzētu būt atrautai no plašākas senās Izraēlas sabiedrības analīzes, iekļaujot tajā visdažādākos aspektus (piemēram, arheoloģiskās liecības). Joprojām vēl ir atklāts jautājums par sabiedrības organizētības principiem, tās transformāciju un iemesliem. Parasti tiek norādīts uz Joz 7 un Lev 18, jo abi teksti tiek interpretēti kā uzskatāmi „paplašinātās ģimenes” piemēri,¹²³ taču Fehters savā darbā analizē ne tikai šos tekstus, kas tapuši pēctrimdas periodā, kuros ir mēģinājumi mainīt esošo ģimeņu struktūru, aplūkojot kā spilgtāko piemēru Mi 7:1-7. Pēc Fehtera domām, Mi 7:1-7 raksturo krīzi ģimenes struktūrā (Fehters šo tekstu datē ar agrīno pēctrimdas laiku), jo radnieciskās saites vairs netiek uztvertas kā vērtība, tāpēc nevar paļauties uz tuviniekiem. Noslēgumā Fehters ģimenes struktūras attīstību senajā Izraēlā raksturo šādi: sākotnēji pastāvēja radnieciski tuvu cilvēku kopums „tēva nams”, kam pamatā bija priekšstati par egalitārismu, kurā ietilpa radnieki līdz pat 4 paaudzēm („dižģimene”). Vairāki „tēva nami” veidoja משפחה, ko etnologi varētu klasificēt kā „ģinti”. Babilonijas trimdas laiks un jaunā situācija pēctrimdas periodā Jūdas provincē tomēr veicināja jaunu sabiedrības struktūru veidošanos. Pēctrimdas periodā ar בית אבות (dsk.!) aizvien izteiktāk sāka uzsvērt izcelšanos, lai norobežotos no citām tautām (visplašāk par to ataino Ezras – Nehemijas grāmatas, Rutes grāmatas).¹²⁴

Secinājumi. Pārskats par tēmu „ģimene VD” parāda šīs tēmas neviennozīmīgo raksturojumu. Joprojām trūkst pētījumu, kas detalizēti analizētu saistību starp datiem par

¹²² Friedrich Fechter, *Die Familie in der Nachexilszeit: Untersuchungen zur Bedeutung der Verwandtschaft in ausgewählten Texten des Alten Testaments* (Berlin: de Gruyter, 1998), 300-302.

¹²³ Joz 7, kas pieder pie deiteronomiskās historiogrāfijas, ir „tīrs literārs produkts”, kura teoloģiskais mērķis ir parādīt katra indivīda vainas ietekmi uz pārējo kopienu (un padzīšanu no tās vainas konstatēšanas (zagšanas) gadījumā). Otrs teksts (Lev 18), kā rāda pētījumu rezultāti ar redakciju kritiku, nav viengabalains teksts, bet gan pamattekst ar vairākām redakcijām. Lev 18 pamattekstā lielāka nozīme ir mātes brālim (ko var novērot arī citās patrilineārās sabiedrībās), savukārt vēlākās redakcijās akcents pārbīdās tikai uz vecākiem. Lev 18 ar incesta palīdzību tiek iezīmētas robežas radniecībai, un ar vēlāko redakciju palīdzību šīs normas tiek sakralizētas. Fechter, Op.cit., 306-307, 315 -316. Joz 7 gadījumā sal. ar: Walter Dietrich, „Achans Diebstahl (Jos 7): Eine Kriminalgeschichte aus frühpersischer Zeit,” in: Friedhelm Hartenstein, Michael Pietsch (Hg.), „*Sieben Augen auf einem Stein*” (Sach 3,9): *Studien zur Literatur des Zweiten Tempels* (Neukirchen –Vluyn: Neukirchener Verlag, 2007), 59-60.

¹²⁴ Fechter, Op.cit., 327.

seno Izraēlu, ko iegūst strādājot ar arheoloģijas un sociālo zinātņu metodēm, un VD teoloģiju. Cik lielā mērā šo zinātnes nozaru rezultāti par ģimeni kā sociālu institūtu noder VD teoloģijas un ētikas problēmu risināšanā, tas vēl paliek jautājums (sekojot Perdjū). Tāpēc svarīgi manā darbā noskaidrot konkrēto tekstu gadījumā sekojošus jautājumus: 1) kāda struktūra ir ģimenei/ radniecībai noteikta laikposma senās Izraēlas sabiedrībā? 2) kādas funkcijas ir paredzētas ģimenei? 3) kāda ietekme no sabiedrības puses ir uz ģimenes struktūru? 4) vai VD aprakstītās ģimenes struktūras ir raksturīgas noteiktai ģimenes situācijai vai arī tām ir vispārējs raksturs? 5) kāda teoloģija ir ietverta VD tekstos, kas apraksta ģimenes struktūras?

Senajā Izraēlā ģimene nesastāvēja tikai no tuvākajiem asinsradiniekiem. Tam, ko parasti tulko kā „ģimene” (burtiskais tulkojums „tēva nams”), vairāk atbilstu termins „(tēva) mājsaimniecība”. Šai radnieciskajai vienībai, kas dzīvoja zem viena jumta un veidoja pamatu senās Izraēlas sabiedrībai, ļoti svarīgas bija arī ekonomiskās un juridiskās funkcijas. „Ģimene” pārsvarā bija saimnieciski orientēta, kura saražoja un kopā patērēja noteiktu produkciju. Kā redzams no pārskata, ir grūti viennozīmīgi noteikt ģimeņu lielumu, ņemot par pamatu arheoloģiskos datus. Tradicionāli uzskata, ka ģimenes kodolu veidoja laulātais pāris ar 3 vai 4 bērniem.¹²⁵ Tas nozīmē, ka ģimenē (precīzāk runājot – „paplašinātajā ģimenē”) dzīvoja vecāks laulāto pāris ar saviem neprecētajiem pēcnācējiem, kā arī precējušies dēli ar savām sievām un bērniem. Protams, pastāvēja arī atšķirības starp pilsētas un nelielu apdzīvotu vietu (ciemu) mājām – pēdējās bija gandrīz divreiz lielākas. Ir svarīgi atzīmēt, ka dižģimenes (neatkarīgi no tā, vai tās apdzīvoja lielākas vai mazākas ēkas) nebija izolētas vienības, bet bija iesaistītas ciemu vai pilsētu kopienā. Protams, šādas lielākas kopienas nebija nejauši apvienojušās ģimenes.¹²⁶

¹²⁵ Ņemot vērā lielo bērnu dzimstību, parasti pieņem, ka sievietei dzīves laikā vidēji 6 reizes bija iestājusies grūtniecība, tādējādi VD minētās genealoģijas neatbilst tipiskai ģimenes situācijai. Tās drīzāk atgādina elitāras ģimenes, kurām nebija grūtības ar sadzīves apstākļiem un pārtikas sarūpēšanu. Daudzsievības gadījumā pēcnācēju skaits, protams, pieauga, taču daudzsvēība, spriežot pēc VD tekstiem, bija reta parādība ārpus pārtikušu ģimeņu loka.

¹²⁶ Drīzāk tās bija radniecīgas vienības, kas droši vien tiek ietverts arī ebreju terminā ממשפחה, ko parasti tulko kā „ģints” vai „klans”, tomēr laikam piemērots būtu vārds „dzimta” (patrilīnāri organizēta kopiena vairākās paaudzēs).

2. Bērns un bērnība Vecajā Derībā

Arī tēma par bērniem/ bērnību VD līdz šim pētniecībā nav izpelnījusi lielu uzmanību.¹²⁷ Lai arī VD uzsver bērnu nozīmi gan ģimenē, gan sabiedrībā, tomēr bērni VD parasti ir minēti garāmejojot. Pēdējo 20-30 gadu laikā ir pieaudzis neliela apjoma pētījumu skaits, kuru rezultātus varētu izmantot par pamatu tālākiem pētījumiem.¹²⁸ Turpmākais pārskats veltīts tam, lai parādītu, kā VD ir atspoguļota bērnība un kāda vieta senās Izraēlas sabiedrībā ir bērnam (jo īpaši ģimenē), kas palīdzētu saprast bērnu audzināšanas sociālos aspektus.¹²⁹

Par attieksmi pret bērnu senās Izraēlas sabiedrībā visvairāk var uzzināt no tiesiska rakstura tekstiem un stāstījumiem, kā arī praviešu un gudrības literatūras tekstiem. Tomēr, rekonstruējot senās Izraēlas sabiedrību, jāapzinās, ka tie atspoguļo noteikta sabiedrības slāņa uzskatus, un daļā gadījumu neparāda reālo vidusmēra senās Izraēlas sabiedrības stāvokli. Attieksme pret bērniem bija atkarīga no dzimuma, bērnu vecāku sociālā stāvokļa,¹³⁰ bērnu vecuma un arī laikposma.

¹²⁷ Kā norāda Mihels, tad trūkst gan vēsturiski socioloģisku, gan ekseģētisku monogrāfiju par specifiskiem tēmas „bērna/ bērnības senajā Izraēlā” jautājumiem; A. Michel, Op.cit, 5. Ja neskaita tekstus, kuros minēta bērnu dzimšana un vārda došana, tad VD teksti relatīvi maz vēsta par „parastiem” bērniem, jo parasti viņiem vēlāk ir būtiska loma VD atainotajā Izraēla vēsturē (Mozus, Samuēls, valdnieki (Dāvids), pravieši (Jeremija) u.c.). Šie bērni maz reprezentē senās Izraēlas bērnu dzīvi, tāpēc piesardzīgi jāizvērtē VD atrodamā informācija par bērniem (šiem bērniem jau bērnībā bieži parādās īpašas spējas, kas vēlāk, viņiem kļūstot pieaugušiem, nepazūd un tiek liktas lietā).

¹²⁸ Sk. dažādus teoloģisko vārdnīcu šķirklus par terminiem נער, יונק, עול, טף, לך u. c.

¹²⁹ Diemžēl jaunākais pārskats (Andreas Lindemann, „Kinder in der Welt der Antike als Thema gegenwärtiger Forschung,” *Theologische Rundschau* 76 (2011), 82-111) tikpat kā neaplūko par VD sarakstītās monogrāfijas (piemēram, trūkst gan Andreas Kunz- Lübcke, *Das Kind in den antiken Kulturen des Mittelmeers: Israel – Ägypten – Griechenland* (Neukirchen – Vluyn: Neukirchener Verlag, 2007), gan Andreas Michel, *Gott und Gewalt gegen Kinder im Alten Testament* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003)).

¹³⁰ Ierēdņi, amatnieki un dienesta ļaudis, kuri nedzīvoja no lauksaimniecības produkcijas ražošanas, veidoja minoritāti. Agrārā sabiedrība, par kādu uzskatāma senā Izraēla, dzīvoja nelielās apdzīvotās vietās (apmetnēs) un nevis pilsētās. Šādā veidā ģimenes nodrošināja visu nepieciešamo un vajadzīgo, ja iesaistījās kolektīvā darbā (vienā mājā varēja dzīvot pat 4 paudzes – jautājums par apzinātu izvēlēšanos dzīvot vecpuiša/ vecmeitas statusā tajā laikā ir grūti iedomājams).

2.1. - Terminoloģija

Zināmas problēmas rada fakts, ka Rietumu kultūra 20.un 21.gadsimtā tiesiski ir definējusi, līdz kādam vecumam cilvēks ir bērns vai jauniešs, un no kura vecuma viņu var uzskatīt par pieaugušu.¹³¹ Pirmajā brīdī varētu arī šķist, ka Vidusjūras kultūras nepazīna jēdzienu, kas apzīmētu tikai bērnību/ bērnu. Senebreju valodā netrūkst tādu vārdu kā „zēns”, „jauniešs”, „meitene”, „jauniešs”, taču šos vārdus lieto arī pieaugušo apzīmēšanai.¹³² Ja neskaita specifiskus terminus kā „zīdains” vai „mazs bērns”, tad senebreju valodā nav terminu, kas viennozīmīgi norādītu uz bērnu un jauniešu vecumu.¹³³

Aplūkosim plašāk 2 apzīmējumus, kas diezgan ambivalenti raksturo bērnu stāvokli: 1) terminu ar kolektīvu nozīmi - םָׁׁׁ „(mazi) bērni” un 2) terminu ar individuālu nozīmi - םָׁׁׁ „zēns” (vai םָׁׁׁ „meitene”).

1) םָׁׁׁ – „mazi bērni”, bieži sastopams kopā ar citiem kolektīviem terminiem, taču visbiežāk ar sievietēm¹³⁴. Sievietes un םָׁׁׁ pretstatā pieaugušiem vīriešiem (kas ir bruņojušies) pārstāv vājākos, kuri skaitās vērtīgi gūstekņi (Num 14,3; 31:9,17-18; Dtn 20:14, kur kā laupījums ir uzskaitīti sievietes, bērni un lopī). Ar םָׁׁׁ parāda bērnu distancētību no vīriešu pasaules, kā arī izsaka bērnu kā īpašuma nozīmi.¹³⁵

2) םָׁׁׁ¹³⁶ vai םָׁׁׁ ir dzimumspecifiski termini, taču tos ļoti elastīgi lieto attiecībā par vecumu (var apzīmēt gan zīdaini, gan jauniešs). םָׁׁׁ vai םָׁׁׁ gadījumā tipiska ir dubultā nozīme „zēns”/ „kalps” vai „meitene”/ „kalpone”, kas nozīmē, ka jauniešs pēc

¹³¹ Sociālās klasificēšanas sistēma ir piesaistīta vecumam, atbilstoša rituāla institūcija ir ikgadējā dzimšanas diena. Senajās Vidusjūras baseina kultūrās trūkst atbilstošu norāžu. Vienīgā norāde uz dzimšanas dienas svinēšanu VD ir Gen 40:20, kad tiek godināts faraons. No senās Izraēlas nav saglabājušās liecības, ka pastāvētu rituāli (institucionāla bērnības posma noslēgšana), kuru laikā bērni kļuva par pieaugušiem.

¹³² Piemēram, םָׁׁׁ var nozīmēt tikko dzimušu zīdaini (2 Sam 12:16), taču םָׁׁׁ ir lietots pieaugušo, karavīru, kalpotāju un valdnieka ierēdņu apzīmēšanai.

¹³³ Hans – Peter Stähli, *Knabe, Jüngling, Knecht: Untersuchungen zum Begriff na'ar im alten Testament* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1978), 271-272.

¹³⁴ Sk.piemērus par םָׁׁׁ saistību ar citām cilvēku grupām: 1) ar „dēliem” (Dtn 1:39), 2) ar „dēliem” un sievietēm (Ec 9:6), 3) ar sievietēm un vīriešiem (Dtn 31:12, Jer 40:7, 43:6), 4) tikai ar sievietēm (Gen 34:29, 46:5, Num 14:3, 31:9, 32:26, Dtn 2:34, 3:6, 29:10, Joz 1:14, 8:35, Soģ 21:10, Jer 41:16, 43:6, Est 3:13, 8:11).

¹³⁵ C. Locher, „םָׁׁׁ”, in: Gerhard J. Botterweck (Hg.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 1982) 3 : 372 – 375.

¹³⁶ Šim terminam ir veltīta Štēli (Stähli) monogrāfija: Hans – Peter Stähli, *Knabe, Jüngling, Knecht: Untersuchungen zum Begriff na'ar im Alten Testament* (Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang, 1978).

viņu statusa vērtēja gan tiesiski, gan sociāli kā zemāk stāvošus. Bērna situācijā tas nozīmēja atkarību, ko var salīdzināt ar pakļautību kalpa gadījumā.

Interesants ir נער lietojums Dāvida stāstā. Samuēls viņu svaida kā נער, un arī teksts, kurā aprakstīta Dāvida cīņa ar Goliātu, viņu dēvē par נער, taču pēc tam, kad Dāvids šādi sevi apliecināja, uzveicot filistiešu milzi, termins נער stāstā par Dāvidu tālāk vairs neparādās. Sieviešu gadījumā ar נערה vairāk tiek uzsvērts seksuālais briedums, ko VD autori bieži raksturo kā „kļūšanu par skaistu pēc auguma” (Ec 16:7-8) un gatavību doties laulībā (pretēji vīriešiem, kuriem pieaugšana vairāk saistās ar sociālo, militāro, ekonomisko izaugsmi).

נער (ar nozīmi „neprecējies”, „nepilngadīgs”) aptver plašu nozīmju lauku ar dažādām niansēm, tomēr jāatzīmē, ka נער nekur VD neparādās kopā ar līdzīgiem terminiem, kas izteiktu noteiktu vecumu. Parasti no konteksta ir iespējams nojaust par נער vecumu, kas var būt no zīdaiņa līdz jaunam vīrietim precību vecumā.¹³⁷ נער, lai arī pieaudzis, joprojām kā dēls pieder „tēva namam” (נער ir nepatstāvīgs un joprojām atrodas tēva pakļautībā). נער var norādīt uz neprecēta izraēlieša statusu.¹³⁸ נער visbiežāk VD nav dzīves posma/ vecuma apzīmējums,¹³⁹ bet gan termins, kas primāri pieder tiesību sfērai (ar to izsaka tiesisko statusu – pakļautībā esošs), ko pēc tam sekundāri, izejot no tiesiskā statusa (pakļauts), var saprast arī vecuma nozīmē.¹⁴⁰ Kas attiecas uz נערה, tad נערה var būt arī precējusies.¹⁴¹

¹³⁷ Stähli, Op. cit., 97.

¹³⁸ Ibid., 99.

¹³⁹ Šādu viedokli aizstāv Volfs (*Wolff*). Viņaprāt, נער varētu būt lietots noteikta vecuma/ dzīves posma nozīmē, ko viņš pamato ar sekojošiem piemēriem no VD: Jer 6:11, 51:22, Ps 148:12, Dtn 32:25, Ec 9:6. Volfs īpaši uzsver Jer 51: 22, jo tajā esot minēti 4 dzīves posmi. Sk. Hans – Walther Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1973), 179. Protams, senajā Izraēlā prata nodalīt lielākus dzīves posmus, taču cik precīzi šie termini aprakstīja apraksta kādu vecumu (kādi ir kritēriji, lai to konstatētu)? Dažādi VD teksti piedāvā dažādus vecumus vieniem un tiem pašiem terminiem, tāpēc viennozīmīga atbilde nav iespējama. Pat Lev 21:1-8, kas it kā piedāvā dalījumu pēc vecuma, vairāk vadās pēc cilvēku darba spējām (nevis vecuma). Sk. Polas (*Pola*) adresēto kritiku Volfam: Thomas Pola, „Eine priesterschriftliche Auffassung der Lebensalter (Leviticus 27, 1-8),” in: Michaela Bauks, Kathrin Liess, Peter Riede (Hg.), „*Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst?*” (*Psalm 8,5*): *Aspekte einer theologischer Anthropologie* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2008), 400-403.

¹⁴⁰ Stähli, Op. cit., 100.

¹⁴¹ Piemēram, Rute tiek saukta par נערה, lai gan ir kļuvusi par atraitni – Rut 2:5-6, 4:12.

Štēli to skaidro tā: arī pēc apprecēšanās un pārcelšanās uz vīra māju, (jaunā) sieviete attiecībā pret tēva māju joprojām paliek נערה, kas garantē viņai zināmu aizsardzību.¹⁴²

Aplūkoto terminu izpēte apliecina šo terminu neviennozīmību: נער (zīdains, puisis, zēns, kalpotājs, elites kareivis, ķēniņa ierēdnis), נערה (meitene, jauna sieviete, kalpone), ילד (bērns, zēns, ķēniņa padomdevējs, karavīrs), ילדה (meitene), עלמה un בתולה (meitene, jauna sieviete, jauna neprecēta sieviete, jaunava) apzīmē nepieaugušos, pakļautos.¹⁴³ Kā redzams no aplūkotajiem piemēriem, tad izaudzis puisis attiecībā pret tēvu arī turpmāk paliks נער, tāpat kā karavīrs vai ierēdnis iepretim ķēniņam būs נער. Secinājumi. Augstāk minētie termini primāri raksturo ne tik daudz personas vecumu, cik personas sociālo statusu. Neskatoties uz to, reizēm aiz sociālās realitātes ir iespējams nojaust arī personas vecumu.¹⁴⁴

2.1.1. - Dēli un meitas Vecajā Derībā¹⁴⁵

Jēdzieni „dēls“ (בן) un „meita“ (בת) izsaka, vispārīgi runājot, atšķirības paaudžu starpā, bet ģimenes sfērā – radniecības attiecības. Vīriešu dzimtes daudzskaitļa forma בנים arī lieto, runājot par abu dzimumu bērniem. Protams, šo vārdu šaurākajā nozīmē ar dēliem un meitām ir domāti vecāku miesīgie pēcnācēji (Gen 4:17, Gen 5:4, Gen 30:21).

Vārdi „dēls“ un „meita“ VD ir lietoti, izsakot arī tālākas radniecības pakāpi,¹⁴⁶ kā arī piederību tautai, ciltij, konkrētai apdzīvotai vietai u.tml. Ar šiem vārdiem izsaka ne tikai radnieciskas attiecības vai piederību kādai cilvēku grupai, bet arī tuvas, uzticībā balstītas attiecības, īpaši starp skolotāju un skolnieku (1 S 3:6,16, 24:17, 26:17,21,25, Ps 34:12, Koh 12:12, Prov 2:1, 4:6 u.c.).¹⁴⁷

¹⁴² Ibid., 276. Parasti par נערה vecumu var spriest, ja to paskaidro kāds īpašības vārds, piemēram, „maza”.

¹⁴³ Šādus secinājumus izdara Karen Engelken, *Frauen im alten Israel: Eine begriffsge-schichtliche und sozialrechtliche Studie zur Stellung der Frau im Alten Testament* (Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 1990), 176.

¹⁴⁴ Hans – Peter Stähli, *Knabe, Jüngling, Knecht: Untersuchungen zum Begriff na'ar im alten Testament* (Frankfurt am Main: Lang, 1978), 271-272.

¹⁴⁵ VD בן ir viens no populārākajiem vārdiem, savukārt בת ir salīdzinoši mazāk sastopams (tikai 600x).

¹⁴⁶ Brāļi var būt tēva vai mātes dēli (piemēram, Gen 43:29), māsas – attiecīgi viņu meitas (Lev 18:9,11), mazdēli – dēlu dēli (Gen 45:10).

¹⁴⁷ Uzruna „dēls” parasti norāda uz zemāku stāvokli attiecībās (Joz 7:19, 1 S 4:16, 2 S 18:16 u.c.).

Termins „dēls“ VD ir izmantots arī kā izteiksmes veids, lai raksturotu attiecības ar Dievu (parasti starp Jahvi un Izraēlu). Viens no veidiem, kā VD tās apraksta, ka Jahve izturas kā tēvs vai māte pret saviem bērniem. Jahve bieži savu tautu sauc par saviem bērniem/ dēliem (Dtn 14:1, Dtn 32:5, Jes 45:11, Jes 63:8) vai saviem dēliem un meitām (Dtn 32:19, Jes 43:6), savukārt Izraēls Jahvi sauc par tēvu (Dtn 32:6, Jes 64:7, Jer 3:4, Jer 31:9, Mal 2:10) vai māti (Nu 11:12, Jes 49:15, Jes 66:13).

Secinājumi: VD bieži vien בנים “dēli” vietā ir domāti “bērni” (pēcnācēju nozīmē). Ja skatās uz vecuma aspektu bērna aprakstos VD, tad līdzās dēliem un meitām sastopami arī zīdaini apzīmējoši termini: יונק (Num 11:12) un עולל (Ps 8:3). Nesen dzimušiem bērniem lietots apzīmējums ילד (dzimušais).¹⁴⁸ Lielāki bērni parasti tiek saukti par נער “zēns” vai נערה “meitene”.¹⁴⁹ Tādi apzīmējumi kā עלמה un daudz retākā vīriešu dzimtes forma (עלם) apzīmē jaunus cilvēkus, kuri kļūs vai ir jau kļuvuši par pieaugušajiem. Tomēr visos gadījumos obligāti jāņem vērā konteksts, lai noskaidrotu pēc iespējas precīzāku termina nozīmi.

2.2. - Bērnu nozīmīgums

Ar bērniem saistījās nākotne (gan ģimenei, gan tautai kopumā), turklāt VD laikā ģimene bez bērniem daudz izteiktāk nekā šodien izjuta nākotnes bezcerīgumu. Ja neskaita atsevišķus vēlinus VD tekstus, tad VD nav atrodamas cerības uz tālāku individuālu dzīvi pēc nāves.¹⁵⁰ Vecāki saistīja lielas cerības ar bērniem, jo parasti neviens cits, izņemot radniekus, nerūpējās, lai vecumdienās nebūtu jācieš no nabadzības vai bada.¹⁵¹

Šis svarīgais bērnu ekonomiskais faktors ietekmēja arī ideālus par bērniem, ko vislabāk var redzēt t.s. patriarhu stāstos. Ābrahams un Sāra, Īzāks un Rebeka, neskatoties uz materiālo labklājību, cieta sabiedrības attieksmes dēļ (piemēram, Gen 12:5 Ābrahama

¹⁴⁸ Reti ir sastopama sieviešu dzimtes forma - ילדה (tikai Gen 34:4, Joel 4:3, Zah 8:5).

¹⁴⁹ Reizēm ar šiem vārdiem tiek apzīmēti arī jauni pieaugušie (bet bez bērniem; Rut 2:5, 6).

¹⁵⁰ VD pētniecībā runā par pakāpenisku Jahves kā „dzīvo Dieva” kompetences paplašināšanu arī līdz šeolam, sk.: Gönke Eberhardt, *JHWH und die Unterwelt: Spuren einer Kompetenzerweiterung JHWHs im Alten Testament* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007), 393-402.

¹⁵¹ Ideāli priekšstati par šādi nodzīvotu dzīvi atrodami Īj 42:16-17: „Un Ījabs pēc tam vēl nodzīvoja 140 gadus un redzēja bērnus un bērnu bērnus līdz par ceturtajai paaudzei. Tad Ījabs nomira vecs un apmierināts ar dzīvi”. Formula „vecs un apmierināts ar dzīvi” ir lietota arī Ābrahama (Gen 25:8), Īzāka (Gen 35:29) un Dāvida (1 L 29:28) dzīves raksturojumā.

skeptiskā atbilde), jo pašiem nebija bērnu, tāpēc viņu bagātība zaudēja vērtību. Neauglības gadījumā vīrs ar poligāmijas palīdzību varēja atrisināt šo problēmu, ja verdzene dzemdētu viņam dēlu¹⁵², kamēr sievietei neauglība parasti pārvērtās traģēdijā¹⁵³.

VD atainoto bezbērnu ģimeņu likteņu piemēri rāda, ka bērni nebija pašsaprotama lieta, bet tos uztvēra kā Dieva dāvanu (piemēram, Ps 127 un Ps 128) un ģimenes vērtīgāko īpašumu.¹⁵⁴ Par īpaši laimīgām uzskatīja tās ģimenes, kurās vecvecāki pieredzēja savus mazbērnus (Prov 17:6).¹⁵⁵ Augstāk tika vērtēti dēli: 1) patriarhālajā sabiedrībā vīriešiem bija daudz augstāks statuss, 2) tā kā meitas pēc apprecēšanās devās uz vīra mājām, dēli palika piesaistīti vecāku mājām un mantoja viņu īpašumu. Krietni vēlākā laikā (īpaši starptestamentālās literatūras laikā) parādās kritiskas balsis, kas aicina distancēties no vecākiem, kuri lepojas ar saviem pēcnācējiem un nievājoši izturas pret vecākiem bez bērniem.¹⁵⁶

Secinājumi. Kopumā var atzīmēt divas tendences, kas raksturo bērnu nozīmi ģimenē VD laikā: 1) vecāki saistīja ar bērniem savu nākotni, kas nozīmēja prestižu pārējās sabiedrības acīs, 2) bērnus uzlūkoja arī kā darbaspēku, kuriem jāstrādā vecāku labā un jāuztur vecākus viņu vecumdienās, jo savulaik vecāki rūpējās par viņiem.¹⁵⁷

¹⁵² Ņemot vērā lielo bērnu mirstību, kā arī māšu mirstību dzemdībās, poligāmija bija tikpat kā nepieciešamība, lai ģimene izvairītos no situācijas, ja tajā nav bērnu. VD gadījumā šo praksi aplūko Gen 16:1-4 (Sāra), Gen 30:1-13 (Rāhele) gadījumos, taču tā bija izplatīta prakse arī citur senajos Austrumos; plašāk par verdzēnu dzemdētajiem bērniem un viņu juridisko statusu sk.: Joseph Fleishman, „On the Legal Relationship Between a Father and his Natural Child,” *Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte* 6 (2000): 68-81.

¹⁵³ Daudzsievība varēja palielināt konkurenci sievu starpā, ko uzskatāmi demonstrē Rāheles sauciens (Gen 30:1): „Radiet man bērnus! Ja nē, tad es miršu!”. Rāheles un Leas gadījumā notiek cīņa par kopīgā vīra mīlestību un atzīšanu (Gen 29:31-30:24). Arī Hanna cieš no savas sāncenses zobošanās, kura lepojās ar to, ka ir māte (1 S 1:1-8). Hagaras izturēšanās (Gen 16:4) pret saimnieci apliecina, cik sievietei ar pašcieņu bija svarīgi būt mātei.

¹⁵⁴ Bērnu pamešana senajā Izraēlā bija aizliegta, iespējams, ļoti to reti praktizēja tikai ārkārtējos gadījumos (Ex 1:2-10, Ec 16:1-7, Gen 21:16); sk. apakšnodaļu par bērnu pamešanu!

¹⁵⁵ Masorētu teksts gan runā par „dēlu dēliem”, taču, ņemot vērā vārda „dēls” lietojumu, iespējama arī tekstā minētā versija.

¹⁵⁶ Gudr 3:13-4:6 un Sir 16:1-4 akcentē personisko tikumu, ko vērtē augstāk par vīriešu spēju radīt un sieviešu spēju dzemdēt.

¹⁵⁷ Gadu skaits (17 gadi), ko vecais Jēkabs pavada pie sava dēla Jāzēpa Ēģiptē (Gen 47:28) sakrīt ar gadu skaitu, ko Jāzeps kā bērns un jauniešs nodzīvoja pie tēva (Gen 37:2), kas nav nejaušība. Visdrīzāk to var

2.3. - Bērnības posmi

Kādi bija priekšstati par bērniem un jauniešiem senajā Izraēlā? Vārdu semantiskā analīze parādīja, ka bērnības apzināšanās un īpaša izcelšana ir samērā vēls fenomens. Sabiedrībā vai kultūrā, kur trūkst precīzu norobežojošu jēdzienu, bērni parasti netiek uztverti kā bērni, t.i. viņi netika kā bērni, bet gan kā mazi pieaugušie vai arī kā mazvērtīgākas, nepilnvērtīgas būtnes.

Tas, kā bērnība noritēja, nekur VD izvērsti nav aprakstīts. Pēc tā var spriest, ka bērnība drīzāk bija pārejas posms, kas jānodzīvo pēc iespējas ātrāk, lai sasniegtu pieauguša cilvēka statusu. VD naratīvie teksti bērnus min reti - visbiežāk kopā ar citiem terminiem, lai aprakstītu kādu cilvēku grupu kopumā.

VD minēto atsevišķu sieviešu dzemdēto bērnu skaitu nedrīkst pārvērtēt. Ir jānošķir idealizētie ģenealoģiju dati no vispārīgām norādēm par bērnu skaitu. Ģenealoģijās gandrīz vienmēr runā par dēlu dzimšanu¹⁵⁸. Minētais bērnu skaits parasti svārstās starp 2 līdz 5. No arheoloģiskiem izrakumiem gan redzams,¹⁵⁹ ka liela dzimstība neapstiprinās (spriežot pēc māju lieluma), jo liels iedzīvotāju skaita pieaugums līdzinātos Āzijas dzimstības sprādzienam.

Īpašu uzmanību VD pievērš bērniem viņu dzimšanas brīdī vai briesmu/ nāves draudu gadījumā.¹⁶⁰ Dzemdības nozīmēja cīņu par izdzīvošanu (gan mātei, gan bērnam).¹⁶¹ Dzemdības bija ne tikai pirmās, bet arī lielākās briesmas, kas apdraudēja bērna dzīvību. Dzemdībās vai tūlīt pēc tam mirušo bērnu skaits varēja būt pietiekami liels, jo jaundzimušā nāve nereti VD tiek parādīta kā ikdienišķa parādība (Dtn 32:25, Jes 65:20

uzskatīt par ideālu, ka vecāki pavada pie bērniem tik ilgu laiku, cik daudz viņi ir veltījuši savu bērnu izaudzinašanai.

¹⁵⁸ Izņēmumi: Lea, Gomera (Hoz 1:3-9), Hanna (2 meitas – 1 S 1:21), Saula sieva Ahinoama (2 meitas – 1 S 14:50-51).

¹⁵⁹ Ulrich Hübner, „Sterben, überleben, leben: Die Kinder und der Tod im antiken Palästina,” in: Michael Pietsch, Friedhelm Hartenstein (Hg.), *Israel zwischen den Mächten* (Münster: Ugarit Verlag, 2009), 53.

¹⁶⁰ Teksti, kuros parādās daudz bērnu terminu, ir Ex 1-2 (faraona pavēle nonāvēt ebreju bērnus, kā arī Mozus dzimšana un izglābšana), 2 S 12 (Batsebas bērna slimība un nāve), 1 K 17 un 2 K 4 (Elijas un Elisas brīnumdarbi, pamodinot atraitnes vai vecāku vienīgo bērnu).

¹⁶¹ Par bērnu dzimšanu un dzīves pirmajiem gadiem senajā Ēģiptē un Mezopotāmijā sk.: Erika Feucht, „Der Weg ins Leben,” in: Veronique Dasen (Ed.). *Naissance et petite enfance dans l'Antiquite* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004), 33 - 53, un Konrad Volk, „Vom Dunkel in die Helligkeit: Schwangerschaft, Geburt und frühe Kindheit in Babylonien und Assyrien,” in: Veronique Dasen (Ed.). *Naissance et petite enfance dans l'Antiquite* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004), 71-92.

u.c.). Jaundzimušā izredzes izdzīvot, ja māte nomira dzemdībās, nebija lielas (1 S 4:19-20), īpaši tad, ja pirmajās nedēļās pēc piedzimšanas neizdevās sameklēt zīdītāju.¹⁶² Pēc pirmajiem mēnešiem zīdaiņa izredzes izdzīvot jūtami pieauga (Lev 27:6), iespējams, ka tāpēc zīdaiņa atradināšana no krūts un ieiešana bērna vecumā tika ģimenē arī svinēta (saskaņā ar Gen 21:8).

VD gadījumā bērņību varētu aprakstīt, izdalot 3 posmus: 1)zīdaiņa vecums (no dzimšanas līdz 3.dzīves gada beigām), 2) bērņība līdz pubertātei, 3)jaunieša vecums no pubertātes līdz laulībām un savas ģimenes izveidošanai¹⁶³.

Pirmais bērņības posms ilgst līdz apmēram 2-3 gadiem (2 L 31:16) un var noslēgties ar svētkiem par godu bērna atšķiršanai no krūts (Gen 21:8). Jau nedaudz vecāks „zīdains” ir spējīgs uz ielas spēlēties (Jer 6:11),¹⁶⁴ prot izrunāt vienkāršus vārdus un bez mātes piena uzņemt arī cietāku barību (RDz 4:4). Kopumā pirmo bērņības posmu varētu raksturot ar īpašu tuvumu mātei un atkarību no viņas. Tēvs visbiežāk ir minēts, kad viņš nes vai tur bērnu savās rokās.¹⁶⁵ Ar mazo bērnu klēpī vecāki rotaļājas,¹⁶⁶ un viņš

¹⁶² Hübners min datus (pamatojot tos ar arheoloģisko izrakumu statistiku), ka vairums bērnu mira, nerasniedzot 3 - 6 gadu vecumu, bet kopumā pieaugušā vecumu nerasniedza apmēram 55-60% bērnu. Sagaidāmais dzīves ilgums sievietēm bija ap 30 gadiem, vīriešiem nedaudz virs 30 gadiem. Reti kurš senās Izraēlas iedzīvotājs nodzīvoja ilgāk par 40, 50 vai pat 60 gadiem. Ja kādam izdevās sagaidīt savus mazbērņus, tad VD to ataino kā īpašu Dieva labvēlības izrādīšanu (Gen 48:11, Prov 17:6 u.c.). Ulrich Hübner, „ Sterben, überleben, leben: Die Kinder und der Tod im antiken Palästina,” in: Michael Pietsch, Friedhelm Hartenstein (Hg.), *Israel zwischen den Mächten* (Münster: Ugarit Verlag, 2009), 54.

¹⁶³ Skaidra pāreja uz pubertātes posmu, kuru pavadītu kāds iniciācijas rīts, VD nav aprakstīta ne zēnu, ne meiteņu gadījumā. Tas, vai bērns ir pieaudzis, pārsvarā noteica pēc ķermeņa. Īpašu lomu spēlēja seksuālais briedums un dažādas pazīmes, piemēram, bārdas augšana (arī pāreja pieaugušo kārtā nebija stingri noteikta ar gadu skaitu). Visdrīzāk vīriešu gadījumā par tādu varētu uzskatīt 20 gadu vecuma sasniegšanu, sievietēm tas varēja būt ātrāk – līdz ar apprecēšanos vai arī pirmā bērna piedzimšanu.

¹⁶⁴ Kad bērni iemācījās staigāt (Hoz 11:3), spēlējoties varēja uzglūnēt citas briesmas, piemēram, nokrist no jumta (Dtn 22:8).

¹⁶⁵ Par bērnu nēsāšanu VD var atrast vairākus piemērus (Dtn 1:31, Num 11:12, Jes 49:22; 60:4; 63:9; 66:12; 2 Ķ 4:19). Arī neuzmanīga bērna nomešana ir pieminēta VD (2 S 4:4), piemēram, Saula mazdēls palika paralizēts uz mūžu, kad viņu 5 gadu vecumā no rokām izmeta viņa aukle.

¹⁶⁶ Par bērnu samīļošanu un glāstīšanu liecina Jes 66:12, 2 Ķ 4:16. Savukārt Gen 48:10 vectēvs Jēkabs apskauj un skūpst savus mazdēlus Manasi un Efraimu. Par nomiršanu mātes klēpī stāsta RDz 2:12, 1 Ķ 17:19, 2 Ķ 4:20, turklāt pēdējā gadījumā (2 Ķ 4:20) traģēdija aprakstīta arī plašāk (gan bērna sāpes, gan mātes bezspēcība ko mainīt). Aptuveni 5 gadus vecais zēns no rīta dodas palīdzēt tēvam lauka darbos, taču tad viņam sākas stipras galvas sāpes. Tēvs pavēl kalpiem aiznest atpakaļ bērnu pie mātes. Zīmīgi, ka tēvu

saņem visu uzmanību, kas nepieciešama viņa izdzīvošanai un augšanai.¹⁶⁷ Tāpēc nedabiski izskatās viņa nogalināšana, lai gan kara gadījumā arī to praktizēja: lielākā daļa VD vietu, kur minēti „zīdaiņi”, apraksta tieši kara stāvokļus vai kara izraisītas situācijas. Bads¹⁶⁸ bieži skāra senās Izraēlas teritoriju (gan nelabvēlīgu laika apstākļu dēļ, gan biežo karu dēļ). Vecāki gan parasti centās bērnu pabarot, taču aplenktā pilsētā nereti vairs nebija ar ko paēdināt (RDz 2:12). Par visbriesmīgāko tika uzskatīta situācija, ja vecāki bada dēļ ēda savus bērnus (Dtn 28:53-57, 2 Ķ 6:28-29, RDz 2:19-22, 4:10).

Posmu starp zīdaiņa vecumu un jaunieša vecumu detalizētāk nav viegli aprakstīt, jo VD neizceļas ar pārāk lielu senebreju valodas terminoloģisku precizitāti. Nosacīti (atbilstoši mūsdienu priekšstatiem) šo posmu var iedalīt sīkāk: 1)vecums līdz 5-7 gadiem,¹⁶⁹ 2)vecums no 7 gadiem līdz laikam, kad tiek sasniegta pubertāte. Pirmā fāze vairāk atbilst mūsdienu „bērnodārza” vecumam¹⁷⁰, savukārt otra fāze („skolas vecums”) varētu būt laiks, kad bērnus jau iesaistīja dažādos darbos.¹⁷¹ Skaidrs, ka bērnu darbu tad

vairāk rūp raža nevis bērns, par kuru viņš uztic parūpēties kalpiem un mātei. Visdrīzāk, ņemot vērā tajā laikā samērā strikto funkciju dalījumu, par slimajiem ģimenē rūpējās sieva, tāpēc tēvs šajā situācijā varēja uzskatīt, ka māte labāk tiks galā.

¹⁶⁷ Iespaidīga aina aprakstīta 2 S 12:14 – valdnieks Dāvids, kuram tobrīd pieder vislielākā vara, cīnās par sava bērna dzīvību, kuram ir jāmirst sava tēva vainas dēļ. Lai arī Dāvidam bija vēl citi bērni, tomēr viņš cīnās ar dažādiem līdzekļiem par sava jaunākā bērna dzīvību dienu un nakti (gavē, guļ uz grīdas – 2 S 12:15-23). Mātes mīlestības piemēru savukārt var atrast 1 Ķ 3:16-27.

¹⁶⁸ Vienveidīgā barība, kā arī dažādas slimības bija nopietns drauds bērna veselībai, kas apliecināts arī arheoloģiski, sk. Hübner, Op. cit., 58. Sal. arī ar Mezopotārijas rakstiskajām liecībām: Konrad Volk, „Kinderkrankheiten nach der Darstellung babylonisch-assyrischer Keilschrifttexte,” *Orientalia* 68 (1999), 1-36.

¹⁶⁹ No piecu vai sešu gadu vecuma bērnus (gan zēnus, gan meitenes) jau agri iesaistīja pieaugušo darbos (pārsvārā konkrētam dzimumam raksturīgajos), lai gan līdz apprecēšanās viņi varēja darīt abu dzimumu darbus (gani – Rāhele Gen 29:6 un Dāvids 1 S 16:11, ēdiena gatavotājs Jēkabs Gen 25:29). Bez mājlopu ganīšanas bērni arī lasīja malku (Jer 7:18), palīdzēja ražas novākšanā (2 Ķ 4:18) vai nesa nastas (RDz 5:13). Kā norāda Hübners (*Hübner*), tad arheoloģiski ir apliecinātas arī dažādas kaulu deformācijas bērniem senajā Palestīnā, ko varētu skaidrot ar agro iesaistīšanu darbos, sk. plašāk: Hübner, Op.cit., 60.

¹⁷⁰Jes 11:8, spriežot pēc sinonīmu paralēlisma, apraksta 2-4 gadus vecu bērnu, kurš vēlas iepazīt tuvāko apkārtni. Savukārt bērni, kuri ir minēti Īj 21:11 (lēkā), varētu būt vecumā no 3 līdz 10 gadiem.

¹⁷¹ Lev 27:3-8 saraksts parāda arī dažādu personu vērtīgumu, kur apakšējā robeža beidzas 5-gadīgu bērnu (tas nozīmē, ka ar šo vecumu bērnus sāka jau izmantot dažādos darbos). Tomēr, kā liecina citi piemēri no VD, ne vienmēr bērni jau tik agri tika iesaistīti vecāku darbos. Piemēram, Bēteles bērni (varētu būt 5-10 gadus veci) skraida apkārt un izsmej plikpauraino Elīšu (2 Ķ 2:23) vai Zah 8:5, kur vīzija par Jeruzalemi parāda ideālu situāciju nākotnē, kad pilsētas laukumi būs pilni ar zēniem un meitenēm, kuri tur arī spēlēsies.

uzskatīja par pašsaprotamu lietu, jo tas bija ekonomiski nepieciešams. Bērni šādi iemācījās izdzīvot, apgūstot nepieciešamās iemaņas. Tajā laikā vecāki diez vai izjuta sentimentālu attieksmi pret bērniem vai viņu lutināšanu (tas gan ir VD parādīts atsevišķu māšu gadījumā, taču tiek kritizēts, piemēram, Prov 29:21).

No bērnības būt jānodala jauniešu vecums, kas VD (līdzīgi kā mūsdienās) nozīmē dzimumbrieduma sasniegšanu. Līdz ar pubertātes iestāšanos gan meitenes, gan zēni varēja precēties, taču zēniem parasti precību laiks tika noteikts ap 20 gadiem.¹⁷² Šo vecuma posmu raksturo ķermeņa spēka pieaugums vīriešiem (Prov 20:29), kā arī seksuāla pievilcība (Ec 23:6, 12, 23, Rut 3:10, DzDz), lai gan pēdējā pazīme vairāk attiecas uz jaunām sievietēm (Am 8:13, Gen 6:2). Tādējādi var secināt, ka, iestājoties pubertātei, drīz sekoja precību laiks, un pāriešana pieaugušo kārtā/ pasaulē notika bez garāka (jauniešu) vecumposma, jo citādi, visticamāk, VD izceltu to terminoloģiski.¹⁷³

2.4. - Attieksme pret bērnu un bērna vieta ģimenē

Vecāki mīlēja savus bērnus, rūpes par bērniem bija pašsaprotams vecāku pienākums.¹⁷⁴ Neviens īpašums ģimenei nebija tik vērtīgs kā bērni, tomēr bērnus uzskatīja par nepilnīgiem, t.i. viņi bija vērtīgi nevis kā bērni, bet gan kā topošie pieaugušie, kuriem atkal dzims dēli un meitas. Bērnus vērtēja pēc tā, ko viņi nākotnē varētu dot sabiedrībai (vērtējums pēc pieaugušo standartiem). Salīdzinājumā ar pieaugušajiem bērni bija „mazi”, viņiem bija mazāk spēka un izpratnes, līdz ar to bērni tika vērtēti kā mazvērtīgāki.¹⁷⁵ „Zēnu” raksturojumā vēl ietilpst brieduma trūkums, svārstīgums, nedrošība u.tml. īpašības.¹⁷⁶ Jaunība nav VD ideāls, jo ideāls ir briedums un vecums.¹⁷⁷

¹⁷² Lev 27 raksturo 20 gadu vecumu sasniegušos kā tādus, kuri jau ir attīstījušies par nobriedušiem vīriešiem (par to liecina viņu spēks). Par labu šādam skaidrojuma norāda arī nodevu maksāšanas sākšana, kā arī ņemšana karadienestā (Ex 30:14; Num 1:3,18; 26:2; 2L 25:5).

¹⁷³ Vairāk par pāreju pieaugušo kārtā sk.: Andreas Kunz- Lübcke, *Das Kind in den antiken Kulturen des Mittelmeers: Israel – Ägypten – Griechenland* (Neukirchen – Vluyn: Neukirchener Verlag, 2007), 85-111.

¹⁷⁴ Piemēri vecāku mīlestībai - Gen 22:2; 25:28; 37:3; 44:20; 2 S 19:1ff; Jes 49:15; Jer 31:20; Prov 4:3 u.c.

¹⁷⁵ Piemēram, Prov 22:15 (plašāk tiks aplūkots vardarbīgas bērnu audzināšanas kontekstā), Ps 25:7, Īj 13:26, kā arī vispārīgs vērtējums Gen 8:21: „cilvēka sirds tieksmes ir ļaunas no mazām dienām”.

¹⁷⁶ To var salīdzināt ar Zālamana un Jeremijas sevis apzīmēšanu ar נָצַר (1Kön 3:7; Jer 1:6): abos gadījumos tas nozīmē „amata stāšanās brīdī” (sal. ar 1 L 22:5, 2 L 13:7, kur ir runa par valdnieku Zālamana un Rehabeāma jaunību).

¹⁷⁷ Jes 3:4, Koh 10:16 u.c. (tas gan nav spēkā vergu gadījumā).

Hierarhiski organizētajā VD ģimenē (בית אב – tēva nams) ietilpa vecāki, bērni (arī apprecējušies dēli, vedeklas, mazbērni), kā arī kalpi un mājlopi. Bērnā tajā bija atvēlēta pakārtota vieta, jo sieva, kalpi, dzīvnieki un arī bērns bija mājas saimnieka īpašums, kuram bija jāklausa¹⁷⁸. Bērnus varēja pārdot verdzībā¹⁷⁹, padzīt, izslēgt no mantojuma¹⁸⁰. Vecāki parasti bērniem izvēlējās arī laulāto partneri¹⁸¹. Tēva vara pār bērnu un viņa dzīvību (vismaz VD agrīnajos tekstos) varēja pat ietvert tiesības sodīt ar nāvi.¹⁸² Bērna dzīvība lielā mērā bija atkarīga no tēva dzīvības, ko labi ilustrē kolektīvās atbildības un kolektīvā soda teksti, jo kopā ar tēvu, kurš bija grēkojis, varēja nonāvēt arī viņa sievas, bērnus un dzīvniekus (Num 16:27-33, Joz 7:24-25)¹⁸³.

Ja meitas pēc apprecēšanās atbrīvojās no tēva varas (vai precīzāk – tā samazinājās) un nonāca vīra pakļautībā¹⁸⁴, tad dēli arī turpmāk palika tēva namā,¹⁸⁵ jo viņu dzīve lielā mērā bija tēva dzīves turpināšana¹⁸⁶. Nav īsti skaidrs, vai pieaugušie dēli pēc apprecēšanās ieguva brīvu telpu, kurā nebūtu jūtama tēva vara, jo VD to izvērsti neappraksta. Arī turpmāk (visas dzīves garumā) tēva izturējās pret dēlu kā ar pakļauto –

¹⁷⁸ Protams, uzreiz ir jānorāda, ka sievietai tajā pašā laikā bija cits statuss nekā bērniem, kas atšķīrās savukārt no vergu un mājdzīvnieku statusa.

¹⁷⁹ Ex 21:7-11 (tikai par meitenēm), Neh 5:1-5. Sk. plašāk apakšnodaļu par bērnu pārdošanu verdzībā!

¹⁸⁰ Gen 21:10; 25:5-6; Soģ 11:1-3, taču tas attiecas tikai uz dēliem no blakussievām. Lai tēvs īpaši nepieķertos kādam no bērniem (Gen 37:3) un kādu ignorētu, Dtn 21:15-17 aizsargā mantošanas tiesības pirmdzimtajam (arī nemīlamas sievas dēlam).

¹⁸¹ Gen 24; Gen 38:6,8 (citādi ir Gen 26:34-35 gadījumā: Ēzavs pretēji vecāku gribai apprec divas hetietes. Kad viņš pamana vecāku vilšanos, tad, lai izpatiktu vecākiem, apņēma par sievu arī Ismaēla meitu).

¹⁸² Šis apgalvojums VD pētniecībā gan vēl tiek plaši diskutēts un dažādi vērtēts, jo pamatā šo praksi neattiecinā uz vēlāku laikposmu (piemēri - Gen 22, Soģ 11, Gen 42:37, Gen 38:24).

¹⁸³ Kolektīvās atbildības princips gan tiek noraidīts Dtn 24:16: „Ne tēviem ir jāmirst dēlu vietā, ne dēliem tēvu vietā...”; sal. ar 2 K 14:6.

¹⁸⁴ Plašāk par meitu un tēvu attiecībām VD sk.: Elke Seifert, *Tochter und Vater im Alten Testament: Eine ideologiekritische Untersuchung zur Verfügungsgewalt von Vätern über ihre Töchtern* (Neukirchen – Vluyn: Neukirchener Verlag, 1997).

¹⁸⁵ To, kas pieder „tēva namam”, var samērā viegli konstatēt pēc dažādiem VD tekstiem, piemēram, Gen 7:1,7 (šķīrstā iegāja Noa un viss viņa nams (viņš, viņa dēli, viņa sieva, viņa vedeklas)). Dažkārt norādēs par piederību „tēva namam” tiek minēti bērni, vergi, mājlopi, piemēram, Gen 36:6, 50:8.

¹⁸⁶ Šim uzskatam ir ļoti zīmīgs pielietojums, jo ģenealoģijas formulas patriarhu stāstos ir reizē arī virsraksti, piemēram, Gen 25:19 („un šī ir Īzaka ģenealoģija...”, kas kalpo reizē arī par virsrakstu Jēkaba stāstam) un Gen 37:2 („šī ir Jēkaba ģenealoģija”, kas ir virsraksts Jāzēpa stāstam). Kamēr tēvs ir dzīvs, dēli atrodas viņa ēnā.

tēva stiprākais ierocis parasti bija nesadalītais mantojums¹⁸⁷. Pēc tēva nāves īpašums tika sadalīts nevienlīdzīgi starp bērniem, jo pirmdzimtajam dēlam bija priekšrocības.¹⁸⁸ Apsaimniekot īpašumu¹⁸⁹ tēva vietā nebija viegls darbs, jo, kā redzams no atsevišķu baušļu formulējumiem, jau diezgan agrā vecumā pirmdzimtajiem vajadzēja aizstāt priekšlaicīgi mirušo tēvu. Ja vecāki nebija spējīgi par sevi rūpēties, pirmdzimtajam dēlam vajadzēja pārņemt īpašumu un gādāt par vecākiem, kā to paredz dekaloga bauslis.

Lai arī bērni vienmēr VD tikuši uzskatīti par svētību no Dieva (jo bērnos turpinās vecāku dzīve - viņos ģimenes nākotne tika saskafta), tomēr tas nenozīmēja, ka vecākiem vecumā vajadzētu liegt jaunajiem baudīt dzīvi (Koh 9:7-10; 12 :1-7). VD var atrast arī piemērus, ka vecāki ne vienmēr dzīvoja saskanīgi ar bērniem. Var minēt Jēkabu un Rāheli, kuri melo vecajam tēvam (Gen 27; Gen 31:19-35), vai troņmantinieku Adonju, kurš nevar vien sagaidīt sava tēva Dāvida nāvi (1 Ķ 1:5-10). Dtn 21:18-21 bauslis ļoti bargi vērsas pret stūrgalvīgu dēlu.¹⁹⁰

¹⁸⁷ Sal. ar Sir 33:20-24 (grieķu teksts ir apjomīgāks, savukārt rokraksts ebreju valodā H^E saglabāties ar nelieliem teksta fragmenta iztrūkumiem).

¹⁸⁸ Īpašais pirmdzimtā statuss ir skaidrojams ar katra pirmdzimtā īpašo veltīšanu Dievam (Ex 13:2, 13:15, 22:38, 34:20, Nu 3:13, 8:17, 18:15). Viņš saņēma arī īpašu tēva svētību (Gen 27:4), kā arī viņam pienācās dubulta mantojuma daļa (Dtn 21:15-17), tāpēc ģealoģijās pirmdzimtais bieži tiek īpaši izcelts. VD mēs neatradīsim meitas apsoliņumu, bet dēla apsolišana ir biežs motīvs (nereti dēla dzimšanas paziņošana izceļ viņa nozīmi, piemēram, Simsona un Imanuēla apsoliņums ir saistīti ar glābšanu no nelaimes).

¹⁸⁹ Dēlus augstāk vērtēja par meitām, jo viņi bija vairāk piemēroti ekonomisko resursu izmantošanai, turklāt meitas pēc apprecēšanās pameta vecāku mājas. Vīrieša priekšrocības/ augstāks stāvoklis nav no Dieva pamatots, jo Dievs radīja vīrieti un sievieti kā līdzīgus (Gen 1:26-27), jo šīs priekšrocības ir sociālās kārtības tiesiskās regulēšanas rezultāts.

¹⁹⁰ Dtn 21:18–21 satur bausli, kas paredz nepaklausīgu dēlu pat sodīt ar nāvi. Priekš mūsdienu cilvēka nežēlīgi formulētais bauslis tomēr var tikt nedaudz mīkstināts, ja ņem vērā dažus novērojumus: dēls vairs nav bērns, bet gan jauniešs vai jauns pieaugušais. Lai arī bauslis satur vēlākus papildinājumus, tomēr ir vēl arī citas norādes tekstā, kas apstiprina, ka ir runa par pieaugušu dēlu (šī iemesla dēļ Dtn 21:18-21 nav iekļauts to tekstu sarakstā, kuri detalizētāk tiek analizēti darba III. nodaļā). Plašāk sk.: Anselm C. Hagedorn, *Between Moses and Plato: individual and society in Deutoronomy and ancient Greek law* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004), 224 - 238. Autors jautājumu par Dtn 21:18-21 minēto dēla nepaklausīgumu risina plašākā kontekstā, analizējot arī atšķirības par goda izpratni mūsdienās un senajos Austrumos.

Secinājumi. VD bērnu apzīmēšanai lietoto terminu analīzes parādīja, ka viennozīmīgas terminoloģijas trūkums sarežģī iespēju precīzi noteikt, vai VD teksti runā par bērniem vai jauniešiem/ jauniem pieaugušajiem. VD nav atrodamā sistemātiska refleksija par dzīves posmu „bērnība”.

Pēc VD tekstiem ir sarežģīti spriest par bērnu reālajiem dzīves apstākļiem senajā Izraēlā. Kā jebkurā agrārā sabiedrībā, arī senajā Izraēlā bērni bija svarīgs un nepieciešams ģimenes darbaspēks, lai veiktu daudzus darbus ģimenes uzturēšanai. Sākot ar sesto dzīves gadu, bērniem vajadzēja iesaistīties darbā (atbilstoši viņu fiziskajām spējām), un to jāuztver kā bērnu normālu ikdienu senajā Izraēlā. Iesaistīšanās darba procesā nozīmēja arī iemaņu apgūšanu.

Senās Izraēlas bērnu ikdienu VD tekstos atrod mazu atspoguļojumu. Tā laika lasītāji labi zināja bērnu ikdienu, tāpēc parasti šī ikdienu netiek īpaši izklāstīta vai paskaidrota. Arī tie VD teksti, kuri runā par bērniem, ļoti reti parāda bērnus un viņu intereses, jo parasti par viņiem runā citu ģimenes locekļu attiecību sakarā.

III. Vardarbīga bērnu audzināšana ģimenē Vecajā Derībā

1. Bērnu audzināšana senajos Austrumos

Lasot seno Austrumu audzināšanas tekstus, uzreiz var pamanīt, ka tie nav rakstīti kā abstraktas mācību grāmatas, jo to mērķis ir palīdzēt lasītājiem ar dzīves pieredzi. Avotu ziņā vislabākajā situācijā atrodas ēģiptoloģija.¹⁹¹ Jau vairāk kā pirms pusgadsimta ir publicēts Brunnera (*Brunner*) darbs „Altägyptische Erziehung”,¹⁹² kas šajā laikā ir kļuvis jau par standartdarbu. Arī pēc Brunnera ir publicēti vairāki nozīmīgi pētījumi – īpaši būtu atzīmējams Foihtas (*Feucht*) kompendijs „Das Kind im Alten Ägypten”.¹⁹³ Mezopotāmijas gadījumā netrūkst ķīlrakstu tekstu par tēmu „audzināšana”, taču tajā pašā laikā jāatzīmē, ka tie aptver aptuveni 3000 gadu ilgu laikposmu un satur daudz filoloģisku problēmu, kurām ir tālejošāka ietekme uz tekstu interpretāciju.¹⁹⁴

1.1. - Bērnu audzināšana senajā Ēģiptē

Pirmajā brīdī, iepazīstoties ar seno ēģiptiešu audzināšanas tekstiem, pārsteidz pāršanas/ sišanas biežā pieminēšana. Pēršana, brīvības atņemšana, disciplinēšana/ dresēšana tekstos parādās kā attaisnojoši līdzekļi, jo šādos gadījumos skolniekus bieži salīdzina ar dresējamiem dzīvniekiem, lai panāktu viņu paklausību. Pētniecībā neviennozīmīgi tiek vērtēta iespējamība, cik bieži bērnus sodīja šādā veidā, taču to, ka senajā Ēģiptē izmantoja šādus audzināšanas līdzekļus, neviens neapstrīd. Salīdzinoši vēlīnie teksti (t.s. dēmotiskie teksti) dod konkrētas norādes, piemēram, „neper savus bērnus, ja viņi ir par vecu stingram sodam!” vai „nedomā ilgi par sodīšanu, bet parūpējies par to! Neper par lietām, kas jau pagājušas! Tas labāk iedarbojas uz maziem bērniem, ja tas ātri notiek bez vilcināšanās, nekā uz lieliem bērniem”.¹⁹⁵ Audzināšana seno ēģiptiešu

¹⁹¹ Kā norāda Brunners, kopumā līdz mūsdienām nonākušas vairāk vai mazāk pilnīgas 15 mācības par dzīvi, kurās aplūkota jauniešu vai arī pieaugušo audzināšana; Hellmut Brunner, „Zentralbegriffe ägyptischer und israelitischer Weisheitslehren,” *Saeculum* 35 (1984), 185.

¹⁹² Hellmut Brunner, *Altägyptische Erziehung* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1957).

¹⁹³ Erika Feucht. *Das Kind im Alten Ägypten: die Stellung des Kindes in Familie und Gesellschaft nach altägyptischen Texten und Darstellungen* (Frankfurt: Campus Verlag, 1995).

¹⁹⁴ Konrad Volk, „Methoden altmesopotamischen Erziehung nach Quellen der altbabylonischen Zeit,” *Saeculum* 47 (1996), 180 -181.

¹⁹⁵ Citēts pēc: Hellmut Brunner, *Altägyptische Erziehung* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1957), 59.

skatījumā skaitījās ideāla, ja „iedēsta mīlestību”¹⁹⁶. Šie un citi piemēri parāda, ka ar praktisku sodīšanu jāreķinās tikai atsevišķos gadījumos, jo seno ēģiptiešu teksti vairumā gadījumu apraksta draudēšanu ar vardarbīgu audzināšanas līdzekļu izmantošanu (lai klausītu un čaklāk strādātu), bet reālu sodīšanas aprakstu nav daudz. Seno ēģiptiešu audzināšanas tekstos biežāk tiek izmantota pamācīšana. Lai panāktu lielāku efektu, bērni tiek salīdzināti ar dzīvniekiem - viņus uzslavē un viņiem apsola laimīgu nākotni.¹⁹⁷ Bērnu izaudzināšana piederēja pie tām lietām, ar ko senie ēģiptieši lepojās, par ko liecina biežā audzināšanas pieminēšana gan biogrāfijās, gan arī formulās (piemēram, „es apglabāju vecākus, es izaudzināju bērnus”).

Senēģiptiešu audzināšanas tekstiem neraksturīgs piemērs ir atrodams „Ani gudrības mācībā”. „Ani gudrības mācība” (datē ar 15./14.gs.p.m.ē.) savā epilogā apraksta sarunu starp tēvu un dēlu.¹⁹⁸ Garā sarunā tēvs brīdina dēlu, ko viņam nevajadzētu darīt - dēlam jāizvairās no svešas sievietes, jāgodā savi vecāki (īpaši māte!), agri jāprecas un jānodibina ģimene, viņš nedrīkst dzert daudz alu u.tml. Sarunas beigās arī dēls tiek pie vārda, lai pateiktu savu skatījumu uz lietām. Dēls atzīst, ka viņš neesot tik gudrs kā viņa tēvs, jo ir iemācījies no galvas tikai sentences no grāmatām, tomēr viņš domā, ka tēvs pārcenšas ar tikumu mācīšanu. Tālāk tēvs min piemēru no dzīvnieku dresēšanas, uz ko dēls atbild, ka katram cilvēkam ir tiesības ir būt tādām, kāds viņš ir, un viņu nedrīkst liekt un lauzt, lai piespiestu viņu eksistēt tā, kā viņš nevēlas. Dēls atzīst, ka viņš domā savādāk kā tēvs, tomēr viņš vēlas, lai tēvs viņu respektē. Šāda verbālā Ani dēla pretošanās ir kaut kas vienreizējs seno ēģiptiešu gudrības mācīšanas kontekstā. Tikai šajā vietā audzinātais dēls atbild un kritizē sava tēva audzināšanas stilu, turklāt viņš lieto mūsdienīgu paņēmieni, norādot uz cilvēka individualitāti un viņa personīgo cieņu, kuru viņš arī tad nepazaudēs, ja neatbildīs sava tēva gaidām.

No šī skolnieka citāta var redzēt, ka senajos Austrumos (tajā skaitā arī senajā Izraēlā) bija iespējas izvairīties no vecāku īstenotās audzināšanas, tomēr parasti dēli klausīja tēviem un izpildīja viņu prasības (ne tikai tēvu argumentu, bet arī pielietotās vardarbības dēļ).

¹⁹⁶ Ibid.

¹⁹⁷ Ibid., 60-65.

¹⁹⁸ Teksts atrodams: Brunner, *Weisheitsbücher*, 213. Lai glābtu savu godu, tēvs dēlam atbild, ka viņam nav taisnība, lai gan saruna vēl turpinās.

1.2.- Bērnu audzināšana senajā Mezopotāmijā¹⁹⁹

Atšķirībā no senās Ēģiptes un senās Grieķijas senajā Mezopotāmijā nebija izteikta audzināšanas ideāla (vismaz tāda, kas būtu fiksēts rakstiski). Senākos ķīļrakstos pārsvarā atrodamas konkrētas norādes, ko vecākiem vajadzētu ieaudzināt savos bērnos.²⁰⁰ Audzināšanas teksti bieži min neapmierinātus, vīlušos tēvus, kuri nesaskata dedzību savu dēlu rīcībā. Tādos gadījumos iesaka uzslavēt, veicināt konkurenci, stāstot par sabiedrības atzinību un labklājības iegūšanu, kā arī izrādīt prieku, ja bērns piepilda cerības. Radikālākos gadījumos bija paredzēti sitieni un brīvības ierobežošana, lai gan pirms tam iesaka pamācīt un apelēt pie goda, vecuma (iemīļots teiciens bija „Esi taču tagad vīrietis!”). Daudzas lietas vecāki ne labprāt vēlējās redzēt savos bērnos – neaudzināts bērns radīja arī vecākiem sliktu slavu. Sišana kā disciplinējošs līdzeklis bija izplatīts arī Mezopotāmijā (sodīja par tiem pašiem pārkāpumiem kā Ēģiptē) un apliecināts dažādu laiku tekstos (ideāli gan būtu, ja to nenāktos pielietot). Ja pat sitieni nemainīja bērnu raksturu, tad bērnam ierobežoja pārvietošanos („arests”) vai kājas ieslēdza ķēdēs. Atšķirīga bija valdnieku bērnu audzināšana. Prinči jau samērā agri daudz laika pavadīja kopā ar tēvu un diplomātiem, apgūstot dažādas valdnieka funkcijas, savukārt princešu dzīve bija pakļauta valdnieka politiskajām interesēm - vairumā gadījumu viņas jau agri tika izprecinātas, bet dažas kļuva par priesterienēm.

1.3. - Vardarbīga bērnu audzināšana senajos Austrumos

Spieķa vai rīkstes pielietošana audzināšanā ir kopīga prakse visam Seno Austrumu un Vidusjūras reģionam. Kā pirmā būtu jāmin senā Ēģipte, no kurienes nāk daudzi

¹⁹⁹ Senās Mezopotāmijas bērnu audzināšanas raksturošanā izmantoti šādi pētījumi: Konrad Volk, „Methoden altmesopotamischen Erziehung nach Quellen der altbabylonischen Zeit,” *Saeculum* 47 (1996): 178 – 216; Claus Wilcke, „Konflikte und ihre Bewaltung in Elternhaus und Schule im Alten Orient,” in: Rüdiger Lux (Hg.), *Schau auf die Kleinen...: Das Kind in Religion, Kirche und Gesellschaft* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2002), 10-31.

²⁰⁰ Ģimene senajā Mezopotāmijā sastāvēja no vecākiem un bērniem, jo teksti nemin ne vecvecākus, ne vecāku brāļus vai māsas vai vēl tālākus radniekus kā autoritātes. Par vecāku autoritāti liecina arī bērnu vārdi, piemēram, „mans tēvs ir mans dievs”, kas parāda izteiktu godbijību.

„sitienu sentenču” teksti²⁰¹. Šajos „skolas tekstos” dominē draudi, kuriem piemīt zināms primitīvisms.²⁰² Šajos tekstos var tieši pamanīt skolas gaisotni, kurā skolnieki cenšas izvairīties no mācīšanās rakstīt (hieroglifus!), kamēr skolotājs ar dažādiem soda līdzekļiem cenšas skolniekus atgriezt atpakaļ pie mācību procesa.

Aicinājumi pašam audzinātājam stingri disciplinēt (arī sist) jauniešus nav bieži atrodami. Visplašāk šī doma ir atrodama Insingera papirusā²⁰³, turklāt uzrāda paralēles ar VD brīdinājuma vārdiem. Jāatzīst, ka tas tomēr ir vēls sentenču krājums no Ptolemaju laika, kurā apkopotas ne tikai agrākas seno ēģiptiešu mācības, bet arī ietvertas sentences no Siropalestīnas telpas (piemēram, no „Ahikāra sentencēm”), tādējādi VD agrīno gudrības literatūru tas nevarēja ietekmēt.²⁰⁴

Arī Mezopotāmijā bērnu sišana skolā ir labi apliecināta²⁰⁵. Tomēr arī Mezopotāmijas tekstu literārā forma atšķiras no VD gudrības tekstiem. Mezopotāmijas gadījumā par to runā skolas teksti, no kuriem pazīstamākais ir satīra „Plāksnes mājas dēls”, kurā aprakstīts pats skolnieks un viņa problēmas skolā. Skolnieks neko nevar izdarīt pa prātam skolotājam, tāpēc par katru pārkāpumu saņem sitienus. Dēls aicina savu tēvu kaut ko darīt lietas labā. Tēvam tas arī izdodas – viņš uzaicina stingro skolotāju pie sevis uz mājām, viesmīlīgi uzņem un vēl bagātīgi apdāvina. Nākamā paralēle VD sentencēm, galvenokārt Prov 23:13-14, atrodama aramiešu „Ahikāra sentencēs”.²⁰⁶ Starp

²⁰¹ Pārsvārā no Jaunās Valsts laika (18.-20.dinastija – Ramzesu dinastija), galvenokārt t.s. „skolas teksti”; sk.: Römheld, *Weisheitslehre*, 65; Nili Shupak, „The 'Sitz im Leben' of the Book of Proverbs in the Light of a Comparison of Biblical and Egyptian Wisdom Literature,” *Revue Biblique* 94 (1987), 108-111.

²⁰² Brunner, *Erziehung*, 106.

²⁰³ Par Insingera papirusu sk.: Miriam Lichtheim, *Late Egyptian Wisdom Literature in the International Context: A Study of Demotic Instructions* (Fribourg: Universitätsverlag, 1983), 107–234.

²⁰⁴ Ibid.

²⁰⁵ Sk. iepriekš minēto literatūru (Volk, Wilcke)!

²⁰⁶ Par „Ahikāra sentencēm” arī Lindenbergera (*Lindenberger*) darbus: 1) James M. Lindenberger, *The Aramaic Proverbs of Ahiqar* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1983); 2) James M. Lindenberger, „The Words of Ahiqar,” in: James H. Charlesworth (Ed.), *The Pseudepigrapha of the Old Testament* (Garden City, NY: Doubleday, 1985), 2: 479-507. Par „Ahikāra sentenču” datēšanu un tapšanas vietu sk.: Ingo Kottsieper, *Die Sprache der Ahiqarsprüche* (Berlin: de Gruyter, 1990), 241-242. Kotsīpers (*Kottsieper*) norāda, ka „Ahikāra sentences” ir sacerētas dialektā, kas ir senāks par aramiešu valodu, ko izmantoja Persijas impērijā kā oficiālo valodu. Viņaprāt, tās ir tapušas 8.gs.p.m.ē. otrajā pusē vai 7.gs.p.m.ē. pirmajā pusē Strijas dienvidos. Sal. arī ar: Römheld, *Wege der Weisheit*, 46-52, Schrader, *Leiden*, 131–134.

„Ahikara sentencēm” 81-82 un Prov 23:13-14 varētu būt pat literāra atkarība,²⁰⁷ jo uzkrītoša ir līdzība starp abu tekstu saturu.

Diezgan droši var apgalvot, ka šāds drakonisks audzināšanas veids, kas parādīts VD, atbilst tā laika un reģiona kultūrām. Seno Austrumu „sitienu pedagogija” nāk no verdzības fenomena, dzīvnieku dresēšanas un seno Austrumu skolu prakses, jo bērniem un jauniešiem vajadzēja apgūt sarežģītās rakstību sistēmas. Neskatoties uz kopīgo seno Austrumu pamatu, VD „sitienu pedagogijas” teorijā (jo tādā veidā tā ir pārstāvēta Proverbos) var pamanīt vēl vienu motīvu, kas ārpus VD atrodams ļoti reti (rakstiski fiksēts tikai „Ahikāra sentencēs”) - pieaugušajiem vīriešiem adresēts aicinājums ļoti stingri audzināt savus dēlus/ zēnus.

Secinājumi: Brunners audzināšanas ideālus senajā Ēģiptē un priekšstatus par cilvēku, kuri atrodas aiz šiem ideāliem, raksturo šādi: „Dievam tīkams, pazemīgs, pieticīgs cilvēks ir augstākais mērķis”²⁰⁸ un „...ne jau pastāvīgumam, kritiskai domāšanai un pētīšanai audzināja senēģiptiešu skolās, bet gan paklausīgumam, lai cilvēks būtu paklausīgs pasaules kārtībai. Reformas vai oriģinalitāte nebija tās mērķis, bet gan tādu zināšanu nodošana tālāk, kuras jau priekšteči bija atzinuši par nozīmīgām un pārbaudījuši daudzu paaudžu garumā.”²⁰⁹

Senajos Austrumos parasti tēvs mācīja dēliem savu amatu. Izņēmums bija prestižie amati, kurus ieņēma priesteri un ierēdņi. Abu amatu pārstāvji sākumā apguva rakstveža iemaņas (rakstiskās liecības par audzināšanu visvairāk ataino šo topošo amatu apgūvēju audzināšanu). Kā Ēģiptē, tā arī Mezopotāmijā bērnus pamatā mācīties motivēja ar slavēšanu, sāncensību – ideālā gadījumā mācīja ar mīlestību un apelēja pie skolnieka goda. No skolniekiem tika prasīta paklausība, bet sliņķiem piedraudēja ar sodu.

Kā redzams no aplūkotajiem piemēriem, fiziskas ciešanas senajos Austrumos neuzskatīja par ko sliktu, jo izplatīts bija uzskats, ka fiziska disciplinēšana ir nepieciešams un iedarbīgs līdzeklis zēnu audzināšanai.²¹⁰ Fiziskai vardarbībai tika atvēlēta nozīmīga

²⁰⁷ Par to plašāk sk. šī darba apakšnodaļu, kur izvērsti analizēta Prov 23:13-14 iespējamā literārā atkarība no „Ahikāra sentencēm”.

²⁰⁸ Brunner, *Erziehung*, 146.

²⁰⁹ Brunner, *Erziehung*, 147.

²¹⁰ No senās Ēģiptes dažādiem laikposmiem nāk rakstiskas liecības par bērnu vardarbīgu audzināšanu. Sk. iepriekšējās atsauces no Brunnera darba, kā arī: Lorenz Dürr, *Das Erziehungswesen im Alten Testament und im antiken Orient* (Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1932), 20-22.

, 20-22.

vieta zēnu audzināšanai skolā, taču to pašu var apgalvot arī par vecāku mājām (sitieni un ieslēgšana važās).²¹¹ Kā atzīmē Šraders (*Schrader*), šāda fiziska ietekmēšana audzinot ne vienmēr tikusi uzskatīta par nepieciešamību, jo bija iespējama arī izvairīšanās no fiziskas vardarbības.²¹² Kādā skolotāja vēstulē skolnieka mātei²¹³ skolnieku īpaši izceļ un slavē par to, ka viņš mācās bez sitieņu pielietošanas. Šāda izcelšana apstiprina šī gadījuma izņēmuma raksturu. Tomēr daudzi autori aicina nepārspīlēt vardarbīgo metožu praktisko pielietojumu audzināšanā, piemēram, daļā senēģiptiešu audzināšanas tekstu, kuros aprakstīta vardarbīga bērnu audzināšana, Brunners saskata vairāk draudus pielietot vardarbīgos līdzekļus nekā paša pielietojuma reālo aprakstu²¹⁴. Raugoties ar mūsdienu audzināšanas kritērijiem uz senās Ēģiptes audzināšanas metodēm, tās izskatīsies nežēlīgas, lai arī šeit, kā jau tika augstāk tika norādīts, varēja būt izņēmumi.

2. Vecās Derības teksti par audzināšanu (Proverbi, Ben Siras grāmata)

Mēģinājums rekonstruēt fenomenu „audzināšana senajā Izraēlā” saskaras ar relatīvi neizdevīgu avotu stāvokli. Ja reliģiskā audzināšana agrīnajā jūdaismā pēc 70.g.m.ē. ir samērā labi dokumentēta, tad par laikposmu līdz romiešu valdīšanai gandrīz vienīgais avots ir VD. Pretstatā līdzīgiem tekstiem no Ēģiptes un Mezopotāmijas VD tikai garāmejojot min, kādos ietvaros notiek audzināšana: ne reliģiskā izglītošana, ne skološana īpaši netiek tematizēta. Stāstījumi par reliģisko pamācīšanu t.s. “katehēžu” ietvaros (Ex 12: 26-27; Ex 13:14 -16; Dtn 6: 20 - 24; Joz 4: 6-7; Joz 4: 21 - 24) ir gadījumi, kad bērni lielāku svētku gadījumos jautāja tēvam par šo svētku rašanos, tādā veidā mācoties Izraēla pestīšanas vēsturi, taču par praktisko zināšanu mācīšanas apstākļiem bieži vien nākas minēt.

Tie VD teksti, kas aplūko tēmu „audzināšana” šaurākā nozīmē, pieder pie gudrības literatūras: Proverbi un deiterokanoniskā Ben Siras grāmata. Profānā gudrības literatūra māca par vietu ģimenē, īpašumu, dabu, attiecībām sabiedrībā, ikdienas dzīvi un arī audzināšanu. Audzināšana tiek tematizēta pārsvarā kā ģimenes dzīves aspekts, jo tā galvenokārt aplūko tēva - dēla attiecības. Līdzās tēvam (kā subjektam) un dēlam (kā

²¹¹ Brunner, Op. cit., 57.

²¹² Schrader, Op.cit., 131.

²¹³ Teksts atrodams: Dürr, Op. cit., 21.

²¹⁴ Brunner, Op. cit., 69.

objektam) reizēm parādās arī māte, taču pārsvarā viņai atvēlēta blakusloma²¹⁵. Meitu audzināšanas tēma ne gudrības literatūrā, ne VD kopumā nav izpelnījusies uzmanību,²¹⁶ bet attiecības starp tēvu (kā audzinātāju) un meitu ir aplūkotas Ben Siras grāmatā (Sir 7:24-25, 42:9-14).

Lai varētu adekvāti novērtēt VD gudrības literatūras tekstu izteikumus, turpinājumā ir nepieciešams aplūkot autorus, adresātus, un tekstu „vietu dzīvē” (t.i. to sociālo kontekstu).

2.1. - Terminoloģija

Līdzīgi kā daudzu citu terminu gadījumā, arī senebreju valodā nav atrodams abstrakts termins „audzināšanas” apzīmēšanai. Tā vietā VD tekstos ir virkne vārdu, kurus varētu tulkot kā „audzināšanu”, taču katram no tiem ir savas nianšes. Visbiežāk VD ir izmantoti termini למד, יסר, יכה, ירה un to atvasinājumi.

1) למד gandrīz vienmēr ir lietots neitrāli un nozīmē gan mācīšanos, gan mācīšanu. Mācīšanās process ir saistīts ar trenēšanos, savukārt mācīšanas process ietver sevī noteiktu zināšanu iegaumēšanu atkārtojot. Lielākā daļa VD vietu (Jeremijas grāmata, Deiteronomiums, Psalmu grāmata) ar למד uzsver Izraēla mācīšanos ievērot baušļus un bijāt Jahvi (daudzos gadījumos šie izteikumi skan ļoti līdzīgi un parādās formulās).

2) יסר izsaka zināmu stingrību audzināšanā – gan dažādas verbu formas, gan lietvārds מוסר ir ar plašu nozīmju loku: sākot ar pamācošu audzināšanu brīdinot un aizrādot līdz stingrai disciplīnai (audzināšana ar stingrākām metodēm perot u.tml.).

3) יכה vārda saknes veidotās verbu un lietvārdu formas sākotnēji nāk no Izraēlas tiesību prakses un daudzos gadījumos to lieto tieši juridiskajā nozīmē, tomēr atsevišķi piemēri VD varētu norādīt uz pedagoģisku praksi. יכה semantiskais nozīmju spektrs ir pietiekami plašs (līdzīgi kā יסר gadījumā): no aizrādīšanas līdz disciplinēšanai un sodīšanai. Likumsakarīga ir יכה atrašanās locekļa paralēlismos paralēli vārdam יסר, tomēr kopumā ņemot ar to izsaka vēl stingrāku audzināšanu. Atšķirībā no iepriekšējiem darbības vārdiem יכה pārsvarā izmanto gudrības literatūrā un psalmos. 4) Savukārt ירה

²¹⁵ Prov 1:8, 6:20 min māti paralēli tēvam, savukārt Prov 31:1, 26 māte ir patstāvīga audzinātāja.

²¹⁶ Rutes grāmata atspoguļo vīramātes – vedeklas attiecības (tās nav gluži mātes – meitas attiecības). Sakāmvārds Ec 16:44: „Kāda māte, tāda meita!” negatīvi ataino mātes kā meitas audzinātājas spējas.

lietojums ir līdzīgs למד: tas pamatā izsaka neitrālu attieksmi, raksturo mācīšanas pamācīšanas procesu²¹⁷.

Ja יסר un יכה ir bieži lietoti paralēlismos, tad citu audzināšanas terminu kombinācijas ir sastopamas reti. Tikai vienā vietā VD sastopamas visas šīs saknes (Prov 5:12-13) – šajā gadījumā visticamāk jābrīnās ar samērā brīvu šo vārdu lietojumu. Tie atspoguļo pirmām kārtām senās Izraēlas audzināšanas dažādus procesus.

2.1.1. - יסר un מוסר lietojums Vecajā Derībā

Masorētu tekstā יסר sastopams 43 reizes²¹⁸, savukārt מוסר - 50 reizes. Uzkrītoši, ka visvairāk tie ir atrodamī Proverbi (35/34 reizes²¹⁹), Jer – 15x, Ps - 10x. Kopumā ņemot, יסר dominē gudrības literatūrā (lai gan Kohelets ne reizi neizmanto šo terminu pāri),²²⁰ savukārt reti sastopams pravietiskajā literatūrā (ja neskaita Jer), naratīvos tekstos un juridiska rakstura VD tekstos. Aplūkojot tuvāk objektus un subjektus, kas ir saistīti ar יסר / מוסר, tad 12 x to lieto ģimenes kontekstā,²²¹ savukārt Dieva - cilvēka attiecībās 26x tieši un 12x netieši norāda uz JHWH²²².

Kā tulkot šos vārdus? Abu senebreju vārdu nozīmes ne vienmēr var noteikt precīzi, tomēr par tā galvenajām nozīmēm var iegūt vismaz aptuvenu priekšstatu. Lai arī ilgus gadus יסר un מוסר raksturoja kā terminus, kuri izsaka dažādus negatīvus audzināšanas aspektus, tomēr pēdējo gadu laikā vairākos darbos ir izteiktas šaubas šādam viennozīmīgam יסר un מוסר vērtējumam.

No teoloģiskām VD vārdnīcām būtu īpaši jāizceļ Sabo (*Saebo*)²²³ un Brensona (*Branson*)²²⁴ šķirkļi par šo terminu, kuros jau pamanāma neitrālāka šī termina nozīmju

²¹⁷ No ירה vārda saknes ir atvasināts vārds „Tora”, kas daudzos gadījumos nozīmē mācīšanas priekšmetu.

²¹⁸ No tiem visvairāk (31x) – piēlā, 5x – kalā, 5x – nifalā, 1x hiflā un 1 nitpaēlā.

²¹⁹ Prov 7:22 masorētu teksts lasa מוסר ar citādu vokalizāciju („važas”), kas norāda uz iespējamu vārdu spēli.

²²⁰ Ben Siras grāmatas ebreju tekstā, kas ir saglabājies – 14x (10x lietvārds מוסר – 6:22; 31:12; 31:22, 32:1-2; 32:14; 37:31; 41:15; 42:8; 47:14; 50:27, darbības vārds יסר 4x – 6:33; 7:23; 10:1; 30:13).

²²¹ Konkrēti: 8x „tēvs – dēls”, 1x „māte – dēls”, 1x „vecāki – dēls”, 2x „pieaugušais – zēns”.

²²² 26x attiecas uz tautu (kolektīvā nozīmē), 12x uz individuālu personu, 1x uz citām tautām, 1x par valdniekiem/ taisnajiem.

²²³ Magne Saebo, „יסר: züchtigen,” in: Claus Westermann, Ernst Jenni (Hg.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1971) 1:738–742.

pasvītrosana. Sabo raksta: „Darbības vārda pamatnozīme ir „disciplinēt”, savukārt lietvārdam – „disciplinēšana””.²²⁵ Tomēr Sabo arī piebilst, ka tas var nozīmēt gan fizisku disciplinēšanu, gan aizrādīšanu, jo rīkste un vārdi nav jāuztver kā pretēji līdzekļi, tāpēc ka abus līdzekļus izmantoja gan gudrie, gan vecāki. Sabo vispirms min vecākus un gudros kā audzinātājus un tikai tad aplūko יס pārnestā nozīmē, runājot par Dievu.

Brensons par יס un מוסר pamatnozīmi uzskata „pamācīt”. No tā izriet, ka pamācīšanas galvenais uzdevums ir zināšanu tālāka nodošana, lai audzināmo orientētu uz noteiktu rīcību.²²⁶ Protams, Brensons nenoliedz, ka attiecīgais verbs VD ir lietots arī „sodīt”/„korigēt” nozīmē, tomēr uzskata, ka lietvārdam šādas negatīvas nozīmes nepiemīt. מוסר, pēc Brensona domām, nozīmē „mācību”, kas var nozīmēt gan mācības saturu, gan mācīšanas metodi, gan mācības apjomu,²²⁷ bet tikai mācīšanas metodes gadījumā var runāt par stingru disciplinēšanu un sodīšanu. Kas attiecas uz šī vārda lietojumu, runājot par Jahvi, tad pārsvarā dominē korigējošais aspekts, lai cilvēki saņemtu noteiktu mācību. Sodīšana, kuras mērķis ir izaudzināt vai uzlabot audzināmo, pieder pie Dieva taisnīguma – kamēr cilvēks kļūst labāks, tikmēr nav nepieciešams viņu sodīt.²²⁸

2.1.1.1. - Verbs יס

1. Piēla celms. Gandrīz visos gadījumos verbam šajā celmā ir negatīva nokrāsa, un to gandrīz vienmēr varētu tulkot kā „disciplinēt, dresēt”. 1 K 12:11, 13 (sk. arī 2 L 10:11, 14) ir uzskaitīti darbarīki, ar kuriem piemēro יס pret pakļautajiem: „pātaga” (שבט), kā arī „skorpions”.²²⁹ Šajā vietā un Dtn 22:18, kur ar יס domāts miesassods jaunam vīrietim, kurš nomelno savu saderināto, יס nav pedagoģiskas nozīmes, jo tā drīzāk ir sodīšana un iebiedēšana. Ģimenes audzināšanā, pamatojoties uz Prov 19:18, 29:17, יס varētu raksturot kā terminu, kas apraksta tēva īstenoto disciplinēšanu.

²²⁴ Ronald D. Branson, „יס / מוסר”, in: Gerhard J. Botterweck (Hg.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 1982) 3: 688–697.

²²⁵ Saebø, Op. cit., 739.

²²⁶ Branson, Op. cit., 690.

²²⁷ Ibid., 691–692.

²²⁸ Ibid., 694.

²²⁹ „Skorpions” varētu būt rīkste ar dzelkšņiem, kas bija ļoti nepatīkams sodāmriks; Stephen Garfinkel, „Thistles and Thorns,” *Vetus Testamentum* 37 (1987), 430–431.

Tikai dažās vietās, kur יטר ir piēlā, nav domāta kāda fiziska sodīšana. Piemēram, Ps 94:12 יטר ir lietots paralēli vārdam למד „mācīt”. Dtn 8:5, ņemot vērā pirms tam aprakstītās ambivalentās darbības, visdrīzāk varētu tulkot kā „audzināt”.²³⁰ Ps 16:7 ir runa par nieru darbību (tiesa gan brīdinošā nozīmē). Arī Īj 4:3 un Prov 31:1 ir „draudzīgāks” šī vārda lietojums, piemēram, Prov 31:1 ir vienīgā vieta VD, kas apraksta mātes patstāvīgi īstenotu dēla (šajā gadījumā – valdnieka) audzināšanu: brīdinošā pamācīšana skar sieviešu un alkohola tēmas, lai jaunais valdnieks nenodotos šīm izpriecām, tā vietā aicinot viņu veltīt savus spēkus nabagajiem. Neitrālā vai pozitīvā nozīmē יטר ir lietots Jes 28:26 un Hoz 7:15.

Abās vietās Ben Siras grāmatā, kur lietots יטר piēlā (Sir 7:23, 30:13), ir domāta darbība ar stingrāku nozīmi. Sir 7:23 ir apliecināts divos rokrakstos senebreju valodā (H^A un H^C), turklāt šajā vietā teksts abos rokrakstos atšķiras, savukārt LXX piedāvā vēl savādāku variantu. Izteikti negatīva nozīme ir יטר Sir 30:13 – arī šajā pantā ir runa par dēlu audzināšanu.²³¹

2.Kal celms. Atšķirībā no piēla celma, kal-celmā negatīvā nozīmē nav tik izteikta. 1 L 15:22 verbs ir raksturojams neitrāli vai pozitīvi („pamācīt/ instruēt” nozīmēt), 2x tas ir lietots paralēli vārdam יכה (Ps 94:10, Prov 9:7) ar nozīmi „aizrādīt”, un tikai Hoz 10:10 to varētu interpretēt kā „disciplinēt”.

Ben Siras grāmatā יטר kal-celmā ir neitrāli lietots (Sir 10:1) – „tautas tiesnesis audzina savu tautu”, kur nav uzsvērta nedz stingrība, ne disciplinēšana.

3.Nifala, hifila, nitpaēla celmi. Nifala celms ir pasīvā forma no kal-celma. Visās 5 vietās, kur masorētu tekstā parādās יטר nifalā, ir nozīme „mācīties, ļaut sev aizrādīt, brīdināt” (Lev 26:23, Jer 6:8, 31:18, Ps 2:10, Prov 29:29). Vienīgā hifila יטר forma ir saistīta ar tekstkritiskām problēmām (Hoz 7:12), kaut gan to varētu tulkot kā „disciplinēt”. Savukārt nitpaēla parādīšanos Ec 23:48 varētu tulkot kā „ļaut sevi brīdināt”.

2.1.1.2. - Lietvārds מוסר

Lai noskaidrotu lietvārda nozīmi, ir vērts apskatīt citus lietvārdus, kuri ir lietoti paralēli, kā arī darbības vārdus, kuri nosaka מוסר kā objekta nozīmi.

²³⁰ Sk. apakšnodaļu par Dtn 8:5 iespējamo saistību ar Prov 3:1-12!

²³¹ Šis pants tiek analizēts apakšnodaļā, kas ir veltīta Sir 30:1-13.

Visi minētie verbi ir ar pieņemšanas vai noraidīšanas nozīmi. Faktiski visos gadījumos מוסר kopā ar šiem verbiem varētu tulkot kā „mācība/ mācīšana” (pamācošā, brīdinošā un norājošā nozīmē), lai arī ne vienmēr visiem verbiem ir viegli atrast atbilstošāko tulkojumu.

מוסר kā mutiska pamācīšana nozīmē: 1) rājienu, brīdinājuma izteikšana,²³² 2) mācīšana, pamācīšana.²³³

Divi apakšvirsraksti Ben Siras grāmatā (atrodami rokrakstā H^B) arī apliecina מוסר kā mācības/ pamācības neitrālo nozīmi (Sir 31:12, 41:12), lai gan pētniecībā dominē uzskats, ka šie virsraksti pievienoti tekstam vēlāk, jo Septuagintā tādu nav. Bez tam arī Sir 32:14 pozitīvi apraksta מוסר.

Secinājumi. Lai arī abu teologu (Sabo un Brensons) skaidrojumiem lielākoties var piekrist, tomēr ir jāatzīmē, ka neitrālie termini „audzināt”/ „audzināšana”, ar kuriem šos vārdus tulko, īsti neapraksta šo vārdu lietojumu VD, kur pārsvarā ar מוסר/ יסר pasvītro audzināšanas negatīvo raksturu (korigēšana, disciplinēšana), uzsverot brīdināšanu, rāšanu, sodīšanu. Kopumā מוסר/ יסר var konstatēt šādas nozīmes: 1) fiziskā disciplinēšana, 2) mutiska brīdinoši – nosodoša pamācīšana (atskatoties uz notikušo kā nosodījums un aizrādījums, profilaktiski (skatoties nākotnē) kā brīdinājums), 3) pamācīšana (neitrālā formā), 4) izglītība (kā intelektuālas kompetences iegūšana, kas parādās paralēli „gudrības” terminam). Kopumā lietvārds VD ir lietots ar gaišāku pieskaņu kā verbs.²³⁴

²³² Mutiskā rājienu nozīmē, kā arī brīdināšanu sevī ietver sekojošas vietas VD: Ps 50:17; Īj 36:10; Prov 5:12; 8:33; 10:17; 12:1; 13:1, 18; 15:5, 32; 19:20, 27; 23:12; 24:32; bez tam arī pravietiskā מוסר - Jer 7:28; 17:23; 32:33; 35:13; Zef 3:2,7.

²³³ Bez Prov 23:12, kur מוסר var saprast neitrāli vai pozitīvi, citas vietas (Prov 1:8 un 4:1) מוסר „mācīšanas/ pamācīšanas” nozīmē ietver sevī arī rājošas vai brīdinošas notis.

²³⁴ Mūsdienu ivritā verbam ar lietvārdu ir maz kā kopīga – lietvārds vairāk nozīmē „morāle, ētika”, kamēr verbs jātulko kā „disciplinēt, sodīt”.

2.2. - Proverbi²³⁵

Proverbi, vadoties pēc grāmatā ietilpstošo krājumu virsrakstiem, tradicionāli tiek iedalīti šādi (šis iedalījums tiek izmantots arī manā darbā): I (Prov 1-9), II (Prov 10:1-22:16), III (Prov 22:17:24:22), IV (24:23-24:34), V (Prov 25-29), VI (Prov 30), VII (Prov 31).

2.2.1. - Proverbu datējums

Pētniecībā valda diezgan liela vienprātība par datējumu: krājumi II un V (teksti no šiem krājumiem turpmāk tiek plašāk analizēti) tiek uzskatīti par senākajiem krājumiem, iespējams, ka tie patiešām tapuši valdnieka Hiskijas laikā (8.gs.p.m.ē.). Savukārt krājums I ir jaunākais Proverbu krājums, kas tapis tikai 5.-3.gs.p.m.ē., kurā ņemtas vērā pārējo krājumu gala redakcijas, tāpēc to apzināti novietoja pašā sākumā. Daudz grūtāk ir noskaidrot nelielo krājumu tapšanas laiku.²³⁶ Proverbu galīgā redakcija notika 4./3.gs.p.m.ē., kad tika formulēts arī prologs (Prov 1:1-6), kā arī grāmatas moto (Prov 1:7), kas ievada ne tikai pirmo krājumu, bet arī visu grāmatu – proti, tās mērķis ir pedagoģisks.

2.2.2. - Proverbu sentenču formas

Vai Proverbi ir pedagoģisks teksts ne tikai tā galīgajā redakcijā? Lai to noskaidrotu, ir jāpievēršas sentenču formām (pamatā izšķir 2 sentenču formas):

1) *izteikuma sentence* ir formulēta vienkārša izteikuma vai konstatējuma veidā. Parasti divi īsi puspanti savā starpā ir saistīti ar locekļu paralēlismu (starp paralēlisma

²³⁵ Pēdējos gados būtiski pieaudzis publikāciju skaits, kas veltīts Proverbiem un pārskatiem par Proverbu pētniecību. Parasti arī komentāri vērtē līdzšinējo veikumu, tāpēc norādes uz tiem ir dotas selektīvi. Par Proverbu pētniecības un ievadjautājumiem, piemēram, sk.: Hans Volker Kieweler, *Erziehung zum guten Verhalten und zur rechten Frömmigkeit. Die hiskianische Sammlung, ein hebräischer und griechischer Schultext* (Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang, 2001), 18–63, Arndt Meinhold, *Die Sprüche* (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1991), 15-16.

²³⁶ III jeb t. s. „ēģiptiešu” krājums, kura pirmā daļa uzrāda daudz paralēļu ar senēģiptiešu „Amenemopes mācību” (12./11. gs. p.m.ē.), pēc tā literārās formas nav tapis agrāk par vēlīno valdniecības laiku, tomēr daudzi uzskata, ka varētu būt izveidots arī pēctrimdas laikā. IV krājums, ko uzskata par III krājuma pielikumu, līdz ar to ir vēl jaunāks, savukārt VI un VII krājums parasti tiek datēti ar pēctrimdas laiku.

veidiem dominē antitētiskais paralēlisms), piemēram, Prov 10:1. Izteikuma sentence ne vienmēr tieši pamāca, tomēr tajā ir ietverti audzinoši nodomi.²³⁷ Tas nozīmē, ka lasītājam/klausītājam pašam ir jāizdara atbilstošie secinājumi – šī veida sentences atstāj vietu brīvībai, taču arī reizē norāda uz paša klausītāja/ lasītāja atbildību.

2) savukārt *brīdinājuma sentence* tieši uzrunā ar imperatīvu vai aizliegumu („dari to...!” vai „nedari to...!”), piemēram, Prov 6:20 vēlas panākt, lai uzrunātais veiktu kādu darbību. Brīdinājuma sentencei bieži ir arī pamatojums.

Bez abām bieži sastopamajām sentenču formām vēl ir jāatzīmē runa, kurā apkopotas vairākas pamudinājuma sentences par noteiktu tēmu, ko varētu raksturot kā „pamācošu runu”. Kopumā var novērot hronoloģisku attīstību no senākās gudrības tekstiem, kuros dominē izteikuma sentences (galvenokārt Prov 10 - 15), kam seko brīdinājuma sentences (īpaši Prov 22:17-24:22), līdz mācību runām (galvenokārt Prov 1-9), t.i. Proverbu iekšienē pieaug pedagoģiskā tendence.²³⁸

2.2.3. - Proverbu „vieta dzīvē”

Svarīgi ir noskaidrot arī sentenču literatūras „vieta dzīvē”, t. i. sentenču sociālo pielietojumu (sentenču rašanās vide un adresāts).²³⁹

Proverbi nekur neizvirza pretenzijas uz Dieva atklāsmes statusu, tāpat Proverbi nekur tieši uzrunā Izraēlu. Pašu Proverbu izteikumi norāda, ka tās ir valdnieka (Zālamana vai Lemuēla) vai kādas „gudro” grupas mācības. VD pētniecības vērtējums par pirmstrimdas laika gudrības literatūras tekstu izcelsmi (Prov 10-22, 25-29) ir neviennozīmīgs: daži pētnieki uzskata, ka tie nāk no „izglītotā slāņa”, kurš darbojās galma vidē. Valdnieka galmā esot pastāvējusi skola rakstvežiem un ierēdņiem, tāpēc viņus skoloja ar šo mākslīgi veidoto sentenču palīdzību, lai viņi mācētu izteikties kā lietpratēji un būtu kompetenti ētikā.²⁴⁰ Citi savukārt uzskata, ka II un V krājuma sentences

²³⁷Hans - Jürgen Hermisson, *Studien zur israelitischen Spruchweisheit* (Neukirchen – Vluyn: Neukirchener Verlag, 1968), 63-64,92,170-171.

²³⁸Tas, protams, ir formulēts par galvenajām tendencēm atsevišķos sentenču krājumos, jo arī senākajā gudrības tradīcijā var atrast brīdinājuma sentences, savukārt jaunākā gudrības tradīcija pazīst un lieto izteikuma sentences, lai gan pēdējā gadījumā gudrībai tiek pievienota izteiktāka didaktikas perspektīva.

²³⁹ Sk., piemēram: Fox, *Proverbs 1-9*, 6-12; Holger Delkurt, „Erziehung nach dem Alten Testament,” *Jahrbuch für Biblische Theologie* 17 (2002): 227-253, u.c.

²⁴⁰ Pirmais, kas to īpaši proponēja, bija Hermisons. Sk. arī: Fox, *Proverbs 1-9*, 9-11, u. c..

pārsvārā tapušas kā tautas folklorā un ir mutiski tālāk nodotas vienkāršo ciemu iedzīvotāju parunas.²⁴¹

Lai arī daļēji varētu piekrist tēzei, ka senākie gudrības teksti daļēji nāk no tautas parunām, tomēr vēlāk šīs sentences (izvēloties, pierakstot, redakcionāli apstrādājot un ievietojot krājumos) pārceļojušas no ciema vides uz galma vidi (piemēram, Prov 25:1).²⁴² Jaunākā gudrības literatūra (Prov 1-9, Sir) neapšaubāmi tapusi izglītoto vidē un jau no paša sākuma ir bijusi pierakstīta, savukārt senākās sentences ir redakcionāli apstrādātas, piešķirot tām teoloģisku un didaktisku ievirzi.

Sentenču gudrības didaktiskais raksturs gan nenozīmē, ka Proverbu „vieta dzīvē” būtu skolas telpas. Audzināšanas nodomiem un skološanai nav jābūt obligāti identiskiem.²⁴³ Senākajā sentenču gudrībā nav uzrunāti ne jaunieši, ne bērni – tie vairāk domāti pieaugušajiem, konkrēti – izglītoto slāņa pārstāvjiem.²⁴⁴

Tikai 2 vietās senākajos sentenču krājumos izteikti tēvs uzrunā savu „dēlu” (Prov 19:27, 27:11). Jaunākajā gudrības literatūrā situācija mainās: tagad „dēls” ir viscaur pamudinājumu adresāts.²⁴⁵ Mainās arī Prov 1-9 saturs, kas orientēts uz jaunu vīriešu pamācīšanu vecumā, kad „sieviešu” tēma kļūst aktuāla (brīdina par „svešo” sievu, savukārt cildina personificēto gudrību kā sievieti). Bez jaunieša vai gados jauna miesīgā dēla uzrunu „mans dēls” jaunākajā sentenču gudrības literatūrā attiecina arī uz skolnieku (vai daudzskaitlī - skolēnu grupu), kurš mācījās gudrības skolotāja mājās (sal. ar Sir 6:36).²⁴⁶ Tomēr pamatā ar uzrunu „tēvs” vai „dēls” ir domāti miesīgais tēvs vai dēls. Šad tad kā audzinātāja šādās situācijās ir minēta arī māte (Prov 1:8, 6:20).

²⁴¹ Piemēram, Claus Westermann, *Wurzeln der Weisheit: die ältesten Sprüche Israels und anderer Völker* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990), 11, 122; Erhard Gerstenberger, *Wesen und Herkunft des "apodiktischen Rechts"* (Neukirchen – Vluyn, Neukirchener Verlag, 1965), 111–130, u.c.

²⁴² Parasti tiek argumentēts, ka senā gudrības tradīcija daudz izmanto lauksaimniecības terminus, bet nav jūtama ietekme no kulta un priesteru aprindām.

²⁴³ Fox, *Proverbs 1-9*, 9: „Izglītošana ... nav identiska ar skološanu”.

²⁴⁴ Tādu viedokli pauž Vaibreijs (*Whybray*) vairākos darbos, piemēram, Roger Norman Whybray, *The Intellectual Tradition in the Old Testament* (Berlin: de Gruyter, 1974), 60-62; Jutta Hausmann, *Studien zum Menschenbild der älteren Weisheit (Spr 10ff)* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1995), 364.

²⁴⁵ Nekad šajā krājumā ar uzrunu בן nav domāts bērns (kurš vēl nebūtu sasniedzis pubertātes vecumu, vai arī meita vai meitene, kā to nereti vēlas interpretēt feminisma teoloģes).

²⁴⁶ Personisko un ciešo attiecību dēļ skolnieks varēja savu skolotāju saukt par (garīgo) „tēvu” un otrādi – skolotājs skolnieku par savu (garīgo) „dēlu”. Jau pravietiskajā literatūrā Eliša sauc Eliju par „tēvu” (2 K 2:12), arī priesteris Ēlis kā Samuēla skolotājs uzrunā viņu kā „mans dēls” (1 S 3:6, 16). Parasti šādos

2.2.4. - Proverbu audzināšanas mācības raksturojums

Proverbi vairākkārt uzsver, ka katrs cilvēks ir jāaudzina, jo izdevusies dzīve nav predestinēta kopš dzimšanas. Vairākkārtējās norādes Proverbos liecina, ka nebija viegli panākt, lai dēls sevi ļautu pamācīt (Prov 19:20). Prov 22:6 arī skaidri izsakās par audzināšanas mērķiem – runa ir par nākotni (Prov 19:20), jeb, metaforiski runājot, par viņa dzīves ceļu (Prov 22:6). Primārais audzināšanas uzdevums ir tālāka uzskatu un vērtību nodošana bērniem, lai bērni mācētu izvairīties no zaudējumiem un nepatīkšanām²⁴⁷. Audzināšana nozīmē vest dēlus gudrības ceļos un reizē atturēt no muļķības. Prov 4:5-9 dēli tiek aicināti ar mīlestību izturēties pret gudrību, palikt tai uzticīgi, pretoties „muļķa sievai” (Prov 9:13-18). Atbildību par audzināšanu nesa vecāki, jo viņiem vajadzēja veidot dēlu domāšanu un rīcību. Ja to izdevās panākt, tas vecākiem izraisīja prieku (Prov 23:24-25), savukārt neizdevusies pamācīšana sagādāja vecākiem rūpes un kaunu.

Audzinašanas priekšstati norāda arī uz priekšstatiem par bērniem. Tā kā bērni vēl tikai veidojas, viņiem piemīt attīstības potenciāls. Prov 24:13-14 pasvītro pamācīšanas iespēju šajā vecumā, vedot pa gudrības veidotu dzīves ceļu, lai bērni vēlāk varētu nodrošināt labāku dzīves kvalitāti sev un vecākiem.

Secinājumi. Audzināšanas forma, pirmkārt, ir mutiskā norāde, taču arī pēršana u.c. vardarbība ir pieskaitāma pie tā laika audzināšanas veidiem. Tā pamatā ir pārliecība, ka muļķību var novērst un nevajag atteikties no iespējām, lai vestu dēlu uz pareizā ceļa, neskatoties uz viņa nepaklausību (Prov 23:14).²⁴⁸ Vecāki zina, kas bērniem būs labs, un tas ir viņu uzdevums to nodot tālāk. Audzināšana ietekmēja arī pašu vecāku dzīvi, jo izdošanās gadījumā to var uzskatīt par pašu vecāku dzīves papildījumu. Vecāki Proverbu

gadījumos, ja personas nav radnieki, ar „tēva - dēla” attiecībām izsaka personisku tuvumu, kā arī atšķirību statusā. Ja uzruna „tēvs” parasti apliecina cieņas izrādīšanu, tad uzrunas „mans dēls” gadījumā tas var nozīmēt gan draudzīgumu, gan simpātijas.

²⁴⁷ Proverbi vairāk to formulē negatīvā formā, lai audzēknis norobežojās no šādas rīcības, jo, kurš tā nedara, ir muļķis (Prov 1:7).

²⁴⁸ Brauns (*Brown*), kurš pēta Proverbu izteikumus par rīkstes izmantošanu audzināšanā, norāda, ka nekur rīkste nenozīmējot soda instrumentu - fiziska disciplinēšana nozīmē pamācīt (nevis sodīt). Represijas, sodi nefigurē disciplinēšanas darbībā. Proverbi savā gala redakcijā aicina augt gudrībā ar prieku, tas nozīmē, ka visi cilvēki savā ziņā ir „bērni”, jo neesot pieaugušo Proverbu skatījumā; William P. Brown, “To Discipline Without Destruction: The Multifaceted Profile of the Child in Proverbs,” in: Marcia J. Bunge (Ed.), *The Child in the Bible* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2008), 72,81.

sentencēs tiek aicināti nopietni uzņemties atbildību un neatteikties no pūlēm, jo audzināšana šajās gudrības sentencēs parādās kā ļoti svarīgs tēva uzdevums.

2.2.5. - Konkrētu Proverbu vardarbības tekstu eksegēze

2.2.5.1. - Prov 13:24

*Kurš savu spieķi taupa, nīst savu dēlu;
Bet kurš viņu mīl, jau laikus viņu disciplinē.*

2.2.5.1.a - Prov 13:24 tekstkritiskās problēmas

Vienīgā nopietnā problēma šajā sentencē parādās vārdā וְאֵת, jo šī vārda nozīme nav skaidra.²⁴⁹ To pamatā atvasina 1) no verba שָׁחַר (piēlā) „tiekties, meklēt” vai 2) arī no וְאֵת „agri”²⁵⁰. Arī LXX šis vārds ir sagādājis grūtības: „... bet kurš viņu mīl, tas viņu rūpīgi audzina”.²⁵¹

2.2.5.1.b - Prov 13:24 konteksts

Tā kā daļa pētnieku apskata sentences tikai 1 - 2 pantu robežās, tad šajā un turpmākos Proverbu sentenču gadījumos pamatā tiks analizēti tikai tie autori, kuri mēģina noteikt šo sentenču plašāku kontekstu. Vispirms būtu jāatzīmē Plēģera (*Plöger*) piedāvājums pārvietot Prov 13:24 uz nodaļas beigām, lai kopā ar Prov 13:1 veidotu tematiskus rāmjus šai nodaļai.²⁵² Tomēr, kā atzīmē Haims (*Heim*), nav nepieciešams veikt

²⁴⁹ Pārskats par dažādiem šī panta tulkojumiem senākos komentāros atrodams: William McKane, *Proverbs: A New Approach* (London: SCM Press, 1970), 457.

²⁵⁰ Otto Plöger, *Sprüche Salomos (Proverbia)* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1984), 164; Meinhold, Op.cit., 228; Füss (Hans F. Fuhs, *Das Buch der Sprichwörter: Ein Kommentar* (Würzburg: Echter Verlag, 2001), 97) u.c. tulko to ar nozīmi „agri/ agrā bērnībā”. Šerers (*Scherer*) – „laicīgi” (Andreas Scherer, *Wort und Wirkung: Komposition und Redaktion Proverbien 10,1–22,16* (Neukirchen –Vluyn: Neukirchener Verlag, 1999), 121).

²⁵¹ Līdzīgi tulko arī Fokss (*Fox*) – „dedzīgi” (burtiski „agri”). Tas varētu nozīmēt bērna audzināšanu no agras bērnības vai arī darīt to pastāvīgi (pirmā nozīme esot tuvāka vārda etimoloģiskajai nozīmei). Fox, *Proverbs 10-31*, 571.

²⁵² Plöger, Op.cit., 164. Līdzīgi domā Füss – Prov 13:24 izjauc Prov 13:20-23,25 koherenci, un kā malas glosa, iespējams, pieder Prov 13:1. Fuhs, Op. cit., 97. Plašāks paskaidrojums no Fūsa gan izpaliek!

šādu pantu „rokādi”, lai izveidotu elegantu nodaļas noslēgumu un apvienotu Prov 13:23 ar Prov 13:25. Prov 13:25 drīzāk ar nolūku ir novietots nodaļas beigās, jo piešķir citu emocionālu pamudinājumu, lai ņemtu vērā pamācību.²⁵³

Kādi piedāvājumi ir izteikti Prov 13:24 konteksta noteikšanai?

1) Krispenca (*Krispenz*) par Prov 13:24 kontekstu uzskata Prov 13:15-25, tiesa, sadalot šo sentenču grupu divās daļās (Prov 13:15-21²⁵⁴ un Prov 13:22-25). Prov 13:22-25 atšķiras no Prov 13:15-21 ar izteiktāku un citādāk veidotu struktūru, jo Prov 13:22-25 panti savā starpā ir saistīti alternējošā veidā ar atskaņām un atslēgvārdiem (t.i. 13:22 ar 13:24²⁵⁵, 13:23 ar 13:25). Krispenca norāda vēl uz 14:1 saikni ar 13:22,24, savukārt 14:2 vairs nav nekā kopīga ar iepriekšējiem pantiem, kas nozīmē, ka beidzas sentenču bloks.

2) Līdzīgi Krispencai domā Šerers. Arī viņš norāda uz nodaļas pēdējo pantu alternējošo raksturu, ko panāk ar kopīgu atslēgvārdu izmantošanas palīdzību.²⁵⁶ Tajā pašā laikā Šerers uzsver Prov 13:24-25 saikni ar nodaļas sākumu (Prov 13:1-2).²⁵⁷ Prov 13:24f pilda visas nodaļas kopsavilkuma funkcijas (līdzīgu fenomenu – kopsavilkums nodaļas beigās – Šerers konstatē arī iepriekšējās nodaļās (Prov 10-12)).²⁵⁸

3) Meinholds (*Meinhold*) un Heims Prov 13:24 apskata Prov 13:20-25. Vairāki atslēgvārdi to saista ar iepriekšējo sentenču grupu,²⁵⁹ taču Prov 13:20 skaidri ievada jaunu

²⁵³ Knut M. Heim, *Like Grapes of Gold Set in Silver: An Interpretation of Proverbial Clusters in Proverbs 10:1 - 22:16* (Berlin: de Gruyter, 2001), 169.

²⁵⁴ Šīs sentenču apakšgrupas raksturojumā viņa atsaucas uz Hermisona un Bostrēma (*Boström*) novērojumiem. Abi pētnieki konstatē no Prov 13:15 līdz Prov 13:21 paronomasiju virkni. Jutta Krispenz, *Spruchkompositionen im Buch Proverbia* (Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang, 1989), 64.

²⁵⁵ Prov 13:22 saista ar Prov 13:24 vārda אָב (abas reizes kā objekts). Atskaņu izmantošanu var novērot Prov 13:23 un Prov 13:24 gadījumā – Prov 13:24 ir אָבִיבִי („viņa spieķis”) un Prov 13:23 אָבִיבִי – šos vārdus šķir tikai viens vārds. Krispenz, *Spruchkompositionen*, 65. Par fonētisko efektu izmantošanu Prov 13:24 sk.: Thomas P. McCreesh, *Biblical Sound and Sense: Poetic Sound Patterns in Proverbs 10-29* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991), 105-106.

²⁵⁶ Scherer, *Wort und Wirkung*, 134-135.

²⁵⁷ Vairāki atslēgvārdi: „gudrs” (Prov 13:20), kā arī „dēls” un „disciplinēšana” (Prov 13:24), Meinhold, Op.cit., 226.

²⁵⁸ Scherer, *Wort und Wirkung*, 134. Šerers Prov 13 iedala 3 daļās (Prov 13:3-4, 5-9, 10-23) ar ievadu (Prov 13:1-2) un nobeigumu (Prov 13:24-25).

²⁵⁹ Prov 13:19 noslēdz sentenču grupu Prov 13:12-19. Šim pantam ir gala secinājumu raksturs, jo tas pārfrāzē Prov 13:12, atkārtojot, ka realizētas cerības ir „saldas dvēselei” (t.i. tās ir atkarīgas no tā, vai ir novērsies no ļaunuma). Heim, Op.cit., 167-168.

sentenču grupu (Meinholds, pretēji Krispenca). Prov 13:23, 25 veido rāmi Prov 13:24, kas ir pēdējais tiešais apgalvojums šajā sentenču grupā.²⁶⁰

2.2.5.1.c - Prov 13:24 interpretācija

Prov 13:24 ir antitētisks paralēlisms (pretstatu pāri - „mīlēt/ nīst”, „spieķi taupīt/ disciplinēt”²⁶¹).

Tie pētnieki, kuri apskata Prov 13:24 kā izolētu sentenci, uzsver tās paradoksālo raksturu. Panākumus audzināšanā var gūt šādā paradoksālā veidā: bargums mudina mīlēt, savukārt iecietību motivē naids.²⁶² Tajā pašā laikā Prov 13:24 ir pārstāvēts klasisks Seno Austrumu audzināšanas princips: audzināšanu nevar saukt par audzināšanu, ja to nepavada sitieni (tad tā nebūtu tēva mīlestības izpausme).²⁶³

Savādāka ir to pētnieku Prov 13:24 interpretācija, kuri to dara kontekstuāli. Krispenca saredz Prov 13:24 iepriekš Prov 13:22 izteiktās domas turpinājumu. Ja Prov 13:22 apskata mantojuma likteni nākamajās paaudzēs (izejot no rīcības/ izturēšanās), tad Prov 13:24 turpina šo domu, minot priekšnoteikumu, kas viņam ir jāizpilda, lai savu mantu nodotu savam pēcnācējam. Pēc Krispencas domām, Prov 13:22, 24 centrā ir

²⁶⁰ Savādāk attiecības šo sentenču starpā interpretē Meinholds: ja Prov 13:20 pievēršas dēlam, tad Prov 13:24 – tēvam. Atlikušās 4 sentences veido sentenču pārus, kuros apskatīts nākotnes ieguvums (Prov 13:21-22, 13:23, 25). Meinhold, *Op.cit.*, 226.

²⁶¹ מִרְחֹק, vadoties pēc sentences antitētiskā rakstura, varētu nozīmēt regulāru spieķa lietošanu. Vaigls (*Weigl*) uzskata, ka Prov 13:24 atspoguļo tajā laikā sabiedrībā pieņemto uzskatu, ka „spieķis” ir vecāku mīlestības izrādīšana. Lai šo zināmo lietu izceltu, tekstā apzināti izmanto antitētisko paralēlismu, kas pastiprina pretstatu starp „naidu” un „mīlestību”; Michael Weigl, *Die aramäischen Achikar-Sprüche aus Elephantine und die alttestamentliche Weisheitsliteratur* (Berlin: de Gruyter, 2010), 457-458.

²⁶² Piemēram, Fox, *Proverbs 10-31*, 570; McKane, *Op.cit.*, 570; Richard J. Clifford, *Proverbs: A Commentary* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1999), 140. Jāpiezīmē, ka Klifords (*Clifford*) arī piebilst, ka šāda paradoksu valoda nevar kalpot par attaisnojumu bērnu fiziskai sodīšanai. Citādi uzskata Füss, kurš domā, ka soda līdzekļi parasti ir pārspīlēti, tāpēc tos jāpiemēro tikai atsevišķās situācijās; sk.: Fuhs, *Op.cit.*, 97.

²⁶³ Jāatzīmē, ka sitieni (jāatceras, ka spieķis ir nelokāms priekšmets, ko var izmantot arī kā ieroci (2 S 23:21)), miesas sodi VD gudrības literatūrā apriori nav negatīvi vērtēti - atkarībā no konteksta tiem var būt arī pozitīvs vai neitrāls vērtējums (sal. Prov 27:6). Protams, tie ir arī negatīvi vērtēti (Ex 2:13, Īj 2:7) – tie ir soda līdzeklis (Dtn 25:1-3), ko muļķis ir pelnījis (Prov 19:29), turklāt gudrības literatūrā to raksturo kā leģitīmu audzināšanas līdzekli (Prov 13:24). Jürg Luchsinger, *Poetik der alttestamentlichen Spruchweisheit*. (Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 2010), 225.

labklājības saglabāšana arī nākamajām paaudzēm, savukārt Prov 13:23, 25 aplūko to, kas notiek ar mantu tagadnē.²⁶⁴ Līdz ar to Prov 13:22, 24 apskata problēmu drīzāk diahroni (individuālā un ģimenes līmenī), savukārt Prov 13:23, 25 vairāk sinhroni un sabiedrības kontekstā.²⁶⁵ Sentenču grupas autors apmierinās ar rīcības atdarīšanas principa plašo spēkā esamību, taču iekļaujot tajā arī šaubas. Tā kā šī iekļaušana ir svarīga, jo Prov 13:22-25 ir svarīgs papildinājums Prov 13:15-21. 13:22, 25 kā ierāmējošie panti satur sakni קרצ un skaidri formulē rīcības atdarīšanas principu. Savukārt Prov 13:15-21 autors formulē domas par to, kā savā starpā attiecas gudrība un ētika, lai gan arī šajā gadījumā tas tiek skatīts rīcības atdarīšanas principa ietvaros.²⁶⁶

Savukārt Haims Prov 13:24 uzskata par loģisku Prov 13:23b secinājumu.²⁶⁷ Prov 13:23 pārstāv uzskatu, ka bagātnieki var zaudēt savu bagātību netaisnības dēļ (to ilustrē ar piemēru no lauksaimniecības), turpinot jau Prov 13:22b iesākto domu par mantu (abos pantos tiek apskatīts grēcinieku liktenis), savukārt Prov 13:24 ir vēl viens apgalvojums par pamācības vērtīgumu.

Secinājumi. Prov 13:24a koncentrējas uz tēva/ audzinātāja disciplīnu, jo tēvam/ skolotājam vajag izmantot visu, lai īstenotu pamācīšanu (ieskaitot fizisku sodīšanu), citādi to nevarēs traktēt kā viņa mīlestību pret dēlu/ skolnieku. Tādējādi Prov 13:24 turpina jau Prov 13 vairākkārt pārstāvēto uzskatu, ka pamācīšana nes lielu labumu (Prov 13:1, 13:11, 13:13-18, 13:20-23). Šī panta mērķis ir mudināt tēvu/ skolotāju būt disciplinētam un konsekventam, un šādā kontekstā vajadzētu skaidrot stingras disciplīnas pielietošanu pret dēlu.²⁶⁸

2.2.5.2. - Prov 19:18

Audzini savu dēlu, jo ir (vēl) cerība;

Bet skaties, ka tu savu dēlu nenosit!

²⁶⁴ Krispenz, *Spruchkompositionen*, 66.

²⁶⁵ Krispenz, *Spruchkompositionen*, 69. Savu argumentāciju Krispenca papildina ar rīcības-atdarīšanas principa analīzi šajos pantos.

²⁶⁶ Krispenz, *Spruchkompositionen*, 70.

²⁶⁷ Heim, *Op.cit.*, 170.

²⁶⁸ *Ibid.* Prov 13:25 savukārt turpina šo domu, apsolut labas sekas tam, kurš rīkosies taisnīgi.

2.2.5.2.a - Tekstkritiskās problēmas

Šajā pantā ir divas nopietnas tekstkritiskas problēmas.

1. Kā tulkot עֵי (Prov 19:18a)? Prov 19:18 aizstāv stingru un bargu audzināšanu, un to var saprast gan kauzāli („tāpēc ka”) vai temporāli („tajā laikā/ kad”),²⁶⁹ t.i. tam ir pievienots vai nu pamatojums („tāpēc ka ir cerība” – bargā audzināšana nesīs savus augļus) vai arī ierobežojums laikā („kamēr vien ir cerība”).²⁷⁰ Ka norāda Haims, tad šo dilemmu nav nepieciešams atrisināt par katru cenu (izšķīroties par labu vienam vai otram variantam), jo cēloņa saikli עֵי kopā ar עֵי var tulkot arī temporālā nozīmē (kā to dara, piemēram, Plēgers), jo tas neizslēdz tā motivējošo funkciju.²⁷¹

2. Kā tulkot 19:18b frāzi אֲשֶׁר-לֹא-נִשְׁתַּחֲוֶה לְאֵלִים?²⁷² Vai LXX lasa ἡ ἀποκρίσις ἡ ἐπιθυμία-ἡ ἀποκρίσις vietā?²⁷³ Lielākās diskusijas pētniecībā ir par LXX izmantotā vārda ὕβρις nozīmi. Ja apskata ὕβρις lietojumu Proverbos^{LXX}, tad to parasti tulko kā „lepnību”, „augstprātību” (Prov 1:22, 8:13, 11:2, 13:10, 16:18), lai gan šim vārdam ir arī citas nozīmes, piemēram, „vardarbība”.²⁷⁴ Pēdējā nozīme („vardarbība”) varētu būt izmantota arī Prov 19:18b gadījumā: tad frāze εἰς δὲ ὕβριν ir nekas cits kā masorētu teksta pārfrāzējums.²⁷⁵ Prov 19:18^{LXX} brīdinājumu μὴ ἐπαίρου τῆ ψυχῆ σου var uzskatīt par burtisku tulkojumu frāzei אֲשֶׁר-לֹא-נִשְׁתַּחֲוֶה לְאֵלִים (ar nozīmi „censties, tiekties”).²⁷⁶

²⁶⁹ Clifford, Op.cit.,178; Philip Johannes Nel, *Structure and Ethos of the Wisdom Admonitions in Proverbs* (Berlin: de Gruyter, 1982), 28.

²⁷⁰ Plöger, Op.cit., 224. Pret otro iespēju („kamēr vien ir cerība”) iebilst Fokss, jo tas ir pretrunā sintaksei. Fox, Op.cit., 656. Sk. arī: Nel, Op.cit., 28. Kauzāla nozīme labāk iederas kontekstā, ja to saista ar Prov 19:18b brīdinājumu.

²⁷¹ Heim, Op.cit., 261. Vairāk par עֵי kauzālo funkciju sk.: Anneli Aejmelaeus, „Function and Interpretation of עֵי in Biblical Hebrew,” *Journal of Biblical Literature* 105 (1986): 193-209.

²⁷² To par neskaidru atzīst, piemēram, Roland E.Murphy, *Proverbs* (Nashville, TN: Thomas Nelson Publishers, 1998), 141. Viņš norāda, ka grieķu teksts to tulko kā pārmērību (robežas tam nosakot, piemēram, Dtn 21:18-21).

²⁷³ „nepacel savu dvēseli līdz augstprātībai/ vardarbībai”.

²⁷⁴ Tādu nozīmi var atrast: Henry George Liddell, Robert Scott (Eds.), *A Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1994), 1841.

²⁷⁵ Tas nozīmē, ka nav nepieciešamība uzskatīt אֲשֶׁר par LXX senebreju oriģinālu; Heim, Op.cit., 261.

²⁷⁶ LXX saprot Prov 19:18 kā brīdinājumu tēvam, kurš nedrīkst būt tik vardarbīgs, fiziski sodot dēlu.

Prov 19:18b parasti tulko kā: 1) „....., bet skaties, ka tu viņu nenosit!” vai 2) „....., bet neiedomājies viņu nogalināt!”.²⁷⁷ Pirmajā gadījumā Prov 19:18b tulkojums atgādinātu Prov 23:13-14 (šāda tulkojuma atbalstītāji arī norāda uz līdzību starp abām vietām), taču tam jābūt savādāk formulētam. Otrajā gadījumā teksts būtu liecība par VD laika audzināšanas nežēlīgumu.

2.2.5.2.b - Prov 19:18 konteksts

No vienas puses, Prov 19:18 ir jāaplūko plašākas (Prov 19:16-23)²⁷⁸ sentenču grupas ietvaros: daudzi atslēgvārdi attiecas uz audzināšanu, parādās arī tēma par nabagajiem, kā arī Jahves pieminēšana šajā sentenču grupā ir uzkrītoša.²⁷⁹

Garrets (*Garret*) ir viens no retajiem, kurš piedāvā strukturēt Prov 19:16-23 un saskata tajā koncentrisku struktūru. Prov 19:16-23 ir divi rāmji: 1) ārējo rāmi veido sentences par ieguvumu no Jahves baušļu ievērošanas (Prov 19:16 (uzticība Jahves ceļiem), Prov 19:23 (Jahves bijāšana)), 2) iekšējo rāmi veido sentences par nabagajiem (Prov 19:17 – palīdzība nabagajiem, Prov 19:22 – taisnīga nabagā priekšrocības). Savukārt Prov 19:18-21 Garrets apskata kā divus sentenču pārus (viens no tiem iesaka, ko darīt tiem, kuri nonākuši grūtībās, otrs apskata ieguvumu tiem, kuri ir paklausīgi un atzīst dievišķo providenci).²⁸⁰ Garretam var piekrist par Prov 19:16-23 ierāmējošo daļu, tomēr Prov 19:18 tuvākais konteksts ir Prov 19:18-20. Pirmā no 3 sentencēm (Prov 19:18)

²⁷⁷ Vēl ir iespējams skaidrot Prov 19:18b pārnestā nozīmē: 1) attiecinot to uz mazāku bargumu - „nesodi viņu tik (pārmērīgi) bargi”, 2) attiecinot nevis uz nāvi kā disciplinēšanas sekas, bet gan uz likteni, kas sagaida dēlu, ja viņš nelabosies (pretēji uzskata Murphy, *Op.cit.*, 145). Vaibreijs (*Whybray, Op.cit.*, 283) norāda, ka burtiska izpratne (bērna sišana līdz nāvei) diez vai būtu iespējama, jo tas būtu pretrunā ar Dtn 21:18-21 (to var darīt tikai ar pilsētas vecājo atļauju), tomēr Dtn 21:18-21 aplūko citu tiesas prakses gadījumu.

²⁷⁸ Arī Šerers atzīmē sentenču grupas didaktisko raksturu (lai gan norāda uz Jahves un ekonomiska rakstura sentenču klātesamību), tiesa, viņš apskata to robežās Prov 19:13-27. Scherer, *Wort und Wirkung*, 274.

²⁷⁹ Detalizētāk to pamato Šerers (*Scherer, Wort und Wirkung*, 274, 276). Vairāki Prov 19:18 vārdi ir kopīgi ar iepriekšējiem pantiem – piemēram, ar Prov 19:15-16 ir kopīgs *שָׁנָה* (Prov 19:15 apzīmē personu, Prov 19:16 – eksistenci). Sakne *מִוֶּת* parādās arī Prov 19:16 un Prov 19:18, savukārt Prov 19:18 saista ar Prov 19:19 ne tikai *וְשֵׁשׁ*, bet *וְיִסָּר* ir arī Prov 19:20 - *מִוֶּתֶר*. Prov 19:18-19 apvienošanai ir saturisks pamats, jo Prov 19:19 soda mēri pasvītro Prov 19:18 saturošo brīdinājumu. Tas, ka panti Prov 19:18-20 jāaplūko kopā, izriet ne tikai no saturiskiem apsvērumiem. Par to liecina saikne starp vairākiem atslēgvārdiem. Prov 19:18 sākumā atrodas „disciplinēt” imperatīvs, turklāt arī Prov 19:20 ir „disciplinēt”. Sk.: *Meinhold, Op. cit.*, 321.

²⁸⁰ *Garret, Op.cit.*, 172.

pamāca tēvu kā audzināt dēlu (apskatot viņa spēju uztvert vecāku gudrību), savukārt Prov 19:20 uzrunā dēlu, aicinot viņu uzklaut padomus un pieņemt stingro audzināšanu.²⁸¹ Kas attiecas uz Prov 19:21, tad šis pants kopā ar Prov 19:23 (abi panti ir Jahves sentences) aptver sentenci par nabago. Ierāmējošs raksturs piemīt arī Prov 19:21, 23, jo tie aptver sentenci par nabagu, savukārt Prov 19:17 un Prov 19: 21-23 ir interpretējošie rāmji par pamācību, kas atrodama Prov 19:18-20.

2.2.5.2.c - Prov 19:18 interpretācija

Prov 19:18 tuvākais konteksts ir Prov 19:18-20, tomēr ir svarīgi noskaidrot attiecības šo sentenču starpā, jo, kā jau to var redzēt no tekstkritiskajām problēmām, Prov 19:18 ļoti dažādi interpretē pētniecībā.²⁸²

Kā norāda Mainholds, tēvam kā ģimenes galvai patriarhālā sabiedrībā bija tiesības smagu pārkāpumu gadījumā sodīt ar nāvi savu bērnu (Gen 31:32, 38:24), taču valdniecības periodā šīs tiesības pārņēma vietējās pilsētas vārtu tiesa (Ex 21:13-14). Šo gadījumu aplūko arī Dtn 21:18-21, nosakot, ka vecākiem šāds dēls ir jānodod vietējai tiesai. Tomēr neviens no augstākminētajiem gadījumiem nav Prov 19:18 konteksts, jo Prov 19:18 aplūko dēlu audzināšanu un tās mērķi – izaudzina gudru dēlu un veidus, kā to īstenot.²⁸³ Lai arī komentatori interpretē Prov 19:18 kā aicinājumu vecākiem nesist dēlu,²⁸⁴ tomēr jājautā, vai tas atbilst konkrētās sentences gadījumā.

Vispirms ir jānoskaidro attiecības starp Prov 19:18a un Prov 19:18b. Ja Prov 19:18a brīdinājuma nozīme ir skaidra arī bez Prov 19:18b, tad Prov 19:18b pats par sevi

²⁸¹ Plöger, Op.cit., 224-225, Clifford, Op. cit., 178, Scherer, *Wort und Wirkung*, 274. Vislabākā argumentācija tomēr ir Mainholdam par šo pantu ciešo saistību savā starpā; Meinhold, Op.cit., 321.

²⁸² Ļoti bieži Prov 19:18 tiek interpretēts ar Prov 23:13-14 palīdzību, tomēr abām sentencēm ir atšķirīgs konteksts. Sk. apakšnodaļu par Prov 23:13-14 interpretāciju!

²⁸³ Meinhold, Op.cit., 322.

²⁸⁴ Piemēram, viduslaiku jūdu komentators Raši; no modernākiem autoriem būtu jāatzīmē Delkurts. Tipisks šī viedokļa piemērs atrodams Fūsa komentārā (Fuhs, Op.cit., 288): bērni mācās spēlējoties, atdarinot sociālo uzvedību un reliģiju; ja bērni izdara ko sliktu, tad nepieciešamības gadījumā ir jāsoda audzināmie. Tajā pašā laikā pret bērniem ir jāizturas ar mīlestību un gudri jāaudzina (nevis ar naidu, dusmām, patvaļību u.tml.). Parasti šī viedokļa pārstāvji savas pozīcijas pamatošanai kā argumentu min pretrunas starp Prov 19:18a un Prov 19:18b, jo neesot iespējams, ka Prov 19:18a aicina audzināt dēlu, savukārt Prov 19:18b runā par viņa nogalināšanu.

nav viennozīmīgi saprotams. Kas ir Prov 19:18b attiecībā pret Prov 19:18a - parafrāze, paplašinājums vai kas cits?

Prov 19:18a izsaka cerību par dēlu, kurš vēl ir tajā audzināšanas fāzē, kas sola panākumus,²⁸⁵ tāpēc Prov 19:18a vērtējams kā aicinājums tēvam izprast savu motivāciju dēla audzināšanā.

Ja pieņem, ka Prov 19:18b izklāsta plašāk to, ko nozīmē Prov 19:18a minētā cerība (הִתְקַדֵּם), tad cerība ir saistīta ar dēla audzināšanu. Tēvs nedrīkst uzskatīt dēlu par neizdevušos, nederīgu cilvēku, jo tieši tāpēc, ka pastāv cerība (jo viņš audzina dēlu disciplinējot), tēvam nevajag domāt par dēla nogalināšanu vai sakropļošanu. Tēvs nedrīkst pakļauties savām dusmām vai būt viegli nokaitināms, jo nepareiza motivācija, pielietojot fizisko disciplinēšanu (piemēram, atriebība, neatbilstošs sods), var atstāt ietekmi uz turpmāko audzināšanu.²⁸⁶ Prov 19:18a aicina tēvu izvērtēt savu motivāciju dēla audzināšanā, jo citādi dēla nogalināšana sagrautu visas cerības uz panākumiem audzināšanā.²⁸⁷ Netieši Prov 19:18 ir adresēts arī dēlam, lai viņš apzinātos savas nepaklausības sekas.

Prov 19:19 apskata nesavaldīga rakstura ietekmi uz rīcību, tādējādi Prov 19:19 var uzskatīt par Prov 19:18 teiktā ilustrāciju ar uzskatāma piemēra palīdzību. Prov 19:19 brīdina par savaldīšanos un izvairīšanos no konflikta ģimenē.²⁸⁸

Nākamais jautājums, kas būtu jānoskaidro: kam ir adresēts Prov 19:19a, bet kam – Prov 19:19b? Makeins to skaidro šādi: nepacietīgs dēls izjūt savu darbību sekas, citādi viņš tās atkārtos atkal un atkal, bet tēvs, kurš ir atbildīgs par viņu, arī kļūdīsies no jauna audzināšanā. Mainholds savukārt Prov 19:19b uzskata par tiešu Prov 19:18b turpinājumu, bet Prov 19:19a skaidro kā parentēzi, kas izsaka vispārīgi formulētu atziņu, ka tie, kuri

²⁸⁵ Nav izslēdzams arī Makeina skaidrojums, ka Prov 19:18 mudina tēvu mācīt dēlu jau no agra vecuma, jo citādi viņš paliks neapmācīts, kas novedīs pie muļķīga dzīvesveida un iespējams – agras nāves. McKane, *Op.cit.*, 524; sal. ar Whybray, *Proverbs*, 283. Tomēr Prov 19:18-20 nav tiešu norāžu uz dēla vecumu, tāpēc Makeina piedāvājums uzskatāms par interpolāciju ar citām līdzīgām sentencēm.

²⁸⁶ Plöger, *Op. cit.*, 225.

²⁸⁷ Šādu argumentāciju varētu pamatot ar nākamā panta (Prov 19:19) tēmu, kas apskata nesavaldīga rakstura ietekmi uz rīcību. Ja interpretē Prov 19:18-19 kopā, tad Prov 19:18 mērķis ir motivēt tēvu novērtēt savu raksturu un attieksmi, ar kādu viņš audzina dēlu. Ja tēvs audzina dēlu adekvāti, tad abiem ir cerība, savukārt, ja tēva īsteno audzināšanu ietekmē sliktas domas (kas redzams no Prov 19:18b), tad būs negatīvas sekas gan tēvam, gan dēlam. Šajā ziņā 19:19a brīdinājums darbojas kā Prov 19:19b motivācija.

²⁸⁸ Plöger, *Op.cit.*, 225.

nevaldās dusmās, bez soda nepaliks, vai arī to iespējams klasificēt kā brīdinājumu tēvam nebūt pārāk bargam audzinot (nesistu nežēlīgi dusmās).²⁸⁹

Prov 19:20 uzrunā dēlu, aicinot viņu uzklausīt padomus un pieņemt stingro audzināšanu.²⁹⁰ Prov 19:20 ir viens no retajiem aizrādījumiem sentenču krājumā Prov 10:1-22:16. Tomēr šajā gadījumā tas nav domāts kā pavēle, bet gan pastiprina pamācības nozīmīgumu - „ja klausīsi, būsi gudrs!”.

Prov 19:18-20 ir apzināti šādi saistīti kopā – tie nav adresēti divām dažādām personām, bet gan domāti dēlam. Prov 19:25 tālāk turpina Prov 19:18-20 iesākto domu, šoreiz jautājot, ko darīt ar neskolojamu muļķi.²⁹¹

Secinājumi. Prov 19:18 divas nopietnās tekstkritiskas problēmas nozīmē salīdzinoši plašas interpretācijas iespējas, jo sentence aizstāv stingru un bargu audzināšanu, ko var saprast gan kauzāli, gan temporāli (tam ir pievienots vai nu pamatojums vai arī ierobežojums laikā).

2.2.5.3. - Prov 22:15

*Muļķība²⁹² ir piesieta pie zēna sirds,
Disciplīnas spieķis to izdzīs no viņa.*

2.2.5.3.a - Tulkojums un tekstkritiskās problēmas

Prov 22:15 sentence MT un LXX tekstos uzrāda satura atšķirības. MT tekstā Prov 22:15b turpina Prov 22:15a (abas panta daļas saista vārds „muļķība”), uzsverot, ka שִׁבְט מוֹרָר („disciplīnas spieķis”) izdzīs muļķību. LXX tekstā „disciplīnas spieķis” kļūst par „audzināšanu” un „spieķi”, kas trūkst zēnam, kad muļķība ir saistījusi viņa sirdi.²⁹³ Nav izslēgts, ka LXX tulkotāji ietekmējušies no Prov 29:15 שִׁבְט הַתּוֹכַחַת.

²⁸⁹ Sal. ar Prov 17:26, 21:11, 22:3=27:12. Meinhold, Op. cit., 321. Jāpiezīmē, ka Mainholds nesaskata Prov 19:18b brīdinājumu izvairīties no dēla nogalināšanas.

²⁹⁰ Plöger, Op.cit., 224-225, Clifford, Op.cit., 178, Scherer, *Wort und Wirkung*, 274.

²⁹¹ Sal. ar Heim, Op. cit., 265, 269.

²⁹² VD ir vairāki termini muļķības apzīmēšanai, taču מוֹרָר ir visnegatīvākais apzīmējums, jo ar to parasti raksturo stāvokli, kad cilvēka muļķību nav iespējams ietekmēt (Prov 27:22).

²⁹³ Gerhard Tauberschmidt, *Secondary Parallelism: A Study of Translation Technique in LXX Proverbs* (Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2004), 68.

Klifords uzskata, ka šajā pantā izmantota lauksaimniecības metafora, jo טָוֹר nozīmē ne tikai rīksti, bet arī spriguli, ko izmanto graudu kulšanai.²⁹⁴ Tieši tāpēc Klifords מוֹרֵר uzskata par agru teksta papildinājumu, jo tādējādi apgalvojums ir padarīts par viennozīmīgi saprotamu (otrais puspants pēc garuma ir nepiemērots). Manuprāt, Kliforda novērojums pelna ievērību, kas varētu liecināt par טָוֹר nozīmes unifikāciju.

Daži ekseģēti mēģina šo pantu nedaudz optimistiskāk tulkot, proti, pirmo pusantu tulko nosacījuma stilā: „Ja muļķība ir piesaistīta pie zēna sirds, tad disciplīnas spieķis atbrīvos viņu no tās”,²⁹⁵ tomēr tas nav nepieciešams.

2.2.5.3.b - Prov 22:15 konteksts

Prov 22:15 gadījumā nevar nepamanīt šīs sentences atrašanos sentenču krājuma Prov 10:1-22:16 beigās. Kādu funkciju pilda šī sentence? Kāds ir Prov 22:15 plašākais konteksts?²⁹⁶

Meinholds norāda uz šīs sentences nozīmīgumu visa sentenču krājuma makrolīmenī, jo Prov 22:15 pilda atkārtojuma funkciju krājuma beigās (atgādina par Seno Austrumu audzināšanai raksturīgajiem pamatprincipiem). Šerers konstatē Prov 22:14-15 gadījumā pantu kombināciju (didaktiska sentence un Jahves sentence), kas parasti ievada lielākas sentenču grupas krājumā Prov 10:1-22:16.²⁹⁷ Prov 22:15 izteiktās domas jau iepriekš ir pārstāvētas sentenču krājumā – gan nenobrieduša zēna vieglā ietekmējamība, gan vecāku pienākums dot viņam dzīves gudrību, izaudzinot par labu cilvēku (arī bargā veidā, izdzenot muļķību).

Šereram Prov 22:11-16 ir rezumējoša perikope plašākai sentenču grupai (Prov 21:30-22:16). Pirmajiem četriem sentenču grupas pantiem kopīgi ir vārdi par runāšanu/valodu – „lūpas” (22:11), „vārdi” (22:12), „runāt” (22:13), „mute” (22:14). Tā kā נֶעַר

²⁹⁴ Gan viens (Prov 13:24, 23:13-14), gan otrs (Jes 28:27) ir izmantojami sišanai pa nepaklausīgā muguru. Clifford, Op.cit., 198.

²⁹⁵ Plöger, Op.cit., 251; Fuhs, Op.cit., 143; pretēji Fox, *Proverbs 10-31*, 703.

²⁹⁶ LXX jāreķinās vēl ar papildinājumu Prov 22:14a, jo šis teksts ir atrodams tikai LXX. Plašāks skaidrojums šim fenomenam, kad LXX Proverbu teksts vairākkārt ir papildināts ar sentencēm, ir apskatīts apakšnodaļā par Prov 29:17.

²⁹⁷ Piemēram, Prov 10:1, 3 iespējams, ka tieši šāds ir bijis nolūks noslēgt sentenču krājumu, parādot saistību starp audzināšanu un dievbijību. Scherer norāda uz Whybray (329), ka šāds fenomens (Jahves sentence + didaktiska sentence) krājuma beigās atgādina Prov 1-9 (Whybray, *Proverbs*, 321).

uzskatāms par ׀ֶ ekvivalentu (kurš izmantots krājuma sākumā (Prov 10:1, 5)), var runāt par zināmu ierāmējošu funkciju šiem pantiem, kuros izmantoti abi termini. Savukārt Haims, kurš apskata Prov 22:15 citas sentenču grupas Prov 22:6-16 ietvaros, norāda uz Prov 22:15 ierāmējošo funkciju (Prov 22:6,15 ir tematiski saistīti ārējie rāmji, kas aptver Prov 22:7-14).²⁹⁸ Zīmīgi, ka Prov 22:14-15 atgādina Prov 1-9 (par nokļūdušo sievieti un jauniešu audzināšanu), kas varētu likt domāt, ka apzināti lielāku sentenču grupu noslēgumi ir veidoti pēc vienotiem principiem.²⁹⁹

Visbeidzot - krājumu noslēdzošie panti turpina jau agrāk iesāktās tēmas, lai gan šo pantu strukturēšana pēc kādām pazīmēm nav pamanāma. Var piekrist Vilkei (*Wilke*), kura uzskata, ka pārāk uzkrītoša ir „Jahves sentenču” parādīšanās krājuma noslēgumā. Pēc viņas domām, sākotnējā tēma „apiešanās ar bagātību/ nabadzību” (Prov 22:2, 7, 9, 16) ir tikusi apvienota ar pantiem par audzināšanas nozīmīgumu un nepieciešamību (Prov 22:3, 5, 6, 8, 10, 13, 15).³⁰⁰ Vēlāk šis sentenču bloks ir papildināts ar Jahves – sentencēm, piemēram, piešķirot citu perspektīvu bagātības un nabadzības jautājumā (Prov 22:2).³⁰¹

2.2.5.3.c - Panta interpretācija kontekstā

Prov 22:15 interpretācijā vajadzētu vadīties pēc sentenču grupā iepriekš rakstītā, t.i. par neaudzinātā nepareizo rīcību (Prov 22:7-8, 10, 12b, 13-14). Prov 22:15 uzmanība ir pievērsta ne tik daudz miesassodam, cik nepieciešamībai pareizi orientēt zēnus turpmākajai dzīvei.³⁰²

Neskatoties uz תְּלִיךְ nozīmi,³⁰³ Prov 22:15 pieļauj, ka pat תְּלִיךְ gadījumā iespējams sasniegt panākumus bērna audzināšanā, ja vien ar bērna disciplinēšanu sāks nodarboties

²⁹⁸ Heim, Op. cit., 308.

²⁹⁹ Whybray, *Proverbs*, 321-322. Tāpat Prov 22:15 ir pamanāma vairāku Prov 22:5 atslēgvārdu izmantošana (abos pantos izmantots verbs קָהַר). Sk.:Meinhold, Op.cit., 372.

³⁰⁰ Alexa F. Wilke, *Kronerben der Weisheit: Gott, König und Frommer in der didaktischen Literatur Ägyptens und Israels* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), 210.

³⁰¹ Vilke ar Jahves - sentenču redakciju rēķinās Prov 21:30, 31, 22:4, 12, 14. Wilke, Op.cit., 210.

³⁰² Kopā ar Makeinu un Vaibreiju ir jāatzīst, ka miesassods šajā pantā nav galvenais akcents, drīzāk uzsver audzinātāja intelektuālo autoritāti. Whybray, *Proverbs*, 322.

³⁰³ Par mulķu dažādām kategorijām sk. plašāk, piemēram, Jutta Hausmann, *Studien zum Menschenbild der älteren Weisheit (Spr 10ff)* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1995), 9-35.

agrā bērnībā.³⁰⁴ Frāze „muļķība ir piesieta pie zēna sirds” liecina par nenobrieduša jaunieša raksturīgu tieksmi rīkoties muļķīgi, kas viņam izraisa patiku, savukārt Prov 22:15b runā par veidu, kā zēnu efektīgi atbrīvot no tā. Vispārīgi formulētā sentence pauž arī optimismu par muļķības izdzīšanu ar sitieniem, jo, savlaicīgi pielietojot šādu disciplinēšanu, pastāv zināmas cerības, ka zēns nekļūs par muļķi.³⁰⁵

Secinājumi. Prov 22:15 nolūks ir iedrošināt tēvu par fiziskas disciplīnas vērtīgumu audzināšanas mērķu sasniegšanai, kā arī apzināties savu audzinātāja autoritāti.³⁰⁶ Ar to Prov 22:15 atšķiras no citām Proverbu grāmatā atrodamajām sentencēm par fizisko disciplinēšanu, jo Prov 22:15 neaplūko gadījumu, kad dēls izšķiras dzīvot muļķīgi (Prov 19:18, Prov 23:13-14).

2.2.5.4. - Prov 23:13-14

<13> *Neatturies disciplinēt zēnu*³⁰⁷!

Ja tu viņu sitīsi ar spieķi,

Viņš nemirs!

<14> *Tev viņš ir jāsit ar spieķi!*

*Tā tu glābsi viņu no šeola*³⁰⁸!

2.2.5.4.a - Tekstkritiskās problēmas un tulkojums.

Vislielākās grūtības VD pētniecībā sagādā Prov 23: 13b-14b sintakses un struktūras raksturošana, kā arī precīza tulkošana. Šī dubultā sentence no III Proverbu

³⁰⁴ Šajā sentencē nav skaidri redzams uzskats, ka bērns jau būtu dzimis ar sliktām nosliecēm (šādu uzskatu pārstāv, piemēram, Gen 8:21), jo Prov 22:15 nesatur konkrētas norādes uz vecumu.

³⁰⁵ Līdzīgas cerības ir izteiktas Prov 15:5. Citādi ir ar pieaugušiem cilvēkiem – muļķiem, jo par viņiem Proverbos mēģinājumi kaut ko vērst par labu bieži vien netiek vērtēti kā iespējami; sk. Prov 9:7-8; 15:12; 29:9; 27:22; Sir 22:9-10.

³⁰⁶ Whybray, *Proverbs*, 322.

³⁰⁷ LXX ir izvēlēts īpašs vārds נִצְרָה tulkojumā - νήπιος (LXX Proverbu tekstā vēl atrodams Prov 1:32, taču ebreju tekstā ir נִצְרָה). Iespējams, ka LXX Prov 1:32 un Prov 23:13 vēlas pasvītrot vienu un to pašu niansi, proti, bērna nevainīgumu. Sal. ar: Johann Cook, *The Septuagint of Proverbs: Jewish and/ or Hellenistic Proverbs? Concerning the Hellenistic colouring of LXX Proverbs* (Leiden: Brill, 1997), 95.

³⁰⁸ LXX לֹא־יִמָּוֵת vietā parādās θανάτος, lai gan bija iespēja tulkot ar ἄδης, jo parasti מוֹת tulko kā θανάτος. Sk. Johann Cook, *Op.cit.*, 140.

sentenču krājuma (Prov 22:17- 24:22) piedāvā visskarbāko pamatojumu šai audzināšanas metodei VD - sišanas pedagogija nozīmē dzīvības glābšanu! Ko konkrēti izsaka šī sentence?

Prov 23:13a brīdinājumam seko divi teikumu pāri (pirmais no tiem pirmais pamato brīdinājumu). Abi teikumu pāri ir savā starpā gan formāli, gan pēc satura ir cieši saistīti, jo katra pāra pirmais teikums min audzināšanas pasākumus ar tiem pašiem vārdiem, tikai hiastiskā secībā: Prov 23:13b-14a aplūko audzināšanu, savukārt katra pāra otrais teikums apraksta tās sekas³⁰⁹.

Pētniecībā parasti diskutē par 3 galvenajiem Prov 23:13-14 sintakses modeļiem:

1) Liela daļa tulkotāju izvēlas tulkot Prov 23:13b-c kā nosacījuma palīgteikumu, ko ievada ׀, attiecīgi Prov 23:14a-b tad tulko kā virsteikumus ar oponentošu raksturu, piemēram, tipisks ir tulkojums: „Neliedz zēnam disciplinēšanu; ja tu viņu sit ar rīksti, tad viņš nemirs. Tu viņu gan sit ar rīksti, bet tā tu izglāb viņa dzīvību no pazemes valstības”. It kā saprotamais tulkojums neņem vērā svarīgu ebreju gramatikas niansi – starp brīdinājumu Prov 23:13a un tā pamatojumu Prov 23:13b-14b atrodas brīdinājuma žanram raksturīgais ׀, taču šoreiz nevis kā cēloņa, bet gan kā nosacījuma saiklis.

2) Rihters (*Richter*) piedāvā modeli, kas 1) variantā galvenās tulkojuma grūtības atrisina, jo Rihtera tulkojuma sintakse paredz, ka viens otram sekojošās teikumu rindas veido savā starpā savienotu vienību, kurā pastāv iekšējs paralēlisms, kas ar āru (t.i. Prov 23:13a) ir savienots ar ׀.³¹⁰ Šajā gadījumā ׀ ir nevis nosacījuma, bet cēloņa saiklis, ko lieto katram paralēlajam teikumam pārim (Prov 23:13b-c un Prov 23:14a-b). Tomēr arī Rihtera modelim ir vājā vieta - problēma šajā gadījumā ir saistīta ar vārdu תוּ ("tu"),³¹¹ ko nevar tik viegli izmantot kā pirmajā modelī (abi teikumi Prov 23:13b-c seko asindētiski viens otram, bet Prov 23:14a-b ir sintētiski saistīti savā starpā).

3) Trešais Prov 23:13-14 sintakses modelis apvieno abu iepriekšējo modeļu plusus un atmet to mīnus. Jāatzīmē, ka šis modelis jau ir atrodams LXX (un arī Vulgātā). Par

³⁰⁹ Prov 23:13c min negatīvo no audzināmā perspektīvas, bet Prov 23:14b - pozitīvo no audzinātāja skatpunkta.

³¹⁰ Richter, Op.cit., 63.

³¹¹ „Tu” ir īpaši uzsvērts, lai vērstu lasītāja uzmanību uz teiktā svarīgumu.

to liecina ׁרַי ׁדֹב kauzālais lietojums, kas atbilst ׁ nozīmei Prov 23:13b. Pamatojums LXX tekstā aptver tikai Prov 23:13b-c, savukārt Prov 23:14a-c LXX tulko kā virsteikumus.³¹²

Tomēr bez sintaktiskajām Prov 23:13-14 īpatnībām ir jāņem vērā arī teksta saturs, lai raksturotu attiecības starp Prov 23:13b-c un Prov 23:14a-b. Kas ir domāts ar Prov 23:13c? Vai šis teikums apraksta miesassoda raksturu (tas nebūs nāvējošs) vai arī audzināšanas procesa sekas (vai miesassods audzināmo pasargās no nāves, jo citādi ׁviņš sava dzīvesveida dēļ ietu bojā)? Arī Prov 23:13c un Prov 23:14b gadījumā jājautā, vai šie teikumi neizsaka vienu un to pašu.³¹³

Prov 23:13 „ׁviņš nemirs” var interpretēt 2 veidos: 1) vienkārši – miesassods nebūs fatāls, 2) ja bērns nesaņems audzinošus sitienus, kas iemācītu gudrību, tad ׁviņš dzīvi slikti beigs. Ļoti vienkārši tulkošanas problēmu mēģina atrisināt Deličs (*Delitzsch*) un Plēgers. Deličs komentē šādi: „ׁviņš no tā nemirs, t.i. sit tikai tad, ja ׁviņš to ir pelnījis, tev nav jābaidās – rūgtās zāles ׁviņu dziedinās un nebūs nāvējošas”.³¹⁴ Plēgers savukārt Prov 23:13b saskata nomierinošu piezīmi – „ja tu ׁviņu sitīsi ar spieķi, ׁviņš jau uzreiz³¹⁵ nemirs....., jo pēc tam seko nopietns audzināšanas mērķis” (domāts Prov 23:14b).³¹⁶ Lai gan ebreju valodas sintakse pieļauj abas interpretācijas, tomēr Prov 23:13b-c miesassodu raksturo kā audzināšanas līdzekli, ko izmanto, lai šādi ietekmētu audzināmo un pasargātu no dzīvesveida maiņas, kas novestu pie bojāejas. Agrākā pētniecība šo pantu saistīja ar Dtn 21:18-21, t.i. ar tiesas piespriedu nāvessodu,³¹⁷ tomēr priekš Proverbiem neraksturīgā ׁלִאֶשׁ izmantošana (ierastā מוֹת vietā) drīzāk norāda uz nemācēšanu dzīvot vai priekšlaicīgu nāvi kā sekas disciplīnas trūkumam.³¹⁸

Prov 23:14, protams, variē ne tikai 13b-c pamatojumu, bet arī padziļina visu Prov 23:13 izteikumu teikumu pārī Prov 23:14a-b (gan brīdinājuma un pamatojuma

³¹² Sal. arī ar Perlita (*Perlitt*) tulkojumu; Lothar Perlitt, „Der Vater im Alten Testament,” in: Lothar Perlitt (Hg.), *Allein mit dem Wort: theologische Studien* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995), 82.

³¹³ Prov 23:14b gadījumā vēl ir papildus jājautā, vai šis teikums nav jāsaprot metaforiski.

³¹⁴ Delitzsch, Op.cit., 370.

³¹⁵ Daži tulkotāji pievieno vārdu „no tā”, piemēram, Perlits - „ja tu ׁviņu sit ar spieķi, no tā ׁviņš nemirs”; Perlitt, Op.cit., 82.

³¹⁶ Plöger, Op.cit., 273.

³¹⁷ Sk. sīkāku analīzi: Walter Groß, „Satzteilfolge – Übersetzung – Auslegung: Beobachtungen uz deren Verhältnis am Beispiel von Spr 1, 20-23 und 23, 13-14,” in: Irmtraud Fischer, Ursula Rapp, Johannes Schiller (Hg.), *Auf den Spuren der schriftgelehrten Weisen* (Berlin: de Gruyter, 1997), 190.

³¹⁸ Delitzsch, Op.cit., 370, Perlitt, Op.cit., 82, Nel, Op.cit., 32. „no šeola” (t.i. no likteņa, kas sagaida tos, kuri noraida mācīties un praktizēt gudrību (sal. 1:12, 7:27, 9:18, 15:24), Whybray, *Proverbs*, 336.

apvienojumu, gan saturu). Šim nolūkam tiek izmantota reta teikuma forma ar divām dažādām pronomiņālām teikuma daļām pirms lokāmā verba, jo tie ir piemēroti, lai izteiktu daudzveidīgu pretstatu.³¹⁹ Grūtības parasti sagādā arī Prov 23:14a-b tulkošana, jo tulkojumā ir sarežģīti ietvert ebreju teksta teikumu secības nianšes. Viena iespēja ir pretstatīt abus teikumus ar „bet” palīdzību.³²⁰ Par samērā veiksmīgu var uzskatīt Plēģera tulkojumu, jo viņam ir izdevies uztvert Prov 23:14 nianšes, parādot abu teikumu attiecības: „tu viņu gan sit ar rīksti, taču viņa dzīvību tu glāb no pazemes”.³²¹ Satura līmenī autors ataino Prov 23:13b-c audzināšanas darbības un to sekas Prov 23:14a-b attiecībās „gan – bet”: „Tev gan viņu vajag sist ar spieķi (t.i. ļoti sāpīgi), bet tieši tā tu glāb viņu no šeola (ļauņākā, pāragras nāves)”. Šādi tulkojot, iespējams izvairīties no pārlietas abu teikumu subjektu (audzinātājs) vai objektu (audzināmais) pretstatīšanas, uzsverot tieši darbību (sist/ glābt) un apstākļus (spieķis/ šeols).

2.2.5.4.b - Prov 23:13-14 konteksts

Prov 23:13-14 VD pētniecībā tiek iekļauti Proverbu III sentenču krājumā (Prov 22:17-24:22). VD pētniecībā ir nostabilizējies viedoklis par šī sentenču krājuma raksturu – sentenču krājums ir veidots kā atbilde labi zināmajai seno ēģiptiešu „Amenemopes mācībai”, turklāt atsevišķu sentenču gadījumā novērojamas arī tekstuālas paralēles ar šo senēģiptiešu tekstu. Tā kā „Amenemopes mācība” ir iedalīta 30 maksimās, tad arī VD pētniecība parasti Prov 22:17-24:22 iedala 30 maksimās (pamatojums tam ir saskatāms Prov 22:20). Proverbu III sentenču krājuma izveidotāji izmantojuši šo skaitli, lai šādā veidā formāli strukturētu savu darbu.³²²

³¹⁹ Gross, Op.cit., 191.

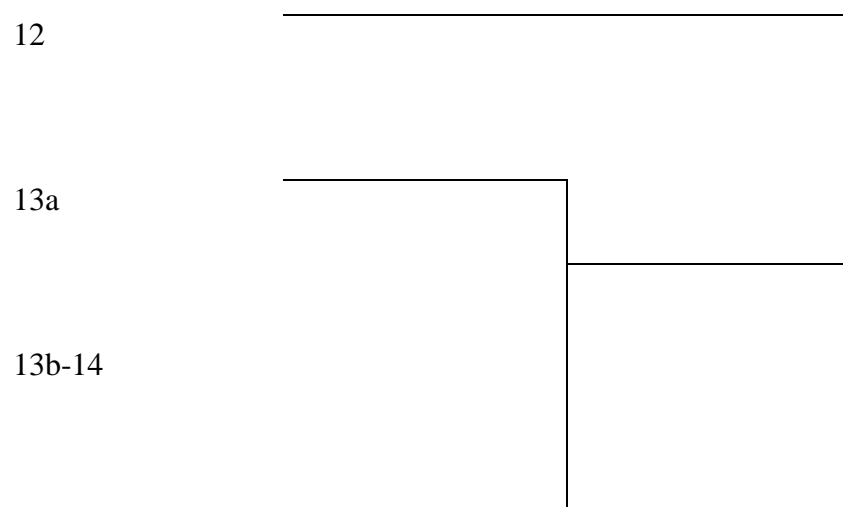
³²⁰ Piemēram, Gemzers (*Gemser*) tulko šādi: „tu sit viņu ar rīksti, bet izglāb viņa dzīvību no šeola”. Berend Gemser, *Sprüche Salomos*, 2. Auflage (Tübingen: Mohr (Siebeck), 1963), 52.

³²¹ Plöger, Op.cit., 312. Līdzīgi arī Meinholds („tu viņu sit ar spieķi, bet viņa dzīvību tu glāb no mirušo valstības”) un Hausmane („tu viņu sit ar rīksti, bet viņa dzīvība būs no šeola izglābta”). Meinhold, Op.cit., 287; Hausmann, Op.cit., 131.

³²² Plašāku pamatojumu sk.: 1) Hans F. Fuhs, *Das Buch der Sprichwörter: Ein Kommentar*, 323; 2) John A. Emerton, „The Teaching of Amenemope and Proverbs XXII 17 – XXIV 22: Further Reflections on a Long-Standing Problem,” *Vetus Testamentum* 51 (2001), 431-465; 3) Michael V. Fox, „The Formation of Proverbs 22:17-23:11,” *Die Welt des Orients* 38 (2008), 22-37. Piemēram, Fokss rekonstruē to, kā Prov III krājuma autors adaptēja „Amenemopes mācību”. Prov III krājuma autora rīcība nav nekas neparasts, jo viņš izmanto senākus avotus, lai veidotu savu materiālu (izmantojot arī „Ahikāra pamācības”). Interesanti, ka

Jautājumā par Prov 23:13-14 tuvāko kontekstu parasti tiek apskatīta iespējamā saistība ar iepriekšējo pantu (Prov 23:12). Piemēram, Nels, kurš aizstāv ideju par Prov 23:12-14 kā vienotu maksimu, norāda uz kopīgu struktūru šiem pantiem, kā arī Prov 23:19-21.³²³ Maksima sākas ar brīdinājumu (Prov 23:12), kurā vispārīgi formulētā tekstā dēls tiek aicināts paklausīt tēvam, kas tiek konkretizēts ar noteiktu aizliegumu.

Shematiski attiecības pantu starpā Nels piedāvā attēlot šādi³²⁴:



Amenemopes mācība ir izmantoja senākus avotus, tajā skaitā Ptahotepa, Anī u.c. senēģiptiešu gudrības tekstus.

³²³ Nel, Op. cit., 32.

³²⁴ Ibid.

Tomēr jau Plēgers norādīja uz neatbilstību starp Prov 23:13-14 un Prov 23:12, jo Prov 23:12 ir adresēts dēlam, bet Prov 23:13-14 – tēvam, tāpēc Plēgers Prov 23:12 uzskata nevis par jaunas daļas sākumu, bet gan par noslēgumu pirms tam esošajai pamācībai. Vācu teologs Prov 23:13-14 saskata pielikumu, kas adresēts vecākiem, jo nākamā daļa, viņaprāt, sākas Prov 23:15.³²⁵ Plēģera hipotēzei par Prov 23:13-14 vietu III sentenču krājumā piemīt zināmas problēmas, jo teorētiski adresātu maiņa maksimā nav unikāla (tā atrodama arī „Ahikāra sentencēs”).

2.2.5.4.c - Prov 23:13-14 interpretācija

Ļoti bieži šo dubulto sentenci no Proverbu III krājuma uzskata par visskarbāko tekstu VD, kas pamato fiziskās disciplinēšanu kā audzināšanas metodi - sišanas pedagoģija nozīmē dzīvības glābšanu!

2.2.5.4.d - Prov 23:13-14 paralēles ar Ahikāra mācību

Ahikāra sentences aplūko virkni tradicionālu tēmu, pie kurām pieskaitāma arī audzināšana. 80.-82.rindas ir veltītas bērnu audzināšanai, kam seko padomi vergu audzināšanai – par abu tēmu vienojošo elementu uzskatāma „audzināšana ar sišanu”.

„Ahikāra mācība” ir adresēta vīriešiem, kuri var atļauties kalpus un pārstāv konservatīvus, sabiedrības vidusslānim raksturīgus uzskatus.³²⁶ Pēc Kotsīpera (*Kottsieper*) domām, aramiešu „Ahikāra mācība” varētu būt izveidota ap 700 g.p.m.ē.³²⁷

³²⁵ Plöger, Op.cit., 312.

³²⁶Tā kā papirusi ir stipri bojāti tajā vietā, kur beidzas Ahikāra stāsts un sākas gudrības sentences, tad ir iespējams tikai minēt, kādā veidā sentences ir pievienotas tekstam (pētniecībā valda diezgan liela vienprātība par to, ka sentences ir senākas par Ahikāra stāstu). Par konkrēto vēsturisko kontekstu un Ahikāra sentenču tapšanas apstākļiem pētniecībā izsakās izvairīgi, lai gan nenoliedz Asīrijas spiedienu - Kotsīpera piedāvājums to lokalizēt Dienvidsīrijā/ Libānā pētniecībā pamatoti ir ticis noraidīts; sk.: Herbert Niehr, *Aramäischer Ahikar* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007), 50.

³²⁷Kotsīpers to saista ar politiskajām un sociālajām izmaiņām, ko ienesa aramiešu zemju iekarošana (no asīriešu puses), kas varēja būt viens no iemesliem, kāpēc vajadzēja pierakstīt tik lielu kolekciju un pasargāt šo gudrības tradīciju no pazaudēšanas. Kottsieper, Op.cit., 120. Kotsīperam un Lindenbergeram ir arī izdevies parādīt, ka Ahikāra sentences ir nevis tulkojums (kā to uzskatīja agrāk, par izcelsmes vietu visbiežāk minot Mezopotāmiju), bet gan oriģinālvārdā tapuši teksti ap 700 g. p. m. ē. Sīrijas teritorijā. Schrader, *Leiden*, 132.

„Ahikāra mācības” sentences, spriežot pēc tiešajiem brīdinājumiem, kuri ir adresēti „dēliem”, visdrīzāk varētu nākt no ģimenes vides, jo šie brīdinājumi runā par negatīvajām sekām, ko dēlu uzvedība varētu atstāt uz ģimenes reputāciju un sociālo stāvokli. Tomēr „Ahikāra mācībā” atrodamas skaidras norādes, ka eksistēja mazāki krājumi, kurus neveidoja vēlākie redaktori;³²⁸ redaktori tos savukārt izmantoja, lai ievietotu piemērotākos kontekstos (paplašinātu šo tradīciju ar dažādiem dziļākiem ieskatiem par cilvēku dabu un pasauli).

2.2.5.4.e - Aramiešu Ahikāra sentenču teksta rekonstrukcija

<80>³²⁹ Dēlu, kuru disciplinē un ieslēdz važās³³⁰,

Kuram akmens (ķieģelis)³³¹ ir piestiprināts pie kājām,³³²

[.....]

<81> Netaupi savam dēlam spieķi,

Jo citādi tu viņu neizglābsi!³³³

³²⁸ Šādi mazi krājumi bija viegli iegaumējami un līdz ar to viegli tradējami arī mutiski (tos var uzskatīt par ģimenes gudrību). Kottsieper, *Op.cit.*, 118. Šrāders argumentēti iebilst pret šādu vērtējumu, jo tālejošākus secinājumus liedz izdarīt teksta fragmentārais raksturs. Ahikāra sentences visdrīzāk sākotnēji bijušas savā starpā nesaistītas, kas tikai vēlāk apvienotas sentenču virknēs. Schrader, *Leiden*, 132.

³²⁹ 79. rindas saturs ir neskaidrs. Lai arī tajā trūkst tikai viena konsonante, tomēr teksts pieļauj dažādas interpretācijas („vīns” vai „ēzelis”), tāpēc nereti šo rindu, kurā tiek uzdots mīkla, atstāj bez izšķiršanās par labu kādam no variantiem, norādot uz iespējamajām interpretācijām (kā to dara arī Šrāders; Schrader, *Op.cit.*, 132). Nopietnāki argumenti par labu vienam no variantiem: Weigl, *Op.cit.*, 444-449, Lindenberger, *Proverbs*, 43-45.

³³⁰ Arī šajā tekstā (līdzīgi kā *Proverbos*) vārda „ieslēgt važās” vietā var lasīt arī „audzināt” (Koulija (Cowley) piedāvājums – sk.: Arthur E. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century BC* (Oxford: Clarendon Press, 1923), 222), tomēr Lindenbergers to drīzāk uzskata par maz iespējamu celma izvēli; Lindenberger, *Proverbs*, 46-47.

³³¹ Weigl, *Op.cit.*, 450. Nīra versija – „dzirnākmens”. Niehr, *Aramäischer Ahiqar*, 50.

³³² Kāju pieķēdēšanas/ saslēgšanas motīvs arī ir atrodams VD, tomēr šāda audzināšanas līdzekļa pielietošana jauniešu gadījumā, ko uzsver aramiešu teksts, tieši nav atrodama. Weigl, *Op. cit.*, 457.

³³³ Līdzīgi arī: Niehr, *Aramäischer Ahiqar*, 50; Weigl, *Op.cit.*, 451.

<82> Kad es tevi situ, mans dēls,

Tu nemirsi,³³⁴

Bet, ja tevi atstāju tavai sirdij,

[....]³³⁵

Diemžēl 80. rindas teikuma otra (svarīgākā) daļa nav saglabājusies. Pētnieki ir izteikuši dažādus minējumus par teikuma nobeigumu. Parasti piedāvātās versijas, ņemot vērā Seno Austrumu dēlu audzināšanas praksi, 80. rindas nobeigumā saskata pozitīvu audzināšanas ietekmi uz dēla nākotni: dēlam klāsies labi,³³⁶ viņš gūs panākumus,³³⁷ sagādās tēvam prieku³³⁸ u.tml. vai arī atsakās izteikt konkrētas interpretācijas (piemēram, Vaigls).

81. rinda ir saglabājusies gandrīz pilnībā (ja neskaita vienu konsonanti malā). Neskatoties uz it kā salīdzinoši labo teksta stāvokli, 81.rinda pieļauj vairākus variantus teksta rekonstrukcijai. Piemēram, Lindenbergers (*Lindenberger*)³³⁹ saskata šajā rindā retorisku jautājumu: „Nežēlo savam dēlam rīksti, jo citādi – vai tu viņu vari glābt no ļaunuma?” Citi pētnieki (Koulijs³⁴⁰, Kotsīpers³⁴¹) šo rindu tulko kā nosacījuma teikumu ar

³³⁴ Piemēram, 82.rindā – vai tas ir domāts bioloģiski, ka dēls no sitieniem nemirs vai arī (kā tas bieži parādās VD) ar to ir domāta haosa vai ļaunuma sfēra, kura apdraud dzīvību (Prov 5:23, 18:21 u.c.)? Schrader, Op.cit., 134.

³³⁵ Nav īsti skaidrs, vai 83.rindā joprojām ir runa par bērnu audzināšanu, jo 'lym nav obligāti jātulko kā „zēni” (tā Ingo Kottsieper, *Die Sprache der Ahiqarsprüche* (Berlin: de Gruyter, 1990), 19). Tā kā turpinājumā uzmanība ir pievērsta kalponēm un kalpiem, šo vārdu varētu tulkot kā „kalpi” (Cowley, Op. cit., 222; Lindenberger, *Proverbs*, 46).

³³⁶ Niehr, *Aramäischer Ahiqar*, 50.

³³⁷ Lindenberger, *Proverbs*, 46, James M. Lindenberger, „The Words of Ahiqar,” in: James H. Charlesworth (Ed.), *The Pseudoepigrapha of the Old Testament* (Garden City, NY: Doubleday, 1985), 2: 498.

³³⁸ Ingo Kottsieper, „Die Geschichte und die Sprache des weisen Achiqar,” in: Otto Kaiser (Hg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testament* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1997)3:334.

³³⁹ Lindenberger, *Proverbs*, 50; James M. Lindenberger, „The Words of Ahiqar,” in: James H. Charlesworth (Ed.), *The Pseudoepigrapha of the Old Testament* (Garden City, NY: Doubleday, 1985), 2: 498.

³⁴⁰ Cowley, Op.cit., 222.

³⁴¹ Ingo Kottsieper, *Die Sprache der Ahiqarsprüche* (Berlin: de Gruyter, 1990), 19. Viņu atbalsta arī Rēmhelds; Diethard Römheld, *Wege der Weisheit: Die Lehren Amenemopes und Proverbien 22,17–24,22* (Berlin: de Gruyter, 1989), 48-49. Saskaņā ar Kotsīperu, 81.rindas beigās varētu atrasties vairāk burtu, nekā

noliegumu: „netaupi savam dēlam rīksti, ja tu nevari viņu atbrīvot no ļaunuma”. Lindenbergers tulkojumā akcentē fiziskās disciplinēšanas nepieciešamību, kamēr otrajā piedāvājumā šāda disciplinēšanu iesaka pielietot tad, kad citi līdzekļi ir sevi izsmēluši. Ir grūti viennozīmīgi izšķirties par labu kādam no variantiem, taču var piekrist Vaiglam, ka Ahikāra sentenču sākotnējā teksta rekonstrukcijā noteikti tekstu nevajadzētu papildināt un saskaņot pēc Prov 23:13-14.³⁴²

Arī 82. rindas teksts nav saglabājies pilnībā (trūkst teikuma noslēguma). Pētnieku piedāvājumi trūkstošās daļas rekonstrukcijai (kuri gan daudz neatšķiras savā starpā) pamatā atgādina Prov 23:13-14. Lindenbergers saskata teksta iespējamu antitētisku paralēlismu, tāpēc optimistiski apgalvo, ka ar diezgan lielu ticamību iespējams rekonstruēt rindas beigas.³⁴³ Tam ir savs pamatojums: tas ir nosacījuma teikums ar papildinājumu, kas ir tieši adresēts runātāja dēlam, kurā daļa autoru (piemēram, Lindenbergers) iesaka negatīvo darbību („sist”) saistīt ar pozitīvu iznākumu („nemirt”). Savukārt Koulijs domā, ka teikumu varētu pabeigt ar „tu nedzīvosi”³⁴⁴, bet Kotsīpers uzskata, ka teikums varētu noslēgties ar frāzi „tevi nogalinās”.³⁴⁵ Kā atzīmē Vaigls, aramiešu teksts, stingri ņemot, tomēr nedod tiešas norādes šādām interpretācijām.³⁴⁶

Kopējie secinājumi par Ahikāra sentenču rekonstrukciju Viena no lielākajām problēmām, ar ko saskaras šo sentenču komentatori, ir plašāka konteksta trūkums - no Ahikāra sentencēm daudz nevar uzzināt par fiziskās disciplinēšanas pamatojumu un mērķiem. Šīs sentences gan atstāj iespaidu, ka negatīvas sekas būs tad, ja dēls nebūs saņēmis miesas sodus, jo viņam grūti klāsies dzīvē.

līdz šim teksta rekonstrukcijas piedāvāja, turklāt agrākie skaidrojumi saskārās ar gramatiskām un sintaktiskām problēmām.

³⁴² Weigl, Op.cit., 452. Viņaprāt, teksta iekšējā struktūra sastāv no aicinājuma un pamatojuma, veidojot gudrības literatūrai tik raksturīgo brīdinājuma vārdu.

³⁴³ Lindenberger, *Proverbs*, 51.

³⁴⁴ Cowley, Op.cit., 215; Lindenberger, *Proverbs*, 51; Niehr, *Aramäischer Ahiqar*, 50: „tu vairs nedzīvosi”.

³⁴⁵ Ingo Kottsieper, *Die Sprache der Ahiqarsprüche* (Berlin: de Gruyter, 1990), 11; Ingo Kottsieper, „Die Geschichte und die Sprache des weisen Ahiqar,” in: Otto Kaiser (Hg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testament* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1997) 3:334; Kotsīpera variantam seko arī Rēmhelds, jo viņu pārliecina Kotsīpera tulkojumā novērojamais skaistais paralēlisms starp 81.un 82.rindu; Rēmheld, Op.cit., 50.

³⁴⁶ Weigl, Op.cit., 254. Vaigls pats agrāk ieteica pabeigt 82.rindu ar frāzi „tu kļūsi par zagli”.

2.2.5.4.f - Prov 23:13-14 un Ah 81– 82 attiecības

Ah 81-82 un Prov 23:13-24 starpā iespējams konstatēt kopīgo vai līdzīgo: 1)sišana ar spieķi; 2)identiska secība „sist” – „nemirt”, kā arī 3)ar to saistītā glābšana³⁴⁷. Rēmhelds, kurš salīdzina abus tekstus, pat izdara tālejošus secinājumus, ņemot vērā abu tekstu kopīgos atslēgvārdus, ka abu tekstu starpā pastāv literāra atkarība.³⁴⁸ Tajā pašā laikā nevar nepamanīt arī būtiskas atšķirības abu tekstu starpā. Piemēram, Prov 23:13-14 pat nepieļauj iespēju, ka audzināšana varētu neizdoties, kamēr Ahikāra sentences audzināšanu vērtē reālāk.³⁴⁹ Ahikāra sentences (Ah 81b, 82b) rēķinās, ka dēls (vai skolnieks) pats izvēlas savu bojāeju (Ah 82b) vai arī, neskatoties uz bargo audzināšanu ar spieķi, nevēlas glābties (Ah 81b).

2.2.5.4.g. - Prov 23:13-14 un Ah 81-82 literārā atkarība

Sarežģītais jautājums par abu tekstu iespējamo atkarību pētniecībā tiek atbildēts pozitīvi,³⁵⁰ lai gan atšķiras zinātnieku viedokļi par atkarības pakāpi. Jāpiekrīt Rēmheldam, ka tikai šie panti no Proverbu III sentenču krājuma un Ahikāra sentencēm varētu liecināt par literāru atkarību.³⁵¹ Tas nepārsteidz, jo pārsvarā Proverbu III sentenču krājums vairāk ir ietekmējies no „Amenemopes mācības” (Pētniecībā ir nostabilizējies uzskats, ka ietekme no Amenemopes mācības uz Prov 22:16-24:22 beidzas Prov 23:11). Tomēr atšķirības starp Prov 23:13-14 un Ah 81-82 neietekmē abu tekstu uzkrītošo atkarību. Daudz lielāka nozīme ir līdzīgo motīvu kombinācijai, tāpēc varbūtība, ka šādu gudrības tradīcijas tēmu kombinācijas saskaņošanās būtu nejauša, ir maza. Rēmhelds to raksturo kā

³⁴⁷ Te jāatzīmē, ka VD šāda frāze ir atrodama pārsvarā tekstos par Jeruzālemes aplenkšanu Sanheriba laikā, kam ir divējādi mērķi - 1)mazināt cerības par Hiskijas varenumu (2 K 18:29, 2 L 18:29, Jes 36:14), 2)uzticēties Dieva varenumam (2 L 32:13-15). Weigl, Op.cit., 459.

³⁴⁸ Römheld, Op.cit., 52.

³⁴⁹ Weigl, Op.cit., 459.

³⁵⁰ Römheld, Op.cit., 46-52; Murphy, Op.cit., 175 -176, McKane, Op.cit., 386; Weigl, Op.cit., 458-459; James M. Lindenberger, „The Words of Ahiqar,” in: James H. Charlesworth (Ed.), *The Pseudepigrapha of the Old Testament* (Garden City, NY: Doubleday, 1985), 2: 486-487.

³⁵¹ Rēmhelds vēl min citas 2 iespējas: Prov 24:15-16 un Ah 126,128, kā arī Prov 24:21-22 un Ah 100-104, tomēr šajos piemēros līdzība ir drīzāk motīvu līmenī (ne literāri), jo izmantoti dažādi termini. Römheld, Op.cit., 52.

vienas tradīcijas divu lokāli atšķirīgu variantu tapšanu,³⁵² taču vairums pētnieku rēķinās ar atšķirīgām mutiskām tradīcijām,³⁵³ lai gan grūti ir precīzi noteikt, no kurienes nāk šīs mutiskās tradīcijas.

2.2.5.4.h. - Secinājumi

Prov 23:13-14 saturu īsumu var rezumēt šādi: savlaicīga fiziska disciplinēšana pasargās dēlu no muļķīga dzīvesveida, kas varētu novest pie viņa priekšlaicīgas nāves. Kam ir adresēts Prov 23:13-14? Prov 23:13-14 brīdinājums (atšķirībā no citām sentencēm Proverbu III sentenču krājumā) ir domāts audzinātājam (nevis audzināmajam). Audzinātājs dažādu iemeslu dēļ nedrīkst izvairīties pielietot šādu disciplinējošu sodu, jo Prov 23:13-14 runā par audzinātāju ar vāju, „mīkstu” raksturu, kas varētu traucēt veikt audzināšanas pienākumus. Ja audzinātājs uzskata, ka viņam ir jāaudzina audzināmais, darot to liekuļojot un neieredzot savus pienākumus, tad viņš neko nerasniegs. Audzinātājam jāsaprot, ka ir jādarbojas nevis sevis paša labā (lai parādītu sevi kā sekmīgu audzinātāju), bet gan audzināmā labā. Prov 23:13-14 par audzināšanas mērķi uzskata izdevušos zēna dzīvi, un to var sasniegt, ja veic arī nepatīkamus pienākumus (šajā gadījumā Prov 23:13-14 pie tiem pieskaita arī fiziskas disciplīnas izmantošanu).³⁵⁴

2.2.5.5. - Prov 29:15, 17

2.2.5.5.a - Prov 28 – 29 pētniecības vēsture

Skladnija (*Skladny*) pētījums iesāka diskusiju par Prov 28-29 kā atsevišķa sentenču krājuma auditoriju. Viņa piedāvājums (Prov 28-29 bija paredzēts prinča

³⁵² Römheld, Op. cit., 52. Tas, protams, teorētiski ir iespējams, taču Römhelda mēģinājums pierādīt Ahikāra sentences kā Prov 23:12-24:22 avotu ir nepārliecinošs, lai gan Prov 23:13-14 ir vēlāka tradīcija nekā Ahikāra sentences (norādes uz atspēkojošu kritiku sk.: Weigl, Op.cit., 459).

³⁵³ James M. Lindenberger, „The Words of Ahiqar,” in: James H. Charlesworth (Ed.), *The Pseudoepigrapha of the Old Testament* (Garden City, NY: Doubleday, 1985), 2: 486-487.

³⁵⁴ Protams, ar to nav domāta pēcnāves glābšana no šeola (jo VD samērā vēlīnos tekstos parādās tikai priekšstati par mirušo tiesu un augšāmcelšanu), jo Prov 23:13-14 fonu veido nesatricināmā gudro pārliecība, ka pareiza rīcība nodrošina ilgu zemes dzīvi. Sal. ar: Gönke Eberhardt, *JHWH und die Unterwelt: Spuren einer Kompetenzerweiterung JHWHs im Alten Testament* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007), 393-399.

audzināšanai) pētniecībā tālāk tika pilnveidots vairāku pētnieku darbos (piemēram, Malčovs (*Malchow*),³⁵⁵ tomēr iebildes pret šādu Prov 28-29 raksturojumu ir pamatotas – ne visas sentences ir adresētas valdniekam, bet arī citiem.³⁵⁶ Kīvelers (*Kieweler*) šo problēmu mēģina atrisināt, norādot uz vairākām redakcijām. Kīvelers uzskata, ka Prov 25-29 sākotnēji bija paredzēts izmantošanai skolā (par mācīšanas procesu liecina dažādas izmantotās memorizēšanas tehnikas),³⁵⁷ tomēr savu gala izskatu ieguva tikai agrīnajā hellēnisma laikā, kad Prov 25-29 bija paredzēts kā skolas grāmata katram kopienas loceklim (Prov 25-29 relativizē valdīšanu un iestājas par visas sabiedrības locekļu audzināšanu teoloģiskai un dzīves gudrībai). Agrākās tēmas (piemēram, par valdnieku) tika pārformulētas jaunajam kontekstam un teoloģiski orientētas.³⁵⁸ Par Kīvelera darba trūkumiem var uzskatīt koncentrēšanos uz atsevišķu sentenču interpretāciju, kā arī nopietnas analīzes trūkums, pamatojot savu piedāvāto Prov 25-29 struktūru. Arī 2006. gadā publicētais Vilkes pētījums noraida Prov 28-29 homogenitāti, kopumā izdalot 4 redakcionālus slāņus.³⁵⁹ Sākotnējais sentenču kopums bija adresēts sabiedrības valdošajām aprindām (valdnieku ieskaitot), kas nākamajā redakcijā tika papildināts ar sentencēm par taisnajiem un ļaundariem. Tālāk ir notikusi Prov 28-29 sentenču krājuma teoloģiskā interpretācija (pievienotas Jahves sentences), kas noslēgusies ar „gudrības interpretāciju”, iekļaujot sentences par gudrajiem/ muļķiem, audzināšanu un bāršanu. Šīs redakcijas mērķis bija parādīt gudro kā „ideālu valdnieku”.³⁶⁰ Kā jau tas ir pierādījies citos darbos, kuros mēģina raksturot Proverbu redakcijas, vislielākās problēmas rada redakciju un to secību pamatotība. Vilkes piedāvājuma gadījumā nav izdevies pārliecinoši argumentēt, kāpēc redakciju secība ir tieši tāda (piemēram, ja salīdzina ar Vaibreiju, tad viņš par pēdējo redakciju uzskata sentenču krājuma papildināšanu ar Jahves sentencēm). Tavaress (*Tavares*) savā disertācijā cenšas atrisināt grūtības, kas saistītas ar Prov 28-29

³⁵⁵ Bruce V. Malchow, „A Manual of Future Monarchs,” *Catholic Biblical Quarterly* 47 (1985), 238-245.

³⁵⁶ Fox, *Proverbs 10-31*, 839.

³⁵⁷ Kīvelers min atšķirības starp izglītību pirmstrimdas (par to liecina norāde Prov 25:1) un pēctrimdas laikā, kas parāda mācību satura dažādos uzsvarus, jo pēctrimdas laikā Prov 25-29 no jauna tematizēja un pārstrādāja (pēctrimdas laikā sentences ir apkopotas tematiski (par valdnieku, muļķiem, sliņķiem, mācīšanas nolūkiem u.tml.), veidojot atsevišķos gadījumos pat poētiskas vienības (piemēram, Prov 27:23-27); teksta jaunā redakcija ir orientēta uz ētiku un teoloģiju). Kieweler, Op.cit., 241-245.

³⁵⁸ Par to liecina uzkrītoši biežais Dieva vārda lietojums Prov 28-29. Kieweler, Op.cit., 247-252.

³⁵⁹ Wilke, Op.cit., 262.

³⁶⁰ Wilke, 264- 265.

interpretāciju, mēģinot rast kompromisu starp līdzšinējiem piedāvājumiem par Prov 28-29 adresātiem. Viņaprāt, ir divas auditorijas, kam šie teksti ir adresēti: gan valdnieks, gan katrs sabiedrības loceklis.³⁶¹ Salīdzinot Prov 28-29 ar ēģiptiešu „Amenemheta mācību” un „Merikares mācību”, Tavaress konstatē kopīgu teoloģiju – Prov 28-29 uzsver visu cilvēku vienlīdzību, kā arī valdnieka spēju pieņemt izaicinājumu sociāli taisnīgi valdīt (par valdnieka audzināšanu ir jāatbild viņa vecākiem).³⁶²

2.2.5.5.b - Prov 29:15 un Prov 29:17 savstarpējā saistība

Lai arī abus pantus šķir tikai Prov 29:16, tie aplūko vienu un to pašu tēmu – bērnu audzināšanu, tomēr pētniecībā reti tos aplūko vienas sentenču grupas ietvaros,³⁶³ jo citi kritēriji šo sentenču ievietošanai dažādās sentenču grupās ir nepārliciecināmi.³⁶⁴

2.2.5.6. - Prov 29:15

Spieķis un rājiens³⁶⁵ dod gudrību,

Bet zēns, kurš atstāts klaiņojam,³⁶⁶ apkauno savu māti.

³⁶¹ Jāatzīmē, ka VD pētniecībā nereti uzskata, ka abas auditorijas viena otru izslēdz: vieni (Skladny, Malchow) uzskata, ka valdnieki ir Prov 28-29 adresāti, savukārt citi (Kieweler) domā, ka Prov 28-29 domāti katram sabiedrības loceklim.

³⁶²Ricardo Tavares, *Eine königliche Weisheitslehre?: Exegetische Analyse von Sprüche 28-29 und Vergleich mit den ägyptischen Lehren Merikaras und Amenemhats* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008), 254-257.

³⁶³ Piemēram, Vaibreijs (Roger Norman Whybray, *The Composition of the Book of Proverbs* (Sheffield: JSOT Press, 1994), 128). Vaibreijs kā argumentu min Prov 29:16 raksturojumu – Prov 29:16 viņš uzskata par vispārīgu piezīmi, kura apskata ļaundarus un taisnos.

³⁶⁴ Izņēmums ir Kīvelers, kurš Prov 29:15 apskata pie Prov 29:15-22 tēmas „audzināšana pareizai dzīvei”, tomēr izvērstu pamatojumu šādai izvēlei nesniedz. Kieweler, Op.cit., 198-199.

³⁶⁵ Lai arī Fokss piedāvā tulkot kā „rājiena spieķis”, tomēr jāpiekrīt tiem pētniekiem, kuri atbalsta burtiskā tulkojuma variantu „spieķis un rājiens”, jo spieķis norāda uz bargās audzināšanas fizisko pusi, savukārt rājieni – uz audzināšanas raksturu ar vārdiem, tāpēc abas audzināšanas metodes uzskatāmas par komplementārām. Fox, *Proverbs 10-31*, 739; Sk. arī: Meinhold, Op. cit., 487.

³⁶⁶ מְלִצְמָה – šis darbības vārds participā parasti VD apraksta brīvi klaiņojošu savvaļas dzīvnieku (piemēram, Īj 39:5 – savvaļas ēzeli). Prov 29:15 pasvīturo analogiju starp dzīvnieku ganīšanu un bērnu audzināšanu, ko pastiprina מְלִצְמָה izmantošana, jo מְלִצְמָה var nozīmēt ne tikai spieķi, bet ar scepteri un ganu zizli (sal. ar Jes 11:4 un Lev 27:32). Meinhold, Op.cit., 487; Tavares, Op.cit., 138. Nedaudz savdabīga ir Vaibreija interpretācija:

2.2.5.6.a - Tulkojums un tekstkritiskās problēmas

Prov 29:15 ir vairākas tekstkritiskas problēmas, taču tās nav sarežģītas. Piemēram, to, ka MT מִנָּח („viņa māte”) vietā LXX parādās γοτεις αὐτοῦ („viņa vecāki”), var skaidrot LXX tulkotāju vēlmi ietvert vārdā „vecāki” vairākkārt Proverbu sentencēs pārstāvēto ideju, ka arī tēvam kā galvenajam dēla audzinātājam ir jāpiedzīvo kauns par neaudzināta dēla rīcību un jāuzņemas tieša atbildība par nesekmīgas audzināšanas rezultātu.³⁶⁷ Cita tekstkritiska problēma (MT טָפְסִי („spieķis”) vietā LXX tulko kā πληγαί („sitieni”)) ir Proverbu LXX tulkojuma raksturīga iezīme, jo LXX termins izslēdz pēdējās iespējas citādi kontekstualizēt šo pantu. Vissarežģītāk ir rast skaidrojumu, kāpēc LXX ἦλθ Prov 29:15 gadījumā tulko kā πλανάω, jo πλανάω parasti nozīmē „maldināt”. Acīmredzot šajā gadījumā LXX tulkotāji vairāk vadījās pēc panta konteksta un saistot to ar vārdu שִׁב, kas raksturo bērna kaunpilno rīcību.³⁶⁸

2.2.5.6.b - Prov 29:15 konteksts

Pētnieki pārsvarā apskata Prov 29:15 sentenču bloka Prov 29:1-15 vai Prov 29:1-16 ietvaros. Daļa pētnieku atzīmē Prov 29:3, 15 pantu ierāmējošo funkciju, kā arī meklē papildus koherenci šī sentenču bloka apakšdaļās, piemēram, Meinholds pēdējā apakšdaļā (Prov 29:11-15), kas aplūko bagātā izturēšanos pret nabago, konstatē, ka sentences ir izvietotas koncentriski ap Prov 29:13.³⁶⁹ Tomēr jāatzīst, ka liela daļa pētnieku neizvirza stingrus kritērijus savam sentenču bloka raksturojumam, norādot uz kopīgas tēmas vai kopīgu atslēgvārdu esamību. Visaptveroša analīze, ņemot vērā arī formālos kritērijus sentenču bloka struktūras noteikšanai, ir atrodama Tavaresa darbā. Tavaress pārņem vairākas jau agrāk izteiktās idejas, interpretējot Prov 29:3-15 kā koncentriski veidotu struktūru (kur būtiska loma ir saknēm חכּה un חפּשׁ), kas ir veidota ap Prov 29:8-10.³⁷⁰ Tavaress pamatoti raksturo Prov 29:15 kopā ar Prov 29:3 kā ārēju ierāmējošu pantu, jo abi panti ir apzināti veidoti un saistīti ar vienu no atslēgvārdiem - חפּשׁ. Prov 29:15 ir ne

„palaist viņu” (חפּשׁוֹ), nozīmējot „sūtīt projām, atbrīvot/ atlaist” (droši vien ar to domājot atbrīvošanu no agrākās disciplīnas); Whybray, *Proverbs*, 402.

³⁶⁷ Piemēram, Prov 17:25 min, ka dēls - muļķis ir par sarūgtinājumu tēvam un mātei. Plöger, *Op.cit.*, 241; Fox, *Proverbs 10-31*, 1059.

³⁶⁸ Johann Cook, *The Septuagint of Proverbs: Jewish and/ or Hellenistic Proverbs? Concerning the Hellenistic colouring of LXX Proverbs* (Leiden: Brill, 1997), 68-69.

³⁶⁹ Meinhold, *Op.cit.*, 481.

³⁷⁰ Plašāk sk.: Tavares, *Op.cit.*, 120-124.

tikai antitētiska sentence pēc savas formas, bet arī attiecībā pret Prov 29:3. Prov 29:3 runā par tēva prieku, ko rada paklausīga dēla mīlestība pret gudrību, savukārt Prov 29:15 norāda uz spieķi un rāšanu nepaklausīga dēla gadījumā.

2.2.5.6.c - Prov 29:15 interpretācija

Vairākās vietās Proverbu grāmatā ir apskatīta bērnu audzināšana bez autoritātes un vecāku raizes (Prov 10:1, 17:25). Šajā pantā ierastā audzināšanas termina מִסֵּר / מִסֵּר vietā izmantoti שָׁבַט un תּוֹכַחַת. Neskatoties uz to, ka Prov 29:15 ir pieminēta māte, tomēr sakne יִחַח neattiecas uz mātes īstenotu audzināšanu.³⁷¹

שָׁבַט וְתוֹכַחַת norāda, ka pilnvērtīga audzināšana sastāv no divām metodēm: no fiziskas disciplinēšanas, kā arī mutiskas pamācīšanas (ko nereti pavada draudu vārdi un rāšana).³⁷² Prov 29:15 pārstāv priekšstatu, ka gudrība nav iedzimta,³⁷³ jo nepiemīt visiem, taču to var iegūt stingras disciplinēšanas ceļā, taču, ja jaunieti šādi neaudzina un atstāj viņa dabisko dziņu varā, viņš kļūst līdzīgs brīvi ganošiem dzīvniekiem.³⁷⁴ Vēlāk neaudzināts dēls kaitēs arī mātes godam, jo viņas apkaunošana ir pielīdzināma sabiedrības vērtējumam par netikli (Hoz 2:7).

Secinājumi. Ja Prov 29:15 interpretē Prov 28-29 kontekstā,³⁷⁵ tad neaudzināta valdnieka dēla mātei kaunu sagādātu dēla neadekvātā valdīšana un sabiedrības neaizsargātāko iedzīvotāju netaisnīga tiesāšana (sal. ar Prov 31:1-9), kas varētu izsaukt neapmierinātību un apdraudēt arī paša valdnieka troni.

2.2.5.7 - Prov 29:17

Disciplinē savu dēlu,

Un tad viņš tevi iepriecinās un lutinās ar gardumiem.

³⁷¹ Māte atbildīga par bērna audzināšanu agrā bērnībā. Pamatojums atrodams: Tavares, Op.cit., 100.

³⁷² Meinhold, Op.cit., 487; Clifford, Op.cit., 253.

³⁷³ Tajā pašā laikā dēls - muļķis VD netiek uzskatīts par garīgi atpalikušu, bet gan drīzāk par tādu, kurš ignorē gudrības veidotu dzīvi (un ar to saistīto audzināšanu).

³⁷⁴ Arī dresējamie dzīvnieki pakļaujas gana zizlim - Lev 27:32, Jes 16:2 u.c. Plöger, Op.cit., 346; Meinhold, Op.cit., 487; Tavares, Op.cit., 138.

³⁷⁵ Vārds תּוֹכַחַת savukārt Prov 29:15 saista ar Prov 29:1, kas aptver virkni sentenču, kurās aplūkota valdīšanas tēma – visskaidrāk tas ir saskatāms Prov 29:14-15, kur izmantota paronomasija (שָׁבַט un שִׁפּוֹט).

2.2.5.7.a - Tulkojums un tekstkritiskās problēmas

Sentenci veido 3 teikuma daļas: virsteikums (Prov 29:17a) un divi seku palīgteikumi (Prov29: 17aβ un Prov 29:17b).

1) Vārds מַעֲדָנִים VD bez Prov 29:15 vēl sastopams tikai Gen 49:20 un RDz 4:5. Abos pārējos gadījumos, neskatoties uz lielu vienprātību komentatoru vidū, מַעֲדָנִים izmantošanas konteksts neļauj plašāk spriest par vārda semantiku. Piemēram, RDz 4:5 stāsta par bērniem, kuri agrāk varēja baudīt izmeklētus ēdienus, taču tagad viņi bezpalīdzīgi atrodas uz ielas, un neviens nedot bērniem maizi (Saasinātā veidā ir parādīta tagadnes situācija attiecībā pret agrāko greznumu). Savukārt Gen 49:20 pieder pie t.s. Jēkaba svētības saviem dēliem, konkrētāk – Gen 49:20 ir runa par Ašeru. Ne pārāk garais pants neļauj spriest par konkrēto vēsturisko situāciju. Gen 49:20 minēto „ķēnišķo gardumu” nozīmi ir grūti viennozīmīgi noteikt, jo to var skaidrot arī ar piegādi valdnieka galmam.³⁷⁶

Lai arī šo vārdu parasti tulko kā „delikatese”/ „gardums”, bet Prov 29:15 frāzē מַעֲדָנִים אֲנִי מֵאֲדָנִים metaforiski kā „apmierinātību”,³⁷⁷ tomēr nevar piekrist Meinholdam, ka būtu izslēdzama burtiska dēla rūpēšanās par vecākiem vecumdienās.³⁷⁸ Ja ņem vērā plašāku (Prov 28-29) kontekstu, tad valdnieka dēla rūpes par tēvu (vecākiem) mūža nogalē ir svarīgas arī no valstiskā viedokļa (tās iedzīvotāju acīs), tāpēc cieņa pret savu tēvu nozīmē arī atbilstošu attieksmi kā pret Dieva ieceltu/ izredzēto (sagādājot delikateses/ gardumus - frāze אֲנִי מֵאֲדָנִים var nozīmēt ne tikai :viņa dvēselei”, bet arī „viņa gaumei/ vēlmēm”).³⁷⁹

2) Prov 29:17, kas ir vienīgais Prov 29 brīdinājums, ir novērojami atšķirīgi akcenti MT un LXX tekstā.³⁸⁰ Ja MT runā par dēla disciplinēšanu, tad LXX ir izteikts, lai dēlu audzinātu un kopā (!) ar viņu sasniegtu prieku (LXX uzsver audzināšanu (ne disciplinēšanu)).

³⁷⁶VD pētniecībā nav vienota viedokļa, kurš valdnieks ir domāts. Iespējams, ka tā ir kritika par Gen 49 tapšanas laika izraēliešu attiecībām ar kādu no kaimiņtautām. No Gen 49:20 nevar neko vairāk pateikt, kā vien to, ka Ašeram labi klāsies. Sk. plašāk diskusiju: Jürgen Ebach, *Genesis 37-50* (Freiburg im Breisgau:Herder Verlag, 2007), 616.

³⁷⁷ Murphy, Op.cit., 222; Meinhold, Op.cit., 489; Whybray, *Proverbs*, 402.

³⁷⁸ Meinhold, Op.cit., 489.

³⁷⁹ Whybray, *Proverbs*, 403.

³⁸⁰Pie LXX atšķirībām tulkojumā ir jāatzīmē, ka 1) יָיִתְּ tulkot ar nākotnes formu no ἀναπαύω, bet 2) Prov 29: 17b viņš savu dvēseli sagatavo κόσμον.

3) Interesanti, ka šis pants LXX parādās bez Prov 29:17 vēl arī Prov 28:17a. Tas nav vienīgais gadījums LXX Proverbu grāmatā, kad Proverbu tulkotāji papildina tekstu ar citiem VD (visbiežāk ar Proverbu) pantiem,³⁸¹ radot sentencēm jaunu kontekstu.

2.2.5.7.b - Prov 29:17 konteksts

Vairāki pētnieki, kā jau iepriekš minēts apakšnodaļā par Prov 29:15, aplūko Prov 29:15 un Prov 29:17 kopā.³⁸² Raksturīgs ir Vaibreija mēģinājums kontekstualizēt Prov 29:17.³⁸³ Viņš uzskata, ka Prov 29:15-17 tematiski ir cieši saistīti tematiski savā starpā, turklāt tie ir saistīti arī ar iepriekšējiem pantiem. Prov 29:16 varētu atstāt vispārīgas piezīmes iespaidu, kas izvērtē ļaunus un taisnīgus valdniekus, taču Prov 29:16 arī ir saistīts ar iepriekšējiem pantiem (Prov 29:10-14). Pēc Vaibreija domām, Prov 29:10-17 varētu uzskatīt par noslēgtu sentenču grupu.

Tie pētnieki, kuri apskata Prov 29:17 kā Prov 29:17-26 (vai Prov 29:17-27) daļu, mēģina atrast kādu visaptverošu tēmu šim sentenču blokam. Parasti tiek uzsvērts, ka Prov 29:17-26 turpina iepriekšējā sentenču grupā iesākto audzināšanas tēmu, kā arī pamato saistību starp audzināšanu un uzticību Jahvem.³⁸⁴

Neskatoties uz atsevišķiem interesantiem ieteikumiem šo pantu strukturēšanai, priekšroka tomēr būtu jādod formālai pieejai, ko veic Tavaress. Jāpiekrīt tiem, kuri saskata šajā sentenču blokā iepriekšējā sentenču bloka ideju detalizētāku aplūkošanu. Vārds *שָׁדַד* pilda *inklusio* efekta funkciju (Prov 29:17,24), kas aptver virkni sentenču par audzināšanu un attieksmi pret māju un sabiedrību. Savukārt pēdējie divi paralēlismi (Prov 29:25-26) ir saistīti savā starpā ar Dieva personvārdu (Jahve), turklāt otra sentence skar gan reliģiskas, gan politiskas tēmas, turpinot pārejas panta Prov 29:16 tematiku.

Tavaress izdala divas tēmas, ko Prov 29:17-27 apskata taisno/ ļaundaru kontekstā: audzināšana un izturēšanās (Prov 29:17-24), kā arī Jahves bijāšana un politika (Prov 29:25-26). Sentenču grupa noslēgumā parāda Jahvi kā cilvēku drošības garantu visās

³⁸¹Plašāk par uzkrītošo dubletu klātesamību LXX Proverbu grāmatā sk.: Emanuel Tov, „Recensional Differences Between The Masoretic Text and The Septuagint of Proverbs”, in: Emanuel Tov, *The Greek and Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint* (Leiden: Brill, 1999), 419-431. Sal. arī ar: Cook, Op.cit., 13-16.

³⁸² Plöger, Op.cit., 346. Kīvelers, kā jau minēts agrāk, to apskata Prov 29:15-21 kontekstā - šī sentenču grupa pievēršas reliģiskās audzināšanas tēmai.

³⁸³ Whybray, *Composition*, 128.

³⁸⁴ Piemēram, Meinhold, Op.cit., 488.

sfērās (Prov 29:25), īpaši tiesiskajā sfērā (Prov 29:26). Sentenču grupa noslēdzas ar gudrības antitēzi, kura parāda ciešo saikni starp audzināšanu un dievbijību pret JHWH, lai varētu pareizi īstenot varu.

Var piekrist Tavaresa novērojumam, ka Prov 29:17-27 labprāt izmanto dažādus atslēgvārdus un tēmas no iepriekšējiem sentenču blokiem, jo tas kļūst acīmredzams, ja pamana Prov 29:17-27 nolūku: parādīt ciešo saikni starp politiku, Jahves bijāšanu, audzināšanu, uzvedību sabiedrībā.³⁸⁵

2.2.5.7.c - Prov 29:17 interpretācija

Prov 29:17-27 sākas ar reti sastopamo brīdinājumu par audzināšanu, kas domāts dēlam. Brīdinājuma vārdi Prov 29:17 sākas ar יטר piēlā, kas šajā formā vēl sastopams Prov 19:18.³⁸⁶ Par sentences orientāciju uz tēva labsajūtu liecina izteikums לַנְּפֹשֶׁת (,viņa gaumei/ vēlmēm”), kā arī מְעַדְדִים.³⁸⁷ Sentence mudina dēlu rūpēties par tēvu, lai tēvam būtu viss nepieciešamais, ko viņš vēlas. Šī sentence var šķist provokatīva, jo Prov 29:17 brīdinājums propagandē (imperatīvs!) disciplinēšanu (jeb labāk teikt: stingru audzināšanu), norādot uz tēva savtīgiem motīviem. Tomēr skatoties plašākā (Prov 28-29) kontekstā, tēva audzināšanai nevajadzētu būt egoistisku nolūku vadītai, jo audzināšanas primārais mērķis ir izaudzināt dēlu par gudru cilvēku (Prov 29:3,15), kas sagādās vecākiem prieku, godu un labsajūtu.

Secinājumi. Prov 29:17 apsola tēvam mierīgu eksistenci un apmierinātību, ja viņš stingri audzinās savu dēlu. Ar to ir domāta situācija vecumdienās, kad paklausīgs dēls, kurš ir iemācījies savus pienākumus attiecībā pret savu tēvu, ir gatavs tos arī pildīt.

2.2.5.8. - Prov 3:11-12

Proverbos ir tikai viena vieta, kur Dievs tiek saukts par audzinātāju. Lai arī šajā grāmatā krietni vairāk nekā citās VD grāmatās ir izmantots termins מוּסָר, tomēr tas ir izmantots cilvēku audzināšanas dažādu aspektu aprakstīšanai.

³⁸⁵ Tavares, Op. cit., 151-152.

³⁸⁶ Iespējams, tāpēc Prov 29:17 brīdinājuma Kīvelers uzskata par redakcionālu pazīmi; Kieweler, Op.cit., 216.

³⁸⁷ Tavaress norāda uz iespējamiem mājieniem par Ēdenes dārzu (Gen 2:15), jo ir izmantota sakne עָדָן. Tavares, Op. cit., 151-152. Sal. ar: Meinhold, Op.cit., 489.

Ekskurss. Dievs kā tēvs Vecajā Derībā

Dievs kā tēvs nav pieskaitāms pie centrālajiem VD priekšstatiem par Izraēla Dievu. VD Dievu par tēvu sauc tikai 15 reizes³⁸⁸ – tas ir pārsteidzoši maz, ja salīdzina ar JD (260 reizes) vai seno Austrumu reliģijām³⁸⁹, jo priekšstats par Dievu kā tēvu noteikti pieder pie individuālās dievbijības priekšstatiem.

VD var novērot Dieva kā tēva un cilvēku kā Dieva bērnu³⁹⁰ dažādas attiecību izpausmes. „Dieva kā tēva” aspekti VD (izredzētība, mīlestība, gādība, žēlastība, autoritāte, radīšana, aizsardzība) ir saistīti ar mantojuma nodošanu (tēva loma ģimenē ir izmantota, lai parādītu Jahves autoritāti - Jahve rūpējas, uzņemas atbildību par ģimeni). No cilvēku perspektīvas raugoties, būšana par Dieva bērniem nozīmē pieredzēt uzticēšanos, bijību pret tēvu Jahvi.³⁹¹ Kā parāda Bēklers pētījums³⁹², priekšstats par „Dievu kā tēvu” piedzīvo nopietnas izmaiņas laika gaitā. Priekšstata saknes jāmeklē valdniecības laika Jūdas valdnieku ideoloģijā, kurā (līdzīgi kā citviet senajos Austrumos) valdnieku uzskatīja par dieva dēlu (Jahvi uzskatīja par tēvu Dāvida dinastijas valdniekiem). Situācija Babilonijas trimdas laikā lika pārskatīt šo priekšstatu. Pēc Jūdas bojāejas tauta attiecināja apsolījumus Dāvida dinastijai uz sevi, bet savu stāvokli Izraēls uztvēra kā sava tēva Jahves tālumu (Jes 63, Jes 64). Turpmāk pēctrimdas periodā teksti

³⁸⁸ Šos 15 tekstus, personvārdus (40 vārdi ar אב), kā arī individuālās vaimanas, kuras ir adresētas Dievam kā tēvam, pēta Bēklere (*Böckler*): Annette Böckler, *Gott als Vater im Alten Testament: traditions-geschichtliche Untersuchungen zu Entstehung und Entwicklung eines Gottesbildes* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2000).

³⁸⁹ Tas ir arī dīvaini, salīdzinot ar citām seno Austrumu reliģijām, jo šāds epitets nereti bija šo reliģiju augstākajiem (debesu) dieviem. Uzmanīgā tēva metaforas izmantošana VD liecina par izvairīšanos no dažiem seno Austrumu reliģijām tik raksturīgiem priekšstatiem. Viens no tiem ir ar tēvu saistītais bioloģiskais bērnu radīšanas aspekts. Heinz – Josef Fabry, „אב,” in: Heinz – Josef Fabry, Ulrich Dahmen (Hg.), *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten*, Band 1 (Stuttgart: Kohlhammer, 2011), 2; Adrian Schenker, „Gott als Vater – Söhne Gottes: Ein vernachlässigter Aspekt einer biblischen Metapher”, in: Adrian Schenker (Hg.), *Text und Sinn im Alten Testament: Textgeschichtliche und bibeltheologische Studien* (Fribourg: Universitätsverlag, 1991), 2; Reinhard Feldmeier, „Gottvater: Historisch - kritische Relecture eines vertrauten Gottesbildes,” in: Karin Finsterbusch, Michael Tilly (Hg.), *Verstehen, was man liest: zur Notwendigkeit historisch-kritischer Bibellektüre* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010), 123-139.

³⁹⁰ Kā novērojis Šenklers (*Schenker*), tad par Dieva dēliem/ bērniem VD sauc tikai 3 kategoriju pārstāvjus: valdniekus, debesu būtnes un Izraēlu. Schenker, Op.cit., 32.

³⁹¹ Schenker, Op.cit., 10, 51.

³⁹² Böckler, *Gott als Vater*, 393-394; līdzīgi arī: Reinhard Feldmeier, Op.cit., 126-135.

par Dievu kā tēvu akcentē Viņa uzticību Izraēlam. Kā tā tieši izpaužas Prov 3:11-12 gadījumā Jahves kā tēva – audzinātāja loma?

2.2.5.8.a - Prov 3:1-12 tulkojums

(1) Mans dēls, neaizmirsti manu pamācību!

Mani baušļi tavai sirdij ir jāglabā,

(2) jo tie pieliks dzīvei dienas un gadus

Un dos tev mieru.

(3) Žēlastība un uzticība tevi neatstās:

Sien tās ap savu kaklu,

[Raksti tās uz savas sirds plāksnes],

(4) un tu atradīsi labvēlību un atzinību

Dieva un cilvēku acīs.

(5) Uzticies Jahvem ar visu savu sirdi,

Bet nepaļaujies uz savai sapratni;

(6) atzīsti Jahvi visos savos ceļos,

Un Viņš darīs taisnas tavas takas.

(7) Neesi gudrs savās acīs:

Bīsties Jahvi un izvairies no ļauna!

(8) Tas dos veselību tavai miesai

Un atspirdzinājumu taviem kauliem.

(9) Godā Jahvi ar savu bagātību,

Ar tavas ražas pirmajiem augļiem;

(10) Tad tavas klētis būs pārpildītas,

Un vīna mucas tecēs pāri malām.

(11) Jahves disciplīnu, mans dēls, nenicini,

Un nebēdā par Viņa pārmācību,

(12) Jo, kuru Jahve mīl, to Viņš pārmāca -

Kā tēvam, kuram ir labpatika pret dēlu.

2.2.5.8.b - Tekstkritiskās problēmas.

Divas problēmas ar Prov 3:12 –a) atšķirības starp MT un LXX, b) וְכָאָב problēma – vajag vai nevajag ו?

a) LXX Prov 3:12b tulko kā „μαστιγοῖ δὲ πάντα υἱὸν ὃν παραδέχεται”. MT konsonantes וְכָאָב vokalizē kā וְכָאָב „kā tēvs”, savukārt LXX visdrīzāk ir tulkojis ebreju tekstu no כָּאָב hiflā formas („radīt sāpes”).³⁹³ Pētnieku domas dalās jautājumā par to, kuru no versijām uzskatīt par sākotnēju. Daži komentatori dod priekšroku LXX tekstam, jo LXX piedāvā skaidrāku tekstu nekā MT (וְכָאָב dēļ).³⁹⁴ Prov 3:12 LXX gadījumā var pamanīt uzkrītošo παιδεύω un μαστιγώω³⁹⁵ lietošanu šajā pantā. Visdrīzāk Prov 3:12 LXX tulkojumā ir bijusi ietekme no Īj 5:17-18, kur aplūkots līdzīgs teoloģisks jautājums, tiesa, ne dēla kontekstā.³⁹⁶ Īj 5:17 arī ir izmantoti vārdi יָחָא (hiflā) un מוֹסֵר, turklāt Īj 5:18, kas paskaidro Īj 5:17 nozīmi, līdzās vārdam מַחֵץ „bargi sist” atrodams arī verbs כָּאָב (hiflā). Tomēr par labu tam, ka vārds „tēvs” sākotnēji atradies tekstā, liecina arī vārda „dēls” klātbūtne Prov 3:11.³⁹⁷ Galvenā iebilde no Foksa u.c. puses ir reliģiski vēsturiska: Proverbos un VD kopumā frāzes „Dieva dēls” attiecināšana uz indivīdu būtu ļoti

³⁹³ Deličs piedāvāja arī piēla formu, kas teorētiski būtu iespējams, lai gan nav apliecināts VD כָּאָב gadījumā. Sk.: Delitzsch, Op.cit., 70.

³⁹⁴ Piemēram, Tojs (Toy, Op. cit., 65) uzskata LXX versiju par sākotnēju, tāpēc ņem ārā no masorētu teksta vārdu וְכָאָב.

³⁹⁵ μαστιγώω, ko burtiski varētu tulkot kā „sist ar pletni”, LXX biežāk tomēr lieto vispārīgākā nozīmē „disciplinēt”, lai gan šajā pantā varētu būt izmantota vēl kāda citam no LXX sastopamajām μαστιγώω nozīmēm – „sodīt, mocīt, nežēlīgi izturēties”.

³⁹⁶ Böckler, *Gott als Vater*, 179.

³⁹⁷ Böckler, *Gott als Vater*, 180.

netipiska, jo tā parasti ir rezervēta valdniekiem un Dieva tautas pārstāvjiem.³⁹⁸ Proverbu tulkotājs neveica burtisku tulkojumu, bet centās izmantot dažādas paralēlas gramatiskas un/vai semantiskas formas. Šīs tekstkritiskās problēmas gadījumā ir jājautā, vai var pieņemt, ka Proverbu LXX tulkotāja oriģināls bija ļoti līdzīgs MT. No LXX teksta redzams, ka Prov 3:12b ir veidots tā, lai tas saskaņotos ar Prov 3:12a. Tā kā gan Prov 3:12, gan citos Proverbu^{LXX} pantos tulkotājs nereti atmet salīdzinājumus vai arī apzināti veido tos, tad šajā gadījumā nevar droši paļauties uz LXX.³⁹⁹

b) Prov 3:12b jāskatās ar vēl vienām filoloģiska rakstura grūtībām vārdā וְכֹאב, ko lielākā daļa tulko kā „kā tēvs”. Senebreju valodai ir neraksturīga ו un כּ kombinācija kopā ar vārdu וְכֹאב, jo, kā norāda Bēklere, parasti salīdzinājuma teikumā pietiktu ar ו (piemēram, Prov 26:14).⁴⁰⁰ Ringrēns un Plēgers iesaka atteikties no ו, plašāk gan nepamatojot savu izvēli, jo neizskaidro, kā ו ir nonācis tekstā.⁴⁰¹ Atsakoties no ו, Prov 3:12 varētu tulkot šādi: „... jo, ko Jahve mīl, to viņš pamāca - kā tēvs savu dēlu”. Uz kuru vārdu attiecas tēva-dēla attiecību salīdzinājums - 1) יַחַד hifilā Prov 3:12a beigās, vai 2) רִצְיָה Prov 3:12b beigās? Prov 3:12b ar ו iespējams uzskatīt par jaunu teikumu, tāpēc, kā iesaka Bēklere, to būtu saprātīgāk attiecināt uz רִצְיָה. Prov 3:12 tad skanētu šādi: „...un kā tēvam viņam ir/ būs labpatika pret dēlu”.⁴⁰²

³⁹⁸Fox, *Proverbs 1-9*, 152. Sal. arī ar Clifford, Op.cit., 50. Fokss pieļauj arī iespēju, ka sākotnēji tekstā ir pat bijuši abi vārdi וְכֹאב וְכֹאב, taču viens ir ticis pazaudēts haplogrāfijas dēļ. Tad Prov 3:12b tulkojums skanētu šādi: „un viņš viņam sagādātu ciešanas – kā tēvs dēlam, ko mīl”.

³⁹⁹ Gerhard Tauberschmidt, *Secondary Parallelism: A Study of Translation Technique in LXX Proverbs* (Atlanta,GA: Society of Biblical Literature, 2004), 12.

⁴⁰⁰ Böckler, *Gott als Vater*, 180.

⁴⁰¹ Plēgers savu pamatojumu saista ar vēlmi atrast izvairīties no LXX varianta. Plöger, Op.cit., 32. Sk. arī: Ringgren, Op.cit., 19. Savdabīgs, bet nepārliecinošs ir Šerera mēģinājums atrisināt problēmu, iesaka pievienot tekstam pēc vārda „dēla” vēl אָחוּ vai בּוּ. Andreas Scherer, *Lästiger Trost- Ein Gang durch die Eliphaz-Reden im Hiobbuch*, 60. Sal. ar: Georg Freuling, „*Wer eine Grube gräbt...*”: *der Tun-Ergehen-Zusammenhang und sein Wandel in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2004), 93.

⁴⁰²Pēc Bēkleres domām, Prov 3:12 nerunā par tēva īstenoto audzināšanu; Annette Böckler, „Keine väterliche Züchtigung!: Zur Exegese von Prov 3:12b,” *Biblische Notizen* 96 (1999), 17.

2.2.5.8.c - Prov 3:11-12 konteksts

Tradicionāli Prov 3:11-12 apskata Prov 1-9 t.s. 3.pamācību runas (*Lehrrede*⁴⁰³) (Prov 3:1-12) ietvaros.⁴⁰⁴ Tā ir viena no 10 pamācību runām Prov 1-9, ko skolotājs adresē skolniekam. Prov 3:1-12 izceļas pārējo Prov 1-9 pamācību runu vidū, jo tikai Prov 3:1-12 saturs ir izteikti reliģisks. Pārējās Prov 1-9 pamācību runas aplūko rīcību un tā ētisko pusi dažādās dzīves situācijās, savukārt Prov 3:1-12 runā par attiecībām ar Jahvi. Savā ziņā šī runa eksplicē jau Prov 1-9 ievadā izteikto atziņu (Prov 1:7), ka īstā gudrība nav sasniedzama bez attiecībām ar Jahvi. Prov 3:1-12 apskata panākumiem bagātas dzīves priekšnoteikumus – tā ir iespējama tikai tad, ja pieņem, ka šādu dzīvi spēj nodrošināt tikai Jahve (viss nāk no Viņa kā svētība).

Prov 3:1-12 runas struktūra ir salīdzinoši skaidra, lai gan ilgu laiku pētniecībā par šīs runas beigām nebija vienprātības.⁴⁰⁵ Prov 3:11-12 nav viegli saistīt gan ar iepriekšējiem pantiem, gan ar nākamajiem pantiem,⁴⁰⁶ vadoties tikai pēc šīs sentences satura, tomēr

⁴⁰³ Pētniecībā ir sastopami dažādi piedāvājumi Prov 3:1-12 raksturošanai pēc žanra. Parasti pētnieki dod priekšroku „pamācību runai” (*Lehrrede*), lai gan bijuši arī citi ieteikumi, piemēram, Makeins to sauc par „pamācību” (McKane, Op. cit., 3). Plašāku pārskatu par Prov 3:1-12 žanra raksturojumu sk.: J. H. Potgieter, „The (poetic) rhetoric of wisdom in Proverbs 3:1-12,” *HTS* 58 (2002), 1372.

⁴⁰⁴ Achim Müller, *Proverbien 1–9: Der Weisheit neue Kleider* (Berlin: de Gruyter, 2000), 154–165; Fuhs, *Sprichwörter*, 35–37; Fox, *Proverbs 1–9*, 153-154; Rolf Schäfer, *Die Poesie der Weisen: Dichotomie als Grundstruktur der Lehr- und Weisheitsgedichte in Proverbien 1-9* (Neukirchen - Vluyn: Neukirchener Verlag, 1999), 75, 78-80; Clifford, Op. cit., 49-50; Meinhold, *Sprüche*, 71; Plöger, Op.cit., 32; Gemser, *Sprüche Salomos*, 27.

⁴⁰⁵ Plašāk par Prov 3 strukturēšanu VD pētniecības vēsturē sk.: Schäfer, *Die Poesie der Weisen*, 77. Šēfers pārskatāmas hronoloģiskas tabulas veidā parāda Prov 3 iedalījumu. Uzkrītoši, ka agrāk komentatori apskatīja tikai Prov 3:1-10 (Tā kā Prov 3:11 sākas ar uzrunu „mans dēls”, tas formāli varētu liecināt par jaunas runas sākumu šajā pantā), bet Prov 3:11 saskatīja jaunas perikopes sākumu, savukārt jaunāki pētījumi, izmantojot formu vēstures rezultātus, saskata šo sākumu Prov 3:13. Sal. arī: Potgieter, Op.cit., 1360.

⁴⁰⁶ Hurovics (*Hurowitz*) norāda uz formālām atšķirībām starp Prov 3:1-12 un Prov 3:13-20, tajā skaitā arī – Prov 3 kopumā izceļas ar daudziem negatīviem brīdinājumiem, savukārt Prov 3:13-20 ir izņēmums, jo veido atsevišķu vienību. Victor Avigdor Hurowitz, „Paradise regained: Proverbs 3:13-20 reconsidered,” in *Sefer Moshe: The Moshe Weinfeld Jubilee Volume: Studies in the Bible and the Ancient Near East, Qumran, and Post-Biblical Judaism*, ed. Ch. Cohen et al. (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2004), 51.

pētniecībā pamatoti virsroku ir guvis viedoklis, kas šos pantus iekļauj Prov 1-9 3.pamācību runā kā tās noslēgumu.⁴⁰⁷

Kāda ir Prov 3:11-12 funkcija šajā runā? Prov 3:1-12 var iedalīt 6 strofās (katrā pa 2 pantiem - katra no tām sastāv no pamācības (pavēle), kurai seko pamatojuma vai iznākuma apraksts).⁴⁰⁸

Par Prov 3:1-4 kā šīs runas ievadu pētniecībā valda diezgan liela vienprātība. Lielākas atšķirības ir novērojamas Prov 3:5-12 raksturojumā. Piemēram, Šēfers min pietiekoši daudz atšķirību starp Prov 3:1-4 un Prov 3:5-12, kas, viņaprāt, liecinot par šīs runas neviengabalaino raksturu.⁴⁰⁹ Šēfers uzskata Prov 3:5-12 par Prov 3:1-4 jaunu interpretāciju, jo Prov 3:1-4 galveno saturu, kas izteikts Prov 3:3 תַּמְנֵיךָ וְדָרְךָ, Prov 3:5-12 izvērsī plašāk, runājot par šīm īpašībām kā Jahves būtību raksturojošām īpašībām.⁴¹⁰ Fokss savukārt atlikušo mācību runu sadala 2 daļās: Prov 3:5-10 un Prov 3:11-12, uzskatot Prov 3:11-12 par iespējamu vēlāku papildinājumu.⁴¹¹ Šādam dalījuma par labu runā novērojumi, salīdzinot Prov 3:5-10 brīdinājumus ar Prov 3:11-12. Prov 3:5-10 galvenā tēma ir labklājība un veidi, kā to sasniegt (šie brīdinājumi runā par atalgojumu un tā apsolvājumu klasiskā rīcības – atdarīšanas principa ietvaros), savukārt Prov 3:11-12 runā nevis par atalgojumu, bet gan par ciešanām un Jahves īstenotu disciplīnu. Prov 3:11-12 apskata gadījumu, kad Prov 3:5-10 aplūkotā lietu kārtība nenotiek tā, kā to parasti gaida rīcības-atdarīšanas principa ietvaros.

Daudzi pētnieki tomēr pilnībā nenovērtē saikni starp Prov 3:9-10 un Prov 3:11-12, tāpēc ir saprotama viņu vēlme Prov 3:11-12 saskatīt vēlāku papildinājumu vai reakciju uz rīcības - atdarīšanas principa nedarbošanos reālajā dzīvē. Protams, Prov 3:11-12 atšķiras no iepriekšējām strofām ar divām negatīvām pavēlēm. Tajā pašā laikā jāpiekrīt

⁴⁰⁷ *Inklusio* efekts novērojams starp Prov 3:1-2 un Prov 3:11-12. Par 3:1-12. Par teksta inkluzīvo raksturu liecina תַּרְךָ (Prov 3:1) un תּוֹכְחָתְךָ (Prov 3: 11), kā arī מְחֻמָּי (Prov 3:1) un Jahves מִיטָר (Prov 3:11). Tas nozīmē, ka Toru un baušļus vajadzētu interpretēt kā Jahves disciplīnu. Papildus efektu panāk ar כִּי, כִּי palīdzību. Sk. plašāk: Fuhs, Op. cit., 35.

⁴⁰⁸ Potgieter, Op. cit., 1361.

⁴⁰⁹ Schäfer, Op. cit., 88. Viena no uzkrītošākajām atšķirībām ir tetragrammas lietošana šajā fragmentā Prov 3:5-12.

⁴¹⁰ Par to liecina frāzes „uzticēties Jahvem”, „nebalstīties uz savu izpratni”, „nebūt gudram savās acīs”, „bijāt Jahvi”, „godāt Jahvi”. Schäfer, Op. cit., 89- 90. Pamatoti Šēferu kritizē Millers, Müller, Op.cit., 153-154.

⁴¹¹ Fox, *Proverbs 1-9*, 152.

Potgieteram (*Potgieter*), ka Prov 3:9 un Prov 3:11 pavēles aplūko vienu un to pašu fenomenu, parādot to gan no pozitīvās, gan no negatīvās puses (Prov 3:9-10 un Prov 3:11-12 ir pārdomāti pretstatīti).⁴¹²

Secinājums. Prov 3:1-12 var uztvert kā pamācību runu, kurā parādīts dēla audzināšanas process visa mūža garumā, ko iesāk miesīgais tēvs un tālāk turpina Jahve. Runas ievadā (Prov 3:1-4) tiek izklāstīti ieguvumi no tēva īstenotās audzināšanas pieņemšanas. Prov 3:5-8 aplūko attiecību veidošanu ar Jahvi, savukārt runas noslēgums (Prov 3:9-12) pievēršas šo attiecību pieredzei (aicina dēlu pieņemt visu kā Jahves svētību – gan labklājību, gan ciešanas).

2.2.5.8.d - Prov 3:11-12 un Īj 5:17-18 attiecības

Lai saprastu Prov 3:11-12 teoloģisko kontekstu, pētnieki ir skatījušies grēku nožēlas psalmu un vaimanu psalmu, kā arī Ījaba grāmatas virzienā (no deiteronomiskās literatūras tikai Dtn 8:5 uzrāda zināmas paralēles),⁴¹³ tomēr par Prov 3:11-12 vienu no teoloģiski tuvākajām paralēlēm uzskata Īj 5:17-18.⁴¹⁴

(17) Redzi, laimīgs ir cilvēks, kuru Dievs pārmāca,

tāpēc nenicini Visaugstākā disciplīnu!

(18) Jo Viņš gan ievaino, gan pārsien;

Viņš satriec, bet Viņa roka atkal dziedina.

Gan Ījaba grāmatas dialogi,⁴¹⁵ gan Prov 3:11-12 jautā par ciešanu pieredzes jēgu. Ījaba draugs Elifass no Temānas savās runās (Īj 5:17-21, 15:3, 22:3-4) vairākkārt pauž

⁴¹² Potgieter, Op.cit.,1361.

⁴¹³ Overlands (*Overland*) pārbaudīja, vai Prov 3:1-12 ir saistīts ar Dtn 6:4-9, nonākot pie secinājuma, ka to var uzskatīt par klasiskās derības teoloģijas tulkojumu gudrības sentenču formā; Paul Overland, „Did the Sage draw from the Shema? A study of Proverbs 3:1-12,” *Catholic Biblical Quarterly* 62 (2000), 440.

⁴¹⁴ Vēl varētu minēt Ps 119:71, 75, Dtn 8:5. Froilings noraida mēģinājumu vilkt paralēles starp Īj 5:17-18 un Prov 3:11-12, jo Īj 5:17-18 ir nevis skaidrojums par ciešanām, bet gan drīzāk Elifasa pastorālo rūpju izrādīšana pār Ījabu; Sal. ar: Freuling, *Grube*, 93.

⁴¹⁵ Elifasa teikto Īj 5:17-18 vēlāk atkārtu Elihu - Īj 33: 1-22.

domas par Dievu, kurš audzina cilvēku ciešanās, tomēr jāņem vērā, ka par „ciešanu pedagoģiju” Elifass izsakās Ījaba likteņa kontekstā. Elifass ir pirmais no draugiem, kurš savā runā cenšas mierināt savu draugu (Īj 4-5). Īj 5:17-18 atrodas Elifasa runas beigās, bet pirms tam viņš jau vairākkārt izmantoja personiskus argumentus (Īj 5:8-16 Elifass paskaidro Ījabam, ko viņš darītu Ījaba vietā (Īj 5:8)), kā arī min pārdomas par rīcības atdarīšanas principa darbošanos, par Dieva taisno valdīšanu pasaulē un daudzajiem Dieva brīnumiem, t.i. Elifass uzskatāmi reprezentē VD pārstāvēto senāko gudrības tradīciju. Īj 5:17 ir formulēts svētības vārdu formā, kas ir adresēts Ījabam (Īj 5:17b – „tu”), savukārt Īj 5:18 sniedz pamatojumu (כִּי). מוֹטֵר שְׂדֵי, ņemot vērā Ījaba grāmatas kontekstu (piemēram, Īj 2:13), diez nozīmē tikai mutisku nosodījumu. מוֹטֵר visdrīzāk šajā gadījumā būtu jātulko kā „sišana”, jo Īj 5:18 izmantotie darbības vārdi VD atspoguļo ar sāpēm saistītas situācijas (sal. ar Dtn 32:29).

Elifass uzskata, ka Ījabam savu pieredzi vajag pieņemt kā vērtīgu audzināšanu no Dieva puses un atzīt Dievu par savu skolotāju.⁴¹⁶ Īj 5:18 uzsver Dieva ambivalento rīcību: VD Dievs var rīkoties gan iznīcinoši, gan dziedējoši, turklāt Viņa audzināšanas radītās sāpes un ciešanas, ko piedzīvo cilvēks, Dievs pats arī dziedina (un 6 reizes grūtībās glābj – Īj 5:19).⁴¹⁷ Elifass Dieva īstenoto audzināšanu ar ciešanām vērtē pozitīvi, jo īstam dievbijīgajam ciešanas nevar kaitēt (tās nav jāuzskata par Ījaba atstumšanu vai uzskatīšanu par ļaundari no Dieva puses). Tomēr skatoties plašākā (visas Ījaba grāmatas) kontekstā, jāņem vērā, ka Elifass nevar zināt, ka Ījaba ciešanu pamatā ir pārbaude, par kuru debesīs vienojās Dievs ar sātanu.⁴¹⁸ Tomēr Elifass nemin Dieva audzināšanas līdzekļus, ne to saturu, jo viņa runas mērķis ir mēģināt Ījabam palīdzēt ar tradīciju, kuru pats pārstāv.⁴¹⁹ Elifasa argumentācija neuzsver pašu disciplinēšanu, bet gan uz dziedināšanu (ja ņem vērā verbu secību Īj 5:18) – nevis sitieni un sāpes, bet brūču apkopšana un dziedināšana ir Dieva pēdējais darbs.

⁴¹⁶Tanja Pilger, *Erziehung im Leiden: Komposition und Theologie der Elihureden in Hiob 32-37* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), 147.

⁴¹⁷ Priekšstata „Dievs – ārsts” izcelsme vairāk skaidrota: Herbert Niehr, „JHWH als Arzt: Herkunft und Bedeutung einer alttestamentlichen Gottesprädikation,” *Biblische Zeitschrift* 35 (1991), 3-17.

⁴¹⁸ Andreas Scherer, *Lästiger Trost- Ein Gang durch die Eliphaz-Reden im Hiobbuch*, 61.

⁴¹⁹ To plašāk tematizē Elihu runa (Īj 33:1-22). Elihu runa min gan Dieva audzināšanas līdzekļus (sapņus, slimības, vīzijas), gan parāda Dieva „ciešanu pedagoģijas” saturu (Dievs atbrīvos no ciešanām (par to paziņos eņģelis) un dos jaunu dzīvi reiz cietušajam cilvēkam). Sk. vairāk: Tanja Pilger, *Erziehung im Leiden: Komposition und Theologie der Elihureden in Hiob 32-37* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), 148.

Ko darīt taisnajam (Ījabam vai taisnajam, kurš savā dzīvē izturas taisnīgi, kā to pamāca Prov 3:1-10), ja viņa dzīves pieredzē neatspoguļojas rīcības – atdarīšanas princips?

Prov 3:11-12 atainotā situācija ir tāda pati kā Ījaba dialogos: cilvēks, kurš savā vērtējumās visu ir darījis pareizi, tomēr piedzīvo slimības, nabadzību u.c. negācijas. Šajā situācijā domām par Dieva audzināšanu vajadzētu pildīt mierinošu funkciju – Dievs 'sit' ne jau principiālas noraidīšanas vai iracionāla noskaņojuma dēļ, bet gan viņa vēl neatklāto grēku dēļ. Fokss apraksta Jahves מוֹסֵרִים funkciju Prov 3:11-12 un Īj 5:17-18 gadījumā kā „žēlīgu brīdinājumu, kas domāts, lai pasargātu no lielākiem sodiem”.⁴²⁰

Īj 5:17 gadījumā visdrīzāk jāreķinās ar teksta redakcionālu papildinājumu. Kā norāda Nommiks (*Nōmmik*) savā pētījumā,⁴²¹ sākotnējais Īj 5 teksts starp Īj 5:8 un Īj 5:18-21 ir nošķirts un papildināts ar himnu (Īj 5:8, 18-21 bez Īj 5:9-17 neko nezaudētu), tāpēc Īj 5:18-21 bija nepieciešams jauns ievads: Īj 5:17 parādīšanās tekstā ir saistīta ar taisnīguma redakciju Ījabā grāmatā.

Secinājums: lai arī Īj 5:17-18 runā par audzināšanu, tomēr šajā tekstā nav minēts tēvs, tāpēc Elifasa runas konteksts neļauj to saistīt ar Prov 3:11-12.

2.2.5.8.e - Prov 3:11-12 un Dtn 8:5 attiecības

(5) Tad zini savā sirdī:

Kā vīrs disciplinē savu dēlu,

Tā arī Jahve, tavs Dievs, tevi disciplinē.

Dieva darbība šajā pantā tiek salīdzināta ar izturēšanos pret dēlu (sk. arī Dtn 1:31). Šajā nodaļā Izraēls saņem brīdinājumus ievērot Dieva baušļus. Brīdinājuma pamatojums Dtn 8:2-4 reizē ir gan ievads, gan pārskats par Izraēla vēsturi. Dtn 8:5 ir kopsavilkums, kurā paskaidro, kāpēc vajag ievērot baušļus, savukārt Dtn 8:6 izdara secinājumus no

⁴²⁰ Fox, *Proverbs 1–9*, 152. Elifasa argumentācija neuzsver pašu disciplinēšanu, bet gan uz dziedināšanu (nevis sitieni un sāpes, bet brūču apkopšana un dziedināšana ir Dieva pēdējais darbs).

⁴²¹ Par pašu taisnīguma redakcijas tapšanas laiku ir Nommiks izsakās izvairīgi. Par taisnīguma redakciju Īj 5:17 savukārt liecina izvēlēta terminoloģija, kas raksturīga arī citām Ījaba grāmatas vietām, kuras tikušas šādi rediģētas. Plašāk sk.: Urmas Nōmmik, *Die Freundesreden des ursprünglichen Hiobdialogs: Eine form- und traditions-geschichtliche Studie* (Berlin: de Gruyter, 2010), 31-32.

pagātnes par tagadni: izraēliešiem ir jāievēro Dieva baušļi un jāizrāda dievbijība, bet ar Dtn 8:7 sākas jauna perikope (tātad Dtn 8:5 kontekstu veido Dtn 8:2-6).⁴²²

Dtn 8 vēsta par Dieva un Izraēla attiecībām tuksnesī 40 gadu garumā. Dtn 8:3-4, kuri apraksta faktus, pozitīvi raksturo Izraēla Dieva pieredzi tuksnesī, jo Dievs paēdināja ar mannu (Dtn 8:3), izraēliešu drēbes nenolietojās un viņu kājas nenogura (Dtn 8:4).

Kā tulkot יסר Piēlā, kas ir izmantots Dtn 8:5? Jau iepriekš tika atzīmēts, ka to bieži tulko kā „disciplinēt”, turklāt יסר nereti sastopams paralēlismos kopā ar יכח atvasinājumiem. Raugoties uz Dtn 8:5 kontekstu, piemēram, Bēklere atzīmē,⁴²³ ka „disciplinēt” nebūtu adekvāts tulkojums, jo יסר tulkojumā atbilstošāka būtu kāda vispārīgāka nozīme, kas ietvertu gan pozitīvos, gan negatīvos Dtn 8:2,3a aspektus. Atšķirībā no Prov 3:11-12, šajā pantā ir lietots שיץ (nevis ציץ). No vienas puses, שיץ, protams, ir vispārīgāks termins, taču tas tiek konkrētizēts ar בני „mans dēls” palīdzību. Iemesli šādai izvēlei ir jāmeklē teksta tapšanas laika teoloģijā, kad ציץ bija cita konotācija (ar šīs metaforas lietojumu parasti trimdas, pēctrimdas laikā uzsvēra Dieva piedošanu, kamēr Dtn 8:5 raksturo Dieva audzināšanu), tāpēc tekstā ir tikai „dēls”. Dtn 8:5 teoloģiskā nozīme: 40 gadus Jahve kā tēvs audzināja Izraēlu kā savu dēlu tuksnesī, lai Izraēls kļūtu paklausīgs.

Secinājumi. Vai Prov 3:12 izmanto Dtn 8:1-6 priekšstatus par dievišķo pedagoģiju, kā to apgalvo Füss⁴²⁴ un Bēklere? Atšķirības, protams, pastāv abu tekstu starpā, un uz to norāda arī autori, piemēram, Prov 3:12 parāda indivīda dzīvesceļu, kamēr Dtn teksts parāda Izraēla tautas ceļu, dodoties cauri tuksnesim.⁴²⁵

⁴²² Panta datēšana lielā mērā ir atkarīga no literārkritiskiem un redakciju kritikas rezultātiem, kas Dtn 8 gadījumā ir sarežģīts uzdevums, jo jāatzīmē, ka pētniecībā ir pārstāvēti dažādi viedokļi par Dtn 5-11 tapšanas laiku (šīs nodaļas neveido homogēnu vienību). Attiecībā par Dtn 8:5 gan pētnieki sliecas uzskatīt, kas tas ir samērā vēlīns teksts, ko vēlāk pievienoja (kopā ar visu perikopi, t.i. Dtn 8:2-6). Viedokļi pētniecībā dalās, kad tieši tas ir noticis: ja agrākā pētniecība to ievietoja pirmstrimdas laikposmā, tad pēdējie komentāri par Dtn to raksturo kā pēctrimdas tekstu.

⁴²³ Böckler, *Gott als Vater*, 356. Tas atbilst arī tendencei jaunākajos Dtn komentāros, kuros יסר Dtn 8:5 gadījumā tulko kā „pamācīt, audzināt”.

⁴²⁴ Hans F. Fuhs, *Das Buch der Sprichwörter: Ein Kommentar* (Würzburg: Echter Verlag, 2001), 76.

⁴²⁵ Ibid. Neskatoties uz šo atšķirību, abos tekstos cilvēki pieredz pārbaudījumu no Dieva puses, kurā „partneri iepazīst viens otru”. Abos gadījumos Dieva audzināmie pieredzot laimīgu dzīvi – Izraēls pēc klejošanas pa tuksnesi nonāk apsolītajā zemē, savukārt dievbijīgais tiek atalgots par savu ticību (Prov 3:2, 4, 6, 8,10).

2.2.5.8.f - Prov 3:11-12 interpretācija

Līdzšinējie rezultāti par Prov 3:11-12 filoloģiskajām problēmām un sentences konteksta noteikšanu parādīja plašās iespējas šo pantu interpretācijai. Prov 3:11-12 interpretācijā nereti var pamanīt ietekmi no kristīgās tradīcijas, jo šī sentence ir citēta JD: Ebr 12:5-6 (pēc LXX) un ir iesaistīta plašākā (Ebr 12:4-13) kontekstā, kā arī izmantota Apk 3:19.

Galvenie jautājumi, ko vajadzētu atbildēt šajā apakšnodaļā, ir: 1) ko nozīmē מִיטָר יְהוָה Prov 3:11-12 kontekstā? 2) Vai tas ir jāsaprot kā sods vai/un arī kā ciešanas? 3) Kāds ir מִיטָר יְהוָה nolūks?

Lielākā daļa komentatoru Prov 3:11-12 uzskata, ka Prov 3:11-12 runā par ciešanām kā Dieva sodu. VD (īpaši senākās gudrības literatūras tekstos) var atrast piemērus, kuros ir pārstāvēts uzskats, ka Dievs vēlas sodīt cilvēkus par viņu pārkāpumiem, lai atgrieztu viņus pie vēlmes dzīvot saskaņā ar Dieva iedibināto kārtību, taču Prov 3:11-12 nerunā par kādu konkrētu pārkāpumu. Ar kādiem skaidrojumiem pētniecība rēķinās?

a) Nepārliecinošs ir mēģinājums Prov 3:11-12 מִיטָר יְהוָה nozīmi saistīt ar Dtn 8:5 interpretāciju, jo Dtn 8:1-6 akcentē pārbaudījuma nozīmi. Fūss, piemēram, Dieva īstenoto audzināšanu, kas pārstāvēta Dtn 8:1-6, uzskata par eksperimentālu, jo abas puses mācās iepazīt viena otru.⁴²⁶ Līdzīgas domas parādās arī Vaibreija darbos. Viņš uzsver šādas disciplinēšanas profilaktisko raksturu. Disciplinēšana nav sods par kādu konkrētu neatbilstošu bērnu uzvedību, bet ir svarīgs audzināšanas līdzeklis, kurā izpaužas tēva mīlestība pret dēlu, lai palīdzētu bērnam attīstīt nepieciešamās rakstura īpašības. Tas attiecas arī מִיטָר יְהוָה: tas nav Dieva sods par nepaklausību; tā vietā Vaibreijs runā par „noslēpumainu audzināšanas mērķi”.⁴²⁷

b) Klifords saskata saistību starp audzināšanu un sodu/ ciešanām (Prov 3:11-12), bet kļūdās par audzināšanas mērķi. Ir svarīgi brīdināt, ka dievišķā labvēlība nenāk automātiski (tā Dtn 8 apraksta Izraēla audzināšanu no Dieva puses tuksnesī no Ēģiptes uz Kanaānu). Dievs rīkojas kā pedagogs un darbojas kā tēvs.⁴²⁸

c) Delkurts ir viens no redzamākajiem autoriem, kurš vairākkārt savos darbos noraida Prov 3:11-12 kā „ciešanu pedagogijas” teksta interpretāciju. Viņš aicina

⁴²⁶ Fuhs, Op.cit., 37.

⁴²⁷ Ibid., 65.

⁴²⁸ Clifford, Op.cit., 53.

neinterpretēt šo un citus Proverbu tekstus kā obligātas dēlu fiziskas disciplinēšanas tekstus. Pēc Delkurta domām, VD aprakstītā audzināšana tiecas atbrīvoties no bardzības.⁴²⁹

Delkurts uzskata, ka Prov 3:11-12 aicina pilnībā pievērsties Dievam un pakļauties Viņa gribai (pēc tam, kad iepriekšējos pantos ir izteiktas līdzīgas domas). Prov 3:11-12 Dievs (līdzīgi kā Dtn 8:5) ir pedagogs, kas savai radībai ar mīlestību rāda ceļu uz dzīvību. Savu argumentāciju Delkurts pastiprina ar ideju, ka Prov 3:11-12 būtu jāuzskata par Prov 15:32 komentāru.⁴³⁰ Atšķirībā no Prov 15:32, kur adresāti tiek mudināti ieklausīties miesīgo vecāku atziņās, lai tajās ietvertā gudrība palīdzētu izvairīties no priekšlaicīgas nāves, Prov 3:11-12 aicina ieklausīties paša Jahves vārdos.⁴³¹ Delkurts gan ir spiests atzīt, ka Prov 3:11-12 gadījumā nav iespējams konkrētāk spriest par to, kā Dieva audzināšana būtu jārealizē.⁴³² Delkurta Prov 3:11-12 interpretācija ir tikusi pamatoti apšaubīta. Piemēram, Millers (*Müller*) gan piekrīt Delkurtam, ka Prov 3 nav skaidru norāžu par cilvēka ciešanām, tomēr norāda, ka Prov 3:11-12 būtu jāinterpretē kā reakcija uz Īj 5:17. Tādā gadījumā abi vārdi מוֹטָר un יכּח ir ar skaidru ciešanu konotāciju. Millers min arī citus piemērus no VD, kur Dievs cilvēku disciplinē vai pamāca, tāpēc arī Prov 3:11-12 gadījumā ar zināmu varbūtību var runāt par šo pantu soda vai ciešanu konotāciju.⁴³³

Millera secinājumam par Prov 3:11-12 var piekrist - šie panti viennozīmīgi nerunā par disciplinēšanu kā par ciešanām vai sodu, jo uz fizisku disciplinēšanu skaidri norādītu tikai מוֹטָר kopā ar attiecīgu vārdu, piemēram, שבת („spieķis/ rīkste”). Tā kā Prov 3:11-12 paralēlismos ir izmantoti vārdi תּוֹכַח un יכּח (hifilā), tad kopā ar מוֹטָר ?הָהָה vairums pētnieku šos pantus skaidro stingrā, sodošā nozīmē.⁴³⁴ Raugoties no tradīciju vēstures perspektīvas, šāda audzinoša Jahves rīcība, kas paredz tautu/ grupu sodīšanu, sākotnēji ir plaši pārstāvēta Dtn un pravietiskajā literatūrā (tā visbiežāk ataino Jahves un Izraēla attiecības), taču vēlākos VD tekstos šāda Jahves izturēšanās novērojama arī pret indivīdiem.⁴³⁵

⁴²⁹ Holger Delkurt, *Ethische Einsichten in der alttestamentlichen Spruchweisheit* (Neukirchen – Vluyn: Neukirchener Verlag, 1993), 41; Delkurt, *Erziehung nach dem Alten Testament*, 236.

⁴³⁰ Delkurt, *Ethische Einsichten*, 41.

⁴³¹ Delkurt, *Ethische Einsichten*, 41.

⁴³² Delkurt, *Ethische Einsichten*, 42.

⁴³³ Müller, *Op.cit.*, 167-168.

⁴³⁴ יכּח hifilā kopā ar Jahvi kā subjektu bieži ir ar nozīmi „sodīt”, piemēram, 1 L 12:18, 2 K 19:4.

⁴³⁵ Rolf Schäfer, *Op.cit.*, 87. Arī Baumanē atzīmē paradoksālo situāciju, ka priekšstats par JHWH kā audzinātāju tomēr pamatā atrodams ārpus gudrības literatūras. JHWH gandrīz vienmēr audzina Izraēlu u.c.

Secinājumi. Jaunais, pārsteidzošais moments Prov 3:11-12 gadījumā ir Dieva mīlestība, kas stāv aiz ciešanu pieredzes vai panākumu izpalikšanas. Šīs domas, kas apšaubā agrāko rīcības atdarīšanas principu, nāk no ģimenes audzināšanas prakses, un Prov 3:11-12 gadījumā ir pārnestas uz cilvēka - Dieva attiecībām. Prov 3:11-12 īpašais teoloģiskais saturs – bērnu sitošais tēvs, ar ko salīdzina Jahves izturēšanos, ir unikāls gan Proverbu, gan visas VD kontekstā. Tas vairākiem teologiem⁴³⁶ licis aizdomāties, vai Prov 3:11-12 ierastais skaidrojums (Prov 3:11-12 runā par ciešanām un to jēgas skaidrojumu) atbilst izglītošanas un audzināšanas priekšstatam, kas atrodams Prov 1-9 (īpaši Prov 2 un Prov 1:2-6). Tādējādi Prov 3:11-12 ebreju teksta interpretācijā vajadzētu izvairīties no vēlākiem skaidrojumiem, kuros parādās sišanas aspekts, proti, LXX un Jaunās Derības (šos pantus citē Ebr 12).

2.3. - Ben Siras grāmata⁴³⁷

Ben Sira ir pirmais jūdu autors, kurš savu darbu arī paraksta (Sir 50:27, sal. ar Sir 51:30). Autora vārda piešķiršana darbam noteikti uzskatāma par ietekmi no grieķu kultūras, lai arī viņš kā dievbijīgs jūds cenšas no tās distancēties.⁴³⁸ Ben Siras grāmata ir pedagoģisks teksts, kurā tiek aplūkoti tie izglītības (מוסר/ παιδεία) aspekti, kas bija nepieciešami jauna vīrieša sagatavošanai dzīvei ap 2.gs.p.m.ē. pirmo ceturksni (ap 190 – 175 g.p.m.ē.).⁴³⁹ Ben Sira savu darbu veidojis gudrības tradīcijas žanrā – apkopojot savu mācību pa tēmām. Ben Siras grāmatai nav īpaši pārdomāta struktūra, tāpēc to drīzāk varētu raksturot kā kompilāciju, kurā ietilpst dažādas gudrības sentences, pamācību runas, lūgšanas, dzejoļi, kuri parasti gan ir tematiski sakārtoti, tomēr daudzos gadījumos tie nemaz nav saistīti savā starpā. Apjomīgākas un strukturētākas teksta vienības atrodas

kolektīvus lielumus, un tikai Īj 5:17 un Prov 3:11-12 JHWH ir parādīts kā indivīdu audzinātājs. Gerlinde Baumann, *Weisheitsgestalt in Proverbien 1-9: Traditionsgeschichtliche und theologische Studien* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1996), 158.

⁴³⁶ Ibid.

⁴³⁷ Pārskats pār pētniecības vēsturi atrodams Friedrich Vinzenz Reiterer, „Review of Recent Research on the Book of Ben Sira (1980–1996),” in: Pancratius C. Beentjes (Ed.). *The Book of Ben Sira in Modern Research* (Berlin: de Gruyter, 1997), 23-60. No citiem darbiem, kas izmantoti šī darba rakstīšanā, īpaši būtu jāizceļ: Schrader, *Leiden und Gerechtigkeit*, 96–130; Frank Ueberschaer, *Weisheit aus der Begegnung: Bildung nach dem Buch Ben Sira* (Berlin: de Gruyter, 2007).

⁴³⁸ Par Ben Siras laika saspringtajām attiecībām starp jūdu un hellēnisma kultūru, sk. Martin Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 3. Auflage (Tübingen: Mohr Siebeck, 1988), 241–275.

⁴³⁹ Piemēram, Schrader, *Leiden*, 110–116, u.c.

darba otrajā daļā (t.i. sākot ar Sir 24). „Ben Siras mācību tomēr nevar raksturot kā „tīru” teoloģiju vai arī ievadu speciālā audzināšanas procesā, jo viņš vēlējās parādīt noteiktu, vienoti veidotu attieksmi pret dzīvi un tās vadīšanu, kuras ietvarus nosaka Izraēla reliģija un pilsētas vide,” uzskata Višmeijere (*Wischmeyer*).⁴⁴⁰ Ben Siras grāmatas lielāko daļu veido pārdomas padomu veidā par cilvēka izturēšanos ģimenē un sabiedrībā (Sir 3-23, 25:1-39:11). Grāmatas autoram ir svarīgi, lai gudrība un dievbijība konkrēti parādītos katra jūda dzīvē, ja vien viņš ir nolēmis ievērot jūdaisma tradīciju.⁴⁴¹ Ben Sira tādējādi turpina VD gudrības tradīciju, kas jau no pašiem sākumiem runā par sabiedrības orientēšanu un audzināšanu pareizai uzvedībai.⁴⁴² Tas nebūt nebija pašsaprotami priekš Ben Siras laika jūdiem, jo, kā var nereti redzēt no skarbajiem formulējumiem, Ben Siras grāmatā tiek meklēti risinājumi hellēnisma laika izaicinājumiem jūdaisma tradīcijai.⁴⁴³ Tas attiecas gan uz hellēnisma propagandēto individuālismu (vairākkārt tiek apspriests draudzības ideāls - Sir 6:5-17, 12:8-9, 19:8-17), izturēšanās pret simpozījiem (Sir 31:12-32:13), attieksmi pret vecākiem (Sir 3:1-18), svešām sievietēm, bagātajiem un nabagajiem u.c.).

⁴⁴⁰ Oda Wischmeyer, *Die Kultur des Buches Jesus Sirach* (Berlin: de Gruyter, 1995), 6.

⁴⁴¹ Spriežot pēc mazdēla liecības (Sir Prologs 9-10), darbs tapa, lai pēc gudrības alkstošie šādā veidā varētu pēc iespējas labāk dzīvot saskaņā ar Toru. Šī norāde, kā arī rakstu mācītāja gudrības slavēšana (Sir 38:24-39:11) ļauj secināt, ka Ben Sira pats bija rakstvedis vai rakstu mācītājs, t.i. piederēja izglītoto grupai, kuri bez darbošanās valdnieka labā (savu likumu zināšanu dēļ tika cienīti kā juristi un skolotāji) nodarbojās arī brīvprātīgām Toras studijām.

⁴⁴² Jāpiekrīt Višmeijerei, kura uzskata, ka Ben Siras audzināšana raksturojama kā tradicionāli konservatīva. Tā iekļaujas vispārējā seno Austrumu gudrības tradīcijā, kas tika pārņemta arī senajā Izraēlā kopš valdniecības laika un tika tālāk attīstīta vietējās reliģijas vajadzībām, gudrībai pievienojot reliģisko un teoloģisko perspektīvu. To labi parāda jaunākie gudrības tradīcijas darbi (Ījaba grāmata, Koheleta grāmata, Proverbu jaunākā daļa (Prov 1-9)), ka sākotnēji pedagoģiski ētiski veidotais gudrības jēdziens iegūst reliģisku nozīmi, un parādās pat gudrības kā hipostāzes attīstības tendences. Sk.: Wischmeyer, Op.cit., 6.

⁴⁴³ Lai arī Ben Sira turpina VD gudrības tradīciju, tomēr tajā pašā laikā var pamanīt jaunu pieeju kompozīcijas veidošanai. Pirmkārt, ir novērojama intensīva polemika ar jūdu tradīciju (Tora un pravietiskā literatūra), kas jau Ben Siras laikā bija ieguvusi nosacītu kanona statusu. Tradicionālo senāko VD gudrības tradīciju, ko daļēji kritizē Koheleta un Ījaba grāmatās, Ben Sira apskata no jauna, kritiski vērtējot arī Ījaba un Koheleta grāmatās pārstāvētos uzskatus. Ben Siras intensīvās polemikas raksturu ar hellēnisko literatūru un kultūru var vislabāk pamanīt, ja to salīdzina ar Koheletu, jo tajā vēl izteiktāk nekā Koheleta gadījumā jūtama grieķu filozofiju un pedagoģijas priekšstatu iespiešanās, lai gan nav novērojama literāra atkarība no šo priekšstatu saturošajiem tekstiem (piemēram, stoicisms). Sal. ar: Wischmeyer, Op. cit., 32.

Pirmo reizi VD gudrības literatūrā ir novērojums tuvums templim un tempļa kultam. Ben Sira augstu vērtē priesterību, tomēr vai Ben Sira piederēja priesteru kārtai, nav droši zināms.⁴⁴⁴ Ben Siras pēc sociālā stāvokļa varētu raksturot kā pārtikušu vidusslāņa pārstāvi. Pateicoties savai izglītībai, viņš ar savām pūlēm iemantojis atzinību sabiedrībā un labklājību, tomēr pie patiesi bagātiem un vareniem viņš nepieder, jo savā darbā viņš daudz polemizē ar šīm grupām (Sir 13:1-13).⁴⁴⁵

2.3.1. - Ben Siras grāmatas teksts

Viena no lielākajām problēmām, ko nākas risināt pētniekiem, ir Ben Siras grāmatas teksts un tā apjoms. Sākotnēji tas ticis sarakstīts ebrejiski (par tā tulkošanu grieķiski ir minēts arī Ben Siras grāmatas prologā⁴⁴⁶), lai gan rokrakstus ebreju valodā atrada tikai 1896.gadā Kairas genīzā (vēlāk arī Kumrānā un Masadā). Mūsdienās apmēram 68% LXX Ben Siras teksta ir pieejams arī ebrejiski, taču to veido 9 dažādi rokraksti,⁴⁴⁷ no kuriem neviens nepārstāv sākotnējo tekstu, tāpēc par senāko pilno teksta versiju uzskata grieķu tulkojumu (ko apzīmē pētniecībā ar G – I), lai gan arī to jau samērā agri papildināja (G – II), tāpēc gandrīz visos zināmākajos LXX kodeksos ir pārstāvēts tieši G - II. No fragmentiem ebreju valodā visapjomīgākais ir H^B. Līdz šim ebrejiski nav

⁴⁴⁴ Friedrich Vinzenz Reiterer, „Review of Recent Research on the Book of Ben Sira (1980–1996),” in: Pancratius C. Beentjes (Ed.), *The Book of Ben Sira in Modern Research* (Berlin: de Gruyter, 1997), 35 - 36.

⁴⁴⁵ Sal. ar Sir 8:1-2; 9:13; 26:29–27:2; 31:3,5-6.

⁴⁴⁶ Spriežot pēc grāmatas prologa (Sir Prologs 20), Ben Sira pats sarakstījis to ebrejiski, tāpēc vajadzētu dot priekšroku ebreju tekstam (iepretim grieķu tekstam), lai arī šajā gadījumā jābūt piesardzīgiem, jo saglabājušies Sir rokraksti ebreju valodā no viduslaikiem var neatspoguļot „pirmtekstu”. Sk.: Johannes Marböck, „Jesus Sirach,” in: Erich Zenger (Hg.), *Einleitung in das Alte Testament*, 5. Auflage (Stuttgart: Kohlhammer, 2004), 364.

⁴⁴⁷ Ebreju teksts atrodams 6 viduslaiku rokrakstos (10.-12.gs.), kurus atrada Kairas genīzā (H^{A-F}), kā arī Kumrānas un Masadas (H^M), kurus datē ar 2.gs.p.m.ē., t.i. tapuši salīdzinoši tuvu iespējama oriģināla sarakstīšanas laikam. Visizvērstākā Ben Siras ebreju teksta rekonstrukcija un ar to saistītās problēmas aplūkotas Bēntjesa (*Beentjes*) monogrāfijā: Pancratius C. Beentjes, *The Book of Ben Sira in Hebrew: a text edition of all extant Hebrew manuscripts and a synopsis of all parallel Hebrew Ben Sira texts* (Leiden: Brill, 1997). Kas attiecas uz Kumrānā un Masadā atrastajiem rokrakstu fragmentiem, tad Masadas teksts ietver sevī 42. nodaļu, bet Kumrānā uzgāja tikai 2 nelielus fragmentus no 2. alas. Plašāk par Ben Siras grāmatas teksta vēsturi, sk. Johannes Marböck, *Weisheit und Frömmigkeit: Studien zur alttestamentlichen Literatur der Spätzeit* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2006), 15-17.

atrastas šādas Sir nodaļas: Sir 1-2, 17-18, 21-24, 28-29, kas manam darbam ir ļoti svarīgi, jo audzināšanas tēma ir pārstāvēta arī Sir fragmentos ebreju valodā.⁴⁴⁸

2.3.2. - Ben Siras grāmatas audzināšanas mācības raksturojums

2.3.2.1. - Vispārējās iezīmes

Ben Siram audzināšana ir pašdisciplinētības sekas. Vecāki to sagaidīja no bērniem, tāpēc pieprasīja noteiktu paklausību.⁴⁴⁹ No otras puses, Ben Sira negaidīja no saviem jau pieaugušajiem skolniekiem⁴⁵⁰ aklu paklausību. Viņiem Ben Sira cenšas dot pamatotus padomus, apelējot arī pie sava klausītāja apziņas. Ben Siras adresāti ir jaunieši, kuri (līdzīgi kā viņš pats savulaik jaunībā) meklēja gudrības skolotāju (Sir 51:13). Ben Sira vēršas pie saviem skolniekiem kā topošajiem tēviem un nākamo bērnu

⁴⁴⁸ Parasti VD pētniecībā par izejas punktu ņem Ben Siras grieķu tekstu (G-I), jo tajā atrodams senākais pilnīgais teksta variants. Senākais un īsākais Ben Siras teksts ebreju valodā (H-I) ir tuvāks G-I, savukārt garākais un jaunākais ebreju teksts (H-II) savukārt ir tuvāks Ben Siras sīriešu tekstam un G-II. Komplicētais teksta stāvoklis atspoguļojas arī modernajos komentāros un tulkojumos. Lielākā daļa no tiem piedāvā jauktu tekstu (t.i., kur ir ebreju teksts, tur tulko no tā, savukārt trūkstošos fragmentus aizpilda ar grieķu teksta (garākās vai īsākās versijas) tulkojumu). Šie aspekti jāņem vērā, ja runā par Ben Siras grāmatas kompozīciju. Lai arī Ben Siras grāmatas literār- un redakciju vēstures pētniecība vēl tikai attīstās, tomēr pētniecībā pamatā pieņem, ka ebreju teksta īsākā versija (H-I), kur to apstiprina arī grieķu teksta īsākā versija (G – I), varētu nākt no paša Ben Siras. Sk. vairāk: Markus Witte, „Ben Sira,” in: Jan Christian Gertz (Hg.), *Grundinformation Altes Testament*, 3. Auflage (Göttingen: Vandenhoeck& Ruprecht, 2008), 563.

⁴⁴⁹ Ben Sira nerunā vispārīgi par svētīšanu ar daudziem bērniem (kā tas tiek uzsvērts VD patriarhu stāstos). Daudz vairāk viņš izsaka domas par atbildību audzināšanā, kā arī pareizu bērnu attīstību, brīdinot par ļauniem pēcnācējiem, kuri pēc tam radīs jaunus ļaunus pēcnācējus (Sir 41:5-9, sal. ar Sir 16:1-3). Ben Sira gan pauž senākajai VD gudrības tradīcijai raksturīgo uzskatu, ka neauglība vai bērnu neesamība ģimenē esot sods par grēkiem (Sir 11:14,22:7, 25:8), tajā pašā laikā viņš pieņem vēlākās VD gudrības tradīcijas uzskatus, ka nevis miesiskā pēctecība, bet gan morālās un intelektuālās pēcnācēju spējas ir vērtīgākas (Sir 16:3 pārstāv šo otro aspektu).

⁴⁵⁰ Šajā nodaļā plašāk netiek aplūkota diskusija par to, kas bija Ben Siras skolnieki. Par publisko, institucionālo izglītību senajā Izraēlā mēs neko droši nezīnām (sk. norādes iepriekš pie diskusijas Proverbu grāmatu par audzināšanas tekstu tapšanas vidi!). No Ben Siras izteikumiem samērā skaidri var nojaust, ka tēvs arī Ben Siras dzīves laikā ir pirmais dēla skolotājs (Sir 7:23-24, 30:3). Spekulācijas par οἶκος παιδείας (Sir 51:23) vēl nenozīmē, ka tā būtu skola, turklāt Ben Sira nekur atklāti nerunā pār jebkādam publiskām skolām. Viņa παιδεία pasaule nesaistās ar vēlākām rabīnu Toras skolām vai grieķu elementārskolām. Pirmā skolas minēšana ir saistīta ar 175.g.p.m.ē., kad Jeruzalemē izveidoja ģimnāziju. Sk. izvērstāk: Wischmeyer, Op.cit., 176.

audzinātājiem. Savā mācībā Ben Sira aplūko tēva lomu visas dzīves garumā, un no šāda skatu punkta viņš runā par „viņa dēliem”, kā arī citiem ģimenes locekļiem (tēvs ir izteikta ģimenes galva, kā to skaidri izsaka arī Sir 33:19-24),⁴⁵¹ tāpēc galvenā audzinātāja loma jauzņemas tēvam (Ben Sira nekur tekstā nerunā par sievu kā bērnu audzinātāju). Ben Sira daudz nerunā par ģimenes kā sabiedrības pamatvienības vērtību, jo tā, šķiet, viņam tā ir pašsaprotama lieta.⁴⁵²

Ben Siras izglītības ideālu var redzēt divās autobiogrāfiskās piezīmēs, kurās viņš savu mācīšanu apraksta līdzībās (Sir 24:30–34, 33:16-18). Labs skolotājs ir tikai tāds, kurš ir ieinteresēts savu skolnieku panākumos. Tomēr Ben Sira visdrīzāk nevēlējās būt par atzītu visas tautas audzinātāju, jo viņš nodala privātskolotājus no gudrajiem. Ben Sira uzskata pēdējos par pārāk gudriem vienkāršajai tautai (Sir 37:23), taču, no otras puses, viņš pauž pārlicību, ka zemniekiem un amatniekiem gudrības studijas ir slēgtas (Sir 38:24ff), t. i. Ben Siram ir elitāra izpratne par izglītošanu, tāpēc viņš kā skolotājs un rakstnieks rūpējas tikai par izsmalcinātu sociālo vidi.⁴⁵³

Secinājumi: Kopumā var konstatēt, ka sociālā vide gan senākajā, gan jaunākajā sentenču gudrības literatūrā atspoguļo izglītoto stāvokli. Tāpēc visos audzināšanas izteikumos šajā literatūrā vajadzētu apzināties, ka tā ir spēkā tikai noteiktā tautas daļā (un tie ir arī adresēti sabiedrības elitei) – tas ir audzināšanas stils „izglītoto slānim”, ko vajadzētu paturēt prātā.

⁴⁵¹ Kā pamanījis Überšaers (*Ueberschaer*), tad ik pa laikam Ben Sira norāda uz tēvu, kas liecina, ka savā mācībā Ben Sira domā vairāk par tēviem un mazāk par bērniem. Ben Sira reflektē par tēvu un bērnu funkcijām visas ģimenes kopsakarā. Tēvs kā ģimenes galva aizstāv tās intereses uz ārpusi, rūpējas par tās labklājību, risina tās tiesiskās attiecības ar citiem sabiedrības locekļiem. Sk.: Frank Ueberschaer, *Weisheit aus der Begegnung: Bildung nach dem Buch Ben Sira* (Berlin: de Gruyter, 2007), 244.

⁴⁵² Višmeijere domā, ka Ben Sira apraksta nevis lielu, bet nelielu ģimeni, kuras centrā ir tēva - dēla attiecības (tikai pēc šo attiecību izanalizēšanas Ben Sira aplūko attiecības ar sievu un visbeidzot attiecības ar meitām). Vislielāko interesi Ben Sira izrāda par dēla morālo audzināšanu (nevis par audzināšanu ģimenē kā tādu), iespējams, tāpēc trūkst aprakstu par attiecībām starp brāļiem un māsām (tikai Sir 7:18 atrodams izteikums par brāļa pozitīvu vērtējumu), sk.: Wischmeyer, Op.cit., 32.

⁴⁵³ Wischmeyer, *Die Kultur des Buches Sirachs*, 178–181.

Ekskurs: Vai senajā Izraēlā bija skolas?

Nereti pētniecībā var atrast norādes, ka ir grūtības noteikt, kur notiek audzināšana –ģimenē vai skolā. „Viss, ko sauc par skolu vai skološanu, ebreju cilvēkam ir svešs līdz pat vēlīnajam laikam,” skaidro Kēlers savā ebreju cilvēka skicē.⁴⁵⁴ Dažas rindas tālāk viņš gan piebilst ko pretrunīgu: „Kur skolas trūkst, tur nedrīkstētu trūkt skološanai.” Kēlers uzskaita 3 garīgās izglītības formas: 1) mācības sarunu ietvaros, t.i. lietojot pareizos vārdus pareizā vietā (ko sauc par נְבוֹן דְּבָרַי – 1 S 16:18 šādi raksturo jauno Dāvidu), 2) izglītšana tiesiskajos jautājumos, lai saprastu kā tiek regulēta kopienas dzīve, 3) izglītšana par reliģisko praksi.⁴⁵⁵

VD nekur nemin ne skolu, ne skolai līdzīgu iestādi, lai arī citas seno Austrumu kultūras Mezopotāmijā un Ēģiptē jau no 3. gt. p. m. ē. pazina skolas.⁴⁵⁶

Vai senā Izraēla salīdzinājumā ar šīm kultūrām bija primitīva sabiedrība? Rodoties valstiskiem veidojumiem ar galvaspilsētām Jeruzalemē un Samarijā, gan tempļos, gan valdnieka galmā bija nepieciešamība pēc vismaz daļēji skolotiem priesteriem un ierēdņiem. Ja seko VD norādēm, tad rakstu kultūra bijusi ļoti izplatīta senajā Palestīnā (arī atsevišķus arheoloģiskos atradumus varētu uzskatīt par rakstiskiem vingrinājumiem, kas paredzēti skolniekiem).⁴⁵⁷

Kopumā ņemot, viedokļi VD pētniecībā par šo jautājumu (skolas un skolu sistēma senajā Izraēlā) dalās. Jaunākā pētniecība gan sliecas noraidīt institucionālu skološanas pastāvēšanu līdz pat hellēnisma laikam. Pirmā drošā rakstiskā liecība par kādas „skolas” pastāvēšanu ir atrodama Ben Siras grāmatas ebreju tekstā, kur tiek aicināti neizglītotie

⁴⁵⁴ Ludwig Köhler, *Der hebräische Mensch: Eine Skizze* (Tübingen: Mohr (Siebeck), 1953), 64.

⁴⁵⁵ Ibid. „Jo „gars iet ... no mutes uz ausi”, nevis rakstīta grāmata, tāpēc teiktais vārds ir zināšanu nodošanas mēdijs. Dēls mācās no sava tēva, bet tur, kur tēva zināšanas nebija pietiekošas, „vecajie, gudrie, zinošie, priesteri” palīdzēja ar savu padomu.”

⁴⁵⁶ Claus Wilcke, „Konflikte und ihre Bewältigung in Elternhaus und Schule im Alten Orient,” in: Rüdiger Lux (Hg.), *„Schau auf die Kleinen ...”: Das Kind in Religion, Kirche und Gesellschaft* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2002), 10–31; Konrad Volk, „Methoden altmesopotamischer Erziehung nach Quellen der altbabylonischen Zeit,” *Saeculum* 47 (1996), 178–216; Hellmut Brunner, *Altägyptische Erziehung* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1957), 153–188.

⁴⁵⁷ Šādu iespēju noraida pamatoti, piemēram, James L. Crenshaw, *Education in Ancient Israel: Across the Deadening Silence* (New York: Doubleday, 1998), 100–106, vai Hans – Jürgen Hermisson, *Studien zur israelitischen Spruchweisheit* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1968), 99.

(Sir 51: 23). Tomēr par šo „rakstu interpretēšanas namu” vai „audzināšanas namu” grūti spriest, jo trūkst plašāka apraksta.⁴⁵⁸ Iespējams, ka šis teksts nemaz nav no paša Ben Siras, tāpēc jebkura „skološanas nama” datēšana hellēnisma laikā ir sarežģīta.⁴⁵⁹

Pirmā oficiālā skola Jeruzalemē ir grieķu ģimnāzija (175. g. p.m.ē.).⁴⁶⁰ Visdrīzāk privāti gudrības skolotāji mācīja jūdu mājās – mazā skolnieku lokā, kas atgādināja atmosfēru ģimenē. Jēdziens „skolotājs” VD ir samērā reti lietots, turklāt tas nekad nav profesijas apzīmējums.⁴⁶¹ Tā kā Proverbi nekur nerunā par „skolu” (lai arī pamācības atgādina mācību situācijas), jāsecina, ka nekas neliecina par skolu sistēmu senajā Izraēlā.

2.4. - Audzināšanas metodes

2.4.1. - Mutiskā pamācīšana (brīdināšana)

Dažas sentences (gan Prov, gan Sir) vēršas ar tēva „es” pie „mans dēls”, kas norāda uz ģimeniskām attiecībām (ar to domājot vai nu miesīgo dēlu, vai arī skolnieku). Tiešā dēla uzrunāšana senākajā gudrības literatūrā ir ļoti reti novērojama (pa reizei II un V krājumā), biežāk ir t.s. „ēģiptiešu” krājumā (III krājumā – 5 reizes), kamēr I krājumā šī uzruna lietota kā strukturējošs elements (19 reizes 9 nodaļās). Arī Ben Siras grāmatā tā tiek salīdzinoši bieži izmantota (kopumā 25 reizes 51 nodaļā). Rēmhelda pētījums parādīja, ka uzruna „mans dēls” ir raksturīga izraēliešu (jeb precīzāk – Siropalestīnas) gudrībai⁴⁶². Iespējams, ka notikusi ietekmēšanās no ēģiptiešu gudrības mācībām, kuras pārsvarā ir rakstītas kādam „dēlam”, tomēr tieša atvasināšana no Ēģiptes nav iespējama,

⁴⁵⁸ Jāpiekrīt Višmejeri, kura uzskata, ka šajā vietā nav runa par institucionālu privātu gudrības skolu; Wischmeyer, *Kultur des Buches Sirach*, 177.

⁴⁵⁹ Šrāders, kurš veicis plašāku Sir 51 eksegēzi (Schrader, *Leiden und Gerechtigkeit*, 71–82), ir pārliecināts, ka visa nodaļa ir vēlāks papildinājums. Teksts ir rakstīts kā akrostihs, un Šrāders to raksturo kā „anonīmu vēlinu izraēliešu gudrības tekstu” (Schrader, *Leiden und Gerechtigkeit*, 82). Tomēr Sir 51 tekstu (ja tas ir vēlāks papildinājums) nevar datēt pārlietu vēlu, jo tā fragmentu atrada Kumrānas 11. alā, savukārt Kairas ģenīzas rokraksti uzrāda rediģētu versiju.

⁴⁶⁰ 1Mak 1:14-15; 2Mak 4:9–14.

⁴⁶¹ Gunther Wanke, „Religiöse Erziehung im alten Israel,” in: Max Liedtke (Hg.), *Religiöse Erziehung und Religionsunterricht* (Bad Heilbronn: Verlag Julius Klinkhardt, 1994), 53.

⁴⁶² Römheld, *Weisheitslehre*, 80. Piezīme par Siropalestīnas telpu ir vietā, jo šīs uzrunas arameiskā forma sastopama arī „Ahikāra sentencēs”.

jo ēģiptiešu mācības tieši šādu uzrunas formu neizmanto, jo „dēli” kā adresāti ir minēti 3. personā tikai kādas mācības prologā vai epilogā.⁴⁶³

Pēc formas בני - sentences (ar dažiem izņēmumiem⁴⁶⁴) ir brīdinājuma sentences, t.i. tās vēršas pie dēla imperatīva formā, liekot ko noteiktu darīt (vai nedarīt). Šāda brīdinājuma runas forma ir tipiska tēva runai.⁴⁶⁵

Starp senākās un jaunākās gudrības בני - sentencēm arī novērojama atšķirība – senākajā gudrībā tās ir atsevišķas sentences, kamēr I krājumā בני - sentences pārsvarā ir ievadošas formulas, kuras pilda retorisku uzmanības pievēršanas funkciju.⁴⁶⁶

Dēlam jābūt gatavam uz klausīt tēva pamācības ne tikai ar ausīm, bet arī ar sirdi, to pieņemt un atbilstoši arī izturēties. Tāpat atgādinājums un brīdinājums bieži tiek papildināts ar pamatojumu, kurā visbiežāk tiek runāts par atalgojumu.

Prov 1-9 izteiksmes veids, ko šeit stereotipiski lieto (atgādina un uzsvērti aicina klausīties), atgādina Dtn reliģisko valodu (par vārdu uzņemšanu un sekošanu tiem sal. ar Dtn 6: 4 - 9, 11: 18 - 20). Vecāku norādījumi un tēva likumi līdzinās Dieva norādījumiem un likumiem.

Jaunākajā Proverbu daļā brīdinājumi un atgādinājumi dominē arī tajās runās, kas seko pēc ievadvārdiem. Kopumā tēva pamācības ar brīdinājumiem un atgādinājumiem ir ietvertas vispārējā rājienu un aizrādījumu tradīcijā.

Ne tikai dēliem vajadzēja patikt tēvu pamācības, bet arī pieaugušajiem vajadzēja ņemt vērā gudro līdzpilsoņu padomus un labi domātos nopēlumus. Par kritizēto reakciju atkal izteicās gudrie, jo viņi uzskatīja tos par muļķiem vai bezkaunīgiem izsmējējiem

⁴⁶³ Brunner, *Altägyptische Erziehung*, 111, 158, 237-258.

⁴⁶⁴ Prov 2:1; 5:20; 23:15 un Sir 6:32; 11:10.

⁴⁶⁵ Šo aspektu ignorē Delkurts (Delkurt, *Erziehung*, 31–34), kurš secina, ka senākajā izraēliešu gudrības tradīcijā (atšķirībā no ēģiptiešu gudrības mācībām) izteikuma sentences dominē pār brīdinājuma sentencēm, no kā viņš izdara tālākus secinājumus, ka audzinātājs Izraēlā neizmantoja pavēles, lai panāktu vēlamo audzēkņa rīcību. Tā audzinātāji piedāvāja jauniešiem nevis iepriekš izveidotu uzvedības kanonu, bet gan lielu brīvību. Tomēr Delkurts nav pamanījis, ka senākā gudrības tradīcija vēršas nevis pie jauniešiem, bet gan pie pieaugušajiem (runas tonis nemainās arī jaunākajā gudrības tradīcijā, kur jaunieši ir uzrunāti, ko Delkurts uzskata par ietekmi no ēģiptiešu audzināšanas mācībām).

⁴⁶⁶ Tā, protams, nav vienīgā בני – sentenču funkcija, jo tās var parādīties arī runu iekšienē (Prov 1:15; 3:11; 5:7, 20; 6:3 un Sir 3:8, 12,17; 6:23; 31:26), taču jebkurā gadījumā šī uzruna ir domāta uzmanības piesaistīšanai.

(Prov 9:8, 12:1, 15:32, 19:20, 25:12). Šāda veida sentences Izraēla gudrie centās atkal no jauna formulēt.⁴⁶⁷

Svarīgākie tikumi, ko senās Izraēlas jauniešiem vajadzēja izkopt, bija čaklums, godīgums, pazemība, kā arī dievbijība (pēdējais tika uzskatīta par augstāko vērtību). Iespējams, ka pazemība senajā Izraēlā tika pārņemta kā ierēdņu tikums no apkārtējām kultūrām,⁴⁶⁸ kas tika piemērota Jahves reliģijai (Jahve ienīst visus augstprātīgos un lepnos).

Dievbijību kā visaugstāko no visiem tikumiem uzsver jaunākā gudrības tradīcija (Prov 1-9, Sir), jo tā ir sākums un pamats cilvēka saprašānai un labklājībai (Prov 1:7,9:10,15:33, Sir 1:11-21,27-28 u.c.). Visi tikumi ir apvienojami gudrībā, kas parādās jaunākajos Proverbu krājumos personificētas sievietes veidolā, un uzstājas jauniešu un viņu gudrības skolotāju priekšā (Prov 1:20-33, 8:1-36). Ben Sira savukārt uzsver, ka gudrības iegūšana ir iespējama tikai ar piepūli. Ben Sira aicina nebaidīties no iespējamām ciešanām – pat ja tagad nākas ciest, tad nākotnē tas būs tikai ieguvums.⁴⁶⁹ Tas ļoti atgādina Mezopotārijas un Ēģiptes izcelsmes skolas telpu scenārijus, kur rakstvežu skolnieki bija spiesti apgūt sarežģītās rakstu sistēmas, un, lai panāktu disciplinētību, bija paredzēts arests un kāju ieslēgšana važās.⁴⁷⁰ Var izteikt tikai piesardzīgus minējumus par audzināšanas izdošanos vai neizdošanos, jo „dēlu balsis” klusē Proverbos un nesaka, ko domā par tēvu audzināšanu.

⁴⁶⁷ Proverbos var atrast daudzus piemērus šim fenomenam - Prov 10:8,17; 12:15; 13:18; 15:10,12; 17:10; 19:25; 21:11; 27:5; 28:23; 29:1, kā arī Ben Siras grāmatā (Sir 19:13–17; 20:29 (tikai grieķiski)) un Koh 7:5.

⁴⁶⁸ Prov 15:33; 18:12; 22:4, Sir 1:27; 2:4; 3:17-18; 4:8; 7:17; 10:12ff; 10:28; 18:21. Par pazemību Mezopotārijas ierēdņu izglītībā Folks (*Volk*) raksta šādi: „Pazemība ir Mezopotārijas audzināšanas stūrakmens”; Volk, *Methoden*, 195. Šajā ziņā jaunais Dāvids pēc ierašanās Saula galmā uzvedās savādāk (1 S 16:18), un viņa gadījumā diez vai var runāt par pazemību.

⁴⁶⁹ Šādi varētu raksturot Ben Siras audzināšanas principu (Sir 6:18-31). Tas ir negaidīti, jo nekur agrāk VD tekstos gudrības iegūšana nav aprakstīta ar tik atbaidošām ainām kā Ben Siras tekstā. Lauka apstrādāšanas ainu (Sir 6:19), kas vēl ļauj cerēt uz ātru ražu bez lielām pūlēm, nomaina smaga darba un gūsta ainas. Alga gan ir liela (galu galā tiek ietērpts goda drānās), tomēr cena ir augsta, nosacījumi ir skarbi: nonākšana jūgā, brīvības laupīšana un vergošana ir pirms gudrības iegūšanas.

⁴⁷⁰ Volk, *Methoden*, 200-201; Brunner, *Altägyptische Erziehung*, 57, kur atrodamas norādes par skolnieku kāju ieslēgšanu važās, turklāt ēģiptiešu teksts stāsta par skolotāju, kur draud savam skolniekam, ka viņš viņu vecumā esot bijis spiest reiz 3 mēnešus tā pavadīt.

2.4.2. - Audzināšana ar fiziski vardarbīgām metodēm

Praktiski visas senās rakstu kultūras ir atstājušas liecības par miesas sodiem audzināšanā, un līdz pat neilgam laikam arī Eiropā bērnu disciplinēšana ar miesas sodiem vēl bija ierasta lieta. Tam pamatā ir uzskats, ka fiziska sodīšana tika atzīta par derīgu, jo deva rezultātus, tāpēc to plaši pielietoja ikdienā. Ja šādā sabiedrībā pastāvēja leģitīmu soda sankciju katalogs (kur bez miesas sodiem bija arī paredzēts nāvessods), nav jābrīnās, ka, ja pieaugušais pieaugušajam varēja vardarbīgi darīt pāri, tad bērni šajā vispārīgajā vardarbības struktūrā nebija izņēmums. Sitieni vienmēr parādās kā atļauts līdzeklis, lai panāktu paklausību vai darba ražīgumu vai sodītu par pārkāpumiem. Tāpēc nav pārsteigums, ka VD laikā vecāki savus bērnus audzināja, arī fiziski ietekmējot un sodot.

Rakstiski fiksētajā seno izraēliešu tiesību kodeksā sodam ar sitieniem gan ir pakārtota loma.⁴⁷¹ VD laikā sišana bija ikdienišķa parādība, par to liecina apstāklis, ka gudrie senajā Izraēlā uzskatīja šādu sodu par piemērotu, lai audzinātu „mulķus”. „Dziedinošās rīkstes” programmas ietvaros viņi nekautrējās cilvēkus ne tikai mutiski pamācīt, bet arī fiziski iespaidoja, ja viņi uzvedās mulķīgi gudro skatījumā. Šajā gadījumā ar „mulķiem” parasti ir domāti jau pieauguši vīrieši. Senākās gudrības sentences runā par sekojošiem spriedumiem (Prov 10:13, 19:25, 19:29, 26:3).

Augstāk minētie sodi⁴⁷² vairs nav atrodami jaunākajā gudrības literatūrā (Prov 1-9, Sir), lai gan tos vēl joprojām praktizēja vergu gadījumā, kuri (pēc gudro domām) vislabāk saprata sitienu valodu (Sir 33:25 (LXX 30:33)): „Barība, pātaga un nasta ir priekš ēzeļa, bet disciplīna un darbs – priekš vergiem”⁴⁷³.

Fiziskai disciplinēšanai pedagoģiskā funkcija nebija pirmajā vietā. Biežāk tas varēja būt profilaktisks sodīšanas pasākums (kā tas ir Nehemijas grāmatā), vai arī, pastāvīgi sitot, kādam neienāktu prātā sacelties pret augstākstāvošo.

To, ka sišana ar rīksti/ spieķi savu audzinošo efektu varēja nepanākt „lielāko mulķu” gadījumā, apzinājās arī gudrie (Prov 17:10). Spieķi varēja kombinēt ar verbālo

⁴⁷¹ Tas ir tikai divas reizes minēts Deiteronomium: Dtn 22:18 attiecas uz sodīšanu, sitot ar spieķi vai rīksti, ko izpilda vecājie, savukārt Dtn 25:1-3 min 40 sitienus kā augstāko soda mēru, ko nedrīkst pārkāpt, lai „brāli neapkaunotu”.

⁴⁷² Sk. arī Prov 15:10; 18:6; 20:30; 21:11; 27:6. Vēl Nehemijas grāmata vēsta, ka Nehemija, kurš pildīja provinces pārvaldnieka funkcijas, publiski sitis pieaugušus vīriešus (Neh 13:25 – vienīgais šo vīriešu pārkāpums bija neļūdu sieviešu apprecēšana).

⁴⁷³ Te jāņem vērā grieķiskā termina παιδεία nozīme, ka šeit tas lietots ar „sišanas” nozīmi (sal. arī ar Prov 29:19).

pārmācīšanu – bāršanu (tas ir redzams Nehemijas gadījumā, kad sitieniem seko vārdi), cerot ietekmēt audzināmos. Tas, kurš nebija galīgi nocietinājies, tam sitieni varēja noderēt kā korigējošs, palīdzošs līdzeklis⁴⁷⁴. Īpaši noderīgi, pat nepieciešami gudrajiem šķita, ka stingra vadīšana domāta neizlēmīgiem, nenobriedušiem (t.i. galvenokārt jauniem) cilvēkiem. Jaunatne ir vēl abos (gan uz labo, gan slikto pusi) virzienos ietekmējama, tāpēc gudrie augstu vērtēja ne tikai mutisko pamācīšanu, bet arī fizisko disciplinēšanu. Secinājumi. Proverbos atrodamas 5 vienkāršas sentences un 1 dubultā sentence, kurās ir pārstāvēts šāds viedoklis par audzināšanu. Šie audzināšanas teksti VD ir atrodami senākajos Prov krājumos (ko VD pētniecībā apzīmē ar II un V), kā arī III (tajā jūtama ietekme no seno ēģiptiešu audzināšanas) – mūsdienās šādu audzināšanu sauktu par „sitienu pedagoģiju”.⁴⁷⁵ Raugoties no mūsdienu perspektīvas, tā var izskatīties neproduktīva (pat destruktīva), no kuras būtu jāizvairās. Lai redzētu, kas mainās fiziskās vardarbības pielietojumā, audzinot bērnus, salīdzinājumam ir izvēlēta Ben Siras grāmata.

2.5. - Ben Siras grāmata par bērnu audzināšanu

2.5.1. - Ben Sira un dekaloga bauslis par vecāku godāšanu

Ben Siras mācība par audzināšanu ir praktiska, jo viņš pievēršas konkrētiem padomiem, kā veidot vecāku un bērnu attiecības.⁴⁷⁶ Šķiet pašsaprotami, ka Ben Sira vadās pēc dekaloga vecāku baušļa (jo pats vairākkārt akcentē Toras nozīmīgumu, piemēram, Sir 1:26; 19:20).⁴⁷⁷ Kā var redzēt no 2.gs.p.m.ē. pirmās puses jūdaisma tekstiem, Ben Siras pieeja ir ļoti atbilstoša savam laikam, jo viņš atkārtoja ne tikai bausli, bet arī mēģināja to interpretēt, piemērojot to tā brīža apstākļiem. Jaunums šajā „vecāku baušļa” interpretācijā

⁴⁷⁴ Sk. plašāk Delkurta darbus par audzināšanu VD!

⁴⁷⁵ Katram no tekstiem ir veltīta atsevišķa apakšnodaļa.

⁴⁷⁶ Uz interesantām paralēlēm norāda Übersaers: visdrīzāk jau Ben Siram bija pieejams Proverbu teksts savā gala izskatā, kas sākas ar programmatisku priekšvārdu (Prov 1:1-7), kurā uzrunātie aicināti godāt vecākus (līdzīgi par vecāku godāšanu izsakās Ben Sira (Sir 3:1-16), uzsverot, ka bērnu audzināšana notiek pašu bērnu labklājības dēļ); Ueberschaer, Op. cit., 167.

⁴⁷⁷ Izvēsta analīze Ben Siras dekaloga „vecāku baušļa” interpretācijai atrodama Bolena (*Bohlen*) monogrāfijā; sk.: Reinhold Bohlen, *Die Ehrung der Eltern bei Ben Sira: Studien zur Motivation und Interpretation eines familienethischen Grundwertes in frühhellenistischer Zeit* (Trier: Paulinus Verlag, 1991).

parādās paplašinājumā - pāri paklausībai stāvošā apsolījumā (Sir 3:3-4), kur atrodamas domas par darbu nopelniem. Ben Sira šo dekaloga bausli paplašina vairākos aspektos:

1) kurš savus vecākus godā, tas iegūst debesu dārgumu un dzēs savus grēkus;

2) ilgas dzīves apsolījums zemē, kas sākotnēji bija dots Izraēlam kā tautai, tagad Sir 3:6 tiek specifiski reinterpreterēts vecāku godāšanas kontekstā – kas vecākus godā, tam dzīvi pagarina (neatkarīgi no tā, kurš viņš dzīvo – Jūdā, diasporā, trimdā)⁴⁷⁸;

3) arī pats apsolījums tiek paplašināts uz baušļa ievērotājiem. Tas, kurš vecākus godā, tam pašam tiek apsolīts, ka viņu priecēs viņa bērni, t.i. arī viņi viņu godās.⁴⁷⁹

Otra strofa (Sir 3:8-13) savukārt pievēršas konkrētai rīcībai, ko sagaida no bērniem. Vecāku godāšana nav tikai ārēja goda izrādīšana (piemēram, žestos), bet tai vajag īstenoties arī praktiskā attieksmē (viņu uzturēšanā vecumdienās, kas galvenokārt ir pirmdzimtā dēla pienākums). Pēc Ben Siras domām, pazemīgajai attieksmei pret vecākiem bija jāieņem svarīgu vietu audzināšanā, jo vēlreiz pie tās atgriežas Sir 3:17-20, lai to uzsvērtu. Vecākus negodāšana nozīmē arī kaitēšanu savam godam.⁴⁸⁰

2.5.2. - Dēlu audzināšana

No vienas puses, Ben Sira brīdina par vardarbīgu un neaudzinātu pēcteci (Sir 16:1-3, 22:3), bet, no otras puses, lai tā nenotiktu, tēvu galvenais uzdevums ir pareizi audzināt dēlus (Sir 7:23, 30:2).⁴⁸¹ Dēlu audzināšanai jābūt stingrai – nekādas lutināšanas,

⁴⁷⁸ Bohlen, Op. cit., 194-200.

⁴⁷⁹ Bohlen, Op.cit., 181-186.

⁴⁸⁰ Sabiedrībās, kur individuālais gods balstās uz ieredzēšanu sabiedrībā, tēvam vajag manīt, lai dēls viņam nedara kaunu, jo citādi viņš var radīt aizdomas, ka savus audzināšanas pienākumus nav veicis pienācīgi, tādā veidā kaitējot sabiedrībai kopumā. Ben Siras mācību par kaunu īsumā varētu rezumēt šādi: par visiem tiesiskajiem un tikumiskajiem pārkāpumiem vajadzētu kaunēties, taču nekādā ziņā par reliģiski vai tikumiski motivētu un savai aizsardzībai domātu rīcību (šajos uzskatos jūtama pretreakcija uz hellēnisma kultūras ietekmi). Ben Sira aicina savus skolniekus nejaukt pazemību ar sevis nicināšanu – kurš sevi nicina, var nerēķināties, ka citi viņu cienīs (Sir 10:28-30). Ben Sira aplūko kauna tēmu, veltot tai atsevišķu runu Sir 41:14-42:8 (tieši pirms pamācībām par meitu audzināšanu), tāpēc svarīgi zināt (to vajag arī iemācīt), lai prastu atšķirt pamatotu/ nepamatotu kaunu un apkaunošanu. Sk. arī: Otto Kaiser, *Vom offenbaren und verborgenen Gott* (Berlin: de Gruyter, 2008), 131-133.

⁴⁸¹ Dēlu audzināšanas mērķis ir panākt, lai viņi būtu spējīgi pārņemt tēvu funkcijas vecuma vai nāves gadījumā (Sir 30:5-6), t.i. kā precīzi norāda Zauers (Georg Sauer, *Jesus Sirach/ Ben Sira* (Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2000), 214), nodrošināt līdzšinējo ģimenes ietekmi un varu. Pētniecībā gan viedokļi dalās jautājumā par šo pantu kontekstu, piemēram, Überšaers nav īsti pārliecināts, ka šajā tekstā

smiešanās, jokošanās, jo tas varētu kaitēt dēliem (Sir 30:7-13). Tas, ka sekmīga audzināšana Ben Siras gadījumā nav bijusi tikai teorētiska tēma, apliecina arī viņa mazdēla darbība, kurš pārtulkoja viņa darbu grieķiski.

Ben Siras padoms disciplinēt zēnu (Sir 7:23)⁴⁸² atbilst savas tautas pieņemtajiem pedagoģiskajiem principiem,⁴⁸³ kaut gan plašāk tēva un dēla attiecības viņš aplūko Sir 30:1-13.⁴⁸⁴ Ben Sira ir pārliecināts, ka tikai savlaicīga audzināšana, kas nešausminās par spēcīgiem sitieniem un kas ievēro striktu distances ievērošanu starp tēvu un dēlu, garantē to, ka tēvs vēlāk priecāsies par savu dēlu, jo dēls dara viņam godu. Sir 30:4-5 parāda vēl vienu tēva motivāciju dēla audzināšanā: tēvam jācenšas dēlā ieaudzināt tās pašas vērtības, kas viņam savulaik tika ieaudzinātas, kas tēvam šo pasauli ļautu atstāt ar mierīgu sirdi, ja viņa 'tēls' dzīvo tālāk (sal. ar Sir 40:19). Šie Ben Siras skolniekiem (kā nākamajiem tēviem) adresētie padomi (Sir 30:1-13) par dēlu disciplinēšanu būtu jāaplūko kopā ar tiem padomiem, kuros dēliem domātajos padomos viņi ir aicināti ļaut sevi disciplinēt (Sir 6:18-37, īpaši Sir 6:18-28), jo gudrs kļūst tikai tad, kad ļauj sevi disciplinēt. Drošākā metode šādai pašaudzināšanai (pēc Ben Siras ieskatiem) ir paklausība Torai ar tās vairāk kā 600 pavēlēm un aizliegumiem (tā šos ieteikumus summē Sir 6:37).

2.5.3. - Meitu audzināšana

Ben Siras norādījumi par meitu audzināšanu ir unikāli (Sir 7:24-25, 22:3-6, 42:9-14), jo tiem nav analogu agrākajā senās Izraēlas gudrības literatūrā. Līdzīgi kā par dēlu audzināšanu, arī ieteikumos par meitu audzināšanu Ben Sira galveno uzmanību pievērš saviem skolniekiem kā topošajiem tēviem, lai viņi apzinātos savu sociālo lomu. Ben Sira aplūko meitas no viņu iespējamā sociālā stāvokļa pozīcijām, proti, viņas ir jāaudzina kā

Ben Sira runā par visiem dēliem, bet gan drīzāk par pirmdzimto dēlu, lai arī metodes, ko jāpielieto viņa audzināšanā, neatšķirās pārējo dēlu gadījumā. Vairāk sk.: Ueberschaer, Op. cit., 245.

⁴⁸² Jāatzīmē, ka Sir 7:23a LXX teksts runā vispārīgāk - par bērniem (nevis dēliem).

⁴⁸³ Ben Sira savos izteikumos pamatā seko VD gudrības tradīcijā pārstāvētajiem uzskatiem (jau iepriekš aplūkotie Prov 13:24, 19:18, 22:15, 23:13-14, 29:15, 17) – fiziskā disciplinēšana jau krietnu laiku pirms Ben Siras bija audzināšanas un skološanas neatņemama sastāvdaļa.

⁴⁸⁴ Pētnieku vidū nav vienprātības par sekundāri pievienoto virsrakstu šai nodaļai („Par bērnu audzināšanu”), piemēram, Višmeijere uzskata, ka šī virsraksta mērķis bija padarīt sākotnējo Ben Siras mācību par vispārēju bērnu audzināšanas mācību ģimenē, kam arī atbilst Sir 30 stils; Wischmeyer, Op. cit., 181.

topošās sievas.⁴⁸⁵ Ja dēli tiek sagatavoti arī dzīvei sabiedrībā, tad meitas ir jāpasargā no tās.⁴⁸⁶

Rodas iespāids, ka meitu audzināšana Ben Siras laika tēviem sagādāja vairāk rūpju (par to liecina Sir 42:9 frāze „līdz iemigšanai”)⁴⁸⁷ nekā dēlu audzināšana. Ja dēls neklausīja, tad viņš saņēma sitienus, savukārt pret meitām to miesas uzbūves dēļ nevarēja atļauties tā riskēt (Sir 7:24).⁴⁸⁸ Arī Ben Siras laikā līgavas nevainības saglabāšana tika uzskatīta par labumu, tāpēc to jebkuros apstākļos jācenšas saglabāt līdz kāzām, tomēr augstākai līgavas maksas iegūšanai nebūtu jāklūst par pašmērķi, jo Ben Sira iesaka tēviem izdot meitu pie gudra/ saprātīga vīra.⁴⁸⁹

Sir 7:24-25 var uzskatīt par Ben Siras pamatprincipu meitu audzināšanā.⁴⁹⁰ Ben Sira nerunā par viņu skološanu, bet gan par meitu nevainības nosargāšanu, kamēr viņām atradīs piemērotus gudrus vīrus.⁴⁹¹ Savukārt Sir 42:9-14 plašāk iepazīstina ar tā laika tēvu bailēm,⁴⁹² kas viņus pavadīja šajā meitu nosargāšanas procesā.⁴⁹³ Sir 42:9-10 aplūko

⁴⁸⁵ Ben Sira nekur nerunā par meitām kā par patstāvīgām personībām, bet gan kā par meitām tēva namā un vēlāk kā par sievietēm vīra namā, turklāt viņu loma ir vēl vairāk ierobežota nekā dēlu gadījumā. Lai viņas pienācīgi sagatavotu, Ben Sira iesaka meitas audzināt tikpat stingri kā dēlus (Sir 7:23-25, H^{A, C}).

⁴⁸⁶ Pēc Ūberšaera domām, galvenā atšķirība abu dzimumu bērnu audzināšanā ir audzināšanas pienākumu raksturojumi - ja salīdzina Sir 7:23 ar Sir 7:24-25, tad dēla audzināšana ir grūts, bet prestižs uzdevums, savukārt par meitām nekas tāds nav teikts; Uberschaer, Op. cit., 248.

⁴⁸⁷ Par grūto uzdevumu izaudzināt meitas laulības dzīvei Ben Sira ieminas arī Sir 26:10.

⁴⁸⁸ Skehans (*Skehan*) gan dod priekšroku burtiskai teksta izpratnei: „ja tev ir meitas, tad skaties (sargā) viņu miesu”. Skehan, Op. cit., 206. Līdzīgi domā arī Marbeks (*Marböck*), ka vislielākās rūpes tēviem sagādāja meitu jaunavības nosargāšana līdz laulībai (iespējams, ka Sir 7:24-25 pat varētu attiekties uz incestu). Johannes Marböck, *Jesus Sirach 1-23* (Freiburg im Breisgau: Herder Verlag, 2010), 131.

⁴⁸⁹ Sauer, Op. cit., 91.

⁴⁹⁰ Tāpat kā dēlu audzināšanā, arī par meitām Ben Sira brīdina tēvus, lai viņš neizturētos pārlieku priecīgi pret viņām (Sir 7:24 – burtiski: „lai tava seja nestaro pār viņiem”). Sk. Trenčārda (*Trenchard*) izvērsto ekseģēzi: Warren C. Trenchard, *Ben Sira's View of Women: a Literary Analysis* (Chico, CA: Scholars Press, 1982), 129-134.

⁴⁹¹ Tomēr nevajadzētu pārvērtēt šīs rakstu vietas, jo Ben Sira pazīst arī gudras meitas (Sir 22:4).

⁴⁹² Zīmīgs ir Sir 42:9 atrodamais izteikums „mānīgais dārgums”, kas varētu nozīmēt, ka meitas ir kā dārgums, par ko tomēr tēvs nekad nevar būt drošs, vai viņas tiešām dzīvo atbilstoši sabiedrībā pieņemtajām normām.

⁴⁹³ Par atšķirībām starp dažādām teksta versijām (īpaši Sir 42:9-11) vairāk meklēt Trenchard, Op. cit., 146 - 162.

dažādus meitu vecuma posmus (gan pirms⁴⁹⁴, gan pēc laulībām).⁴⁹⁵ Ben Siru satrauc hellēnisma laika pilsētu kultūra un salīdzinoši brīvās attiecības pretējo dzimumu starpā. Jaunā situācija ir krasā kontrastā ar tradicionālo izpratni par izraēliešu ģimeni un tās vērtībām.⁴⁹⁶ Lai arī Sir 42:11-43 dod dažādus padomus kā rīkoties, lai nebūtu jāpieredz negatīvas sekas, tomēr Ben Siras padomi nav izvērsti (kā tas ir citu Ben Siras padomu gadījumā), kas liecina, ka viņam nav skaidru risinājumu šai problēmai.⁴⁹⁷ To uzskatāmi apstiprina noslēdzošā brīdinājuma טוב izteikums („labāk... nekā”), kas orientēts uz izvairīšanos no lielākā ļaunuma.

Sir 42:9-14 (Ben Sira ar to noslēdz savu didaktisko daļu mācībai) u.c. teksti varētu radīt iespaidu, ka viņš varētu būt noskaņots naidīgi pret sievietēm, taču šādu pieņēmumu apgāž Sir 36:27-31 par sievas slavēšanu.

Secinājumi. Gan dēlu, gan meitu gadījumā audzināšanas mērķis ir izaudzināt viņus par topošajiem ģimenes cilvēkiem, kas pildītu arī paredzētās (vīra vai sievas) lomas. Lai arī Ben Sira daudz izmanto dažādas tradīcijas, tomēr viņš papildina to arī ar personīgo pieredzi. Šajā ziņā viņš vairāk seko jau esošajai klasiskajai gudrības tradīcijai (Ben Sira nav tik kritisks kā Koheleta vai Ījaba grāmatā pārstāvētā pieeja, kas iepriekšējo paaudžu gudrības pieredzi ļoti kritiski vērtē no savas pieredzes pozīcijām).

2.5.4. - Sir 30: 1-13

Kas mainās bērnu audzināšanā ar vardarbīgām metodēm vēlākā laikā? Ir interesanti apskatīt tos tekstus, kuri izmantoja līdzšinējo gudrības tradīciju, taču formulēja

⁴⁹⁴ Protams, Ben Siras laikā pirmslaulību sakari bija iemesls laulības šķiršanai. Pirmslaulību grūtniecība nozīmē arī kaunu tēvam, kurš meitu nav mācējis pareizi izaudzināt.

⁴⁹⁵ Lai arī Sir 42:9 pievēršas tēva rūpēm, kas saistītas ar meitas izprecināšanu (to vēlams izdarīt pēc iespējas ātrāk, jo vēlāk meitu vecuma dēļ būs grūtāk izprecināt – Gen 29:16-17, 26), tomēr ar kāzām nebeidzās visas problēmas, jo pastāvēja draudi, ka vīrs var sievu padzīt (Dtn 24:1-3). Tad meitai vajadzēja atgriezties tēva mājās, kas atkal tēvam sagādātu rūpes.

⁴⁹⁶ Visdrīzāk ir runa par stāvokli Jeruzalemes u.c. pilsētu situēto izraēliešu ģimenēs. Sava laika kontekstā bargie audzināšanas principi ir skaidrojami ar vēlmi saglabāt tradīcijas. Iespējams, ka šajā gadījumā Ben Sira vēlas pasargāt no situācijas, kādā bija nonākusi tā laika jūdu kopiena Jeruzalemē.

⁴⁹⁷ Šo padomu patiesais mērķis ir vērsts uz tēva goda („vārda”) saglabāšanu, jo tas saglabājas arī pēc nāves (Burkard M. Zapff, *Jesus Sirach 25-31* (Würzburg: Echter Verlag, 2010), 299). Ben Sira iesaka izolēt meitas no ārpusaules (Sir 42:11), nēsāt plīvuru (Sir 42:12), kā arī izvairīties no svešu un pieredzējušu sieviešu nelabvēlīgas ietekmes uz nepieaugušajām meitām (Sir 42:12).

to jaunajiem apstākļiem. VD sentenču gudrības tradīcija daļēji atstāj kopīgo seno Austrumu gudrības pamatu, ja ir runa par deiterokanonisko Ben Siras grāmatu. Ben Siras grāmata pārsteidz ar tādu audzināšanas bardzību (t.i. pauž lielu pārliecību par sitienu nepieciešamību), ka rodas dabiski jautājumi, no kurienes nāk tik ekstrēmi uzskati. Sir 30 (precīzāk 30:1-13)⁴⁹⁸ to pasniedz šādi:⁴⁹⁹

2.5.4.1. - Sir 30:1-13 tulkojums⁵⁰⁰

(1) Kas mīl savu dēlu, bieži viņu sitīs,

lai vēlāk⁵⁰¹ par viņu priecātos;

(2) kas disciplinē savu dēlu, no viņa saņems uzslavu,

un tuvākie ar viņu leposies;

(3) kas māca savu dēlu, tas modina skaudību naidniekos,

bet viņa draugi par dēlu līksmos.

(4) Ja nomirst tēvs, tad ir tā, it kā viņš nebūtu miris,

jo atstāja pēc sevis sev līdzīgu.

(5) Dzīves laikā tēvs vēroja viņu un priecājās,

⁴⁹⁸ Citu tekstu, kas pasvītrotu vardarbību bērnu audzināšanā, Ben Siras grāmatā nav. Dīrs (*Dürr*) domā, ka Sir 22:2 arī runā par bērnu vardarbīgu audzināšanu (*Dürr, Op.cit., 115*), taču jāpiekrīt Šrāderam, ka šajā pantā Ben Sira runā par fizisku vardarbību pret neaudzinātiem muļķiem; Schrader, *Leiden*, 141.

⁴⁹⁹ Teksts ebreju valodā ir atrodams tikai H^B (un arī tikai Sir 30:11-13). Grieķu un sīriešu Sir 30:1-8 versijas neuzrāda atšķirības, savukārt Sir 30:9-10 ir novērojamas literāras atšķirības starp sīriešu un grieķu versijām, taču saturiski lietas būtību tas nemaina. Diezgan bieži šo tekstu tulko šādi: Sir 30:1-10 pēc LXX, savukārt Sir 30:11-13 pēc H^B. Sal. ar Šrādera rekonstrukciju, Schrader, *Leiden*, 137 -141.

⁵⁰⁰ Dažos latīņu rokrakstos parādās virsraksts „Par bērniem”, kamēr vairākumā latīņu rokrakstos ir virsraksts „Par bērnu audzināšanu”, savukārt tikai dažiem grieķu minuskuljiem ir virsraksts „par bērnu audzināšanu”.

⁵⁰¹ Burtiski tulkojot „beigas”, „gals”, kas varētu nedaudz mulsināt, ja ņem vērā Sir 30:4-6 kontekstu. Tomēr svarīgāks šajā gadījumā ir tuvākais (Sir 30:1-3 konteksts), tāpēc šeit nav domātas ne dēla, ne tēva dzīves beigas, bet gan dēla nākotne (Ps 37:37-38), kur, lai sasniegtu labus audzināšanas rezultātus, kā nepieciešama sastāvdaļa ir vajadzīgi sitieni.

un mirstot viņš nebēdāja:

(6)ienaidniekiem viņš atstāja atriebēju,

bet draugiem – labā darītāju.

(7)Kas izlaiž dēlu, tas pārsies viņa brūces,

un katrs klieziens satrauks viņa sirdi;

(8)nepieradināts zirgs uzvedas ietiepīgi,

bet nevaldāms dēls kļūst pārdrošs.

(9)Lutini bērnu, bet viņš tevi nobiedēs;

spēlējies ar viņu, bet viņš tevi apbēdinās.

(10)nesmejies ar viņu, lai par viņu neskumtu

un tev vēlāk nav zobi jāgriez.

(11)Neļauj valdīt viņam jaunībā

un nepiedod viņa noziegumus.

(12)⁵⁰² Liec viņa kaklu jaunībā jūgu⁵⁰³

un satriec viņa ribas, kamēr viņš vēl ir zēns.

⁵⁰² Šajā pantā (Sir 30:12) ir daudz tekstkritisku problēmu. Vienīgo ebreju tekstu saturošo rokrakstu H^B Šrāders neuzskata par pārāk uzticamu. Viņš piedāvā diezgan sarežģītu teksta rekonstrukciju šim pantam. Tas Sir 30:12 H^B teksts, kas nav atrodams LXX un sīriešu tulkojumos, visdrīzāk varētu būt sekundārs papildinājums, kam var piekrist. Par sekundāru Šrāders uzskata arī citu frāzi, kas atrodama tikai daļā grieķu rokrakstu (t.s. Lukiāna recenzijā). Vienīgi tajā Sir 30:12 H^B tekstā, kas ir saistīts ar neparasto dusmu kausa motīvu (sal. ar Jes 51:17, 22, Ec 23:33), Šrāders uzskata, ka vajadzētu dot priekšroku ebreju tekstam attiecībā pret grieķu tekstu. Plašāk sk.: Schrader, *Leiden*, 139.

⁵⁰³ Nopietna tekstkritiska problēma ir atrodama Sir 7:23. LXX to tulko kā „liekt viņu galvas”, savukārt ebreju rokraksti H^A, H^C, kā arī sīriešu tulkojums piedāvā „ņemt priekš viņiem sievas (viņu jaunībā)”. Skehan u.c. uzskata, ka LXX variants esot ietekmējies no Sir 30:12a un uzskatāms par sekundāru dubletu, ko kāds vēlāk pievienoja Sir 7 tekstam (pretēju redakcijas procesu saskata Rīgers (*Rüger*)). Skehan, *Op. cit.*, 204.

(13)⁵⁰⁴ Disciplinē savu dēlu! Dari smagu viņa jūgu,

Lai viņš savā muļķībā nepadzīst pār tevi!

2.5.4.2. - Kompozīcija.

Sir 30: 1-13 var iedalīt divās lielākās daļās (30: 1-6 un 30: 7-13), kas audzināšanas tēmu apskata no dažādām perspektīvām.⁵⁰⁵ Sir 30: 1 - 6 apskata izdevušos audzināšanu un tās pozitīvos aspektus (izmantojot Prov 23:13-14 un parafrāzējot paplašina šo sentenču pāri),⁵⁰⁶ savukārt Sir 30:7-13 pievēršas neizdevušās audzināšanas negatīvajām sekām, kas rodas no pēcnācēju izlūtināšanas (viņi kļūst ietiepīgi un sacēlas pret vecākiem).⁵⁰⁷ Kā jau pierasts šādos tekstos, tēmas būtība tiek pateikta teksta sākumā (Sir 30:1-3), bet Sir 30:13

⁵⁰⁴ Šajā gadījumā sekoju ebreju tekstam. Grieķu tekstā „dari smagu viņa jūgu” ir kļuvis par „strādā ar viņu” (var redzēt, ka הכבד ir kļuvis par הכבד). Šrāders savā teksta rekonstrukcijā norāda, ka Sir 30:13 H^B יהלע visdrīzāk ir kļūdainš, tāpēc viņš iesaka samainīt vietām divus burtus, lai saskaņotos ar grieķu un sīriešu tulkojumiem, Schrader, *Leiden*, 139. Viņa ierosinājumam seko arī Zauers un Vaigls (Weigl, Op. cit., 460). Domāju, ka par labu runā arī Bēntjesa argumenti. Viņš ir pamanījis, ka כבד hiflā („darīt smagu”) un עול („jūgs”) kombinācija ir reti VD sastopama (tā parādās tikai 1 Ķ 12:10,14 (par. 2 L 10:10,14) un Jes 47:6). Līdzīgā konteksta dēļ 1 Ķ 12:10 varētu uzskatīt par Sir 30:13 avotu. Papildus arguments ir Sir 30:13 atrašanās vieta tekstā (t.i. konkrētā teksta bloka beigās (Sir 29:21-30:13)). Bēntjess norāda, ka tas ir ļoti raksturīgi Ben Siram, ka viņš noslēdz kādu bloku ar citātu no VD (to pašu var novērot Sir 5:8 (citēts Prov 11:4), Sir 43:30 (citēts Jes 40:31), Sir 45:22 (citē Nu 18:20)). Sk.: Pancratius C. Beentjes, „*Happy the one who meditates on wisdom*” (*Sir 14, 20*): *collected essays on the Book of Ben Sira* (Leuven: Peeters, 2006), 198.

⁵⁰⁵ Skehans (Patrick W. Skehan, *The Wisdom of Ben Sira* (New York, NY: Doubleday, 1987), 375) šo tekstu aplūko vēl plašākā kontekstā (Sir 29:12-30:13, kur ir tieši 22 poētiskas rindas). Tomēr viņš nepiedāvā pārliecinošus argumentus, kāpēc to tā vajadzētu darīt, jo Sir 29:12-30:13 satur sentences un novērojumus par divām savā starpā nesaistītām tēmām - 1)baudām vienkārša cilvēka dzīvē, kā arī 2) nepieciešamību stingri audzināt dēlus.

⁵⁰⁶ Tā kā šī tēma ir populāra senajos Austrumos, tas apgrūtina precīzu VD konteksta noteikšanu. Šajā gadījumā iepriekš pieminētie daudzie latīņu un grieķu rokraksti satur virsrakstu „Par pēcnācējiem” u.tml., kas, protams, ir sekundāri pievienoti. Par tekstkritikas un teksta parafrāzēšanas problēmām sk.: Sauer, *Jesus Sirach*, 213 - 216; Skehan, *Ben Sira*, 376-377.

⁵⁰⁷ Vaigls norāda, ka pastāv zināma līdzība starp nepieradinātu zirgu un nesavaldāmu dēlu Sir 30:8 un Ah 85 gadījumā, bet tiešu literāru atkarību tomēr nevar konstatēt; Michael Weigl, *Die aramäischen Achikar-Sprüche aus Elephantine und die alttestamentliche Weisheitsliteratur* (Berlin: de Gruyter, 2010), 460. Sk. vairāk Prov 23:13-14 teksta ekseģēzi.

(ebreju tekstā) nepareizi saprastas piekāpības atstātās sekas rezumē aicinājums uz pareizu rīcību, norādot uz pozitīvo ietekmi bērnu audzināšanai ar spieķi.

2.5.4.3. - Saturs.

Pirmajā daļā par dēlu audzināšanu (Sir 30:1-6) Ben Sira slavē stingras disciplīnas vērtīgumu, ja kāds vēlas izaudzēt labu dēlu, praktizējot šim nolūkam arī fiziska bērnu sodīšanu. Ben Sira šo audzināšanu skata no tēva perspektīvas, norādot uz šādas audzināšanas prakses ieguvumiem:

1) ja tēvs disciplinēs dēlu jaunībā, tad tēvam būs prieks par viņu kā pieaugušu vīrieti;

2) tēvs katrā gadījumā būs ieguvējs, jo ar disciplinētu dēlu, kurš pats atzīst tēva audzināšanas pareizumu, var lepoties saviem draugiem (Sir 30:3 pastiprina iepriekšējā pantā teikto, ka tēvs var sevišķi lepoties draugu vidū, ja pat ienaidnieki to atzīs, paužot greizsirdību, ka viņa dēli ir gudri un labi uzvedas);

3) mirstot tēvs var būt drošs, ka atstāj aiz sevis savu līdzinieku (Sir 30:4). Lai arī tobrīd VD tekstos jau bija parādījušās domas par dzīves turpināšanos pēc nāves (piemēram, Ps 73), tomēr Ben Sira vairāk pārstāv to tradīciju, kurā vecāki saskatīja sava veida turpinājumu bērnos, tāpēc bija svarīgi audzināt gudrus, dievbijīgus un taisnus bērnus. Tēvam nav nekā jānožēlo, jo dēls būs kā viņš (Sir 30:5), kurš tālāk nesīs viņa labo vārdu (salīdzinot ar Prov 27:11, Ben Siras tekstā izteiktāk nekā Proverbos uzsver audzinātāja intereses, kā arī pasvītro dēla kā mirušā tēva aizvietotāja funkcijas).

Otrajā daļā (Sir 30:7-13) Ben Sira vairāk min sliktus audzināšanas rezultātus, kad tēvam neizdodas disciplinēt savu dēlu. Piemēram, izlutināts dēls iedzīvosies brūcēs savas muļķības vai neapdomības dēļ, tāpēc tēvam, kurš bija nevīžīgs pret saviem pienākumiem disciplinēt, nāksies viņa brūces pārsiet (Sir 30:7). Arī salīdzinājums ar nepieradinātu kumeļu pasvītro nepieciešamību regulārai dēla iegrožošanai, jo vēlāk dēls var sacelties pret tēvu (Sir 30:8).

Sir 30:12 teiktais satur daudz neskaidrību. Apskatot tekstu sīkāk, jāsecina, ka riba sadragāšana nav jāuztver burtiski,⁵⁰⁸ tomēr, pat ja ņem vērā panta hiperbolisko raksturu, tā mērķis ir pastiprinoši parādīt teikto. Ben Siras teiktais ir salīdzināms ar citu VD

⁵⁰⁸ Šo izteikumu (iespējams, idiomu) varētu tulkot kā „kārtīgu sišanu”, Schrader, *Leiden*, 140.

tradīciju, kurā gan ir izteikts brīdinājums tēvam par šādas sišanas sekām (Prov 19:18). Zīmīgi, ka Ben Sira aicina rīkoties pretēji agrākai Prov 19:18 tradīcijai. Arī citos audzināšanas aspektos Ben Sira iesaka saviem skolniekiem demonstrēt bardzību pret bērniem: sitienus dēliem un nepiekāpīgu stingrību meitām (bez sitieniem), kā arī brīvības ierobežošanu (Sir 7:24, 42:11f). Tāpat par Ben Siras jaunievedumu dēlu audzināšanā ir jāuzskata „smagā jūga uzlikšana” (Sir 30:13), jo līdz Ben Siras laikam neviens VD tekstos šādi neizteicās.⁵⁰⁹

2.5.4.4. - Galvenie Sir 30:1-13 motīvi un domas

Galvenie motīvi un domas, ko piedāvā Sir 30:1-13 teksts, ir jau agrāk izmantotas un uzskatāmas par raksturīgām VD un Seno Austrumu gudrības tradīcijām:

1) audzināšana ir process, kurā sagatavo priekš dzīves grūtībām, kas nākotnē var bagātīgi atmaksāties (Sir 30:1) – tā ir doma, kas jau sastopama Prov 19:20, 22:6.

2) Audzināšana ar mīlestību, kas gan nozīmē bardzību, ir jau atrodama Prov 13:24.

3) Cerības, ko saistīja ar labi audzinātu dēlu, ka viņš būs ieredzēts sabiedrībā, vairākkārt akcentē arī Proverbi (tiesa, varbūt ne tik izteikti), piemēram, Prov 10:1, 23:15-16, 24-25, 28:7, sal. ar Prov 17:25, 19:13.

4) Priekšstats par labi audzinātu dēlu kā sava tēva atriebēju jau ir pazīstams no Ps 127:4-5 un Prov 27:11.⁵¹⁰

5) Dēls kā tēva attēls, kurš ir sava mirušā tēva mantinieks, ir priekšstats, kas plaši pārstāvēts visos senajos Austrumos.⁵¹¹

6) Bērnu audzināšana pēc tiem pašiem likumiem kā dzīvnieku savaldīšana ir tipiska Ēģiptes gudrības mācību maksima.

Līdzās šiem Ben Siras tekstā sastopamajiem tradicionāliem motīviem parādās īpašais izteiksmes veids, kas atrodams Sir 30:1, 7, 9-10 (grieķiski) un Sir 30:11-13

⁵⁰⁹ Sir 33:27 vēlreiz izmanto jūga un važu motīvu (šoreiz aprakstot kalpotāju audzināšanu).

⁵¹⁰ Pirms varas un vardarbības monopols koncentrējās valsts rokās, atriebības funkcija, ko īstenoja vīriešu kārtas ģimenes pārstāvji senajā Izraēlā, bija svarīgs personiskās drošības faktors.

⁵¹¹ Tas atrodams arī VD, piemēram, Gen 5:3. Kīglers (*Kügler*) saskata šajā pantā (Sir 30:4) paralēles ar ēģiptiešu antropoloģiskajām koncepcijām, sk.: Joachim Kügler, „Der Sohn als Abbild des Vaters: Kulturgeschichtliche Notizen zu Sir 30,4–6,” *Biblische Notizen* 107/108 (2001): 91.

(ebreji). Ben Sira runā par tādu bezkompromisa audzināšanu, kas izceļas pat uz kopējā seno Austrumu fona, tāpēc jājautā: no kurienes Ben Siram ir šāda pedagogija?

Šī Ben Siras bardzība ir vai nu viņa personiskie ieskatī⁵¹² vai arī tajā atspoguļojas hellēnisma laika jūdaisma reakcija uz grieķu kultūras izaicinājumu. Jūdu ģimeņu tēvi meklēja veidus, kā pretoties pretī politiskajiem, reliģiskajiem un kultūras draudiem, ko radīja hellēnisms. Savas identitātes pozīcijas viņi centās aizstāvēt līdz galam savas ģimenes iekšienē, tāpēc viens no efektīgākiem veidiem, kā saglabāt jūdu identitāti, bija sodi ģimenes disciplinēšanai.

Lai šādu ģimenes disciplinēšanu varētu patiešām saglabātu, saskaņā ar Ben Siru, zinošā ģimenes tēva pienākumos ietilpa atbildība pār visiem viņa saimniecībā ietilpstošajiem. Sir 7:18-26 atspoguļota šāda ģimenes tēva attieksme pret „personām”, ar kurām viņš sastopas ikdienā visbiežāk (draugs-sieva-vergs-lopi-dēli-meitas; tieši šādā secībā!): gudru sievu nedrīkst ignorēt, saprātīgu vergu vajag mīlēt kā sevi un nevar neatteikt viņam brīvīšanu, par lopiem vajag pienācīgi rūpēties; dēlus vajag stingri audzināt (Sir 7:23 – „ja tev ir dēli, disciplinē viņus stingri ...”) un ātri laulībā ievest, bet meitas vajag labi uzraudzīt un izprecināt saprātīgiem vīriem. Šajā tekstā Ben Siras ģimenes tēvs pēc savas rīcības nemaz neatgādina neiejūtīgu tirānu no Sir 30:1-13.⁵¹³

Lai viņš varētu īstenot savu apgādnieka lomu, bet viņa mājsaimniecība varētu efektīgi pastāvēt, viņam vajadzēja nepārprotami pārējiem ģimenes locekļiem norādīt, kurš ir saimnieks šajā mājā (sal. ar Sir 33:20–33).

Starp ģimenes tēva pienākumiem liela vērtība ir dēlu audzināšanai. Ja tā neizdodas, tad dēlam nav vērtības. Ben Sira ir skarbs – tad būtu bijis labāk, ja tēvam vispār nebūtu dēlu (Sir 16,1–3 H^A un H^B).

Secinājumi: Ben Siras gadījumā parādās savs īpašs pamatojums vardarbīgai bērnu audzināšanai, kas daļēji aiziet no kopējā seno Austrumu gudrības tradīciju pamata. Teksts piedāvā ļoti asi formulētu audzināšanas mācību, tāpēc atliek jautāt – vai tas ir viņa paša personīgais uzskats vai arī tā apdraudēta mazākuma situācija hellēniskā jūdaisma laika izglītoto vidū, kas spieda rīkoties vēl stingrāk audzināšanā, taču no Ben Siras teksta nevar izdarīt viennozīmīgus secinājumus.

⁵¹² Kā uzskata Šrāders, tad pirms Ben Siras neviens nav izteicies kā Sir 30:12-13. Schrader, *Leiden*, 140.

⁵¹³ Bardzība savu bērnu audzināšanā, ko pārstāv autors, krasi kontrastē arī ar iejūtību, ko Ben Sira aicina izrādīt pret grūtbās nonākušajiem (Sir 3:30-4:10, 29:1-20).

IV. Citi vardarbības veidi pret bērniem ģimenē

1. Bērnu pamešana Vecajā Derībā

Bērnu pamešana ir sociāls fenomens, kas ir novērojams jebkurā sabiedrībā (atkarībā no sabiedrības un konkrētajiem apstākļiem tas notiek biežāk vai retāk, spontānāk vai ar nolūku). VD par bērnu pamešanu atrodama pieticīga informācija. Tikai trīs VD teksti tieši runā par bērnu pamešanu (Gen 21:8-21, Ex 2:1-10, Ec 16:1-7a)⁵¹⁴, turklāt šie teksti skaidri arī parāda, ko nozīmēja bērna pamešana. Bērnu pamešanas tēma pētniecībā nav plaši pētīta, jo visbiežāk to apskata ģimenes un tās materiālo apstākļu vai laulības šķiršanas kontekstā, kā arī salīdzinot ar citām seno Austrumu sabiedrībām.⁵¹⁵ Speciālu pētījumu trūkums par bērnu pamešanu VD un senajā Izraēlā skaidrojams ne tikai ar fenomena nelielo atainojumu VD. Dažādos pētījumos par bērniem VD bieži var sastapt skaidrojumu (to pamato ar VD tekstos daudzkārt pārstāvēto priekšstatu), ka bērnu pamešana ir kaut kas ļoti ārkārtējs, jo bērnus uzskatīja par Dieva svētību, kuri nodrošināja vecākiem vecumdienas.⁵¹⁶

⁵¹⁴ Par bērnu pamešanu varētu runāt arī 1 S 1-2 gadījumā, kad gadu vecais Samuēls tiek nodots templim. Kā pamešanu varētu interpretēt arī Jāzēpa pārdošanu verdzībā, jo brāļi sākotnēji viņu iemeta bedrē (Gen 37).

⁵¹⁵ Parasti seno Austrumu sabiedrību pētniecībā, interesējoties par vēsturiskajiem apstākļiem un toreizējo attiecību/ notikumu rekonstrukcijas, tiek kritiski jautāts, vai vispār bija iespējams, ka bērnu senatnē nepameta. Daži pētnieki domā, ka teorētiski katrs jaundzimušais (izņemot pirmdzimto) varēja piedzīvot šādu likteni. Iemesli bērnu pamešanai senajās sabiedrībās arī ir skaidri minēti dažāda rakstura tekstos: nabadzība un dažādi ekonomiska rakstura motīvi (tajā skaitā arī īpašuma mantošana), bērnu skaita ierobežošana, ārļaulības attiecībās dzimuši bērni, bērna dzimums vai invaliditāte. Plašāk sk. literatūru, kas minēta: Christina Tuor-Kurth, *Kindesaussetzung und Moral in der Antike: jüdische und christliche Kritik am Nichtaufziehen und Töten neugeborener Kinder* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010), 18.

⁵¹⁶ Sk. plašāk nodaļu par bērniem senajā Izraēlā! Pētījumi par bērnu pamešanu seno Austrumu sabiedrībās nav brīvi no ideoloģijām un aizspriedumiem, jo pētniecībā nereti vadās pēc mūsdienu priekšstatiem, pret ko vērsas arī Kuncs – Lübke (*Kunz- Lübcke*). Sk. plašāk: Andreas Kunz- Lübcke, *Das Kind in den antiken Kulturen des Mittelmeers: Israel – Ägypten – Griechenland* (Neukirchen – Vluyn: Neukirchener Verlag, 2007), 130.

1.1. - Gen 21:8-21

1.1.1. - Tulkojums

(8) Kad bērns kļuva lielāks, viņu atradināja no krūts. Tad Ābrahams sarīkoja lielas svinības⁵¹⁷ tajā dienā, kad Īzāku atradināja no krūts. (9) Un Sāra redzēja ēģiptietes Hagaras dēlu, kuru viņa bija dzemdējusi Ābrahāmam, draiskojamies⁵¹⁸. (10) Tad viņa teica Ābrahamam: „Patriec šo kalponi un viņas dēlu, jo šīs kalpones dēls nedrīkst mantot kopā ar manu dēlu Īzāku!” (11) Bet Ābrahamam šie vārdi ļoti nepatika sava dēla dēļ. (12) Tad Dievs teica viņam: „Lai arī tev nepatīkami dzirdēt par zēnu un tavu kalponi, tomēr paklausī visam, ko Sāra tev teica, jo tavi pēcnācēji tiks dēvēti tikai pēc Īzāka, (13) bet arī kalpones dēlu Es padarīšu par tautu, jo viņš ir tavs dēls.” (14) Un Ābrahams piecēlās agri no rīta, paņēma maizi, trauku ar ūdeni, uzlika to Hagarai uz pleciem, tad zēnu deva pie rokas un padzima viņu. Viņa klīda un apmaldījās tuksnesī ap Beršebu. (15) Kad ūdens izbeidzās traukā, viņa pameta zēnu zem kāda krūma. (16) Un viņa aizgāja un apsēdās tālāk (apmēram loka šāvienu attālumā), jo viņa teica: „Es nespēju noskatīties, kā zēns mirst!” Tad viņa apsēdās pretī, pacēla savu balsi un raudāja. (17) Tad Dievs sadzirdēja zēna balsi, un Dieva eņģelis sauca Hagarai no debesīm un teica viņai: „Kas tev noticis, Hagar? Nebīsties! Dievs ir sadzirdējis zēna balsi, kurš tur guļ. (18) Celies, ņem zēnu un ved viņu pie savas rokas, jo Es viņu padarīšu par lielu tautu!” (19) Un Dievs atvēra viņai acis, un viņa ieraudzīja ūdens aku. Tad viņa piegāja, piepildīja trauku ar ūdeni un padzirdīja zēnu. (20) Un Dievs bija kopā ar zēnu; viņš auga, dzīvoja tuksnesī un kļuva par labu šāvēju. (21) Viņš dzīvoja Paranas tuksnesī, un viņa māte ņēma viņam sievu no Ēģiptes zemes.

1.1.2. - Gen 21:8-21 tekstkritiskās piezīmes

21:9 LXX pievieno tekstam ar frāzi „ar Īzāku, viņas dēlu”, lai vēl vairāk izceltu konkurenci abu pusbrāļu starpā.

⁵¹⁷ Precīzāk būtu tulkot kā „dzīres”, jo var pamanīt stāstā izmantoto pretstatu starp šo pantu un turpmākajiem notikumiem, kad tuksnesī Ismaēlu moca slāpes. Sk.: Manuel Dubach, *Trunkenheit im Alten Testament: Begrifflichkeit, Zeugnisse, Wertung* (Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 2009), 233.

⁵¹⁸ Acīmredzama vārdu spēle ar Īzāka vārdu un Hagaras dēla darbību (קנצ). Ismaēls uzvedas tā, kā būtu jāuzvedas pašam Īzākam (Tas pēc tam vēlreiz tiek izmantots tekstā (Gen 21:10-13), lai parādītu abu zēnu attiecības). Irmtraud Fischer, *Die Erzeltern Israels: Feministisch-theologische Studien zu Genesis 12-36* (Berlin: de Gruyter, 1994), 308-309.

21:13 Lai arī šajā pantā LXX, Pešita, Vulgāta, samariešu Pentateuhs papildina tekstu, tomēr to jāuzskata par sekundāru mēģinājumu izlīdzināt pretstatu starp abiem Ābrahama dēliem.

21:14 Šajā pantā ir teksta vissarežģītākā problēma, jo viedokļi pētniecībā mēdz krasi atšķirties jautājumā par Ābrahama rīcību pret savu dēlu. Ko Ābrahams dara: vai viņš liek Ismaēlu uz Hagaras pleciem vai nē? Senāki komentāri par Genesis grāmatu pārsvarā aizstāv versiju par Ismaēla likšanu uz pleciem. To iesaka darīt arī *Biblia Hebraica Stuttgartensia* sastādītāji, norādot uz divu frāžu apmainīšanu ar vietām. Lai arī MT gramatiski ir grūtāk saprotams, tomēr, ja to apskata kontekstā ar Gen 21:14a aprakstīto darbību, tad tas ir iespējams. Tāpēc loģiskāk būtu tulkot, ņemot vērā arī Ismaēla vecumu, ka Ābrahams lika uz pleciem ūdens trauku un maizi, bet zēnu deva pie rokas (sal. arī ar Gen 21: 18).

21:16 *Biblia Hebraica Stuttgartensia* sastādītāji iesaka mainīt tekstu no „viņa raudāja” uz „viņš raudāja”, kas atbilstu LXX tulkojumam (acīmredzot LXX tulkotāji vēlējās saskaņot Gen 21:16 ar Gen 21:17, kur Dievs sadzirdēja Ismaēla raudāšanu). Tomēr šāda korekcija nav pieciešama, jo Gen 21:15-16 ataino Hagaru nomāktā stāvoklī, tāpēc viņas raudāšana atbilstu atskārsmei, ka bērnam draud nāves briesmas.⁵¹⁹

1.1.3. Gen 21:8-21 konteksts

Stāstam par Hagaras un Ismaēla padzīšanu nav viennozīmīga sākuma, jo kāds raksta tālāk par to, kas jau pirms tam ir sācies.⁵²⁰ Šai Knaufa (*Knauf*) domai ir grūti oponēt, jo Gen 21:8-21 ir iekļauts plašākā stāstījumā – bez Gen 21:1-8 un Gen 16 priekšvēstures Gen 21:21:8-21 stāsts nebūtu līdz galam saprotams. VD pētniecībā pamatoti norāda uz Gen 16:1-16 kā Gen 21:8-21 priekšvēsturi,⁵²¹ jo Gen 16 vēsta par Hagaras grūtniecību, viņas bēgšanu un Ismaēla piedzimšanu. Bez tam Gen 21:8-21 ir jāapskata kopā ar Gen 21:1-8, jo šeit ir aprakstīta Īzāka dzimšana. Par abiem dēliem Dievs ir devis solījumus (Gen 21:12-13, 18), kuri ir pieminēti jau agrāk (Gen 17:18-21 un

⁵¹⁹ Sk.: Fischer, *Erzeltern*, 304, 315-316.

⁵²⁰ Ernst Axel Knauf, *Ismael: Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens im 1. Jahrtausend v. Chr.* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1989), 17.

⁵²¹ Gen 21:8-21 var uzskatīt par sava veida midrašū par Gen 16 tekstu, kas to skaidro un papildina; Knauf, *Op. cit.*, 18-19.

Gen 18:9-15).⁵²² Ar katru no šiem tekstiem Gen 21:8-21 veido spriedzi – Ismaēls ir vecāks par otru Ābrahama dēlu Īzāku, Ismaēlu padzen kopā ar viņa māti, kura vēlāk viņu arī pamet.

Saturiski Gen 21:8-21 pieder pie apsolījumu tekstiem Izraēlam (precīzāk – apsolījumiem Ābrahamam un viņa ģimenei). Teksts ataino konfliktu ģimenē, kura atrisināšanā iejaucas Dievs, un Hagaras un Ismaēla padzīšana veido šī stāsta kulmināciju, jo Ābrahams ir spiests mainīt savu attieksmi pret vienu no dēliem. Gen 21:8-21, neskatoties uz plašāko kontekstu, tomēr var uzskatīt par patstāvīgu stāstu, jo iepriekšējie pantī (Gen 21:1-8) par Īzāka dzimšanu un izaugšanu veido naratīvo fonu Hagaras un Ismaēla padzīšanai. Starp abiem stāstiem esošais apraksts par Īzāka atšķiršanu no krūts (Gen 21:8) nav tikai norāde uz laiku – tas veido pamatu tālākajiem notikumiem.

1.1.4. Gen 21:8-21 interpretācija

Sāras priekšs par ilgi gaidīto dēlu⁵²³ ietekmē arī viņas attieksmi pret Ābrahama otru dēlu. Vadoties pēc satura un Sāras rīcības, viņas prasība padzīt Hagaru un Ismaēlu ir priekšnoteikums tam, ka Hagara vēlāk pametīs Ismaēlu, jo bez abu padzīšanas tas nebūtu noticis. Sāras prasības, ko viņa vēlas panākt ar Ābrahama starpniecību, ir jāuzlūko kā būtiska padzīšanas stāsta daļa.

Stāsta sākumā (Gen 21:9) lasītāji iepazīstas ar jaunām personām, lai tālāk nonāktu pie konflikta izklāsta. Jautājums par mantošanas tiesībām (Gen 21:10) ir ģimenes konflikta pamatā, jo Ismaēls Sāras acīs bija potenciāli bīstams pretendents uz Ābrahama mantojumu.⁵²⁴ Tomēr teksts min arī vēl vienu iemeslu, kāpēc Sāra tā rīkojas (Gen 21:9) – Ismaēla draiskošanās/ spēlēšanās.⁵²⁵ Šī mazā piebilde izsauc Sārā tūlītēju vēlmi padzīt

⁵²² Gen 2:8-21 saistība ar nākamo nodaļu (Gen 22) ir veiksmīgi parādīta Blūma u.c. autoru darbos.

⁵²³ Īzāks svinību laikā varēja būt apmēram 3 gadus vecs, jo tad ir noslēgusies kritisks posms bērna dzīvē, jo zīdaiņu mirstība bija augsta. Sk.: Fischer, *Erzählen*, 307; Hübner, *Op.cit.*, 57-58.

⁵²⁴ Sāras motīvs ir labi redzams: padzenot Ismaēlu, Ābrahams atzītu, ka neatzīst viņu par savu pirmdzimto dēlu.

⁵²⁵ Ņemot vērā arī kontekstu, var pamanīt arī dažādas asociācijas, ko izraisa teksts. Var norādīt uz vārdu spēli ar Īzāka vārdu – dažādi mēģinājumi kā skaidrot Sāras prasību. tomēr izskatās, ka autors vēlas izmantot Gen 16:4-7 minēto konfliktu par sāncensību starp Sāru un Hagaru (Sāras grūtniecība/ Sāras neauglība), lai ar ļoti distancētu vārdu palīdzību („šī kalpone un viņas dēls”) liktu viņus padzīt (Gen 21:10). Tas varētu

Ismaēlu. Sāras novērojumiem seko plāns, ar kuru viņa iepazīstina vīru – Ābrahamam ir jāpadzen šī kalpone un viņas dēls! Uzkrītoši, ka neviens no viņiem netiek nosaukts vārdā, turklāt Sāra šajā gadījumā izvairās teikt – „jūsu/ tavu dēlu”.⁵²⁶ Sāras divreiz izmantotais apzīmējums „kalpone” nosaka viņas vērtējumu par Hagaras un Ismaēla dēla statusu. Ja ņem vērā plašāku kontekstu,⁵²⁷ tad no Sāras runas var nojaust, ka viņa par mantinieku uzskata Īzāku (nevis Ismaēlu vai kādu citu dēlu, kas dzimtu Ābrahamam no Hagaras) - to Sāra „redzēja”, un tas vēlāk tiks apstiprināts.

Aiz otrā padzīšanas motīva stāv arī teksta autoru nolūki, kas relativizē Sāras centienus, izlemjot Hagaras un Ismaēla likteni. Gen 21:11-13 parāda, ka Dievs neiebilst pret lēmumu padzīt Hagaru un Ismaēlu, turklāt Dievs nostājas nevis Ābrahama, bet Sāras pusē, tādējādi vēl vairāk saasinot situāciju. Dievs iejaucas, jo Ābrahams vilcinās pieņemt lēmumu, lai īstenotu Sāras prasību.⁵²⁸ Ābrahams padzīšanu neuzskata par netaisnu, taču viņu māj neskaidrība par Hagaras un Ismaēla likteni.⁵²⁹ Ābrahams savukārt savā rīcībā vadās no pragmatiskiem apsvērumiem, nevis pēc savām jūtām (Gen 21:11 – „sava dēla dēļ”).

Gen 21:15-16 apraksta nopietnas grūtības, ko piedzīvo padzītie – pēc ūdens krājumu izbeigšanās Hagara pamet Ismaēlu zem krūma un pati apmetas labu gabalu tālāk. Ekseģēzē parasti ir bijuši mēģinājumi mīkstināt Hagaras rīcību, tomēr šādas interpretācijas, kuras uzsver bērna nolikšanu ēnā, nepareizi interpretē Hagaras rīcību, kura tomēr vēlas bērna pamest. Uz to norāda verba $\eta\lambda\psi$ hifilā izmantošana. VD šī verba forma hifilā ir sastopama bērna pamešanas kontekstā (Ex 1:22 un Ec 16:5). Kogans sniedz

izskaidrot, kāpēc Sāra vēlas padzīt ne tikai Ismaēlu, bet arī Hagaru, kura ir Ābrahama blakussieva (Gen 16:3). Sal. ar: Tuor – Kurth, Op. cit., 87.

⁵²⁶ Zīmīgi, ka arī runājot par Īzāku, Padzenot Ismaēlu, Ābrahams atzītu, ka neatzīst viņu par savu pirmdzimušo dēlu. Sk.: Nina Heinsohn, *Zwischen Verheissung und Verborgenheit: Studien zur Theologie und Anthropologie der Hagar-Erzählungen in Genesis 16 und 21* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2010), 86.

⁵²⁷ Domāta ir Ābrahama derība ar Dievu (Gen 15), kur Dievs apsola Ābramam dēlam mantojumu (Gen 15:4).

⁵²⁸ Šī piezīme bremsē stāstu (Gen 21:11), tāpēc Dievs apsola Ismaēlu arī padarīt par tautu, kas tomēr ietekmē Ābrahama jūtas (Gen 21:12).

⁵²⁹ Padzīšana tiek novietota pirms absolūjuma fona, kas paziņo par stāsta laimīgām beigām. Gen 21 stāsta faktiski par 2 ģimenēm – par divām šķiršanām (vispirms par šķiršanos no Hagaras un Ismaēla (Gen 21:14), bet Gen 22 par šķiršanos no Īzāka).

diezgan pārliecinošus argumentus, ka השליך VD ir specifisks termins, ko lieto, lai aprakstītu bērnu pamešanu (tas nozīmē ne tikai fizisku mešanu, bet arī pamešanu/atstāšanu).⁵³⁰ Šo nozīmi varētu arī pastiprināt Gen 21:16 lietotais vārds „loka šāviena attālumā”, kas iezīmē arī fizisko norobežošanos.⁵³¹ Hagaras rīcība ir ne tikai dzīvībai bīstama, viņa ir parādīta arī kā šaubu mākta. Viņa attālinās no Ismaēla, bet ne tik ļoti, lai tomēr dzirdētu viņa raudāšanu. Ūdens trūkums viņu ir piespiedis rīkoties tā, kā viņa visdrīzāk nerīkotos normālos apstākļos. Gen 21:8-21 vēlas pozitīvi parādīt Hagaru, taču neignorējot arī negatīvo rīcību, jo viņas attieksme pret Ismaēlu nav attaisnojama. Turpmākais teksts piedāvā pozitīvu risinājumu. Lai arī viņa gaida drīzu dēla nāvi, tomēr Hagara paliek dēla tuvumā sēdēt (Gen 21:16). Pagrieziena punkts stāstā ir Gen 21:17, kad Dievs sadzirdēja Ismaēla balsi.

1.2. - Ex 2:1-10

1.2.1. - Tulkojums

(1) Kāds vīrs no Levi cilts gāja un apņēma par sievu vienu no Levi cilts meitām. (2) Un viņa kļuva grūta un dzemdēja dēlu. Kad viņa redzēja, ka bērns ir labs, tad viņa slēpa viņu trīs mēnešus. (3) Kad viņa vairs ilgāk nespēja viņu slēpt, tad viņa izveidoja niedru kasti, nozieda to ar sveķiem un piķi, ielika iekšā bērnu un kasti novietoja niedrēs Nīlas krastā. (4) Bet viņa māsa tālumā, lai redzētu, kas ar viņu notiks. (5) Kad faraona meita nāca lejā, lai peldētos Nīlā, viņas draudzenes pastaigājās krastā. Kad viņa ieraudzīja kasti niedrēs, tad viņa sūtīja savu kalponi un lika to atnest. (6) Kad viņa to atvēra, tad ieraudzīja bērnu, un, lūk, zēns raudāja. Tad viņai kļuva viņa žēl, un viņa teica: „Tas ir viens no ebreju bērniem.” (7) Tad viņa māsa teica faraona meitai: „Vai man jāiet un jāpasauca kādu zīdītāju no ebreju sievietēm, lai viņa tev bērnu zīda?” (8) Faraona meita teica viņai: „Ej!” Meitene aizgāja un pasauca bērna māti. (9) Tad faraona meita teica viņai: „Ņem šo bērnu līdzī un zīdi viņu manā vietā! Sieva paņēma bērnu un zīdīja viņu. (10) Kad bērns paaugās, tad viņa aizveda viņu pie faraona meitas, un viņš kļuva par viņas dēlu. Viņa nosauca viņu par Mozu, jo viņa teica: „Es viņu izvilku no ūdens.”

⁵³⁰ Morton Cogan, „A Technical Term for Exposure,” *Journal of Near Eastern Studies* 27 (1968):133.

⁵³¹ Vēl viens arguments: Ismaēls tiek saukts par bērnu לִבְנֵי (Gen 21:14-16), lai gan Gen 21:17 viņš tiek apzīmēts par בְּרִי. LXX šo problēmu atrisina, visur šos vārdus tulkojot kā παιδίον. Tomēr ne tikai Gen 21:8 dēļ, bet arī konteksta dēļ Ismaēls noteikti nebija pavisam mazs bērns (pēc Gen 21:8 spriežot, vismaz 3 gadi).

1.2.2. - Ex 2:1-10 tekstkritiskās piezīmes

2:2 Ko nozīmē, ka Mozus bija בן-טוב? Iespējams, ka ņemot vērā tā laika lielo bērnu mirstību, māte varēja saskatīt viņa veselīgumu.⁵³²

2:3 LXX tulko kā „un viņi nevarēja ilgāk.....”, kas izskatās pēc LXX tulkotāju vēlmes iesaistīt arī tēvu šajā notikumā.

2:6 „viņa kļuva žēl viņu” pieļauj iespēju, ka tā varēja būt gan kalpone, gan faraona meita. LXX un samariešu Pentateuhs šo problēmu atrisina, pasakot, ka tā ir faraona meita. Iespējams, ka šo variantu iespaidoja Ex 2:7 aprakstītā Mozus māsas rīcība, jo viņa ir redzējusi faraona meitas simpātijas pret zīdaini.

2:10 Frāze וְיָהִי-לָהּ לְבָן visdrīzāk attiecas uz adopciju. Jakobs uzskata, ka faraona meita kļuva par Mozus aizbildni vai atbalstītāju,⁵³³ taču tādā gadījumā nav saprotams, kāpēc miesīgai mātei tā būtu jārikojas, slēpjoties par zīdītāju (turklāt Ex 2:19 notur Mozu par ēģiptieti).

1.2.3. - Ex 2:1-10 konteksts

Stāsts par Mozus dzimšanu un izglābšanu pieder pie plašāka konteksta, jo stāsta par pie izraēliešu atrašanos Ēģiptē un iziešanu no tās. Ex 1 saista to ar Jāzepa stāstu, stāstot par pakāpenisku izraēliešu apspiešanu pēc Jāzepa nāves. Stāsta kulminācija tiek sasniegta, kad faraons liek nogalināt visus nesen dzimušos izraēliešu zēnus (Ex 1:16, 22). Tomēr Ex 2:1-10 ir noslēgts stāsts, jo, sākot ar Ex 2:11, jau ir runa par pieaugušu Mozu. Atšķirībā no citiem dzimšanas aprakstiem VD Mozus gadījumā trūkst apraksta pa bērna vecāku kāzām, sievas grūtniecību, bērna piedzimšanu u.tml., kas ir raksturīgi šādiem naratīviem tekstiem.

Ekskurss. Ex 2:1-10 paralēles ar citiem seno Austrumu adopcijas tekstiem.

Ex 2:1-10 žanrs pētniecībā tiek raksturots kā „pamešanas pasaka/ teika”, un VD pētniecībā rēķinās, ka no citām seno Austrumu teikām ir aizgūts motīvs par bērna

⁵³² Propp, William H. *Exodus 1-18* (New York, NY: Doubleday, 1999), 149. Ja uzskata, ka tā ir redakcija, tad tajā novērojama ietekme no Gen 1 („Jahve redzēja labu esam....”).

⁵³³ Jacob, Op. cit., 30 – 32.

dzimšanu, pamešanu un izglābšanu, kurš vēlāk kļūst par ievērojamu personu.⁵³⁴ To varētu arī teikt VD gadījumā par Ismaēlu, jo no viņa ceļas tauta. Tomēr vēl raksturīgāks ir stāsts par mazo Mozu (Ex 2:1-10). Kas attiecas uz Ex 2:1-10, tad pētniecībā pamatoti norāda uz līdzību ar teiku par Asīrijas valdnieka Sargona dzimšanu, lai arī abu tekstu gadījumā pastāv svarīgas atšķirības.⁵³⁵ Kopumā gan jāatzīst, ka Ex 2:1-10, raugoties no tradīciju vēstures perspektīvas, iederas Seno Austrumu pamestu bērnu teiku tradīcijā, lai gan jaunākā pētniecība ir konstatējusi Ex 2:1-10 nianses, kas raksturīgas tikai šim tekstam.⁵³⁶ Viena no šīm niansēm skar arī bērna pamešanu, kam turpmāk tiks pievērsta īpaša uzmanība.

1.2.4. - Ex 2:1-10 interpretācija

Lai saprastu Mozus pamešanas motīvus un pamešanas vērtējumu, ir jāaplūko izmaiņas, kas skārušas Ex 2:1-10, salīdzinot ar citiem Seno Austrumu adopcijas tekstiem. Seno Austrumu bērnu pamešanas teikām ir raksturīgi izcelt bērna ārlaulības statusu (tā ir arī Sargona gadījumā), jo māte vai abi vecāki baidījās, ka apkārtējie nepieņems bērnu. Mozus gadījumā tā nav, tieši pretēji – Mozus ir dzimis likumīgā laulībā (Ex 2:1), turklāt Mozus māte priecājās par viņa piedzimšanu (Ex 2:2). Tāpat Ex 2:1-10 neko nemin par turpmāko Mozus dzīvi. Mozus pamešanas iemesls ir faraona pavēle nogalināt (Ex 1:22) visus jaundzimušos zēnus⁵³⁷ - Mozus māte rīkojas pēc „mazākā ļaunuma principa”, jo

⁵³⁴ Seno Austrumu mītos diezgan bieži ir aprakstītas situācijas, kad pamesti, bet vēlāk izglābti bērni kļūst par ietekmīgiem cilvēkiem (arī par valdniekiem). Šis motīvs ir plaši izplatīts gan mītos par dieviem, gan teikās par varoņiem un vēsturiskām personām. Zīmīgi, ka šādi tiek apliecināta ievērojamu varoņu izredzētība no dievu puses (nākamais varoņus pamet kā tikko piedzimušus bērnus, taču kāds atrod un uzaudzina). Jāatzīmē, ka priekš mīta vai teikas ir neiedomājami, ja atradenis turpmākajā dzīvē nerasniedz kādu ievērojamu statusu sabiedrībā (viņam obligāti ir jābūt kādam valdniekam, varonim u.tml.). Vairāk, piemēram, sk.: Propp, *Exodus 1-18*, 155-160.

⁵³⁵ Sargons bija kādas priesterienes dēls, kura dzemdēja viņu slepenībā un arī ievietoja niedru kastē un palaida pa upi. Apūdeņotājs Aki izvilka bērnu ārā un adoptēja. Aki viņu padara par savu dārznieku, vēlāk Sargons iegūst dievietes Ištaras labvēlību un kļūst par valdnieku - uzurpatoru. Var salīdzināt abus tekstus līdz detaļām, bet ir skaidrs, ka Sargona stāsts un tam līdzīgi ir kalpojuši par piemēru Ex 2:1-10.

⁵³⁶ Christoph Levin, *Der Jahwist* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993), 319-320.

⁵³⁷ Teksts gan atzīmē to, ka paša faraona meita neseko viņa pavēlei (Ex 2:8-10). Pavēle nogalināt jaundzimušos ir literārs ievads, lai tādējādi pārietu no tautas apraksta pie Mozus dzimšanas apraksta.

abos gadījumos bērnam bija jāreķinās ar nāves briesmām. Iemesls viņa pamešanai – māte vairs nespēja noslēpt Mozus piedzimšanu, tāpēc izšķīrās par viņa pamešanu (Ex 2:3).

Mozus pamešanas apraksts atšķiras no pierasta pamešanas apraksta, jo māte cenšas pasargāt no viņa atrašanas, kas draudēja ar nogalināšanu. Šis motīvs gan nav svešs citām Seno Austrumu bērnu pamešanas teikām, tomēr uzkrītoša ir Ex 2:1-10 izglābšanas motīva uzsvēršana. Par to liecina mātes rīcība Ex 2:3, ka viņa rūpīgi sagatavo grozu, kurā ievietot bērnu (arī groza novietošana netālu no faraona meitas peldvietas), papildus var atzīmēt Mozus māšas rīcību novērojot, kas notiks tālāk pēc Mozus pamešanas – viņa no tāluma redz (Ex 2:4), kur nonāk Mozus, kā arī panāk, ka viņas māte legāli var turpināt zīdīt Mozu, nebaidoties no faraona pavēles, jo viņa paša meita aizsargā (Ex 2:6). Kopumā Ex 2:1-10 bērna pamešana ļoti ātri un laimīgi tiek atrisināta.

Kāpēc VD tiek stāstīts par Mozus pamešanu? Līdzīgi kā citos seno Austrumu adopcijas tekstos, arī Ex 2:1-10 var pamanīt Mozus kā nākamā tautas vadoņa likteņa pasvītrosānu (to akcentē stāsta beigas (Ex 2:10), kad Mozum dod vārdu, kas norāda uz viņa pamešanu).⁵³⁸ Mozus izglābšanai ir jāliecina par Dievu kā cilvēku glābēju -šajā stāstā tā nav tieša Dieva iejaukšanās, bet gan notiek ar konkrētu cilvēku palīdzību. Piemēram, Čaildss (*Childs*) uzskata, ka Ex 2 autoram vajadzēja atrast nopietnu pamatojumu, kas būtu par iemeslu Mozus pamešanai, jo Izraēlā jau ļoti agri esot aizliegta bērnu pamešana, un izraēliešu vecāki ne labprāt to darījuši.⁵³⁹ Tomēr šādam apgalvojumam vajag arī pamatojumu, jo acīmredzami Čaildsam ir apoloģētiski nolūki.

No senās Babilonijas tekstiem zināms, ka parasti atradeni nodeva zīdītājai, ko noregulēja ar juridiskā ceļā. Kas attiecas uz Ex 2:1-10, tad spriežot pēc konteksta (Ex 2:7-11), Mozu adoptēja, taču Ex 2:1-11 gadījumā ir neparasti, ka viņu turpināja zīdīt paša māte. Vai Ex 2:1-10 ir piemērs tam, ka bērnu pamešana Senajā Izraēlā notika tikai piespiedu kārtā/ grūtos apstākļos?

⁵³⁸ VD pētniecībā nav vienota viedokļa, vai sākotnēji tekstā bijis vārds vai pamešana. Teksts to skaidro ar faraona meitas sacīto - „viņš ir izvilkts no ūdens”. Vārda sakne nāk no senēģiptiešu vārda „dzimt”, kas parādās arī vairāku faraonu vārdos, piemēram, Tutmos, Ramzess (nozīmē „Dievs X ir dzemdējis”). Kāpēc Mozum bija jālieto šāds ēģiptiešu vārds, ja viņš vēlāk bija tik ievērojams vīrs izraēliešiem? Stāsts vēlas parādīt, ka, neskatoties uz savu vārdu, pēc izcelsmes Mozus bija izraēlietis no Levi cilts (uzkrītoši, ka Ex 2:1-10 uzsver abu vecāku piederību Levi ciltij, lai gan vecāki netiek saukti vārdā). Sk.: Levin, *Jahwist*, 319.

⁵³⁹ Childs, *Op.cit.*, 163.

Ex 2:1-10 Mozus mātes, meitas un faraona meitas rīcība parāda, ka viņas bērnu pamešanu uztver kā mātes rūpju trūkumu par jaundzimušu bērnu. Ex 2:1-10 droši vien rēķinājās ar lasītāju pieredzi (kuri visdrīzāk arī noraidīja šādu praksi), tāpēc uzsver gan Jahves bijāšanu, gan vecāku rūpes, kas vēlāk šo tekstu izmantoja, lai motivētu jūdus nepamest savus bērnus.

Secinājumi. Mozus dzimšanas apraksts Ex 2:1-10 literārajā līmenī parāda tendenci, kas tiecas bērnu pamešanu neitralizēt. Ex 2:1-10 parāda tekstā minētās sievietes, kas izrāda sievišķas jūtas un rūpes pret jaundzimušu bērnu. Autors arī droši vien rēķinājās ar lasītāju pieredzi, kas visdrīzāk arī noraidīja šādu praksi.

1.3. - Ec 16:1-7a

1.3.1. - Tulkojums

(1) Un pār mani nāca Jahves vārds:

(2) „Cilvēka bērns, pasludini Jeruzalemei tās preteklības

(3) Un saki: „Tā saka Kungs Jahve Jeruzalemei: „Tu esi cēlusies un dzimusi no kanaāniešu zemes - Tavs tēvs bija amorietis un tava māte – hetiete.

(4) Par tavu dzimšanu:⁵⁴⁰ kad tu piedzimi, tava nabas saite nebija pārgriezta,

Tevi nemazgāja ūdenī, lai šķīstītu tevi,

Neierīvēja ar sāli un neietina autos.

(5) Neviens neskatījās uz tevi līdzjūtīgi un neiezēlojās par tevi,

Lai paveiktu šīs lietas, bet pameta tevi uz atklāta lauka.

Tik nicināta bija tava dzīvība dienā, kad tu piedzimi!

(6) Kad es gāju tev garām un redzēju tevi vērtāties tavās asinīs,

Tad es tev teicu: „Tavās asinīs, dzīvo!”

Un es tev teicu: „Tavās asinīs, dzīvo!”⁵⁴¹

⁵⁴⁰ Šo varētu uzskatīt par Jahves piebildi pravietim.

(7) Es tevi audzēju kā lauka augus; tu turpināji augt un izaugi liela un skaista.

1.3.2. - Ec 16:1-7a tekstkritiskās piezīmes

Ec 16 ir garākā Ecehiēla grāmatas nodaļa, tāpēc neizbrīna, ka reti vai unikāli vārdi, kas VD atrodami tikai šajā nodaļā, ir samērā daudz. Kā atzīmē Makgregors (*McGregor*), arī Ec 16 LXX tulkojums atšķiras no citām Ec nodaļām (arī tās tulkojumā apzināti izmantoti vārdi, kas citur LXX ļoti reti parādās).⁵⁴² Šie apstākļi apgrūtina Ec 16 tulkojuma precizitāti.

16:3 אֶדְנִי יְהוָה – LXX trūkst אֶדְנִי ekvivalents, jo, sekojot ierastajai LXX tulkošanas stratēģijai, יהוָה parasti tulko kā κύριος, tāpēc divreiz to netulko.

16:4a Var piekrist Cimmerli (*Zimmerli*), ka ar וּמִלְדוּתֶיךָ Jeruzalemes dzimšana ir aprakstīta pēc radīšanas tekstu parauga, t.i. vārdu וּמִלְדוּתֶיךָ var uzskatīt par sava veida virsrakstu ar t.s. *casus pendens* palīdzību (וּמִלְדוּתֶיךָ – „tavas dzimšanas apstākļi (ir)”), turklāt to nevajadzētu uzskatīt par sekojošā בְּיוֹם הַלֵּלָתָ לַבִּינָה labojumu.⁵⁴³

16:4a לֹא-כָרַת שְׂרָפָה – LXX tulko kā οὐκ ἔδησαν τοὺς μαστοὺς σου (burtiski „viņi nenosēja tavas krūtis”), ko parasti skaidro kā pārrakstīšanās kļūdu (שֶׁרָפָה vietā שֶׁרָפָה).⁵⁴⁴

16:4b לְמִשְׁעֵי – šī vārda nozīme ir sagādājusi grūtības tulkotājiem, jo VD tas ir atrodams tikai Ec 16:4. Ļoti iespējams, ka tā īsto nozīmi jau nezināja LXX tulkotāji, jo tas trūkst LXX, kā arī sīriešu tulkojumā.⁵⁴⁵ Visbiežāk šo vārdu uzskata par saknes מִשַׁע

⁵⁴¹ Pētniecībā parasti dominē 3 varianti, kā tulkot sarežģīto Ec 16:6-7 tekstu: : a) „neskatoties/ par spīti tavām asinīm, dzīvo!” (piemēram, Moshe Greenberg, *Ezekiel: 1-20* (Garden City, NY: Doubleday, 1983), 478), b) „un es teicu tev tavās asinīs; „dzīvo!”” , c) „un es teicu, kad tu gulēji savās asinīs „dzīvo un audz” (piemēram, Walther Zimmerli, *Ezekiel: Biblischer Kommentar* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1969), 347). Katra tulkojuma vājās vietas salīdzinātas: Tamar S. Kamionkowski, „In Your Blood, Live (Ezekiel 16:6): A Reconsideration of Meir Malul’s Adoption Formula”, in: Kathryn F. Kravitz and Diane M. Sharon (Ed.), „*Bringing Hidden Light*” (Winona Lake, IN.: Eisenbrauns, 2007), 104-105.

⁵⁴² Leslie John McGregor, *The Greek Text of Ezekiel: An Examination of its Homogeneity*. (Atlanta, GA: Scholars Press, 1985) 189-190.

⁵⁴³ Zimmerli, Op.cit., 348.

⁵⁴⁴ Kathrin Gies, *Geburt - ein Übergang: rituelle Vollzüge, Rollenträger und Geschlechterverhältnisse: eine alttestamentliche Textstudie* (St. Ottilien: EOS-Verlag, 2009), 198.

⁵⁴⁵ Greenberg, Op.cit., 332.

atvasinājumu (ar nozīmi „nomazgāt, šķīstīt”).⁵⁴⁶ Interesants piedāvājums nāk no Gērga, kurš iesaka to tulkot kā „vecmāte”, uzskatot šo vārdu par aizguvumu no ēģiptiešu valodas. Tas labi atbilst arī kontekstam, jo darbībām, kas ir aprakstītas Ec 16:4, ir nepieciešama palīdzība.⁵⁴⁷

16:5a לֹא-אֶחָד מֵעֵץ הָאֲרָצָה – burtiski „neviens acs neiežēlojās par tevi”. LXX tulkojumā skan šādi: οὐδὲ ἐφείσατο ὁ ὀφθαλμὸς μου ἐπὶ σοὶ τοῦ . Kamēr MT izsaka vispārīgu negatīvu izteikumu attiecībā par darbībām pēc dzemdībām, LXX formulējums to attiecina tikai uz runātāja darbībām.

16:5b בְּגַעַל – MT pamato bērna pamešanu ar בְּגַעַל לְפָנָי, savukārt LXX uzsver morāles trūkumu - τῆ σκολιότητι τῆς ψυχῆς σου. Ja בְּגַעַל pamatā ir sakne געג „riebties, būt apnicīgam”⁵⁴⁸, tad vecāki izjuta riebumu pret mazo meiteni, tāpēc pameta bērnu (no teksta gan nekļūst skaidrs, kāpēc vecākiem riebjas jaundzimusī). To varētu noteikt pēc Ec 16:5 konteksta: neizjuta žēlumu un vēlmi rūpēties. LXX par bērna pamešanas iemeslu min viņa „neizdevušos”⁵⁴⁹ dvēseli.

16:6-7 וְיִמְרָ לְךָ בְּדַמִּיךָ (,un es teicu tev tavās asinīs: „Dzīvo!”) – šī tekstkritiskā problēma ir uzskatāma par perikopes visvairāk apspriestāko jautājumu, jo Ec 16:6 divreiz atkārtojas viena un tā pati frāze. Tā kā vairākos rokrakstos ebreju valodā, LXX un sīriešu tulkojumā trūkst atkātojuma, visai loģiski ir uzskatīt frāzes atkātojumu par ditogrāfiju.⁵⁵⁰ Šāds risinājums bija dominējošs senākā pētniecībā, taču jaunākos pētījumos frāzes atmešanai nav redzama pamata – to var uzskatīt par šīs domas īpašu izcelšanu, turklāt poētiskam tekstam (par kādu uzskatāms arī Ec 16:3-7a) frāzes atkārtotāšanās ir bieži sastopama,⁵⁵¹ ja šos vārdus uztver kā sava veida maģisku formulu, tad tā varētu acīmredzama apzināta

⁵⁴⁶ Gies, Op. cit., 198. Pārskatu par dažādiem piedāvājumiem, kā tulkot וַיִּשְׁמַחְךָ, sk.: Daniel I. Block, *The Book of Ezekiel: Chapters 1-24* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997)473 vai Greenberg, Op. cit., 275. No vienas puses, tulkojums „fīrīt/ šķīstīt” izklausās pēc tautoloģijas, lai gan atbilst kontekstam. Bloks (*Block*) par piemērotāko atzīst Draivera atvasinājumu no וַיִּשְׁמַחְךָ („nogludināt/ nolīdzināt”), Block, Op.cit., 474.

⁵⁴⁷ Manfred Görg, „Ein verkanntes Wort für die „Hebamme“ in Ez 16,4” *Biblische Notizen* 58 (1991), 13. Gērgam piekrīt arī Gīza (*Gies*): Gies, Op.cit.,199.

⁵⁴⁸ Bloks norāda arī uz iespēju tulkot kā „atteikties, atraidīt”(sal. ar Lev 26:40). Block, Op.cit., 474.

⁵⁴⁹ LXX tulko ar ļoti retu vārdu, par kura nozīmi var spriest tikai aptuveni.

⁵⁵⁰ Tā rīkojas, piemēram, Galambuša (Julie Galambush, *Jerusalem in the Book of Ezekiel: The City as Yahweh's Wife* (Atlanta, GA: Scholars Press, 1992), 69); Pohlmann, Op.cit., 216, u.c. LXX gadījumā to varētu arī skaidrot ar teksta vienkāršošanu; sk. Block, Op. cit., 478.

⁵⁵¹ Tuor-Kurth, Op.cit.,108; Gies, Op.cit., 200.

ditogrāfija.⁵⁵² Pie šīs tekstkritiskās problēmas būs vēl jāatgriežas, kad tiks aplūkota Ec 16:6 teoloģiskā nozīme.

No gramatiskā viedokļa izteikums „tavās asinīs” Ec 16:6 gadījumā ir ambivalents, jo parasti ar daudzskaitli (דְּמִיִּם) norāda uz izlietām asinīm (kas norādītu uz nāvi).⁵⁵³ Tomēr adekvātāk būtu Ec 16:6 interpretēt tuvāko (jo īpaši Ec 16:5) kontekstā, attiecinot Ec 16:6 izteikumu uz dzemdību laikā (sal. ar Lev 12:4-5,7).⁵⁵⁴

16:7a רִבְבָה LXX ir tulkots ar vārdu πληθύνου. Ar grūto tekstkritisko problēmu, manuprāt, sekmīgi ir ticis galā Bartelemī (*Barthelemy*).⁵⁵⁵ Daži pētnieki (piemēram, Cimmerli, Galambuša (*Galambush*)) norāda, ka רִבְבָה drīzāk nozīmē Jeruzalemes kā pilsētas augšanu pēc iedzīvotāju skaita (kas ietver sevī arī pilsētas izplešanos pēc platības), tāpēc iesaka mainīt רִבְבָה uz ורבי, kas būtu vairāk piemērots meitenes kā indivīda augšanai, kas vēl saskaņotos ar LXX πληθύνου.⁵⁵⁶ Tomēr, kā konstatē Bloks, nav nepieciešamības pēc šādas maiņas, turklāt LXX tiek ignorēta ebreju tekstā izmantotā idioma ar נִתְתִּיב. Bloks piekrīt, ka citkārt רִבְבָה tiešām varētu nozīmēt „augt lielam”, kā to apraksta Galambuša u.c. pētnieki, kas neatbilstu kontekstam, taču šajā gadījumā tekstā ir izmantota idioma נִתְתִּיב רִבְבָה („padarīt lielu”), turklāt נִתְתִּיב +objekts + רִבְבָה veido analogiju ar נִתְתִּיב +objekts + ׁם.⁵⁵⁷

1.3.3. - Ec 16 konteksts

1.3.3.1. - Ec 16 literārais konteksts

Ec 16 ir dievišķais monologs, kuru uzticēts teikt pravietim Ecehiēlam (runas nolūks atspoguļots Ec 16:2). Ec 16 stāsta par personificētās pilsētas pagātni, izmantojot laulības, netiklības, šķiršanās un arī pamešanas metaforas, parādot Jeruzalemi dažādās lomās.

⁵⁵² Tamar S. Kamionkowski, „In Your Blood, Live (Ezekiel 16:6)”, 112.

⁵⁵³ Tā šo pantu interpretē Cimmerli – tā esot norāde uz pašas Jeruzalemes vardarbību un asins izliešanu; Zimmerli, Op.cit., 323.

⁵⁵⁴ Block, Op.cit., 478; Greenberg, Op. cit., 276; Galambush, Op.cit., 68-69.

⁵⁵⁵ Barthelemy, Op.cit., 94.

⁵⁵⁶ Zimmerli, Op. cit., 324; Galambush, Op. cit., 69. πληθύνου satur mājienu uz radīšanas tekstiem Gen 1:22, 29, 9:1, 7.

⁵⁵⁷ Block., Op. cit., 478. Sal. ar Greenberg, Op. cit., 276 un Barthelemy, Op.cit., 94.

Ec 16⁵⁵⁸ parasti iedala divās lielākās daļās: Ec 16: 1-43 un Ec 16:44-63. Pētniecībā pamatoti Ec 16: 1-43 uzskata par stāsta kodolu, savukārt atlikušie Ec 16 panti ir variācijas par tēmām, kas apskatītas Ec 16: 1-43.⁵⁵⁹ Arī Ec 16:1-43 ietvaros ir jāizceļ Ec 16:1-14 vienoto struktūru (tā ir veidota pēc pretstata⁵⁶⁰ principa: bērnība – jaunība; Jahve kontrolē situāciju, lai Jeruzaleme aug skaista), lai gan šī darba vajadzībām (lai saprastu pamešanas iemeslus) nav nepieciešams plašāk apskatīt Ec 16:7b-14. Galambuša ir uzskatāmi parādījusi Ec 16:1-43 hiastisko struktūru, kas redzams no tēmu un terminoloģijas izvietojuma - Jeruzaleme beidz savu dzīvi gandrīz tāpat, kā to sāk (Ec 16:1-5 un Ec 16:35-43).⁵⁶¹

1.3.3.1. Ec 16 vēsturiskais konteksts

Pravieša Ecehiēla kritikā vērojama pievēršanās citai tradīcijai par Jeruzalemi, uzsverot, ka Jeruzaleme bija agrāk jebusiešu pilsēta, līdz to ieņēma Dāvids (2 S 5:6-9, Am 2:10). Jeruzalemes „ciltsraksti” arī nav glaimojoši VD kontekstā, jo amorieši ir Noa mazdēla Kanaāna pēcteči (Gen 10:16), kas šeit un citur VD ir lietots kā sinonīms kanāniešiem (arī heti ir lietoti tādā pašā nozīmē, lai arī heti nebija semīti).⁵⁶² Neskatoties Deiteromiuma teoloģijas aso vērsanos pret saskari ar citām tautām,⁵⁶³ izraēliešiem bija kontakti ar abām tautām. Ec 16 nevajadzētu uzskatīt par alegoriju, jo risina vēsturiskās situācijas problēmu pēc pilsētas bojāejas.⁵⁶⁴

⁵⁵⁸ Ec 16 vistīkamāk ir vēlāk ievietota starp Ec 15 un Ec 17, jo Ec 15 un Ec 17 starpā pastāv ir tematiska saikne. Par to, kā Ec 16 konkrēti ir pievienots un rediģēts, nav iespējams precīzi konstatēt. Vairāk sk.: Pohlmann, Op. cit., 220.

⁵⁵⁹ Galambush, Op.cit., 91; Pohlmann, Op.cit., 221. Ec 16:44-58 un Ec 16:59-63 ir divi vēlāki papildinājumi, ko pārliecinoši parādīja jau Cimmerli; Zimmerli, Op.cit., 341-342.

⁵⁶⁰ Pretstatīta tiek Jeruzalemes rīcība šajā laikā un tad (Ec 16:15-43), kad Jeruzaleme dara, kā pati vēlas, kas noved pie viņas krišanas kaunā un arī nopostīšanas.

⁵⁶¹ Galambush, Op.cit., 100-101.

⁵⁶² Acīmredzot Ec 16 atspoguļo senāku tradīciju par kontaktiem ar šīm tautām un to ietekmi uz Palestīnu, ja Jeruzalemi saista ar šādiem vecākiem; D. M. G. Stalker, *Ezekiel* (London: SCM Press, 1968), 138.

⁵⁶³ Kritika par ciešajiem izraēliešu kontaktiem ar citām tautām Dtn 7:1 u.c. (šīs tautas ir jāznīcina).

⁵⁶⁴ Var piekrist Polmanam, ka ir iespējams vilkt paralēles ar Hoz 11:1, kur Jahve pievēršas Izraēlam kā savam dēlam Ēģiptē; Pohlmann, Op.cit., 223.

1.3.4. Ec 16:1-7a interpretācija

Ec 16:4 apraksta četras darbības ar tikko dzimušu bērnu: 1) nabas saites pārgriešana, 2) nomazgāšana ar ūdeni, 3) ķermeņa ierīvēšana ar sāli, 4) ietīšana autiņos,⁵⁶⁵ ko parasti veica vecmāte.⁵⁶⁶ Šīs darbības ar jaundzimušiem bērniem ir labi dokumentētas dažādu seno Austrumu kultūru tekstos. Ja nabas saites pārgriešana un jaundzimušā nomazgāšana ar ūdeni ir dabiskas procedūras un tika praktizētas visās seno Austrumu kultūrās,⁵⁶⁷ tad bērna ierīvēšanas ar sāli nozīme nav īsti skaidra. Tomēr šīm darbībām, neskatoties uz to dabisko higiēnisko nozīmi, parasti bija arī rituāla apotropeiska nozīme, piemēram, senajā Ēģiptē nabas saitei un placentai bija piedēvētas maģiskas īpašības.⁵⁶⁸ Pētniecībā pastāv atšķirīgi viedokļi par bērna mazgāšanas ar ūdeni nozīmi, kas liecina, cik ļoti ir saplūdušas praktiskas un rituālas nozīmes. Maluls (*Malul*) šajā darbībā saskata tiesisko aspektu - nomazgātās asinis un augļa ūdens no jaundzimušā faktiski no vecāku puses nozīmē bērna atzīšanu par savu bērnu.⁵⁶⁹ Stols (*Stol*) savukārt tajā nesaskata juridisku nozīmi, norādot, ka šīs procedūras, ko veic vecmāte, pamatā ir dabiskas rūpes par jaundzimušo.⁵⁷⁰ Jaundzimušā ierīvēšana ar sāli arī ir dziedinoša procedūra, kā to parāda arī Ec 47:11 - mazuļa āda tiek notīrīta un stiprināta.⁵⁷¹ Tajā pašā laikā ir pazīstams

⁵⁶⁵ Zīdāini pirmo reizi parasti baroja tikai pēc visu šo minēto darbību paveikšanas (t.i. vairākas stundas vai pat 2 dienas pēc dzimšanas). Tuor-Kurth, Op.cit., 107.

⁵⁶⁶ Gīza uzskata, sekojot Gērga piedāvājumam, ka Ec 16:4 ar pasīva konstrukcijas palīdzību ir minēta vecmāte kā šo darbību veicēja. Gies, 233; Manfred Görg, „Ein verkanntes Wort für die „Hebamme“ in Ez 16,4,” *Biblische Notizen* 58 (1991), 13-16. Lai arī saturiski Gērga ieteiktā vārda rekonstrukcija labi atbilst kontekstam, tomēr nav redzama pamata mainīt masorētu tekstu.

⁵⁶⁷ Tiesa, dažās seno Austrumu sabiedrībās bērnu mazgāja tikai 3., 7. vai 40. dienā pēc dzimšanas. Sk. Block, Op.cit., 475.

⁵⁶⁸ Tās uzglabāja izžāvētā veidā un uzskatīja par bērna garīgo „Es”. Gies, Op.cit., 325. Senajā Mezopotāmijā nabas saites pārgriešana ir viens no posmiem, kurā bērns tika nošķirts no mātes. Plašāk par nabas saites pārgriešanas piemēriem no senās Mezopotāmijas sk.: Marten Stol, „Schwangerschaft und Geburt bei den Babyloniern und in der Bibel”: in: Axel Karenberg, Christian Leitz (Hg.), *Heilkunde und Hochkultur* (Münster: LIT Verlag, 2000), 97-115.

⁵⁶⁹ Meir Malul, „Adoption of Foundlings in the Bible and Mesopotamian Document-A Study of Some Legal Metaphors in Ez. 16, 1-7,” *The Journal for the Study of the Old Testament* 46 (1990): 97-126, 109.

⁵⁷⁰ Kompromisa risinājumu pārstāv Folks, kurš neizslēdz procedūras apotropeisko nozīmi (pasargāšana no ļauna); Volk, *Vom Dunkel in die Helligkeit*, 87. Par līdzīgu nozīmi jaundzimušā mazgāšanai ar ūdeni senajā Ēģiptē sk.: Feucht, *Der Weg ins Leben*, 50.

⁵⁷¹ Block, Op. cit., 475; Kamionkowski, Op.cit., 111.

apotropeisks līdzeklis. Hoisla (*Häusl*) Ec 16:4 saskata zīdaiņa šķīstīšanas rituālu pēc dzimšanas,⁵⁷² citi – bērna pasargāšanu no ļauniem gariem.

Ec 16:4 gadījumā visai droši var uzskatīt, ka tipiskām darbībām ar jaundzimušo varētu būt gan pragmatiskas, gan apotropeiskas funkcijas – bērnu ir ne tikai atgrūduši vecāki, bet viņš ir atstāts arī ļauno garu ietekmē bez dievišķas aizsardzības. Ecehiēla grāmatā šīs darbības ir minētas, taču jaundzimušais bērns tās nesaņem. Tas, ka izpaliek nabas saites pārgriešana, ko senie teksti apliecina kā dabisku procedūru, ir paradoksāli (iespējams, tāpēc LXX tulkotāji vēlējās tekstu padarīt saprotamāku).

Šīm darbībām ir ne tikai fizisks, bet arī legāls aspekts. Darbību izpildīšana visdrīzāk nozīmēja, ka bērns netika atzīts no vecāku puses. Ec 16 gadījumā šis legālais aspekts nozīmē arī to, ka Jeruzaleme kā jaundzimusī meitene tika pamesta uz lauka, kas norāda, ka viņu, atstājot ārpus sabiedrības, praktiski nolēma nāvei.

1.4. - Secinājumi par bērnu pamešanu Vecajā Derībā

Aplūkotie trīs VD teksti ir par maz, lai pēc šiem piemēriem izdarītu vispārīgus secinājumus par reālo bērnu pamešanas praksi vai tās nosodījumu senajā Izraēlā.⁵⁷³ Vecāku attieksme pret bērniem VD tekstos parāda, ka viņi savus bērnus neuzskatīja par nevēlamiem (izņēmums varētu būt Ec 16, taču teksts skaidri to nemin). Tas labi apstiprina citu, VD tekstos plaši pārstāvētu priekšstatu, ka bērni parasti bija gaidīti ģimenē (īpaši tas attiecināms uz dēliem, jo viņi tālāk pārņēma rūpes par ģimenes īpašumu).⁵⁷⁴

⁵⁷² Maria Häusl, „Geburt – Kampf um Leben und gegen den Tod: Alttestamentliche Vorstellungen und Rituale für Mutter und Kind am Anfang des Lebens,” in: Bernhard Heining (Hg.), *An den Schwellen des Lebens: Zur Geschlechterdifferenz in Ritualen des Übergangs* (Münster: LIT Verlag, 2008), 126. Sal. ar Ex 30:35, kur vīraks un sāls ir raksturoti kā „šķīsti un svēti”.

⁵⁷³ Tas, vai ārpusdzimē dzimušo bērnu statuss vai bērnu invaliditāte bija iemesls bērnu pamešanai Senajā Izraēlā, nav nosakāms pēc VD tekstiem. Kā redzams no Gen 21, Ex 2, tad atteikšanās no bērna ir spiedīgu apstākļu dēļ (protams, nevar izslēgt arī bērnu pamešanu bez redzama motīva - Ec 16).

⁵⁷⁴ No 3 VD bērnu pamešanas tekstiem visplašāko iesaisti uz turpmākajiem jūdu tekstiem ir atstājis Ex 2:1-10 (tālāk izmantots Jubileju grāmatā - Jub 46:11-47:9).

Vai VD tekstos ir redzama bērnu pamešanas kritika? Lai arī VD nav atrodami baušļi par jaundzimušu bērnu nogalināšanu vai pamešanu⁵⁷⁵, tomēr aplūkotie VD teksti pauž šādas prakses nepārprotamu kritiku (neskatoties uz to, ka teksti pieder dažādiem VD žanriem). Kas attiecas uz VD atspoguļoto bērnu pamešanas praksi, tad VD teksti neataina reālus notikumus, bet izmanto bērnu pamešanas problemātiku, lai skaidrotu Izraēla attiecības ar Dievu, kā arī polemizējot ar ietekmi no citām kultūrām, norobežojoties no tām. Visos 3 VD tekstos Dievs iesaistās pamesto bērnu glābšanā, tādējādi dāvājot bērnam iespēju dzīvot. Dievs kā Radītājs ne tikai dod bērnam dzīvību, bet arī vēlāk dzīves laikā glābj viņu. Šādi raugoties, bērnu pamešana ir rīcība, kas ir vērsta gan pret Dievu, gan pret sabiedrību, jo šādā veidā ir parādīta necieņa pret dzīvības svētumu.⁵⁷⁶ Ar Dieva rīcību pret pamestajiem bērniem VD tekstu autori uzsver vecāku un radnieku atbildību pret saviem bērniem, mudinot vecākus rīkoties ētiski un mīlēt savus bērnus, ņemot par paraugu Dieva attieksmi.⁵⁷⁷

Raugoties no reliģiju vēstures perspektīvas, kritika par bērnu pamešanu un tās pieaugšana ir novērojama trimdas un pēctrimdas periodā. Lielā mērā to var saistīt ar trimdas situācijas teoloģisko novērtējumu (Ec 16). Pēctrimdas periodā pieaug jūdu norobežošanās no citām tautām, tāpēc bērnu pamešanas prakses kritika ir reizē arī citu tautu kritika.⁵⁷⁸

⁵⁷⁵ Lai arī VD bērnu pamešana netiek automātiski pielīdzināta bērnu nogalināšanai, pastāvēja liela iespējamība, ka viņš aizies bojā (Ec 16:6) – arī terminoloģija atšķiras bērnu nogalināšanas un pamešanas gadījumos (visos trijos VD tekstos, kuros ir atainota bērnu pamešana, ir izmantots vārds שלח).

⁵⁷⁶ Tuor – Kurth, Op. cit., 118.

⁵⁷⁷ VD piemēri par bērnu pamešanu nedrīkst kalpot par pamatu pārāk idealizētiem VD laika priekšstatiem. Protams, šie teksti uzsver vecāku atbildību par bērniem, lai viņi apzinātos, ka bērnu dzīvība, audzinot viņu, lielā mērā ir viņu rokās (VD pravietiskajā literatūrā daudz kritizē vecāku atbildības trūkumu). Aicinājumi rūpēties, atbildība un mīlestība pret zīdaini parāda arī konkrētās kultūras pieredzi, izpratni par zīdaiņa vajadzībām, kā arī tekstu autoru motivāciju (viņi pieņem, ka vecāku mīlestība pret saviem bērniem ir dabiska un sākotnēja, no kā izriet bērnu pamešanas fenomena morālais vērtējums).

⁵⁷⁸ Tas parādās ne tikai VD tekstos, kur kanaāniešiem pārmet bērnu pamešanu, bet arī vairākos hellēnisma perioda tekstos. Piemēram, 1.Enoha grāmatā savu bērnu pamešana ir salīdzināta ar bezdievju grēkiem (1 Hen 99:5).

2. Bērnu pārdošana verdzībā

Bērnu pārdošana verdzībā Neh 5 ietilpst t.s. „Nehemijas memuāros” (Neh 5:1-19, 13:4-17, 19-25, 27-31)⁵⁷⁹ Jeruzalemes mūru celšanas apraksta ietvaros. Nehemijas grāmatā divi dažādi avoti („stāsts par mūru celšanu” un „Nehemijas memuāri”⁵⁸⁰) vēsta par Jeruzalemes mūru atjaunošanu. Abi teksti atšķiras pēc to stila un tematikas: ja „stāsts par mūru celšanu” to ataino pozitīvi vai neitrāli, tad „Nehemijas memuāri” – negatīvi. Nehemijas grāmatas gala redaktors nezināmu iemeslu dēļ ir saistījis dažādus neatkarīgus stāstus,⁵⁸¹ tomēr var piekrist Viļjamsonam (*Williamson*), kurš pārliecinoši ir parādījis, ka Neh 5 atainotie notikumi nenāk nevis no Jeruzalemes mūru celšanas laika, bet gan no krietni vēlāka laika.⁵⁸²

2.1. - Neh 5

Neh 5 ir VD teksts, kas apraksta vecāku izšķiršanos pārdot verdzībā savus bērnus. Neh 5 zīmīgs ar to, ka piedāvā jau pašā tekstā risinājumu šai problēmai.

⁵⁷⁹ Titus Reinmuth, *Der Bericht Nehemias: Zur literarischen Eigenart, traditionsgeschichtlichen Prägung und innerbiblischen Rezeption des Ich-Berichts Nehemias* (Fribourg: Universitätsverlag, 2002), 328-337. „Nehemijas memuāriem” raksturīga „es” vēstījuma forma. Tomēr atklāts ir jautājums par šī dokumenta apjomu un nodomiem. Rainmūts (*Reinmuth*) nodala „Nehemijas vēstījumā” paša Jūdejas vietvalža Nehemijas laikā tapušo „stāstu par mūra celšanu” no „Nehemijas memuāriem” (Neh 5:1-19, 13:4-31), kas apraksta grūtības, veicot reformas (Lai skaidrotu „memuāru” nolūku, mēģina skaidrot ar dažādām Seno Austrumu tekstu paralēlēm. Šunks (*Schunck*) pieņem, ka „es” stilā rakstītais teksts varētu būt paša Nehemijas sarakstīts (5.gs.p.m.ē. otrā puse), ko apšaubā Bekers (*Becker*), kurš tekstā novēro noslieci uz leģendāru materiāla atspoguļošanu u.c.). Plašāk sk.: Joachim Becker, *Der Ich-Bericht des Nehemiasbuches als chronistische Gestaltung* (Würzburg : Echter-Verlag, 1998), 62-67.

⁵⁸⁰ Rainmuts uzskata, ka „Nehemijas memuāri” sarakstīti pēc Nehemijas darbības laika Jūdā (Rainmūts datē ar 5.gs.BC pēdējo ceturksni). Grabbe uzskata, ka teksts ir vēsturiski vērtīgs, lai arī atspoguļo vienpusīgi tā autora uzskatus (stereotipiskie noslēguma lūgumi varētu norādīt uz teksta glabāšanu templī). Sk. Reinmuth, Op.cit., 336.

⁵⁸¹ Plašāku diskusiju par šo jautājumu sk.: Reinmuth, Op.cit., 129-137, Jacob L. Wright, *Rebuilding Identity: The Nehemiah – Memoir and its Earliest Readers* (Berlin: Walter de Gruyter, 2004), 163-188. Raits (*Wright*) uzskata, ka Neh 5 nav vēsturiskas vērtības.

⁵⁸² Hugh G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah* (Dallas, TX: Word Books, 1985), 134-135.

2.1.1. - Neh 5:1-5 (problēmas apraksts)

Neh 5:1 piesaka turpmāk (Neh 5:2-4) aprakstītos notikumus: pēc palīdzības sauc⁵⁸³ pie dažādām sociālajām grupām piederoši iedzīvotāji. Pirmajā grupā ietilpst iedzīvotāji bez nekustamā īpašuma, kuriem ir daudz bērnu un kuri cieš badu. Otrās grupas pārstāvjiem kādreiz piederēja nekustamais īpašums (tīrumi, vīna dārzi, mājas), taču viņi bija spiesti tos ieķīlāt. Nespējot atmaksāt ķīlas naudu, viņi zaudēja savus, kā arī cieš no bada. Trešās grupas pārstāvjiem finansiāli klājas labāk nekā pirmo divu grupu pārstāvjiem, taču viņi nespēj samaksāt dažādas nodevas, tāpēc arī viņi spiesti aizņemties naudu, ieķīlājot īpašumu. Visām trīs grupām ir kas kopīgs – to pārstāvjiem vairs nepieder īpašums, viņiem nav pārtikas, viņi cieš badu.⁵⁸⁴ Neh 5:5 vēl krasāk ataino radušos situāciju: vecāki sūdzas par to, ka viņi ir spiesti pārdot savus bērnus parādu verdzībā saviem tautiešiem. Šāda situācija ir vēl sliktāka nekā trimdas laikā, jo tad vismaz ģimene bija kopā.⁵⁸⁵ Tomēr Neh 5:5 ir grūti noteikt, par ko tieši sūdzas pārdoto bērnu vecāki. Vispirms viņi sūdzas, ka viņiem jāpārdod savi bērni smagā ekonomiskā stāvokļa dēļ. Taču neskaidrāka ir panta otrā daļa – ko nozīmē „dažas no mūsu meitām jau ir pakļautas”? Daži pētnieki⁵⁸⁶ iesaka atņemt vārdu „meitas”, lai izvairītos no šī vārda dublēšanās pantā, taču tam nav tekstkritiska pamatojuma. Cits viedoklis – bērnu atdošana verdzībā notikusi jau agrāk, t.i. dažas meitas ir atdotas jau agrāk, bet ar to nepietiek, jo parādu smagums kļūst aizvien lielāks, tāpēc nākas atdot verdzībā arī citus bērnus (ieskaitot zēnus).⁵⁸⁷ Neh 5:5 LXX tulkojums bieži tiek interpretēts, ka meitas ir paņemtas prom ar varu.⁵⁸⁸ Lai arī Tora paredz cilvēku pārdošanu verdzībā parādu dēļ, turklāt tā bija

⁵⁸³ Lai arī senebreju „kliegt” varētu nozīmēt vispārīgu aicinājumu pēc palīdzības, tomēr šajā kontekstā (Neh 5:1-5) tas norāda uz nopietnu sociālekonomisku problēmu.

⁵⁸⁴ Sal. ar: Joseph Blenkinsopp, *Ezra- Nehemiah: A Commentary* (Philadelphia: Westminster Press, 1988), 256-258.

⁵⁸⁵ Loring W Batten, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Ezra and Nehemiah* (Edinburgh:T&T Clark, 1913), 239.

⁵⁸⁶ Piemēram, Batten, Op.cit., 239.

⁵⁸⁷ Blenkinsopp, Op.cit., 253.

⁵⁸⁸ Daži interpretatori Neh 5:5 gadījumā norāda uz seksuālo konotāciju (atsaucoties uz Est 7:8, piemēram, David J.A. Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther: New Century Bible Commentary* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1984), 167; Williamson, Op.cit., 238), arī kā seksuālu vardarbību pret meitām. Tomēr Fenšems (*Fensham*) to uzskata par pārspīlētu interpretāciju (Charles F. Fensham, *The Books of Ezra and Nehemiah* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982), 192).

izplatīta prakse seno Austrumu kultūrās, iedzīvotāji vaimanās uzsver ko citu – tiek pārņemta dažādu sociālo normu apzināta pārkāpšana (vienlīdzība tautiešu starpā, kopīgas nacionālās piederības graušana, sociāli un ekonomiski neaizsargātāko iedzīvotāju aizsargāšanas neievērošana (Ex 22:24, Dtn 24:10-13)).⁵⁸⁹

2.1.2. - Nehemijas reakcija uz notiekošo (Neh 5:6-13)

Nehemija nekavējoties reaģē uz notiekošo (Neh 5:7), sasaucot sapulci un kauninot apsūdzētos savu tautiešu apspiešanā (Neh 5:8-10). Nehemija uzsver abu pušu (gan apspiesto, gan apspiedēju) vienotību, apelējot pie etniskām/ radnieciskām un solidarām vērtībām (to pasvīturo vārda „brāļi” lietošana – Neh 5:8). Netaisnības likvidēšanu Nehemija plāno īstenot, atceļot parādus un atdodot visu atpakaļ (Neh 5:11). Savu nodomu nostiprināšanai Nehemija izmanto zvērestu un lāstu (katrs, kurš tā nerīkosies, būs nolādēts – Neh 5:12-13).

Protams, Nehemijas pasākumi varētu izskatīties pievilcīgi no mūsdienu perspektīvas, taču automātiski nevar jebkuru bagātnieku pasludināt par alkatīgu, varaskāru. isbeidzot – jautājums: no kurienes nāk šis stāsts. Tas pārtrauc grāmatas stāstījumu par mūru celšanu un skaidri nāk no vēlāka laika.⁵⁹⁰

Kā Nehemija pamato savu rīcību, aizstāvot Jeruzalemes mūra cēlājus? Vai Nehemija savas rīcības pamatojumā varētu atsaukties uz kādu no VD tekstiem? VD pētniecībā tiek piedāvāti vairāki minējumi par to, uz kādiem VD tekstiem varētu atsaukties Nehemija. VD pētniecībā par piemērotāko uzskata Lev 25:35-38, jo aizliedz nodarboties ar augļošanu.⁵⁹¹ Lev 25 tāpat uzsver trūcīgus tautiešus, norādot arī uz viņu tiesībām dzīvot (Lev 25:35-36; sal. ar Neh 5:2). Tomēr Lev 25:44 parāda pretēju situāciju nekā Neh 5:2-5. Lev 25:44 apraksta situāciju, kad savējos izpērk no verdzības cittautiešiem, savukārt Neh 5 apraksta situāciju, ka savējie cenšas darīt pretējo.

Lai arī starp abiem tekstiem ir daudz kopīgā, tomēr, kā norāda Raits (*Wright*), tad nedrīkst ignorēt arī atšķirības (centrālie termini no Lev 25 trūkst Neh 5 tekstā). Nehemija nekad neargumentē, balstoties uz nabadzību veidojošiem nosacījumiem.⁵⁹²

⁵⁸⁹ Sal. ar: Batten, Op.cit., 239; Williamson, Op.cit., 238.

⁵⁹⁰ Williamson, Op.cit., 235-236; Lester L. Grabbe, *Ezra – Nehemiah* (London: Routledge, 1998), 47-48.

⁵⁹¹ Reinmuth, Op.cit., 165, 180 – 181; Wright, Op.cit., 184.

⁵⁹² Wright, Op.cit., 184. Sal. ar: Reinmuth, Op.cit., 180 - 181. Reinmūtam uzskata, ka Neh 5 tapis ātrāk par Lev 25.

2.1.3. - Neh 5 izvērtējums

Neh 3-6 apraksta Nehemijas cīņu ar iekšējiem un ārējiem ienaidniekiem. Neh 5:1-5 parāda cīņas saasināšanos, ko Nehemija nolemj nekavējoties atrisināt. Vietējā elite pretojās Jeruzalemes mūra celšanai, izraisot krīzi, kas aprakstīta Neh 5:1-5.⁵⁹³ Neh 5 aprakstītās krīzes pamatā ir diezgan ierasta situācija Jūdas klimatiskajā zonā, kur normālas ražas izpalikšana ik pa pāris gadiem bija normāla parādība. Sabiedrības neaizsargātākie locekļi šajos bada gados varēja izdzīvot, ja aizņēmās naudu vai graudus/pārtiku. Tā kā procenti bija pietiekoši augsti, parādnieki reti kad varēja atmaksāt parādu. Nehemijas grāmatas redaktori nebija apmierināti ar vietējās jūdu sabiedrības augšējo slāņu attieksmi pret trimdiniekiem, kuri atgriezās Jūdā. Jūdu identitātes jautājums lielā mērā noteica pretošanās veidu harizmātiskā un enerģiskā līdera (kurš arī nāca no trimdas jūdu vidus) aktivitātēm.

Kāpēc Jehudas bagātnieki un pārvaldnieki izturējās tik nežēlīgi pret saviem tautiešiem? Jeruzalemes bagātnieki un pārvaldnieki veidoja opozīciju Nehemijam, bet cietēji bija Jeruzalemes mūra atjaunotāji, jo viņiem nepiegādāja pārtiku pietiekošā daudzumā.⁵⁹⁴ Nabadzīgākie iedzīvotāji ar izpratni izturējās pret Nehemijas vēlmi ātrāk atjaunot Jeruzalemes aizsargmūri. Jūdejas līderi tā rīkojās, lai demoralizētu mūra cēlājus, kuri bija Nehemijas atbalstītāji.

52 dienu laikposms, kurā uzcēla Jeruzalemes mūri, ir pietiekoši ilgs laiks, lai nelielas saimniecības nonāktu smagā ekonomiskā stāvoklī, jo mūra cēlāji šajā laikā bija atrauti no savām saimniecībām. Mūra cēlāji bija spiesti pārdot ne tikai pārdot savus īpašumus un mājas, bet arī bērņus (viņi uzskata to par pazemojošu piespiedu rīcību - Neh 5:5), izraisot ekonomisku un sociālu krīzi. Neh 5:5, kas uzskatāms par Neh 5:1-5 iedzīvotāju sūdzību kulmināciju, satur apspiesto iedzīvotāju atzīšanos, ka viņiem ne tikai nav varas pār viņu vīna dārziem, tīrumiem, bet arī smagās ekonomiskās situācijas dēļ viņi nespēj atbrīvot savus bērņus no verdzības (viņu teiktajā nojaušams, ka to nebūs iespējams izdarīt). Nelaimē nonākušie pieprasa nevis universālu vienlīdzību, bet gan vienlīdzību tieši jūdu kopienas locekļu vidū, lai bagātākie tautieši neiedzīvotos viņu finansiālā stāvokļa rēķina.

⁵⁹³ Sal. ar: Williamson, Op.cit., 191; Blenkinsopp, Op.cit., 223-224.

⁵⁹⁴ Neh 3-4 var atrast dažādas norādes par Nehemijas oponentu aktivitātēm (piemēram, Neh 3:5 vēsta, ka jau savas darbības sākumā Nehemija saskaras ar Tekojas elites pretestību Jeruzalemes mūra atjaunošanai). Sk. arī Neh 4:5-6 un Neh 6.

Nehemija rīkojas nekavējoties (Neh 5:7-9), jo situācija varēja kļūt nekontrolējama (sal. ar Neh 2:16-18), apsūdzot bagātņiekus un pārvaldņiekus, pārmetot kreditoriem neatbilstošu rīcību.⁵⁹⁵ Nehemija šo problēmu uzskata par nacionālu problēmu, salīdzinot notiekošo ar citām tautām (Neh 5:9). To viņš atrisina, liekot aizdevējiem tautas sapulcēšanās laikā zvērēt, ka viņi atlaidīs visus parādus. Vēsturiski šāds problēmas risinājums ir uzskatāms par maz iespējamu, jo daudzi aizdevēji parādu dzēšanas gadījumā paši riskētu nonākt līdzīgā stāvoklī kā parādnieki.

Neh 5:1-13 nesatur nekādas norādes uz Pentateuha baušļiem. Nehemijas prasības (Neh 5:7) ir līdzīgas dažiem Pentateuha baušļiem (Ex 22:24, Lev 25:36, Dtn 23:20), taču nekas neliecina, ka Nehemija būtu ietekmējies no tiem, turklāt arī neizskatās, ka Nehemija atsauktos uz tiem.⁵⁹⁶ Lev 25:8-17 un Dtn 15:1-11 paredz vispārēju parādu atlaišanu, taču Neh 5:1-13 neatstāj iespaidu, ka Nehemija vēlētos atlaist parādus saskaņā ar Pentateuha baušļiem. Drīzāk parādu atlaišanu ietekmēja spontāns lēmums, uzklusot cilvēku sūdzības. Arī apspiesto iedzīvotāju sūdzības nesatur pašu parādu atcelšanas prasību, bet gan pret veidu, kā tie tiek piedzīti. Kopumā ņemot, Nehemija neievieš neko radikāli jaunu, kas uzlabotu iedzīvotāju sociālo un materiālo stāvokli: Jūdejas provincei joprojām bija jāmaksā nodevas (arī Nehemija rūpīgi sekoja, lai desmitā tiesa templim tiktu regulāri maksāta).

Secinājumi. Neh 5, kas ataino vecāku rīcību smagos apstākļos, pārdodot savus bērņus parādu verdzībā, tomēr bija diezgan ierasta situācija Jūdas klimatiskajos apstākļos, kad sliktas ražas iedzīvotāji varēja nonākt līdzīgā situācijā, neskatoties uz situācijas īpašo raksturu (Jeruzalemes mūru atjaunošana). Neh 5 fonu veido cīņa starp persiešu iecelto provinces vietvaldi Nehemiju un vietējo eliti. Nehemija savu rīcību, reaģējot uz elites aktivitātēm, nepamato Pentateuha baušļos (piemēram, Lev 25:8-17 un Dtn 15:1-11), jo neatsaucas uz tiem. Nehemijas rīcība uzskatāma par spontānu, jo briesošais sociālais konflikts draudēja kļūt nekontrolējams un prasīja ātru atrisinājumu.

⁵⁹⁵ Spriežot pēc Neh 5:8, Nehemija pārmet kreditoriem parādu vergu tālāku pārdošanu nejudiem, kuri dzīvoja Jehudas provincē vai pat ārpus tās robežām.

⁵⁹⁶ Nav konstatējama frazeoloģiska saistība starp Neh 5 un augstāk minētajiem Pentateuha baušļiem. Pretējās domās ir: Joseph Fleishman, „To Stop Nehemiah from Building the Jerusalem Wall: Jewish Aristocrats Triggered an Economic Crisis,” in: Gershon Galil (Ed.), *Homeland and Exile Biblical and Ancient Near Eastern Studies in Honour of Bustenay Oded* (Leiden: Brill, 2009), 373.

V Secinājumi

Vardarbība pret bērniem (tajā skaitā vardarbība pret bērniem ģimenē) līdzšinējā Vecās Derības pētniecībā nebija izpelnījusi lielu uzmanību. Šī pētījuma rezultātā, analizējot Vecās Derības tekstus par vardarbību pret bērniem ģimenē esmu nonācis pie secinājuma, ka vardarbība pret bērniem ģimenē ir nosodīta vai nu pašā vardarbību atainojošajā tekstā vai arī intertekstuāli ir kritizēta citos VD tekstos, piedāvājot dažādus veidus vardarbības pret bērniem ģimenē pārvarēšanai: ierobežojot vardarbību, novēršot vardarbību vai izvairoties no vardarbības pielietošanas.

Pārskats par līdzšinējo tēmas „Vardarbība Vecajā Derībā” pētniecību pildīja 3 funkcijas: 1) līdzšinējo pētījumu klasificēšana, 2) vardarbības problemātikas padziļināta apzināšanās, 3) sava pētījuma interešu (interese par vardarbības veidu, īstenošanu, mērķi un iedarbību) un pozīcijas formulēšana. Pārskats par iepriekšējo gadu pētniecības vēsturi arī parādīja, ka nepieciešams precizēt metožu izvēli, lai tās atbilstu darba mērķiem.

Ja 1970-to gadu VD vardarbības pētniecībā pārsvarā dominē Žirāra upura teorijas pārbaudīšana VD gadījumā (Lofinks, Švāgers u.c.), pārsvarā to apstiprinot, tad situācija mainās 1980-tajos gados, pateicoties VD teologa Ebaha pētījumiem. Ebahs aicina nošķirt vēsturiski notikušo vardarbību no literāri konstruētās vardarbības, kā arī nevispārināt atsevišķu VD tekstu atainoto vardarbību. 1990 – tajos gados būtiski palielinās publikāciju skaits par vardarbību VD, kurās parādās secinājumi, ka vardarbība VD ir daudz sarežģītāk, nekā to uzskatīja iepriekš. Virknē pētījumu, pievēršoties konkrētam VD vardarbības aspektam, ir atklāti no mūsdienām atšķirīgi priekšstati par vardarbību (piemēram, Cengera, Ebaha pētījumi). Tas sekmēja citas tendences, kas arī novērojama 1990-to gadu publikācijās, parādīšanos - pievēršanos Seno Austrumu priekšstatu ietekmei uz VD priekšstatiem par vardarbību (Otto u.c.). VD vardarbības pētniecība pēdējos gados skaidri izvēlējusies citu ceļu, pētot VD tekstu intertekstuālās attiecības. No pēdējo daudzajām gadu publikācijām būtu jāizceļ Baumanes un Dītriha pētījumi. Baumane VD tekstos saskata zināmu attīstību Dieva vardarbīgās darbības atainošanā, sākot ar Jūdas valsts bojāejas raksturojumu kā Jahves vardarbību pret savu tautu līdz Dieva vardarbībai pret atsevišķiem dievbijīgajiem (piemēram, Ījaba grāmata). Dītrihs fenomenoloģiski parāda vardarbības veidus VD un teoloģiskos VD risinājumus vardarbības pārvarēšanai.

Aplūkojot dažādas teorijas par vardarbību un upurēšanu, jākonstatē, ka teorijas, kas pretendē uz universāla skaidrojuma statusu (Žirārs, Burkerts, Avaloss u.c.), pētniecībā ir pamatoti kritizētas, tāpēc šajā pētījumā vardarbība VD tika analizēta kā konkrētas

kultūras/ reliģijas (senās Izraēlas) specifisks fenomēns. No plašā metožu klāsta (kopumā 12) vardarbības fenomenu VD pētīšanai nācās izvēlēties vēsturiski kritiskās metodes, lai vēsturiski, reliģiski vēsturiski un literāri kontekstualizētu aplūkojamās tekstus.

Bērnu apzīmēšanai lietoto VD terminu analīze parādīja, ka trūkst viennozīmīgas terminoloģijas, jo VD nav atrodamā sistemātiska refleksija par dzīves posmu „bērnība”, kas padara sarežģītu nošķiršanu starp bērniem un jauniešiem/ jauniem pieaugušajiem (šī iemesla dēļ virkne VD tekstu par vardarbību netika iekļauti pētījumā).

Pēc VD tekstiem ir sarežģīti spriest par bērnu reālajiem dzīves apstākļiem Senajā Izraēlā. Kopumā var atzīmēt divas tendences, kas raksturo bērnu nozīmi ģimenē VD laikā: 1) vecāki saistīja ar bērniem savu nākotni, kas nozīmēja prestižu pārējās sabiedrības acīs, 2) bērnus uzlūkoja arī kā darbaspēku, kuriem jāstrādā vecāku labā un jāuztur vecākus viņu vecumdienās, jo savulaik vecāki par viņiem kā maziem bērniem bija rūpējušies. Tas, kā bērnība noritēja, nekur VD izvērsti nav aprakstīts. Pēc tā var spriest, ka bērnība drīzāk bija pārejas posms, kas jāpārvar, lai sasniegtu pieauguša cilvēka statusu. VD naratīvie teksti bērnus min reti, visbiežāk gan kopā ar citiem terminiem, lai aprakstītu kādu cilvēku grupu kopumā.

Apskatot dažādu Seno Austrumu tautu vardarbīgas bērnu audzināšanas tekstus, fiziska bērnu iespaidošana pedagoģiskos nolūkos ir bieži aprakstīta prakse. Fiziskas ciešanas senajos Austrumos neuzskatīja par ko sliktu, ja fiziska disciplinēšana sekmēja bērnu (pamatā ir runa par zēniem) audzināšanu. Fizisku bērnu ietekmēšanu audzinot ne vienmēr uzskatīja par nepieciešamību, jo daudzi Seno Austrumu autori aicina nepārspīlēt vardarbīgo metožu praktisko pielietojumu bērnu audzināšanā. Daļa no šiem tekstiem ir vairāk uzskatāmi par draudiem pielietot vardarbīgus līdzekļus nekā paša pielietojuma reāls apraksts.

Pretstatā tekstiem no senās Ēģiptes un Mezopotāmijas VD tikai garāmejojot min, kādos ietvaros un kādā veidā notiek audzināšana. Daļēji tas ir saistīts ar terminoloģiju, jo VD tekstos ir sastopama virkne vārdu, kurus varētu tulkot kā „audzināšanu”, taču katram no tiem ir savas nianšes (יִסַר un יָרַה un to atvasinājumi ne vienmēr ir tulkojami vardarbīgas audzināšanas nozīmē).

Apskatot konkrētu VD vardarbīgas audzināšanas tekstu piemērus (turklāt šie piemēri tiek skatīti plašākā – sentenču krājuma - kontekstā), paveras sekojoša aina:

1) Prov 13:24 koncentrējas uz tēva/ audzinātāja disciplīnu - tēvam/ skolotājam vajag izmantot visu, lai īstenotu pamācīšanu (ieskaitot fizisku sodīšanu), citādi to nevarēs traktēt kā viņa mīlestību pret dēlu/ skolnieku. Šī panta mērķis ir mudināt tēvu/ skolotāju būt disciplinētam un konsekventam, un šādā kontekstā vajadzētu skaidrot stingras disciplīnas pielietošanu pret dēlu.

2) Prov 19:18, kas pieļauj 2 dažādus tulkojuma variantus, ir jāskata Prov 19:16-23 kontekstā. Prov 19:18a izsaka cerību par dēlu, kurš vēl ir tajā audzināšanas fāzē, kas sola panākumus, tāpēc Prov 19:18 ir vērtējams kā aicinājums tēvam izprast savu motivāciju dēla audzināšanā. Tēvs nedrīkst uzskatīt dēlu par neizdevušos, nederīgu cilvēku, jo tieši tāpēc, ka pastāv cerība (jo viņš audzina dēlu disciplinējot), tēvam nevajag domāt par dēla nogalināšanu vai sakropļošanu. Tēvs nedrīkst pakļauties savām dusmām vai būt viegli nokaitināms, jo nepareiza motivācija, pielietojot fizisko disciplinēšanu (piemēram, atiebība, neatbilstošs sods), var atstāt ietekmi uz turpmāko audzināšanu. Netieši Prov 19:18 ir adresēts arī dēlam, lai viņš apzinātos savas nepaklausības sekas.

3) Prov 22:15 savukārt uzmanība ir pievērsta ne tik daudz miesassodam, cik nepieciešamībai pareizi orientēt zēnus turpmākajai dzīvei. Prov 22:15 nolūks ir iedrošināt tēvu par fiziskas disciplīnas vērtīgumu audzināšanas mērķu sasniegšanai, kā arī apzināties savu audzinātāja autoritāti.

4) Prov 23:13-14 dubultās sentences gadījumā problemātiska ir sintakses un struktūras raksturošana. Ļoti bieži šo dubulto sentenci no Proverbu III krājuma uzskata par visskarbāko audzināšanas tekstu VD, kas pamato fiziskās disciplinēšanu kā audzināšanas metodi - sišanas pedagoģija nozīmē dzīvības glābšanu! Tā kā Prov 23: 13-14 ir paralēles ar aramiešu „Ahikāra mācību”, pārbaudot to iespējamo ietekmi, ir jāsecina, ka:

a) Ahikāra sentencēm trūkst plašāks konteksts (Ahikāra sentencēm daudz nevar uzzināt par fiziskās disciplinēšanas pamatojumu un mērķiem, tomēr šīs sentences atstāj iespaidu, ka negatīvas sekas būs tad, ja dēls nebūs saņēmis miesas sodus, jo viņam grūti klāsies dzīvē),

b) neskatoties uz kopīgiem elementiem abās sentencēs, tās tomēr ir jāuzskata par atšķirīgām mutiskām tradīcijām.

Prov 23:13-14 brīdinājums ir domāts audzinātājam. Audzinātājs dažādu iemeslu dēļ nedrīkst izvairīties pielietot šādu disciplinējošu sodu, jo Prov 23:13-14 runā par audzinātāju ar vāju raksturu, kas varētu traucēt veikt audzināšanas pienākumus.

Audzinātājam ir jādarbojas nevis savā labā, bet gan audzināmā labā. Prov 23:13-14 par audzināšanas mērķi uzskata izdevušos zēna dzīvi, un to var sasniegt, ja veic arī nepatīkamus pienākumus (arī fizisku disciplinēšanu).

5) Prov 29:15 uzsver, ka pilnvērtīga audzināšana sastāv no divām metodēm: no fiziskas disciplinēšanas, kā arī no mutiskas pamācīšanas. Ja Prov 29:15 interpretē Prov 28-29 kontekstā, tad neaudzināta valdnieka dēla mātei kaunu sagādātu dēla neadekvātā valdīšana un sabiedrības neaizsargātāko iedzīvotāju netaisnīga tiesāšana, kas varētu izsaukt neapmierinātību un apdraudēt arī paša valdnieka troni.

6) Prov 29:17 brīdinājums propagandē stingru audzināšanu, norādot uz tēva savtīgiem motīviem. Tomēr skatoties plašākā (Prov 28-29) kontekstā, tēva audzināšanai nevajadzētu būt egoistisku nolūku vadītai, jo audzināšanas primārais mērķis ir, kā to uzsver Prov 28-29, dēlu izaudzināt par gudru cilvēku (Prov 29:3,15), kas sagādās vecākiem prieku, godu un labsajūtu. Prov 29:17 apsola tēvam mierīgu eksistenci un apmierinātību, ja viņš savu dēlu stingri audzinās. Ar to ir domāta situācija vecumdienās, kad paklausīgs dēls, kurš ir iemācījies savus pienākumus attiecībā pret savu tēvu, ir gatavs tos arī pildīt.

7) Prov 3:11-12 ir vienīgais teksts, kurā Dievs tiek saukts par tēvu – audzinātāju, kurš disciplinē dievbijīgo kā savu dēlu. Plašākais konteksts (Prov 3:1-12) parāda dēla audzināšanas procesu visa mūža garumā, ko iesāk miesīgais tēvs un tālāk turpina Jahve. Meklējot Prov 3:11-12 teoloģisko kontekstu, salīdzinot ar Dtn 8:5 un Īj 5:17-18, jāsecina, ka Prov 3:11-12 teoloģiskais saturs ir īpašs (bērnu sitošais tēvs, ar ko salīdzina Jahves izturēšanos, ir unikāls gan Proverbu, gan visas VD kontekstā). Lai arī atsevišķi teologi iesaka neinterpretēt Prov 3:11-12 kā dēlu fiziskas disciplinēšanas tekstu (Delkurts), tomēr nevar ignorēt ciešanu aspektu šajā sentencē.

Ben Siras grāmata ir izvēlēta, lai parādītu vardarbīgas bērnu audzināšanas attīstību, turklāt Ben Siras norādījumi par meitu audzināšanu ir unikāli (Sir 7:24-25, 22:3-6, 42:9-14), jo tiem nav analogu agrākās senās Izraēlas gudrības literatūrā. Ben Siras grāmata pārsteidz ar tādu audzināšanas bardzību (pauž pārlicību par sitienu nepieciešamību, Sir 30:1-13). No Ben Siras teksta nevar izdarīt viennozīmīgus secinājumus, vai tas ir viņa personīgais uzskats vai arī tā apdraudēta mazākuma situācija hellēniskā jūdaisma laika izglītoto vidū, kas spieda rīkoties vēl stingrāk audzināšanā. Tomēr no citām Sir nodaļām ir redzams, ka Ben Siru satrauc hellēnisma laika pilsētu

kultūra un salīdzinoši brīvās attiecības pretējo dzimumu starpā (jaunā situācija ir krasā kontrastā ar tradicionālo izpratni par izraēliešu ģimeni un tās vērtībām).

Bērnu pamešana VD ir aprakstīta tikai 3 tekstos (Ex 2, Gen 21, Ec 16), tomēr ar to ir par maz, lai pēc šiem piemēriem izdarītu vispārīgus secinājumus par reālo bērnu pamešanas praksi vai tās nosodījumu senajā Izraēlā. Vecāku attieksme pret bērniem VD tekstos parāda, ka viņi savus bērnus neuzskatīja par nevēlamiem (izņēmums varētu būt Ec 16, taču teksts skaidri to nemin). Tas apstiprina citu VD tekstos plaši pārstāvētu priekšstatu, ka bērni parasti bija gaidīti ģimenē. Kas attiecas uz VD atspoguļoto bērnu pamešanas praksi, tad VD teksti neataina reālus notikumus, bet izmanto bērnu pamešanas problemātiku, lai skaidrotu Izraēla attiecības ar Dievu, kā arī polemizējot ar ietekmi no citām kultūrām, norobežojoties no tām. Visos 3 VD tekstos Dievs iesaistās pamesto bērnu glābšanā, tādējādi dāvājot bērnam iespēju dzīvot. Dievs kā Radītājs ne tikai dod bērnam dzīvību, bet arī vēlāk dzīves laikā glābj viņu. Šādi raugoties, bērnu pamešana ir rīcība, kas ir vērsta gan pret Dievu, gan pret sabiedrību, jo šādā veidā ir parādīta necieņa pret dzīvības svētumu. Mozus dzimšanas apraksts Ex 2:1-10 literārajā līmenī parāda tendenci, kas tiecas neitralizēt bērnu pamešanu. Ex 2:1-10 parāda tekstā minētās sievietes, kas izrāda jūtas un rūpes pret jaundzimušu bērnu. Autors arī droši vien rēķinājās ar lasītāju pieredzi, kas visdrīzāk arī noraidīja šādu praksi.

Neh 5:1-13 neatstāj iespaidu, ka Nehemija vēlētos atlaist parādus saskaņā ar Pentateuha baušļiem. Parādu atlaišanu drīzāk ietekmēja spontāns lēmums, uzklusot cilvēku sūdzības, jo viņi spiesti pārdot verdzībā savus bērnus. Apspiesto iedzīvotāju sūdzības nesatur pašu parādu atcelšanas prasību, taču protestē pret veidu, kā tie tiek piedzīti. Kopumā ņemot, Nehemija neievieš neko radikāli jaunu, kas uzlabotu iedzīvotāju sociālo un materiālo stāvokli, jo Jūdejas provincei joprojām bija jāmaksā lielas nodevas.

Bibliogrāfija

Avoti un to tulkojumi:

Beentjes, Pancratius C. *The Book of Ben Sira in Hebrew: a text edition of all extant Hebrew manuscripts and a synopsis of all parallel Hebrew Ben Sira texts.* Leiden: Brill, 1997.

Elliger, Karl, et Wilhelm Rudolph, ed. *Biblia Hebraica Stuttgartensia.* 5.ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

Marcus, David, ed. *Biblia Hebraica Quinta: Ezra and Nehemia.* Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

McCarthy, Carmel, ed. *Biblia Hebraica Quinta: Deuteronomium.* Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

Rahlfs, Alfred, ed. *Septuaginta: id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes.* Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

Waard, Jan de, ed. *Biblia Hebraica Quinta: Proverbs.* Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2008.

Vārdnīcas, konkordances

Barthelemy, D., O. Rickenbacher, Hg. *Konkordanz zum Hebräischen Sirach.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973.

Botterweck, Johannes G., Hg. *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament.* Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 1973–1995.

Gesenius, Wilhelm. *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament.* 17. Auflage. Berlin: Springer Verlag, 1962.

Jenni, Ernst, Claus Westermann, Hg. *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament.* München: Kaiser Verlag, 1971/1976.

Sekundärā literatūra:

Aejmelaeus, Anneli. „Function and Interpretation of יָד in Biblical Hebrew”. *Journal of Biblical Literature* 105 (1986): 193-209.

Assmann, Jan. *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*. 4. Auflage. Wien: Picus Verlag, 2007.

Avalos, Hector. *Fighting Words: The Origins of Religious Violence*. Amherst, NY: Prometheus Books, 2005.

Baumann, Gerlinde. *Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006.

Baumann, Gerlinde. *Liebe und Gewalt: Die Ehe als Metapher für das Verhältnis JHWH – Israel in den Prophetenbüchern*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2000.

Baumann, Gerlinde. *Weisheitsgestalt in Proverbien 1-9: Traditionsgeschichtliche und theologische Studien*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1996.

Batten, Loring W. *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Ezra and Nehemiah*. Edinburgh: T&T Clark, 1913.

Becker, Joachim. *Der Ich-Bericht des Nehemiasbuches als chronistische Gestaltung*. Würzburg : Echter-Verlag, 1998.

Beentjes, Pancratius C. „Happy the one who meditates on wisdom” (Sir 14, 20): *collected essays on the Book of Ben Sira*. Leuven: Peeters, 2006.

Bernat, David A., and Jonathan Klawans, ed. *Religion and Violence: The Biblical Heritage*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2007.

Bertholet, Alfred. *Biblische Theologie des Alten Testaments*. Tübingen: Mohr, 1911.

Bierhoff, Hans W., und Ulrich Wagner, Hg. *Aggression und Gewalt: Phänomene, Ursachen und Interventionen*. Stuttgart: Kohlhammer, 1997.

Birnbaum, Elisabeth. „Hermeneutische Vorentscheidungen und ihre Folgen im Umgang mit Gewalttexten in der Bibel.” *Protokolle zur Bibel* 18 (2009): 73 - 79.

- Blenkinsopp, Joseph. *Ezra- Nehemiah: A Commentary*. Philadelphia : Westminster Press, 1988.
- Block, Daniel I. *The Book of Ezekiel: Chapters 1-24*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997.
- Blum, Erhard. *Die Komposition der Vätergeschichte*. Neukirchen – Vluyn: Neukirchener Verlag, 1984.
- Böckler, Annette. *Gott als Vater im Alten Testament: traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu Entstehung und Entwicklung eines Gottesbildes*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2000.
- Böckler, Annette. „Keine väterliche Züchtigung!: Zur Exegese von Prov 3:12b“. *Biblische Notizen* 96 (1999): 12-18.
- Boer, Pieter Arie Hendrik de. *Fatherhood and Motherhood in Israelite and Judean Piety*. Leiden: Brill, 1974.
- Bohlen, Reinhold. *Die Ehrung der Eltern bei Ben Sira: Studien zur Motivation und Interpretation eines familienethischen Grundwertes in frühhellenistischer Zeit*. Trier: Paulinus Verlag, 1991.
- Brown, William P. “To Discipline Without Destruction: The Multifaceted Profile of the Child in Proverbs”. In Marcia J. Bunge, ed. *The Child in the Bible*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2008.
- Brueggemann, Walter. *Theologie of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1997.
- Brunner, Hellmut. *Altägyptische Erziehung*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1957.
- Brunner, Hellmut. „Zentralbegriffe ägyptischer und israelitischer Weisheitslehren“. *Saeculum* 35 (1984): 185-199.
- Burkert, Walter. *Anthropologie des religiösen Opfers: Die Sakralisierung der Gewalt*. München: Carl-Friedrich-von-Siemens-Stiftung, 1984.

Burkert, Walter. „Opfertypen und antike Gesellschaftsstruktur.“ In Gunther Stephenson, Hg. *Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976.

Clifford, Richard J. *Proverbs: A Commentary*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1999.

Clines, David J.A. *Ezra, Nehemiah, Esther: New Century Bible Commentary*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1984,

Cogan, Morton. “A Technical Term for Exposure.” *Journal of Near Eastern Studies* 27 (1968): 133–135.

Collins, John J. „The Zeal of Phinehas: The Bible and the Legitimation of Violence.” *Journal of Biblical Literature* 122 (2003): 3-21.

Cook, Johann. *The Septuagint of Proverbs: Jewish and/ or Hellenistic Proverbs? Concerning the Hellenistic colouring of LXX Proverbs*. Leiden: Brill, 1997.

Cowley, Arthur E. *Aramaic Papyri of the Fifth Century BC*. Oxford: Clarendon Press, 1923.

Crenshaw, James L. *Education in Ancient Israel: Across the Deadening Silence*. New York: Doubleday, 1998.

Crouch, Carly L. *War and ethics in the ancient Near East: military violence in light of cosmology and history*. Berlin: de Gruyter, 2009.

Delkurt, Holger. „Erziehung im Alten Testament”. *Glaube und Lernen* 16 (2001): 26–39.

Delkurt, Holger. „Erziehung nach dem Alten Testament”. *Jahrbuch für Biblische Theologie* 17 (2002): 227-253.

Delkurt, Holger. *Ethische Einsichten in der alttestamentlichen Spruchweisheit*. Neukirchen – Vluyn: Neukirchener Verlag, 1993.

Dietrich, Jan. *Kollektive Schuld und Haftung: Religions- und rechtsgeschichtliche Studien zum Sündenkuhritus des Deuteronomiums und zu verwandten Texten*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.

Dietrich, Walter, und Moises Mayordomo. *Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2005.

Dietrich, Walter. „Legitime Gewalt?: Alltestamentliche Perspektiven“. In Friedrich Schweitzer, Hg. *Religion, Politik und Gewalt*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006.

Dietrich, Walter. „Achans Diebstahl (Jos 7): Eine Kriminalgeschichte aus frühper-sischer Zeit“. In Friedhelm Hartenstein, Michael Pietsch, Hg. *„Sieben Augen auf einem Stein (Sach 3,9): Studien zur Literatur des Zweiten Tempels*. Neukirchen –Vluyn: Neukirchener Verlag, 2007.

Drexler, Josef. *Die Illusion des Opfers: Ein wissenschaftlicher Überblick über wichtigsten Opfertheorien ausgehend von deleuzianischen Polyperspektivismusmodell*. München: Akademisches Verlag, 1993.

Dubach, Manuel. *Trunkenheit im Alten Testament: Begrifflichkeit, Zeugnisse, Wertung*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 2009.

Dürr, Lorenz. *Das Erziehungswesen im Alten Testament und im antiken Orient*. Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1932.

Ebach, Jürgen. *Biblische Erinnerungen: Theologische Reden zur Zeit* (Bochum: SWI Verlag, 1993.

Ebach, Jürgen. *Das Erbe der Gewalt: Eine biblische Realität und ihre Wirkungsgeschichte*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1983.

Eberhard, Christian. *Studien zur Bedeutung der Opfer im Alten Testament*. Neukirchen – Vluyn: Neukirchener Verlag, 2002.

Eberhardt, Gönke. *JHWH und die Unterwelt: Spuren einer Kompetenzerweiterung JHWHs im Alten Testament*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.

Eller, Jack David. *Cruel Creeds, Virtuous Violence: Religious Violence across Culture and History*. Amherst, NY: Prometheus Books, 2010.

Ellens, Harold J., ed. *The Destructive Power of Religion: Violence in Judaism, Christianity, and Islam*. Westport, CT: Praeger, 2004.

- Emerton, John A. „The Teaching of Amenemope and Proverbs XXII 17 – XXIV 22: Further Reflections on a Long-Standing Problem.” *Vetus Testamentum* 51 (2001): 431-465.
- Engelken, Karen. „Erziehungsziel Gewaltlosigkeit?: Überlegungen zum Thema ‘physische Gewalt’ im Buch Proverbien”. *Biblische Notizen* 45 (1988): 12-18.
- Engelken, Karen. *Frauen im alten Israel: Eine begriffsgeschichtliche und sozialrechtliche Studie zur Stellung der Frau im Alten Testament*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 1990.
- Ernst, Alexander B. *Weisheitliche Kultkritik: Zu Theologie und Ethik des Sprüchebuchs und der Prophetie des 8. Jahrhunderts*. Neukirchen – Vluyn: Neukirchener Verlag, 1994.
- Farmer, Paul. „An Anthropology of Structural Violence.” *Current Anthropology* 45 (2007): 305-325.
- Fechter, Friedrich. *Die Familie in der Nachexilszeit: Untersuchungen zur Bedeutung der Verwandtschaft in ausgewählten Texten des Alten Testaments*. Berlin: de Gruyter, 1998.
- Feldmeier, Reinhard. „Gottvater: Historisch - kritische Relecture eines vertrauten Gottesbildes.” In Karin Finsterbusch, Michael Tilly, Hg. *Verstehen, was man liest: zur Notwendigkeit historisch-kritischer Bibellektüre*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010.
- Fensham, Charles F. *The Books of Ezra and Nehemiah*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982.
- Feucht, Erika. *Das Kind im Alten Ägypten: die Stellung des Kindes in Familie und Gesellschaft nach altägyptischen Texten und Darstellungen*. Frankfurt: Campus Verlag, 1995.
- Feucht, Erika. „Der Weg ins Leben”. In Veronique Dasen, ed. *Naissance et petite enfance dans l’Antiquité*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.
- Fischer, Irmtraud. *Die Erzeltern Israels: Feministisch-theologische Studien zu Genesis 12-36* (Berlin: de Gruyter, 1994).

Fischer, Irmtraud. „Über Lust und Last, Kinder zu haben: Soziale, genealogische und theologische Aspekte in der Literatur Alt-Israels“. *Jahrbuch für Biblische Theologie* 17 (2002): 55-82.

Fleishman, Joseph. „On the Legal Relationship Between a Father and his Natural Child“. *Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte* 6 (2000): 68-81.

Fleishman, Joseph. „To Stop Nehemiah from Building the Jerusalem Wall: Jewish Aristocrats Triggered an Economic Crisis.“ In Gershon Galil, ed. *Homeland and Exile Biblical and Ancient Near Eastern Studies in Honour of Bustenay Oded*. Leiden: Brill, 2009.

Fox, Michael V. *Proverbs 1 - 9: a new translation with introduction and commentary*. New York, NY: Doubleday, 2000.

Fox, Michael V. *Proverbs 10 - 31: a new translation with introduction and commentary*. New Haven, CT: Yale University Press, 2009.

Fox, Michael V. „The Formation of Proverbs 22:17-23:11.“ *Die Welt des Orients* 38 (2008): 22-37.

Fretheim, Terence E. „God and Violence in the Old Testament“. *Word & World* 24 (2004): 18-28.

Freuling, Georg. „*Wer eine Grube gräbt...*“: *der Tun-Ergehen-Zusammenhang und sein Wandel in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2004.

Fuchs, Ottmar. „Kriterien gegen Missbrauch der Bibel“. *Jahrbuch für Biblische Theologie* 12 (1997): 243-274.

Fuhs, Hans F. *Das Buch der Sprichwörter: Ein Kommentar*. Würzburg: Echter Verlag, 2001.

Galambush, Julie. *Jerusalem in the Book of Ezekiel: The City as Yahweh's Wife*. Atlanta, GA: Scholars Press, 1992.

- Galpaz-Feller, P. „Pregnancy and Birth in the Bible and Ancient Egypt”. *Biblische Notizen* 102 (2000): 42–53.
- Galtung, Johan. „Cultural Violence”. *Journal of Peace Research* 27 (1990): 291-305.
- Galtung, Johan. *Strukturelle Gewalt*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch-Verlag, 1975.
- Galtung, Johan. „Violence, Peace and Peace Research”. *Journal of Peace Research* 6 (1969): 167-191.
- Garfinkel, Stephen. „Of Thistles and Thorns”. *Vetus Testamentum* 37 (1987): 421–437.
- Gertz, Jan Christian. „Regulierung von Gewalt in Gesellschaft und Politik im Alten Testament”. In Friedrich Schweitzer, Hg. *Religion, Politik und Gewalt*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006.
- Gerstenberger, Erhard. *Wesen und Herkunft des "apodiktischen Rechts"*. Neukirchen – Vluyn, Neukirchener Verlag, 1965.
- Gies, Kathrin. *Geburt – ein Übergang. Rituelle Vollzüge, Rollenträger und Geschlechtsverhältnisse: Eine alttestamentliche Textstudie*. St. Ottilien: EOS Verlag, 2009.
- Girard, Rene. *Ausstossung und Verfolgung: Eine historische Theorie des Sündenbocks*. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1992.
- Girard, Rene. *Ende der Gewalt: Analyse des Menschenverhängnisses*. Freiburg: Herder Verlag, 1983.
- Girard, Rene. *Das Heilige und die Gewalt*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1992.
- Girard, Rene. *Hiob - ein Weg aus der Gewalt*. Zürich: Benziger Verlag, 1990.
- Görg, Manfred. *Der un-heile Gott: Die Bibel im Bann der Gewalt*. Düsseldorf: Patmos Verlag, 1995.

Görg, Manfred. „Ein verkanntes Wort für die „Hebamme“ in Ez 16,4”. *Biblische Notizen* 58 (1991): 13-16.

Greenberg, Moshe. *Ezekiel: 1-20*. Garden City, NY: Doubleday, 1983.

Groß, Walter. „Satzteilfolge – Übersetzung – Auslegung: Beobachtungen zu deren Verhältnis am Beispiel von Spr 1, 20-23 und 23, 13-14”. In: Fischer, Irmtraud, Ursula Rapp, Johannes Schiller, Hg. *Auf den Spuren der schriftgelehrten Weisen*. Berlin: de Gruyter, 1997.

Hagedorn, Anselm C. *Between Moses and Plato: individual and society in Deuteronomy and ancient Greek law*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.

Hausmann, Jutta. „Studien zum Menschenbild der älteren Weisheit (Spr 10ff)”. Tübingen: Mohr Siebeck, 1995.

Häusl, Maria. „Geburt – Kampf um Leben und gegen den Tod: Alttestamentliche Vorstellungen und Rituale für Mutter und Kind am Anfang des Lebens.” In Bernhard Heininger, Hg. *An den Schwellen des Lebens: Zur Geschlechterdifferenz in Ritualen des Übergangs*. Münster: LIT Verlag, 2008.

Heim, Knut M. *Like Grapes of Gold Set in Silver: An Interpretation of Proverbial Clusters in Proverbs 10:1 - 22:16*. Berlin: de Gruyter, 2001.

Heinsohn, Nina. *Zwischen Verheissung und Verborgenheit: Studien zur Theologie und Anthropologie der Hagar-Erzählungen in Genesis 16 und 21*. Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 2010.

Hengel, Martin. *Judentum und Hellenismus*. 3. Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck, 1988.

Hermisson, Hans - Jürgen. *Studien zur israelitischen Spruchweisheit*. Neukirchen – Vluyn: Neukirchener Verlag, 1968.

Hübner, Ulrich. „Sterben, überleben, leben: Die Kinder und der Tod im antiken Palästina”. In Michael Pietsch, Friedhelm Hartenstein, Hg. *Israel zwischen den Mächten*. Münster: Ugarit Verlag, 2009.

Hurowitz, Victor Avigdor. „Paradise regained: Proverbs 3:13-20 reconsidered”. In Ch. Cohen et al., ed. *Sefer Moshe: The Moshe Weinfeld Jubilee Volume: Studies in the Bible and the Ancient Near East, Qumran, and Post-Biblical Judaism*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2004.

Kaiser, Otto. *Vom offenbaren und verborgenen Gott*. Berlin: de Gruyter, 2008.

Kaiser, Otto. *Weisheit für das Leben: Das Buch Jesus Sirach*. Stuttgart: Radius Verlag, 2005.

Kamionkowski, Tamar S. „„In Your Blood, Live”(Ezekiel 16:6): A Reconsideration of Meir Malul’s Adoption Formula”. In Kathryn F. Kravitz, and Diane M. Sharon, ed. *Bringing Hidden Light*. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2007.

Keel, Othmar. *Feinde und Gottesleugner: Studien zum Image der Widersacher in den Individualpsalmen*. Stuttgart: Katolisches Bibelwerk, 1969.

Keel, Othmar. „Wie böse ist Gewalt?” *Orientierung* 41 (1978): 43-46.

Kegler, Jürgen. „Gewaltverherrlichung und Gewaltkritik im Alten Testament”. In Frank Crüsemann, Hg. *Dem Tod nicht glauben: Sozialgeschichte der Bibel*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2004.

Kieweler, Hans Volker. *Erziehung zum guten Verhalten und zur rechten Frömmigkeit. Die hirkianische Sammlung, ein hebräischer und griechischer Schultext*. Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang, 2001.

Kimball, Charles. *When Religion Becomes Evil: Five Warning Signs*. New York, NY: HarperCollins, 2002.

Klawans, Jonathan. *Purity, Sacrifice and the Temple: Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism*. New York, NY: Oxford University Press, 2005.

Knauf, Ernst Axel. *Ismael: Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens im 1. Jahrtausend v. Chr.* Wiesbaden: Harrassowitz, 1989.

Köhler, Ludwig. *Der hebräische Mensch: Eine Skizze*. Tübingen: Mohr, 1953.

- Kottsieper, Ingo. *Die Sprache der Ahiqarsprüche*. Berlin: de Gruyter, 1990.
- Kottsieper, Ingo. „Die Geschichte und die Sprache des weisen Achiqar.“ In Otto Kaiser, Hg. *Texte aus der Umwelt des Alten Testament*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1997.
- Krispenz, Jutta. „Komposition und Redaktion“. *Biblische Notizen* 135 (2007): 71-103.
- Krispenz, Jutta. *Spruchkompositionen im Buch Proverbia*. Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang, 1989.
- Kügler, Joachim. „Der Sohn als Abbild des Vaters: Kulturgeschichtliche Notizen zu Sir 30,4–6“. *Biblische Notizen* 107/108 (2001): 78-92.
- Kunz- Lübcke, Andreas, *Das Kind in den antiken Kulturen des Mittelmeers: Israel – Ägypten – Griechenland*. Neukirchen – Vluyn: Neukirchener Verlag, 2007.
- Kunz-Lübcke, Andreas, Hg. *"Schaffe mir Kinder...": Beiträge zur Kindheit im alten Israel und in seinen Nachbarkulturen*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2006.
- Lemche, Niels Peter. *Early Israel: anthropological and historical studies on the Israelite society before the monarchy*. Leiden: Brill, 1985.
- Levin, Christoph. *Der Jahwist*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1993.
- Lichtheim, Miriam. *Late Egyptian Wisdom Literature in the International Context: A Study of Demotic Instructions*. Fribourg: Universitätsverlag, 1983.
- Lindemann, Andreas. „Kinder in der Welt der Antike als Thema gegenwärtiger Forschung“. *Theologische Rundschau* 76 (2011): 82-111.
- Lindenberger, James M. *The Aramaic Proverbs of Ahiqar*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1983.
- Lindenberger, James M. „The Words of Ahiqar.“ In James H. Charlesworth, ed. *The Pseudoepigrapha of the Old Testament*. Garden City, NY: Doubleday, 1985.
- Lohfink, Norbert. „Altes Testament: Entlarvung der Gewalt.“ In Lohfink, Norbert und Rudolf Pesch, Hg. *Weltgestaltung und Gewaltlosigkeit: Ethische Aspekte des Alten und*

Neuen Testaments in ihrer Einheit und ihrem Gegensatz. Düsseldorf: Patmos Verlag, 1978.

Lohfink, Norbert. „Der Gewalttätige Gott des Alten Testaments und die Suche nach einer gewaltfreien Gesellschaft“. *Jahrbuch für Biblische Theologie* 2 (1987): 106-136.

Lohfink, Norbert, Hg. *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament.* Freiburg: Herder Verlag, 1983.

Luchsinger, Jürg. *Poetik der alttestamentlichen Spruchweisheit.* Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 2010.

Malchow, Bruce V. „A Manual of Future Monarchs.“ *Catholic Biblical Quarterly* 47 (1985): 238-245.

Malul, Meir. „Adoption of Foundlings in the Bible and Mesopotamian Document-A Study of Some Legal Metaphors in Ez. 16, 1-7.“ *The Journal for the Study of the Old Testament* 46 (1990), 97-126

Marböck, Johannes. *Weisheit und Frömmigkeit: Studien zur alttestamentlichen Literatur der Spätzeit* Frankfurt am Main: Peter Lang, 2006.

Marböck, Johannes. *Jesus Sirach 1-23.* Freiburg im Breisgau: Herder Verlag, 2010.

McCreesh, Thomas P. *Biblical Sound and Sense: Poetic Sound Patterns in Proverbs 10-29.* Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991.

McGregor, Leslie John. *The Greek Text of Ezekiel: An Examination of its Homogeneity.* Atlanta, GA: Scholars Press, 1985.

McKane, William. *Proverbs: A New Approach.* London: SCM Press, 1970.

McClymond, Kathryn. *Beyond Sacred Violence: A Comparative Study of Sacrifice.* Baltimore: The John Hopkins University Press, 2008.

Meinhold, Arndt. *Die Sprüche.* Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1991.

Michel, Andreas. *Gott und Gewalt gegen Kinder.* Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.

- Michel, Andreas. „Sexuelle Gewalt gegen Kinder in der Bibel“. *Concilium* 40 (2004): 289 - 297.
- Müller, Hans – Peter. „Gesellschaft II: Altes Testament.“ In Gerhard Krause, Hg. *Theologische Realenzyklopädie* (Berlin: de Gruyter, 1984) 12:756.
- Müller, Achim. *Proverbien 1–9: Der Weisheit neue Kleider*. Berlin: de Gruyter, 2000.
- Müller, Reinhard. „Jahwekrieg und Heilsgeschichte.“ *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 106 (2009): 265 - 283
- Murphy, Roland E. *Proverbs*. Nashville, TN: Thomas Nelson Publishers, 1998.
- Nel, Philip Johannes. *Structure and Ethos of the Wisdom Admonitions in Proverbs*. Berlin: de Gruyter, 1982.
- Niditch, Susan. *War in the Hebrew Bible: a study in the ethics of violence*. New York: Oxford University Press, 1993.
- Niehr, Herbert. *Aramäischer Ahiqar*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007.
- Niehr, Herbert. „JHWH als Arzt: Herkunft und Bedeutung einer alttestamentlichen Gottesprädikation.“ *Biblische Zeitschrift* 35 (1991): 3-17.
- Nömmik, Urmas. *Die Freundesreden des ursprünglichen Hiobdialogs: Eine form- und traditions-geschichtliche Studie*. Berlin: de Gruyter, 2010.
- Nunner-Winckler, Gertrud. „Überlegungen zum Gewaltbegriff“. In Wilhelm Heitmeyer, Hg. *Gewalt: Entwicklungen, Strukturen, Analyseprobleme*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004.
- Oeming, Manfred. „Gott und Gewalt im Alten Testament: Unzeitgemäße Betrachtungen eines Exegeten.“ In Ammermann, Norbert, Beate Ego, und Helmut Merkel, Hg. *Frieden als Gabe und Aufgabe: Beiträge zur theologischen Friedensforschung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.
- Otto, Eckart. „Biblische Altersversorgung im altorientalischen Rechtsvergleich.“ *Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte* 1 (1995): 83–110.

Otto, Eckart. *Krieg und Frieden in der Hebräischen Bibel und im Alten Orient*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 1999.

Otto, Eckart. „Sohnespflichten im antiken Syrien und Palästina”. In Eckart Otto, Hg. *Kontinuum und Proprium: Studien zur Sozial- und Rechtsgeschichte des Alten Orients und des Alten Testaments*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1996.

Overland, Paul. „Did the Sage draw from the Shema? A study of Proverbs 3:1-12”. *Catholic Biblical Quarterly* 62 (2000): 424 – 440.

Nelson-Pallmeyer, Jack. *Is Religion Killing Us?* Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2003.

Perdue, Leo G., ed. *Families in Ancient Israel*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1997.

Perlitt, Lothar. „Der Vater im Alten Testament” In Lothar Perlitt, Hg. *Allein mit dem Wort: theologische Studien*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.

Pilch, John J. „Beat His Ribs While He is Young” (Sir 30:12): A Window on the Mediterranean World”. *Biblical Theology Bulletin* 23 (1993): 101–113.

Pilger, Tanja. *Erziehung im Leiden: Komposition und Theologie der Elihureden in Hiob 32-37*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.

Plöger, Otto. *Sprüche Salomos (Proverbia)*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1984.

Potgieter, J. H. „The (poetic) rhetoric of wisdom in Proverbs 3:1-12,” *HTS* 58 (2002): 1357-1374.

Prinsloo, G.T.M. „Reading Proverbs 3:1-12 in its social and ideological context,” *HTS* 58 (2002): 1375-1400.

Propp, William H. *Exodus 1-18*. New York, NY: Doubleday, 1999.

Rad, Gerhard von. *Theologie des Alten Testaments*, 9.Auflage. München: Verlag Ch. Kaiser, 1987.

- Rad, Gerhard von. *Der heilige Krieg im alten Israel*. Zürich: Zwingli Verlag, 1951.
- Reinmuth, Titus. *Der Bericht Nehemias: Zur literarischen Eigenart, traditionsgeschichtlichen Prägung und innerbiblischen Rezeption des Ich-Berichts Nehemias*. Fribourg: Universitätsverlag, 2002.
- Reiterer, Friedrich Vinzenz. „Review of Recent Research on the Book of Ben Sira (1980–1996),” In Pancratius C. Beentjes, ed. *The Book of Ben Sira in Modern Research*. Berlin: de Gruyter, 1997.
- Richter, Hans – Friedemann. *Geschlechtlichkeit, Ehe und Familie im Alten Testament und seiner Umwelt*. Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang, 1978.
- Römheld, Diethard. *Wege der Weisheit. Die Lehren Amenemopes und Proverbien 22,17–24,22*. Berlin: de Gruyter, 1989.
- Sauer, Georg. *Jesus Sirach/ Ben Sira*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2000.
- Schäfer, Rolf. *Die Poesie der Weisen: Dichotomie als Grundstruktur der Lehr- und Weisheitsgedichte in Proverbien 1-9*. Neukirchen - Vluyn: Neukirchener Verlag, 1999.
- Schenker, Adrian. „Gott als Vater – Söhne Gottes: Ein vernachlässigter Aspekt einer biblischen Metapher”. In Adrian Schenker, Hg. *Text und Sinn im Alten Testament: Textgeschichtliche und bibeltheologische Studien*. Fribourg: Universitätsverlag, 1991.
- Scherer, Andreas. *Lästiger Trost: Ein Gang durch die Eliphaz-Reden im Hiobbuch*. Neukirchen –Vluyn: Neukirchener Verlag, 2008.
- Scherer, Andreas. „Vielfalt und Ordnung. Komposition in den biblischen Proverbien und in den aramäischen Ahiqarsprüchen”. *Biblische Notizen* 90 (1997): 28-45.
- Scherer, Andreas. *Wort und Wirkung: Komposition und Redaktion Proverbien 10,1–22,16*. Neukirchen –Vluyn: Neukirchener Verlag, 1999.
- Schmid, Herbert. „Die Beziehung Mutter-Sohn im Alten Testament.” In Peter Mommer, Hg. *Altes Testament - Forschung und Wirkung*. Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang, 1994.

Schmitt, Rüdiger. *Der „Heilige Krieg“ im Pentateuch und im deuteronomistischen Geschichtswerk: Studien zur Forschungs-, Rezeptions- und Religionsgeschichte von Krieg und Bann im Alten Testament*. Münster: Ugarit Verlag, 2011.

Schrader, Lutz. *Leiden und Gerechtigkeit. Studien zur Theologie und Textgeschichte des Sirachbuches*. Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang, 1994.

Schwager, Raymund. *Brauchen wir einen Sündenbock?: Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*. München: Kösel, 1978.

Schwartz, Regina. *The Curse of Cain The Violent Legacy of Monotheism*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.

Scoralick, Ruth. *Einzelnspruch und Sammlung: Komposition im Buch der Sprichwörter (Kapitel 10-15)*. Berlin: de Gruyter, 1995.

Seifert, Elke. *Tochter und Vater im Alten Testament: Eine ideologiekritische Untersuchung zur Verfügungsgewalt von Vätern über ihre Töchtern*. Neukirchen – Vluyn: Neukirchener Verlag, 1997.

Shupak, Nili. "The 'Sitz im Leben' of the Book of Proverbs in the Light of a Comparison of Biblical and Egyptian Wisdom Literature". *Revue Biblique* 94 (1987): 98-119.

Skehan, Patrick W. *The Wisdom of Ben Sira*. New York, NY: Doubleday, 1987.

Spieckermann, Hermann. „Macht und Ohnmacht: Die theologische Dimension der Vater-Sohn-Relation im Alten Testament“. In Bauks, Michaela, Kathrin Liess, und Peter Riede, Hg. *Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? (Psalm 8,5): Aspekte einer theologischen Anthropologie*. Neukirchen – Vluyn: Neukirchener Verlag, 2008.

Stager, Lawrence. „The Archeology of the Family in Ancient Israel“. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 260 (1985): 1-35.

Stähli, Hans – Peter. *Knabe, Jüngling, Knecht: Untersuchungen zum Begriff na'ar im Alten Testament*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1978.

Stol, Marten. „Schwangerschaft und Geburt bei den Babyloniern und in der Bibel“: In Karenberg, Axel, und Christian Leitz Hg. *Heilkunde und Hochkultur*. Münster: LIT Verlag, 2000.

Tauberschmidt, Gerhard. *Secondary Parallelism: A Study of Translation Technique in LXX Proverbs*. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2004.

Tavares, Ricardo. *Eine königliche Weisheitslehre?: Exegetische Analyse von Sprüche 28-29 und Vergleich mit den ägyptischen Lehren Merikaras und Amenemhats*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2008.

Tov, Emanuel. „Recensional Differences Between The Masoretic Text and The Septuagint of Proverbs“. In Emanuel Tov, ed. *The Greek and Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint*. Leiden: Brill, 1999.

Trenchard, Warren C. *Ben Sira's View of Women: a Literary Analysis*. Chico, CA: Scholars Press, 1982.

Tuor - Kurth, Christina. *Kindesaussetzung und Moral in der Antike: jüdische und christliche Kritik am Nichtaufziehen und Töten neugeborener Kinder*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010.

Ueberschaer, Frank. *Weisheit aus der Begegnung: Bildung nach dem Buch Ben Sira*. Berlin: de Gruyter, 2007.

Utzschneider, Helmut. „Patrilinearität im alten Israel – eine Studie zur Familie und ihrer Religion“. *Biblische Notizen* 56 (1991): 60 – 97.

Vanoni, Gottfried. „Du bist doch unser Vater“ (Jes 63,16): *Zur Gottesvorstellung des Ersten Testaments*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1995.

Van Seters, John. „The Problem of Childlessness in Near Eastern Law and the Patriarchs of Israel“. *The Journal of Biblical Literature* 87 (1968): 401–408.

Vaux, Roland de. *Ancient Israel: Its Life and Institutions*. New York, NY: McGraw-Hill, 1961.

Volk, Konrad. „Kinderkrankheiten nach der Darstellung babylonisch-assyrischer Keilschrifttexte“. *Orientalia* 68 (1999): 1-36.

Volk, Konrad. „Methoden altmesopotamischen Erziehung nach Quellen der altbabylonischen Zeit“. *Saeculum* 47 (1996): 178 - 216.

Volk, Konrad. „Vom Dunkel in die Helligkeit: Schwangerschaft, Geburt und frühe Kindheit in Babylonien und Assyrien“. In Veronique Dasen, ed. *Naissance et petite enfance dans l'Antiquite*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.

Volz, Paul. *Das Dämonische in Jahwe*. Tübingen: Mohr, 1924.

Weigl, Michael. *Die aramäischen Achikar-Sprüche aus Elephantine und die alttestamentliche Weisheitsliteratur*. Berlin: de Gruyter, 2010.

Wanke, Gunther. „Religiöse Erziehung im alten Israel“. In Max Liedtke, Hg. *Religiöse Erziehung und Religionsunterricht*. Bad Heilbronn: Verlag Julius Klinkhardt, 1994.

Westermann, Claus. *Wurzeln der Weisheit: die ältesten Sprüche Israels und anderer Völker*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.

Whybray, Roger Norman. *The Intellectual Tradition in the Old Testament*. Berlin: de Gruyter, 1974.

Whybray, Roger Norman. *The Composition of the Book of Proverbs*. Sheffield: JSOT Press, 1994.

Wilcke, Claus. „Konflikte und ihre Bewältigung in Elternhaus und Schule im Alten Orient“. In Rüdiger Lux, Hg. *Schau auf die Kleinen...: Das Kind in Religion, Kirche und Gesellschaft*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2002.

Wilke, Alexa F. *Kronerben der Weisheit: Gott, König und Frommer in der didaktischen Literatur Ägyptens und Israels*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.

Williamson, Hugh G. M. *Ezra, Nehemiah*. Dallas, TX: Word Books, 1985.

Wischmeyer, Oda. *Die Kultur des Buches Jesus Sirach*. Berlin: de Gruyter, 1995.

Witte, Markus. „Ben Sira“. In Jan Christian Gertz, Hg. *Grundinformation Altes Testament, 3. Auflage*. Göttingen: Vandenhoeck& Ruprecht, 2008.

Wolff, Hans Walter. *Anthropologie des Alten Testaments*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1973.

Wright, Jacob L. *Rebuilding Identity: The Nehemiah – Memoir and its Earliest Readers*. Berlin: Walter de Gruyter, 2004.

Zapff, Burkard M. *Jesus Sirach 25-31*. Würzburg: Echter Verlag, 2010.

Zenger, Erich. *Ein Gott der Rache?: Feindepsalmen verstehen*. Freiburg: Herder Verlag, 1994.

Zenger, Erich. „Gewalt als Preis der Wahrheit?“. In Friedrich Schweitzer, Hg. *Religion, Politik und Gewalt*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006.

Zimmerli, Walther. *Ezekiel: Biblischer Kommentar*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1969.

Pateicības

Vislielāko pateicību vēlējos izteikt saviem kolēģiem - Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātes mācītājiem (īpaši darba zinātniskajam vadītājam Dr. Theol. Ralfam Kokinam) par iedziļināšanos problēmu būtībā, par konstruktīviem ieteikumiem disertācijas temata izklāsta un satura sakārtošanā.

Pateicos Prof. Dr. Nēfam (Heinz – Dieter Neef) un Prof. Dr. Janovskim (Bernd Janowski) no *Eberhard Karls Universität Tübingen* (Vācijā) par padomiem un palīdzību disertācijai nepieciešamās literatūras ievākšanas procesā.

Vēlos pateikties arī Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātes studentiem, kuru uzdotie jautājumi un viedokļi palīdzēja saprast darba tēmas aktualitāti mūsdienās.