

LATVIJAS UNIVERSITĀTE

TEOLOĢIJAS FAKULTĀTE

K. G. JUNGA „ČETRVIENĪBAS TEOLOĢIJA”

BAKALaura DARBS

Autore: **Madara Vilne**

Studenta apliecības Nr.: mv09246

Darba vadītāja: Dr. Theol. Ilze Jansone

RĪGA 2016

ANOTĀCIJA

Darbā „K. G. Junga „Četrvienības teoloģija”” aplūkoti K. G. Junga kristīgajai tematikai veltītie darbi, no kuriem secināma zināma Junga teoloģija, kura tiek „būvēta” ap fundamentālu pieņēmumu par kristīgās Trīsvienības nepilnīgumu, kas jāaizstāj ar Četrvienību. Darbā tiek apskatīti Junga reliģijas un reliģijas psiholoģijas teorijas pamatelementi, izsekojot judeo-kristīgā Dieva tēla attīstībai no rašanās jūdaisma vidē līdz nākotnes perspektīvai. Junga psihoteoloģija balstās pieņēmumā par Dieva arhetipa pakāpenisku manifestēšanos cilvēka psihē, radot arvien jaunu (vai papildinot jau esošo) Dieva tēlu. Šajā procesā ir trīs galvenās stadijas – bezapzināta vienotība, apzināta polarizācija un apzināta vienotība. Pašreizējais kristīgās Trīsvienības Dieva tēls atrodas otrajā stadijā un tam jātop pilnveidotam. Šajā sakarā Junga piedāvā „Četrvienību”, iekļaujot Trīsvienībā arī ļaunumu, matēriju un sievišķo elementu. Darba gaitā šis priekšlikums tiek daļēji apstrīdēts, izmantojot paša Junga izteikumus.

Atslēgvārdi: K. G. Jungs, teoloģija, Četrvienība, Trīsvienība, Dieva tēls, Avots, Emanācija, Manifestācija

SUMMARY

In the course of this thesis, „C. G. Jung’s Theology of Quaternity”, some C. G. Jung’s essays on Christianity are reviewed, from which a certain Jung’s theology is drawn. It is based upon a fundamental supposition about Christian Trinity’s incompleteness, that needs to be replaced by Quaternity. In this thesis Jung’s religion’s and psychology of religion’s theories basic assumptions are examined, following judeo-christian God’s image’s development from its emergence in Judaism until its future evolution’s perspective. Jung’s psychotheology is based upon a fundamental notion about God’s archetype’s gradual manifestation in human’s psyche, creating new (or complementing the existing) God’s image. This process consists of three major stages – unconscious unity, conscious polarity and conscious unity. Current Christian God’s image of Trinity is posited in the second stage and needs to be improved. In this context Jung offers the idea of „Quaternity”, including into the Trinity also the evil, matter and feminine principle. During this bachelor’s thesis this proposition is partly neglected, using Jung’s own ideas.

Keywords: C. G. Jung, Theology, Quaternity, Trinity, God’s image, Source, Emanation, Manifestation

SATURS

IEVADS	5
1. VISPĀRĪGS JUNGA RELIĢIJAS UN RELIĢIJAS PSIHOLOĢIJAS TEORIJAS RAKSTUROJUMS	10
1.1. Bezapziņa, arhetipi un simboli	10
1.2. Dieva arhetips.....	11
1.3. Dogma	12
2. DIEVA KONCEPTS JUNGA UZSKATU SISTĒMĀ	14
2.1. Attīstībā atrodošais un pilnīgais Dievs	15
2.2. Radības loma	17
3. JUDEO-KRISTĪGĀ DIEVA TĒLA DIFERENCIĀCIJA	19
3.1. Apziņas diferenciācijas process	19
3.2. Trīs reliģiskās apziņas stadijas	21
3.3. Judeo-kristīgā Dieva tēla diferenciācija	24
3.4. Trīsvienības dogma	25
3.5. Četrvienības priekšlikums	27
3.6. Izmaiņa no Jahves uz Trīsvienību	27
4. DIEVS-AVOTS	31
4.1. Dieva androginitāte	31
4.2. Dievs kā matērija un gars	33
4.3. Dievs kā labā un ļaunā antinomija	34
5. DIEVS-EMANĀCIJA	37
5.1. Gara androginitāte	38
5.2. Gars – materiāls un nemateriāls?	38
5.3. Labais un ļaunais gars	39
6. DIEVS-MANIFESTĀCIJA	43
6.1. Cilvēka androginitāte	44
6.2. Labais un ļaunais cilvēkā	46
6.3. Cilvēks kā gars un matērija	47
SECINĀJUMI	49
IZMANTOTIE AVOTI.....	55

IEVADS

K. G. Junga attiecības ar kristietību vērtētas ļoti neviennozīmīgi – daži viņā saskatījuši jaunu kristietības pravieti un reformatoru, citi – ļaunu iznīcinātāju, bet vēl citi (piemēram, Junga analītiskās skolas pārstāvis M. Šteins) viņa darbībā saskata tīri terapeitisku nostāju – viņš esot uztvēris kristietību kā pacienti, kas nonākusi krīzes situācijā un kam nepieciešama palīdzība.¹ Domājams, tomēr, ka visām versijām varētu atrast savu pamatojumu paša Junga izteikumos. Kaut gan vietām viņš tik tiešām izsakās tā, ka nav ieinteresēts evaņģelizēt,² citviet tomēr atbalsta sevis godalgošanu ar „jauna pravieša” statusu. Piemēram, sarakstē ar dominikāņu teologu V. Vaitu, komentējot kristietības attīstību, viņš saka: „Mēs dzīvojam sabiedrībā, kas neapzinās šo attīstību (..) kaut gan *daži no mums*³ ir apveltīti ar vīziju par tās nākotnes attīstību. (..) Tā kā ir ne tikai daudzi, bet arī daži, *kādam*⁴ ir uzticēts uzdevums skatīties uz priekšu un runāt par lietām, kas būs. Tas daļēji ir mans darbs (..)”.⁵

Lai arī kā varētu definēt Junga statusu attiecībā pret kristietību, viņa interese par šo reliģiju ir bijusi plaša, dziļa un ilgstoša. Faktiski, varētu pat uzskatīt, ka kristietības pārinterpretācija bijusi viņa mūža darbs, uz ko viņa psiholoģiskā sistēma virzījies.⁶ Kā Jungš pats atzīstas, viņš visu mūžu esot centies „saprast to, kam citi spēj vienkārši ticēt”⁷. Tikai pēc zināma vecuma sasniegšanas Jungš uzdrošinājies risināt šos ārkārtīgi delikātos jautājumus redzamā un publiski pieejamā veidā: „Ne bez laba iemesla (*esmu*) sasniedzis 76 gadu vecumu, pirms pieķerties katehizēt šo vadošo ideju dabu, kas nosaka mūsu ētisko uzvedību un kam ir tik nopietna ietekme uz mūsu praktisko dzīvi.”⁸ Katrā ziņā rodas iespaids, ka Junga „lielā rūpe” bija par to, lai „cienījamie reliģijas objekti”⁹ nezaudētu savu validitāti mūsdienās, kad cilvēkiem dogmas un simboli bieži vairs neko neizsaka.¹⁰ Viņš satraucas, ka

¹ C. G. Jung, *Encountering Jung: Jung On Christianity*, ed. M. Stein (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1999), 3-19.

² Piemēram, C. G. Jung, „Answer to Job,” in *The Collected Works of C. G. Jung*, 11 vol., transl. R. F. C. Hull, ed. Sir H. Read et. al, (New York: Bollingen Series XX, Pantheon Books, 1958), 358. Tomēr, piemēram, „Problems of Alchemy” izteikumi ir divdomīgi – Jungš vēlas „palīdzēt aklajiem redzēt” (C. G. Jung, „Problems of Alchemy,” in *Encountering Jung: Jung On Christianity*, ed. M. Stein (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1999), 190.), no vienas puses it kā izskaidrojot jau esošos pieņēmumus, bet, no otras, tas, tomēr, manuprāt, nozīmē radīt jaunus. (M.V.)

³ Mans izcēlums. (M.V.)

⁴ Mans izcēlums. (M.V.)

⁵ F. X. Charet, „A Dialogue between Psychology and Theology: The correspondence of C. G. Jung and Victor White”, *Journal of Analytical Psychology* 35 (1990), 428-429.

⁶ *Ibid.*, 424.

⁷ *Ibid.*

⁸ C. G. Jung, „Answer to Job,” op., cit. 454.

⁹ *Ibid.*, 358.

¹⁰ J. Forsyth, *Psychological Theories of Religion* (New Jersey, Upper Saddle River: Pearson Education, Inc., 2003), 73.

izpratnes trūkuma dēļ cilvēki var nonākt milzīgā garīgā nabadzībā, pazaudējami kontaktu ar bezapziņas arhetipālajiem spēkiem.¹¹ Viņaprāt, ir ārkārtīgi nepieciešami jauni skaidrojumi, kas cilvēkus atkal savienotu ar savām saknēm.¹² Tā kā teologi atsakās nodarboties ar šo vitāli nozīmīgo uzdevumu,¹³ „ārsts un lajs” ir spiests dot savu ieguldījumu.¹⁴

Kaut gan K. G. Jungs arvien uzsvēris savu darbu kā psiholoģiju, jāņem vērā, ka viņa psiholoģijas definīcija ir visai atšķirīga no tā, ko ar to mūsdienās saprot. Jungs par psiholoģiju uzskata dvēseles zinātni,¹⁵ universālu, katram nepieciešamu saikni ar psihi,¹⁶ kas, savukārt, ir objektīva, iekšēja realitāte.¹⁷ Saskaņā ar Junga izteikumiem psihe pat ir eksistence kā tāda¹⁸ (vismaz vienīgā, par ko mums iespējamas tiešas zināšanas¹⁹), līdz ar to Junga psiholoģiskie spriedumi ir daļēji metafiziski, pārklājot to daļu, kas ir tuvāka cilvēciskajai perspektīvai. Piemēram, „Psiholoģiskas pieejas Trīsvienības dogmai” beigās Jungs saka: „Šie apsvērumi padarījuši manu tuvošanos tālākai metafiziskai nozīmei, kas varētu atrasties aiz arhetipāliem apgalvojumiem, ļoti piesardzīgu. (..) es nevaru izlikties, ka arhetipālo izteikumu objekts ir ticis izskaidrots un izpausts tikai ar tā psiholoģiskajiem aspektiem. Tas, ko esmu piedāvājis, (..) dot jautājošajam prātam kādu piekļuvi vienai problēmas pusei – tai, kas ir pieejama.”²⁰

Galū galā, piemēram, dzīves beigās darbā „Atmiņas, sapņi, refleksijas” Jungs nenoliedz, ka psihe varētu būt cilvēka un kādu citu metafizisku faktoru satikšanās punkts.²¹ Turklāt, kaut gan Jungs mēdz uzsvērt, ka savā darbā cenšas ievērot strikti fenomenoloģiski empīrisku nostāju,²² tomēr viņš nenoliedz, ka ļaujas zināmai refleksijai, bez kuras nav iespējama nekāda izpratne.²³ Turklāt, kā norāda pētnieki, Jungs apzinātāk vai neapzinātāk dažkārt šķērso šo robežu un, piemēram, Dieva tēla vai arhetipa vietā lieto vārdu Dievs.²⁴ Jebkurā gadījumā, starp tīri psiholoģiskām spekulācijām, Jungs nevairās no „poētiski

¹¹ K. G. Jungs, *Dzīve. Māksla. Politika*, sast. I. Šuvajevs (b.v., Zvaigzne ABC, b.g.), 64. lpp

¹² F. X. Charet, op. cit., 429.

¹³ C. G. Jung, „Problems of Alchemy,” in *Encountering Jung: Jung On Christianity*, ed. M. Stein (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1999), 203.

¹⁴ C. G. Jung, „Answer to Job”, op. cit., 363.

¹⁵ C. G. Jung, *Encountering Jung: Jung On Christianity*, op. cit., 190.

¹⁶ Ibid., 191.

¹⁷ K. G. Jungs, *Dzīve. Māksla. Politika.*, sast. I. Šuvajevs (b.v., Zvaigzne ABC, b.g.), 32. un 39. lpp

¹⁸ C. G. Jung, „Psychology and Religion,” in *The Collected Works of C. G. Jung*, 11 vol., transl. R. F. C. Hull, ed. Sir H. Read et. al. (New York: Bollingen Series XX, Pantheon Books, 1958), 12.

¹⁹ K. G. Jungs, *Dvēseles pasaule*, sast. I. Šuvajevs, (Rīga: LZA filozofijas un socioloģijas institūta izdevums, „Spektrs”, 1994), 123. lpp

²⁰ C. G. Jung, „A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity,” in *The Collected Works of C. G. Jung*, 11 vol., transl. R. F. C. Hull, ed. Sir H. Read et. al. (New York: Bollingen Series XX, Pantheon Books, 1958), 200.

²¹ N. Caputi, *A Guide to the Unconscious* (Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 1984), 124.

²² C. G. Jung, „Psychology and Religion,” op. cit., 5.

²³ Ibid., 5-6.

²⁴ J. Forsyth, op. cit., 89.

metafiziskām” atkāpēm savos darbos,²⁵ kuras var izprast dažādi. Izsakoties paša Junga vārdiem – ko uzskatīt par metafizisku patiesību, ko ne – ir „jautājums, ko tikai ticība var izšķirt”²⁶.

Šī darba **mērķis** ir fokusēties tieši uz tādiem Junga izteikumiem, kas varētu ļaut rekonstruēt ar Trīsvienības dogmu (jeb „Četrvienības formulu”) saistītos Junga paša personiskos vai arī neapzināti iekļautos (pieļautos) metafiziski-teoloģiskos spriedumus, kas principā nav tieši attiecināmi uz viņa psiholoģisko teoriju kā tādu. Tas ir, šis nav mēģinājums apgalvot, ka Junga *teorija* runā par metafiziskiem elementiem, bet gan ka *pats Jungs* reizēm izsakās tā, ka šāda veida domas var uztvert vai izsecināt. Jebkurā gadījumā, manuprāt, šis jautājums drīzāk jāaplūko kā tāds, kur Jungs kā zinātnieks var galvot tikai par empīriskās psiholoģijas sfēru, kamēr visādā citādā ziņā viņš ir cilvēks ar saviem uzskatiem, ko arī neslēpj, bet īpaši neafišē.

Darbā „Brālis Klauss” Jungs saka: „Milzīgais objektīvās psihes spēks ir saukts par dēmonu vai Dievu visos laikmetos, izņemot mūsdienās. Mēs esam kļuvuši tik kautrīgi reliģiskos jautājumos, ka korekti sakām „bezapziņa”, jo Dievs faktiski ir kļuvis mums bezapzināts.”²⁷ Līdz ar to šajā darbā es vēlētos doties pāri šim reliģiskajam kautrīgumam, zināmā mērā atceļot robežu starp Junga psiholoģiju un metafiziku, lai labāk varētu saprast viņa piedāvātās kristietības izpratnes iespējamo kontekstu, kas būtu nepieciešams, ja uz tās bāzes vēlētos radīt vai papildināt kristīgo teoloģiju. Citiem vārdiem, ja Jungs neiedrošinājās savai teorijai piedēvēt teoloģisku vai metafizisku statusu, tad mans **nodoms** ir tieši konstruēt to, lai pārliecinātos par tās validitāti (vai tieši pretēji) vai vismaz jēgsaistību metafiziski-teoloģiskā kontekstā. Šis uzdevums, protams, ir pārāk apjomīgs un nav pilnībā veicams šī darba ietvaros, kamdēļ šobrīd vēlos tikai ieskicēt galvenās novērotās tendences.

Kaut gan pats Jungs uzsver, ka viņam nav nekādas īpašas teoloģiskas izglītības,²⁸ viņš tomēr nevairās diskutēt par sarežģītajām kristietības tēmām, analizējot gan Trīsvienības dogmu, gan citus jautājumus.²⁹ Trīsvienības kontekstā viņš runā par Dieva tēla attīstību – mūžīgais Dieva arhetips cilvēka psihē pakāpeniski manifestējas apziņā caur atklāsmi un cilvēku refleksiju par to.³⁰ No šādas perspektīvas Trīsvienības dogma ir savam laikam

²⁵C. G. Jung, „A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity”, op. cit., 180.

²⁶Ibid., 154.

²⁷C. G. Jung, „Brother Klaus,” in *The Collected Works of C. G. Jung*, 11 vol., transl. R. F. C. Hull, ed. Sir H. Read et al. (New York: Bollingen Series XX, Pantheon Books, 1958), 320.

²⁸C. G. Jung, „A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity”, op. cit., 110.

²⁹C. G. Jung, *Encountering Jung: Jung On Christianity*, op. cit., 4.

³⁰Ibid., 9.

revolucionārs³¹ un par saviem pagānu priekštečiem daudz pārāks atklājums,³² tomēr, principā atbilst tikai otrajai (no trim) Dieva arhetipa apzināšanās stadijām,³³ kas, iespējams, ir sevi izsmēlusi, jo „iestrēgusi neirotikā disociācijā”.³⁴ Šo pārejas nepieciešamības uzsvēršanu Junga darbos analītiskās psiholoģijas pārstāvis M. Šteins dēvē par „kristietības krīzi”³⁵ – Dieva tēlam nepieciešams pilnīgoties un, šajā sakarā, Junga nāk klajā ar savu Četrvienības priekšlikumu.³⁶

Kaut gan kopumā Junga darbi it kā vietām pauž pretrunas vai vismaz nekonsekvences, es uzskatu, ka tās lielā mērā ir atrisināmas, ja sistemātiski aplūko viņa izteikumus un „uztver” galveno domu, tomēr ir dažas idejas, kas šķiet „pievilktas aiz matiem”, un tāda, manuprāt, ir Četrvienības „dogma”, jo šķiet, ka Junga par katru cenu grib turēties pie skaitļa četri simbolisma,³⁷ tamdēļ cenšoties „noliekt” atbilstošo simbolu savai izpratnei. Kaut gan varētu piekrist jautājumam par antinomiju dievībā (Dievs kā prestatu vienība), tamdēļ, manuprāt, nav nepieciešama īpašas hipostāzes formulēšana – ēna nav patstāvīgs objekts, bet gan *pieder* pie objekta. Līdz ar to uzskatu, ka Trīsvienības dogma ir piemērota, jo tā (atbilstoši, manuprāt, Jungam, ko centīšos pierādīt) runā par trim hipostāzēm („avots”, „emanācija”, „manifestācija”), kam vienkārši katrai ir savs duālais aspekts, ja to aplūko no cilvēciskās perspektīvas. Citādi „ceturtās personas” summēšana no Sātana, sievietes un matērijas³⁸ izklausās tā, it kā tie visi būtu vienādojami, kaut gan paša Junga darbos tie tiek nošķirti un aplūkoti atsevišķi. Tādā gadījumā arī Tēvu, Dēlu un Garu varētu „saspiest” vienā hipostāzē – „gaišajā, garīgajā, vīrišķajā”, un mēs iegūtu „parastu duālismu”, kas, manuprāt, nebija Junga intence. Galu galā, ja ir jau skaidri definēts, ka katrai Trīsvienības „personai” ir sava ēna, t.i., tās ir antinomijas, tad, kamdēļ vēl hipostazēt šo antinomiju „tumšo” pusi?

Tā kā Junga pilnībā integrē kristietības elementus savā metapsihoteoloģiskajā sistēmā un tos „atšifrējot” iespējams iegūt noteikta veida teoloģiju, taču, jo īpaši tāpēc, ka Junga izvairījās no šāda sistematizācijas darba savas dzīves laikā un viņa izteikumi reizēm neveido konsekventu veselumu, šī darba **tēze** ir tāda, ka es apstrīdu Junga piedāvātās „Četrvienības dogmas” validitāti un centīšos to parādīt šajā darbā. Es uzskatu, ka Junga tik un tā runā par

³¹ C. G. Jung, „A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity”, op. cit., 140.

³² Ibid., 137.

³³ Ibid., 182.

³⁴ Ibid., 199.

³⁵ C. G. Jung, *Encountering Jung: Jung On Christianity*, op. cit., 19-20.

³⁶ Ibid., 9-10.

³⁷ Junga skaitli „četri” uzskata par pilnības simbolu: „Pilnības ideāls ir aplis vai sfēra, bet tās dabiskā minimālā divīzija ir četrvienība.”, C. G. Jung, „A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity”, op. cit., 167.

³⁸ Piemēram, Ibid., 172.

Trīsvienību kā Avotu, Emanāciju un Manifestāciju, kur katrai no šīm hipostāzēm ir sava „ēna”, tamdēļ nav nekādas vajadzības hipostazēt pēdējo kā atsevišķu „personu”.

Darbā izmantotā **metode** ir Junga uzskatu sintēze un zināma spekulatīva papildināšana, tādējādi atklājot Junga „Četrvienības teoloģijas” vispārējās tendences. Par darba pamatu tiek izmantoti Junga kristietībai veltītie darbi – „Psiholoģiska pieeja Trīsvienības dogmai”, „Atbilde Iĵabam”, „Kristus, patības simbols” kā arī citi. Vispārīgām ieskatam balstos uz Junga darbu antoloģiju „Dvēseles pasaule”, kā arī izmantoju dažu Junga uzskatu komentētāju viedokļus. Darbs tiks iedalīts sešās nodaļās, no kurām pirmā veltīta dažu pamatjēdzienu aplūkošanai, tālāk sekos ieskats Junga redzējumā par Dievu un Dieva tēla konceptu un tā attīstību, bet darba otrajā daļā izvērsīšu savas tēzes pamatojumu par Dievu-Avotu, Dievu-Emanāciju un Dievu-Manifestāciju kā trim „Junga Trīsvienības” hipostāzēm.

1. VISPĀRĪGS JUNGA RELIĢIJAS UN RELIĢIJAS PSIHOLOĢIJAS TEORIJAS RAKSTUROJUMS

1.1. Bezapziņa, arhetipi un simboli

Pirms analizēt Junga uzskatus par kristietību, nepieciešams ieskicēt vispārēju Junga reliģijas un reliģijas psiholoģijas teoriju. Kā zināms, Junga uzskatu sistēma balstās fundamentālā pieņēmumā par bezapziņu³⁹ un to veidojošajiem arhetipiem. Bezapziņa ir tā psihes daļa, kas nav apzināma tieši, bet kas pati sevi manifestē autonomā un spontānā veidā, piemēram, caur sapņiem.⁴⁰ Bezapziņas valoda ir tēlu valoda, tai piemīt simbolus veidojoša funkcija.⁴¹ Līdz ar to Junga secinājums ir tāds, ka ikviens simbols, kas radies dabiski, („dabiskais simbols”), t.i., bez cilvēka apziņas iejaukšanās, ir bezapziņas manifestācija. Noprotams, ka eksistē arī tādi simboli, kas ir apziņas radīti vai vismaz uzturēti („tradīcijas sanktificēti”⁴²).

Jautājums par „dabiskajiem” un „nedabiskajiem” simboliem nav līdz galam skaidrs, jo Jungs daudzviet uzsver, ka kristīgie un citi reliģiskie simboli it kā nav patvaļīgas intelektualizācijas,⁴³ tomēr – no bezapziņas nākošie tēli var tikt automātiski asimilēti attiecīgās tradīcijas simbolikā. Piemēram: „(..) iniciācijas (..) ceremonijas principiāli atšķiras no dabīgās norises, jo tās dabīgajai attīstības gaitai aizsteidzas priekšā un spontāni producētos simbolus aizstāj ar tradīcijas selekcionētu un uzdotu simbolu kopumu. Tas redzams (..) Lojolas darbā (..) un tantristu jogas meditācijās.”⁴⁴ Katrā ziņā skaidrs, ka simbola ārējais veidols kaut kādā ziņā ir bezapziņas un apziņas procesu sintēze – simbols var izpausties tikai jau eksistējošās un uztveramās formās: „Īpašais uzsvars, ko es lieku uz arhetipālām predispozīcijām nenozīmē, ka mitologēmas ir tikai psihiskas izcelsmes. Neatstāju neievērotus arī sociālos apstākļus, kas ir tikpat svarīgi to radīšanai.”⁴⁵ Tiesa gan Jungs redz arhetipu un realitātes dialektiku tādā veidā, ka ne vien sociālie apstākļi var ietekmēt arhetipa izpausmi, bet arī arhetips, iespējams, ietekmē sociālos apstākļus.⁴⁶ Jebkurā gadījumā bezapziņas saturs tiek „filtrēts” caur apziņu un pakļauts neskaitāmām iekšējām un ārējām ietekmēm, tā ka nav

³⁹ K. G. Jungs, *Dvēseles pasaule*, op. cit., 55. lpp

⁴⁰ *Ibid.*, 68. lpp

⁴¹ J. Forsyth, op. cit., 67.

⁴² C. G. Jung, „Answer to Job”, op. cit., 363.

⁴³ C. G. Jung, „A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity”, op. cit., 110.

⁴⁴ K. G. Jungs, *Dvēseles pasaule*, op. cit., 157. lpp

⁴⁵ C. G. Jung, „A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity”, op. cit., 130.

⁴⁶ *Ibid.*, 151.

zināms, cik skaidra ir šo tēlu un metaforu atbilstība transcendentālajai realitātei, ko tie attēlo.⁴⁷

Būtisks Junga reliģijas psiholoģijas aspekts ir tas, ka bezapziņa satur arhetipus, kas ir tās elementi – būtībā nereprezentējamas,⁴⁸ numinozas struktūras, kas pašas sevi spontāni manifestē cilvēka dzīvē un cilvēcē vispār. Arhetips vienkārši „pārņem” cilvēku vai cilvēkus, liekot tam/tiem vai nu identificēties ar attiecīgo arhetipu vai arī saskatīt tā darbību ārējā, projicētā formā.⁴⁹ Junga uzskata, ka reliģiozitāte ir šāda pārņemība ar noteikta veida arhetipiem.⁵⁰ Arhetipu ir daudz un nav pat iespējams īsti pateikt, vai tie ir viens no otra nošķirami.⁵¹ Nav īsti skaidrs, vai reliģijas sfērā darbojas tikai viens vai vairāki arhetipi, jo dažkārt Junga nenodala arhetipa nereprezentējamo dabu un par arhetipu sauc tā izpausmes formu (piemēram, tie, kas formulēja Trīsvienības dogmu „ne apstājās, ne atpūtās līdz nebija rekonstruējuši *seno ēģiptiešu arhetipu*⁵²”,⁵³ kaut gan skaidrs, ka tas nav vis „ēģiptiešu arhetips”, bet gan jau iepriekš manifestētās *formas* atgriešanās jaunā kvalitātē).

1.2. Dieva arhetips

Reliģijas sfērā visbūtiskākais ir Dieva arhetips, kaut gan nav īsti skaidrs, vai tas ir nodalāms no patības arhetipa.⁵⁴ Pēdējais simbolizē cilvēka veselumu, totalitāti,⁵⁵ kas, iespējams⁵⁶, sasniedzama individuācijas procesa gaitā. Katrā ziņā Dieva arhetips pamazām manifestējas cilvēcē kā pakāpeniska atklāsmē, iezīmējot gan Dieva manifestācijas, gan tā uztveres evolūciju cilvēkā.⁵⁷ Junga norāda uz tādu Dieva arhetipa manifestēšanās shēmu, kurā notiek virzība no bezapzinātas vienotības Dievā (judeo-kristīgajā kontekstā – labajā un ļaunajā nediferencēts Jahve), caur apzinātu polarizāciju (Dievs „sašķeļas” „labajā” – Tēvs un Kristus – un „ļaunajā” – Sātans) uz apzinātu vienotību (Dievs atjaunots tā antinomiskajā veselumā, bet šoreiz cilvēkam apzināti tveramā veidā).⁵⁸ Pašreizējais kristietības Dieva tēls

⁴⁷ C. G. Jung, „Answer to Job”, op. cit., 360.

⁴⁸ C. G. Jung, „A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity”, op. cit., 151.

⁴⁹ D. J. Stewart, "The Emergence of Consciousness in Genesis 1-3: Jung's depth Psychology and theological Anthropology," *Zygon*, vol. 49, no. 2 (June 2014), 516.

⁵⁰ K. G. Jungs, *Dvēseles pasaule*, op. cit., 168. lpp

⁵¹ *Ibid.*, 182. lpp

⁵² Mans izcēlums. (M.V.)

⁵³ C. G. Jung, „A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity”, op. cit., 130.

⁵⁴ J. Forsyth, op. cit., 64.

⁵⁵ C. G. Jung, „Answer to Job”, op. cit., 468.

⁵⁶ Šis jautājums ir interesants, jo patība kā mērķis ir bezgalīgi tāls (*Ibid.*, 470), tomēr par patības sasniegšanu, cik saprotams, Junga dēvē arī apziņas fokusa maiņu no ego uz *patības centru*. (K. G. Jungs, *Dvēseles pasaule*, op. cit., 182. lpp). Patība ir gan paštapšanas sākums, gan mērķis. (K. G. Jungs, *Psiholoģiskie tipi* (b.v., Zvaigzne ABC, 1996), 236. lpp

⁵⁷ C. G. Jung, *Encountering Jung: Jung On Christianity*, op. cit., 9.

⁵⁸ J. Forsyth, op. cit., 77.

vēl joprojām atrodas otrajā stadijā, taču pakāpeniski notiek (vai būtu jānotiek) virzībai uz trešo fāzi. Tas sīkāk tiks aplūkots turpmākajās nodaļās.

1.3. Dogma

Dogmas veidošanās process Junga uzskatu sistēmā ir būtisks, lai varētu skaidri diferencēt, par ko ir runa katrā atsevišķā brīdī – kristietību kā arhetipālu fenomenu vai kristietību kā dogmatiski formulētu sistēmu: „(..) mums jāatšķir Trīsvienības *loģiskā ideja* un tās *psiholoģiskā realitāte*.”⁵⁹ Korelācija starp abiem fenomeniem nav īsti skaidri definējama. Kaut gan Jungs arvien uzstāj, ka kristīgie simboli, tāpat kā daudzi citi, ir bezapziņas manifestācijas un tamdēļ numinozi,⁶⁰ tomēr nav īsti definēts, kādā mērā tēlu valoda ir autentiska pati bezapziņas izpausme un kādā mērā tā tiek „deformēta” cilvēka psihē. Piemēram, „Lai cik sen tie (*arhetipi*) būtu aizmirsti un aprakti, tie vienmēr atgriežas, dažkārt dīvainā veidā, ar personiskiem samezģlojumiem vai intelektuāli izkropļoti (..)”⁶¹. Skaidrs ir tas, ka paši arhetipi tātad ir nereprezentējami un jebkura to reprezentācija ir antropomorfa interpretācija (un tamdēļ pakļaujama kritikai).⁶² Jautājums ir tikai par to, vai interpretācija atbilst reālajai situācijai – „pareiza” interpretācija nozīmē veselīgu attieksmi pret „psihes orgānu” jeb arhetipu, „nepareiza” attieksme ir tāda, kas arhetipam (psihes orgānam) kaitē.⁶³

Ir skaidrs, ka dogmas veidošanās procesa pamatā ir arhetipāla pieredze, taču tā ir tik pārpludinoša, ka cilvēks nespēj uzreiz aptvert tās saturu, tamdēļ arī dogmu formulēšanas process ir tik ilgs un grūts.⁶⁴ Dogmas formulēšanā piedalās gan bezapzināta refleksija („atklāsme”)⁶⁵, gan apzināta, ko tātad formē gan sociālie nosacījumi, gan personiski aizspriedumi utt.

Skaidrs ir arī tas, ka *idejas* (arhetipālas pieredzes formulēšanai) var nākt gan no bezapziņas, gan no apziņas. Pēdējās Jungs, šķiet, arvien kritizē kā kaitīgu racionalizāciju, katrā ziņā apšaubā to validitāti: „Apzinātā prāta izteikumi var viegli būt lamatas un ilūzijas, meli vai pavirši viedokļi (..)”⁶⁶, līdz ar to Jungs relatīvē dogmu absolūto dabu – tās ir derīgas

⁵⁹ C. G. Jung, „A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity”, op. cit., 131.

⁶⁰ Ibid., 111.

⁶¹ Ibid., 130.

⁶² C. G. Jung, „Answer to Job”, op. cit., 363.

⁶³ Kaitēt arhetipam var tādējādi, ka skaidrojums neveido „jēgatbilstīgu saistību ar arhetipu”, traucējot tā funkcionalitātei – tas „tiek savainots” un rezultāts ir cilvēka ciešanas. Ciešanu eksistence nozīmē neatbilstošu skaidrojumu. (K. G. Jungs, *Dvēseles pasaule*, op. cit., 168. lpp)

⁶⁴ C. G. Jung, „A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity”, op. cit., 140.

⁶⁵ „(..) neskatoties uz faktu, ka mēs nevaram neredzēt (..) cilvēciskas refleksijas produktu, (..) nav nepieciešami jābūt apzinātam aktam. Tā varētu tikpat labi būt atklāsme, t.i., bezapzināta refleksija (..)” (Ibid., 160.)

⁶⁶ C. G. Jung, „Answer to Job”, op. cit., 362.

tikai tiktāl, cik tās pilda savu funkciju jeb izsaka bezapziņas saturu prātam saprotamā un saturam atbilstošā veidā.⁶⁷ Tomēr jautājums, kuri tad ir autentiski „dvēseles izteikumi” un kas ir apzinātas refleksijas deformācijas paliek. Turklāt, jebkurā gadījumā, pat dvēseles izteikums ir jāatšķir no paša objekta, par ko tas „izsakās”: „(..) tēls un apgalvojums ir psihiski procesi, kas atšķiras no to transcendentālā objekta; tiem nepieder tas, tie tikai norāda uz to.”⁶⁸

⁶⁷ J. Forsyth, op. cit., 73.

⁶⁸ C. G. Jung, „Answer to Job”, op. cit., 363.

2. DIEVA KONCEPTS JUNGA UZSKATU SISTĒMĀ

Kā jau ievadā noskaidrots, Jungaprāt, cilvēki jau no aizseniem laikiem ir tikuši konfrontēti ar bezapziņas vareno saturu, dēvējot to par dēmonu, Dievu utt. Viņš uzskata, ka tas ir sākums tam, ko mēs dēvējam par reliģiju – attiecību veidošana ar šo bezapzināto pārspēku.⁶⁹ Esam noskaidrojuši arī to, ka arhetipi kā tādi ir nereprezentējami, taču cilvēka psihē tie veido noteiktus tēlus – radušies simboli var būt gan spontāni producēti, gan jau eksistējošas tradīcijas sanktificēti, taču katrā ziņā tie ir antropomorfi. Jebkuri cilvēka izteikumi par Dievu ir, pirmkārt, viņa psihes izteikumi, tamdēļ tos nevar uzskatīt par objektīvo patiesību atainojošiem,⁷⁰ tomēr skaidrs ir arī tas, ka arhetipālā pieredze ir cilvēku tādā mērā pārņemoša, ka tas *nešaubīgi tic* saņemtās atklāsmes objektīvajam raksturam, uzskatot savus metafiziskos izteikumus par īstenības atspoguļojumu.⁷¹ Tomēr šāds ieskats nenozīmē to, ka Jungs relativētu vai „psiholoģizētu” šo izteikumu vērtību – to avots pilnīgi noteikti ir numinozs.⁷² Taču, lai gan par numinozo pieredzi pateiktais ir tikai interpretācija, šie izteikumi tomēr nevariē bezgalīgi, neapšaubāmi norādot uz kādu transcendentālu būtību, kas atrodas aiz šiem tēliem.⁷³

Kā jau noskaidrots, Dieva tēls ir Dieva arhetipa reprezentācija, kas atrodas pastāvīgā attīstības procesā, arvien pilnveidojoties. Dieva tēla izmaiņa bieži ir revolucionārs process, kad, arhetipa saturam spontāni manifestējoties, kādi cilvēki uztver šo izmaiņu, kļūstot par tradīcijas praviešiem vai reformatoriem.⁷⁴ Šādu izmaiņu Jungs izseko arī judeo-kristīgā Dieva tēla gadījumā, līdz ar to Junga lietojumā vārds „Jahve”, pirmkārt, nozīmē ne tik daudz reālu dievību (kuras eksistence, tātad, arī nav izslēgta⁷⁵), bet gan tieši Dieva tēlu, kāds tas ir reprezentēts cilvēka psihē, līdz ar to Jahves individuācijas process ir, pirmkārt, Dieva tēla pilnveidošanās. Taču, tā kā Dieva tēla manifestācijai cilvēka apziņā ir nepieciešams avots jeb arhetips, kam savukārt – „imprintētājs”⁷⁶, tad katrā ziņā ir diezgan skaidrs, ka eksistē kāds

⁶⁹ C. G. Jung, „Psychology and Religion,” op. cit., 7.

⁷⁰ C. G. Jung, „Answer to Job”, op. cit., 363.

⁷¹ Ibid.

⁷² Ibid., 361.

⁷³ Ibid.

⁷⁴ C. G. Jung, *Encountering Jung: Jung On Christianity*, op. cit., 9.

⁷⁵ „Atbildē Ijabam” Jungs saka: „Ja, piemēram, mēs sakām „Dievs”, mēs piešķiram izpausmi tēlam vai verbālam konceptam, kas ir izgājis daudzas pārmaiņas laika gaitā. Mēs tomēr nevaram skaidri pateikt, ja vien ticībā, vai šīs izmaiņas ietekmē tikai tēlus un konceptus vai Neizrunājamo pašu.” (C. G. Jung, „Answer to Job”, op. cit., 360.) No tā secināms, ka Jungs neizslēdz Dieva kā „būtnes” eksistenci – t.i., var mainīties ne tikai Dieva tēls, bet arī Dievs „pats”. (M.V.)

⁷⁶ C. G. Jung, „Problems of Alchemy,” op. cit., 191.

transcendentāls faktors, kas izraisa šo Dieva tēla atraisīšanos. Junga vārdiem – ja šāds faktors nebūtu, tad vispār nekad neeksistētu nekādas runas par Dievu.⁷⁷

Tomēr, kaut gan šo arhetipu varētu nosaukt par „Dieva arhetipu” (=„dievība” jeb tas, ko cilvēks *uzskata* par Dievu, personiskais Dievs-Radītājs judeo-kristīgajā kontekstā), to, manuprāt, nevajadzētu sajaukt ar kolektīvo bezapziņu (=transcendentālais faktors jeb Dievs-Absolūts), kas ir kaut kas daudz lielāks par to. Ir pamats uzskatīt, ka Jahve jeb judeo-kristīgais Dieva tēls izriet no arhetipa, kas reprezentē Dieva (Kolektīvās Bezapziņas) **apziņas vai paštapšanas arhetipu**.⁷⁸ Pie šāda secinājuma es nonācu, analizējot Junga izteikumus par tādām kā divām Dieva hipostāzēm, no kurām pirmā ir pilnīga un statiska⁷⁹, bet otrā ir dinamiska un attīstībā atrodoša.

2.1. Attīstībā atrodošais un pilnīgais Dievs

Junga darbs „Atbilde Ījabam” galvenokārt runā par Dievu, kas ir nepilnīgs. Tas ir Dievs, kas atrodas apziņas diferenciacijas procesā, sākot no zināmas bezapzinātības.⁸⁰ Nav skaidrs, cik pilnīgi bezapzināts ir bijis šis sākums, bet katrā ziņā Jungs runā par Dievu, kas atrodas jau noteiktā apzināšanās stadijā, taču šī apziņa ir pavisam primitīva.⁸¹ Šis Dievs apzinās tikai savu visvarenības spēku, ir pārņemts ar radīšanas ekstāzi.⁸² Viņš ir amorāls, sevi neapzinošs, līdz ar to arī vardarbīgs pret radību. Jungs viņu dēvē pat par „monstru”⁸³. Taču tas nav jāsaprot kā apzināts ļaunums, vienkārši bezapzinātība.⁸⁴ Šo Dievu varētu dēvēt par demiurgu, jo viņš ir

⁷⁷ J. Forsyth, op. cit., 76.

⁷⁸ Lai arī Jungs par šādu arhetipu nerunā, tomēr, manuprāt, ir pilnīgi nepieciešams eksistēt apziņas arhetipam jeb mūžīgajam individuācijas/pašizziņas procesa „paraugam” bezapziņā – tas atbilstu citiem Junga izteikumiem par to, ka nekas nenotiek tāds, kam jau neeksistētu sava „mūžīgā struktūra” bezapziņā (tā ir pat radīšanai *ex nihilo* (C. G. Jung, „Answer to Job”, op. cit., 404.), ko varētu uzskatīt par apziņas rašanās procesa analogiju), līdz ar to vajadzētu eksistēt arī „apziņas arhetipam”, citādi mūžīgajā plēromā nekad nevarētu rasties kustība un laiks, ja nebūtu jau tikpat mūžīgs potenciāls, lai tā rastos un arvien notiktu. Katrā ziņā būtu neloģiski, ja apziņa (vai tā būtu cilvēka vai Dieva) rastos „no nekuriens” paša Junga kontekstā. (M.V.)

⁷⁹ Šeit gan jāpiebilst, ka Jungs pats to nesauc par statisku. Viņš uzstāj uz Dieva dinamisko konceptu (runājot par pleromatisko „drāmu” (Ibid., 428.)), tomēr tas ir pretrunīgi, jo viņš lieto arī vārdus „bezlaicīgs, mūžīgs” (Ibid., 400.) utt. Principā ir skaidrs, ka, ja kaut kas ir bezlaicīgs, tad tas nevar būt izstiepts laikā, t.i., dinamisks, tāpēc, manuprāt, tur veidojas pretruna, kamdēļ dinamiskais un „statiskais” (bet ne cilvēciskā izpratnē, drīzāk – potenciālais), domājams, eksistē paralēli. (M.V.)

⁸⁰ Piemēram, „Satikšanās ar radību maina radītāju.” (Ibid., 428)

⁸¹ „Ja mēs apsveram Jahves uzvedību līdz Sofijas atkalparādīšanai kā veselumu, viens neapstrīdams fakts mūs satricē – fakts, ka viņa darbības ir pavadītas ar zemāku apziņu. (..) Viņa apziņa šķiet ne vairāk kā primitīva „apzināšanās”, kas neuzrāda refleksiju un moralitāti. Viņš tikai uztver un darbojas akli, bez apzinātas subjekta ietveršanas (..) Šodien mēs sauktu šādu stāvokli par psiholoģiski bezapzinātu, un likuma acīs tas būtu aprakstīts kā *non compos mentis*.” (Ibid., 403-404.)

⁸² Ibid., 402. Šeit var pievērst uzmanību „arhetipālai pārņemtībai”, kas varētu papildus apstiprināt hipotēzi par Jahves kā apziņas subjekta vai individuācijas procesa arhetipu, kas īstenojas, asimilējot citus arhetipus. (M.V.)

⁸³ Ibid., 395.

⁸⁴ „(..) viņš ir pārk bezapzināts, lai būtu morāls. Moralitāte iepriekšprasa apziņu. Ar to es nedomāju teikt, ka Jahve ir nepilnīgs vai ļauns kā gnostiskais demiurģs.” (Ibid., 372.)

radītājs. Viņš ir nelīdzsvarots, bet tieši tas nodrošina radīšanas dinamiku.⁸⁵ Principā varētu šo Dievu tāpat dēvēt par Jahvi, lai nesajauktu ar pilnīgo Dievu (kas Jahve *potenciāli* ir), tomēr šāds nodalījums, visticamāk, nebūs pilnīgi konsekvents, jo Jungs pats to tā skaidri nedefinē.

Katrā ziņā fakts, ka Jahve atrodas pilnīgošanās jeb individuācijas procesā liecina, ka ir kāds augstāks, pilnīgāks Dievs, par ko Jahve eventuāli kļūst. Šis Dievs ir mūžīgs, jo, lai arī ko Jahve darītu, mūžībā eksistē šīs rīcības „paraugs”, tāds ir pat radīšanai *ex nihilo*.⁸⁶ Skaidrs ir tas, ka Jahve, kas sāk ar omnipotences arhetipa apzināšanos, pēc konfrontācijas ar Ījabu sāk sevī integrēt arī viszinības arhetipu.⁸⁷ Līdz ar to, kā jau minēju, ir pamats domāt, ka Jahve pats ir tāds kā arhetips vēl lielākā Bezapziņā, ko varētu dēvēt par Dievu. Šis „lielais Dievs” satur gan omniscienci („Sofijas arhetips”)⁸⁸, gan, acīmredzot, omnipotences arhetipu (ko Jahve jau iemieso jeb ir inflēts⁸⁹ ar to) un, iespējams, daudzus citus vēl nenosauktus.

Jahves kā Dieva paštapšanas procesa (Dieva apziņas attīstības) arhetipa formulēšana rada šķietamu kontroversiju jeb drīzāk jēdzienu diferenciacijas nepieciešamību. Ja Jahve ir (Dieva) apziņas arhetips kolektīvajā bezapziņā, kas ir viņa Patība (jo Jahve pilnīgi noteikti individuējas jeb kļūst arvien pilnīgāks), tad Patības arhetips kļūst lielāks par „Dieva arhetipu” attiecībā pret cilvēkiem (jo Jahve cilvēkiem ir „Dieva arhetips”), tomēr tā īsti nav pretruna, jo varētu domāt, ka tas, ko cilvēki uzskata par patību (jeb lielākā iedomājamā pilnība)⁹⁰ atbilst Jahves jeb „Dieva apziņas arhetipam” jeb apzinātajam Dieva tēlam, (jo Dievs, diezgan loģiski, simbolizē lielāko iedomājamo pilnību, lai arī kādi būtu cilvēka priekšstati), bet tas, kas ir Patība Jahvem atbilstu „lielā Dieva arhetipam” jeb Kolektīvajai Bezapziņai.⁹¹ Vārdu sakot, Dievam pašam ir sava Patība un Bezapziņa gluži kā tas ir cilvēkam.⁹² Kā jau minēts,

⁸⁵ Ibid., 429.

⁸⁶ Ibid., 404.

⁸⁷ Ibid., 391. Jungs gan nelieto vārdus „omnipotences arhetips” utt., bet tas izsecināms netieši. (M.V.)

⁸⁸ Jungs pielīdzina Sofiju Dieva viszinībai. (Ibid., 391.)

⁸⁹ Kā jau norādīts 82. atsaucē, Jahves darbībā novērojamas „arhetipālas” pazīmes. Inflācija nozīmē „arhetipu invāziju Es jomā. Šis process (..) rada sevis dievišķošanu un sakralizēšanu (..) Inflācijas apstākļos izpaužas (..) lielummānija, ārkārtīgi saasināta savas vienreizības un izredzētības izjūta vai arī mazvērtības izjūta, depresijas un mānijas.” (K. G. Jungs, *Psiholoģiskie tipi*, op. cit., 232-233.) Tas visai labi atbilst arī Junga un vispārējam Jahves attēlojumam Vecajā Derībā. (M.V.)

⁹⁰ Tas saskanētu ar Junga izteikto viedokli, ka cilvēkiem ir tādi totalitātes simboli, kas atbilst viņu *izpratnei* par pilnību. (C. G. Jung, „Christ, a Symbol of the Self”, in *The Collected Works of C. G. Jung*, 2nd ed., 9 vol. part II, transl. R. F. C. Hull, ed. Sir H. Read et. al. (New York: Bollingen Series XX, Princeton University Press, 1959), 62.) Šajā ziņā gan Jahvi kā pilnības tēlu vēlāk nomaina kristīgā Trīsvienība. (M.V.)

⁹¹ Šādu apgalvojumu apstiprina arī šādi Junga vārdi: „Strikti runājot, Dieva tēls nesakrīt ar bezapziņu kā tādu, bet ar īpašu tās saturu, proti, patības arhetipu.” (C. G. Jung, „Answer to Job”, op. cit., 469.) Taču, ievērojot konsekvenču, šī patība ir cilvēciskā patība (turklāt tā kā tā atrodas attīstības procesā, tad nevar būt patība kā tāda, bet gan tikai patība-*procesā*), nevis „Dieva patība”. (M.V.)

⁹² Šādus izvedumus, protams, varētu apstrīdēt, tomēr tas ir veids, kā aplūkot šo jautājumu. Šādā kontekstā sanāk, ka Kolektīvā Bezapziņa ir Dieva Patība, tāpēc Patības arhetips augstākajā instancē ir tas pats, kas Dievs un Kolektīvā Bezapziņa, bet, kā jau minēju, es nedomāju, ka tas, kas cilvēkam ir patība, būtu pielīdzināms šai

būtu ērtāk lietot vārdu „Jahve” attiecībā uz attīstībā atrodošo, dinamisko faktoru (vai tas būtu „reāls”, vai „tikai” psihisks), bet Dievs – uz mūžīgo potencialitāšu summu, ko Jungš arī dēvē par plēromu vai bardo. Vai šim pēdējam Dievam, lielajai Bezapziņai, piemīt kāda pašapzināšanās, būtu pārdoši spriest, tomēr ir skaidrs, ka ir kāds spēks, kas virza Jahves individuācijas procesu neatkarīgi no viņa paša gribas.⁹³

Summējot varētu teikt, ka Jahve, iespējams, ir Dieva apziņas arhetipa, kas atrodas milzu Bezapziņā kopā ar citiem arhetipiem, kā Sofiju (viszinību), Sātānu, Kristu utt., manifestācija cilvēka psihē (kas vienlaikus nozīmē Dieva materializāciju, jo cilvēks atrodas matērijā). Savā individuācijas procesā Jahve jeb Dieva tēls secīgi integrē arvien vairāk no Bezapziņas satura – viens no pirmajiem arhetipiem, ko tas integrē, ir Visvarenība. Konfrontācijā ar Ījabu Jahve sāk asimilēt kaut ko no Viszinības, pēcāk viņš apzinās Kristu (jeb, teiksim, labestības, žēlastības vai gaismas arhetipu) un kā pēdējais šajā procesā varētu būt Sātāns (jeb, teiksim, pretestības, nežēlības vai ēnas arhetips, bet tas tiks aplūkots citās nodaļās). Līdz ar to Bezapziņa kopumā ir tāda kā Jahves potenciālā Patība – izejot cauri individuācijas procesam, Jahve var kļūt par Pilnīgo Dievu. Jāatceras, tātad, ka šeit ir runa par Dieva tēla individuācijas (jeb pilnveides) procesu, kas var atbilst un var neatbilst reālai dievībai, bet katrā ziņā tas nav tas pats, kas cilvēka individuācijas process, kaut gan tiem ir saistība.

2.2. Radības loma

Šajā kontekstā jāaplūko radības, matērijas statuss. Ir pilnīgi skaidrs, ka radības psihiskā dimensija („Dieva elpa”) ir pats Dievs: „Kad Jahve radīja pasauli no *prima materia*, tukšuma, viņš nevarēja citādi, kā iepūst savu paša mistēriju radībā, kas ir viņš pats katrā daļā, kā ikviena saprātīga teoloģija jau sen ir bijusi pārliecināta. No šejienes nāk ticība, ka ir iespējams zināt Dievu no viņa radības.”⁹⁴ Tomēr pēc citiem izteikumiem kļūst skaidrs, ka arī matērija pati kā tāda ir Dievs: „(..) visa radīšana *ex nihilo* ir Dieva un satur neko citu kā Dievu ar rezultātu, ka

milzīgajai Dieva Patībai, jo tā cilvēkam nav aptverama. Šajā ziņā cilvēks un viņa patība ir kā Dieva un viņa patības „fraktālis” – daudzas mazas patības lielā Patībā, starp kurām pastāv analogija jeb „Dieva līdzība”. Šādu apgalvojumu varētu astiprināt Junga izteikumi par „mistisko apļa deju”, kur Kristus ir centrā, bet mācekļi – apkārt. Katrs māceklis redz savas patības atspulgu Kristū. (C. G. Jung, „The Mass and the Individuation Process” in C. G. Jung, *Encountering Jung: Jung On Christianity*, ed. M. Stein (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1999), 133-140.) To varētu tulkot gan tā, ka visiem ir *viena* patība (bet tas nesakristu ar Junga viedokli par patību kā unikālu (C. G. Jung, „Christ, a Symbol of the Self”, op. cit., 63.)), gan tā, ka Patība ir visu patību *summa* (un vairāk par to). (M.V.)

⁹³ Piemēram, „Sātāns, kurš pamatoti vēlāk saņēma vārdu Lucifers, daudz biežāk zināja kā labāk izmantot viszinību, (..) Visos notikumos, tas bija viņš, kurš ievietoja šos neparedzētos incidentus Jahves ceļā, ko viszinība zināja kā nepieciešamus un patiesi neaizvietojamus dievišķās drāmas atklāšanai un pabeigšanai.” (C. G. Jung, „Answer to Job”, op. cit., 404.)

⁹⁴ Ibid., 401.

(..) radība, ir vienkārši Dievs kļuvis konkrēts. (..) Dievs ir realitāte pati.”⁹⁵ Tas saskan arī ar citiem Junga izteikumiem par matērijas neizzināmo dabu – to, ka tā var būt jebkas, pat Dievs.⁹⁶

Matērija ir Dieva izpausme – ja „Atbildes Ījabam” „metafiziku” iztulkotu burtiski, tad mēs iegūtu Dievu radītāju, kas nav pilnībā vienādojams ar savu radību (kā tas būtu panteismā), tomēr tā ir viņa iemiesojums, Dieva objektivācija.⁹⁷ Junga uzsvē, ka Dieva plāns jau no sākuma ir bijis *iemiesoties radībā pilnīgi*.⁹⁸ (Šeit jāuzsver, ka tas drīzāk nav Jahves plāns, bet gan „lielā Dieva”, kas, Jahvem nezinot, virza šo procesu.⁹⁹) Dieva iemiesošanās process viņa radībā ir pakāpenisks – pasaule un radības, acīmredzot, tiek radītas vispirms kā vajadzīgais fons, priekšpakāpe, kam seko īpašas ar Dieva tēlu apveltītas cilvēku grupas radīšana – Junga apgalvo, ka cilvēki tikuši radīti divos „piegājienos” – „parastie” un „izredzētie”, jo citādāk Ādama un Ievas dēliem nebūtu sievu.¹⁰⁰ Tomēr „izredzētie” ir izredzēti tikai kā sākotnēja priekšpakāpe, Dievs turpinās inkarnēties, iespējams, visos cilvēkos.¹⁰¹ Katrā ziņā radības statuss ir interesants ar to, ka, kaut gan sākotnēji radības ir *tikai* radības, tās tomēr ir Dieva daļas iemiesojums (tātad nav substanciāli „cits” ar radītāju, kā tas ir klasiskā monoteismā)¹⁰², kā arī tām ar Dieva paša plānu un palīdzību piemīt spēja sasniegt dievišķumu – Dieva inkarnācija savā radībā vienlaikus ir radības individuācijas process.¹⁰³

⁹⁵ Ibid., 402.

⁹⁶ K. G. Jungs, *Dvēseles pasaule*, op. cit., 192. lpp

⁹⁷ C. G. Jung, „Answer to Job”, op. cit., 401.

⁹⁸ Ibid., 456.

⁹⁹ Ibid., 401.

¹⁰⁰ Ibid., 401-402.

¹⁰¹ Caur Parakleita darbību, kas „turpina pestīšanas darbu visā cilvēcē”. (C. G. Jung, „A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity”, op. cit., 152.)

¹⁰² „Pasaules reliģiju” enciklopēdijā monoteisms tiek raksturots kā tāds, „kas uzsvē Dievu kā vienu, perfektu, nemainīgu, pasaules radītāju no nekā, atšķirīgu no pasaules, visspēcīgi iesaistītu pasaulē (..)”. (*World Religions: Selections from the Sixteen-Volume Macmillan Encyclopedia of Religion*, (Macmillan Library Reference USA: Macmillan Publishing Company, 1987), 761-762.

¹⁰³ Ibid., 157.

3. JUDEO-KRISTĪGĀ DIEVA TĒLA DIFERENCIĀCIJA

Pirms aplūkot paša Dieva tēla izmaiņas, nedaudz jāielūkojas cilvēka apziņas diferenciacijas procesa dinamikā, kam atbilstīgais Dieva tēls ir tikai iekšējo izmaiņu manifestācija.

3.1. Apziņas diferenciacijas process

Kaut gan Jungs (Trīs- un Četr- vienības kontekstā) runā par apziņas attīstības stadijām kā tādām, domāju, ka tās tomēr jānošķir no *religiskās* vai morālās apziņas stadijām. Jungs raksturo, piemēram, ka sākotnējā stadija ir bezapzinātas vienotības posms, kurā cilvēks nereflektē par Dievu, bet pieņem to kā „dotu”. Šī ir vienotības stadija, kurā cilvēki vēl nediferencē labo un ļauno *dievībā*,¹⁰⁴ bet tas ir kaut kas fundamentāli cits nekā apziņas diferenciacija vispār. Tamdēļ ieskicēšu aptuvenu ieskatu šajā vispārīgajā procesā dziļu psiholoģijas kontekstā.

Dziļu psiholoģija (balstoties uz Jungu) redz reliģisko valodu kā apziņas attīstības procesa aprakstu – kosmogoniskie mīti ir stāsti par apziņas rašanos.¹⁰⁵ Arī pats Jungs apraksta „Lai top gaisma!” Vecās Derības (turpmāk: VD) sākumā kā apziņas dzimšanu,¹⁰⁶ bet, viņa paša vārdiem, apziņa var veidoties tikai uz diferenciacijas pamata,¹⁰⁷ tā ka ir pilnīgi skaidrs, ka iziešana no „sākotnējās vienotības” šī vārda plašākajā nozīmē ir iezīmējama jau ar „pasaules sākumu”, taču, cik noprotams, tā nekādas ciešanas nerada, jo tādu polaritāšu kā augsts/zems, silts/auksts utt. apzināšanās, acīmredzot, ne vien nerada sāpes, bet pat varbūt rada iepriekš neapzinātu baudu (atbilstoši arī Jahves individuācijai, kam raksturīga radīšanas ekstāze¹⁰⁸).

„Paradīziskā apziņa” ir pilnībā ekstraverta, taču būtisks „lūzums” šajā procesā notiek ar subjekta/objekta diferenciaciju, kas atbilst „izdzīšanai no paradīzes”¹⁰⁹ – cilvēks apzinās savu kailumu, tātad ir dzimusi sevis kā subjekta apziņa un atbilstīgais objekta nošķirums (kamdēļ

¹⁰⁴ Ibid., 133.

¹⁰⁵ D. J. Stewart, op. cit., 509.

¹⁰⁶ „Apziņas tapšana laikam gan ir stiprākais pirmlaika pārdzīvojums, jo līdz ar to ir tapusi pasaule, par kuras pastāvēšanu iepriekš neviens neko nezināja. Un Dievs sacīja: „Lai top gaisma!” ir šī pirmlaika pārdzīvojuma projekcija, apziņai šķiroties no bezapziņas.” (K. G. Jung, *Dvēseles pasaule*, op. cit., 173. lpp)

¹⁰⁷ J. Forsyth, op. cit., 60.

¹⁰⁸ C. G. Jung, „Answer to Job”, op. cit., 402.

¹⁰⁹ Šajā kontekstā var ņemt vērā dziļu psiholoģijas uzskatu, ka Dievs paradīzes dārzā sacīja, lai cilvēki neēd no laba un ļauna atzīšanas koka nevis tādēļ, lai tie tiešām neēstu, bet **tieši tādēļ, lai tie ēstu**, zinot, kā darbojas cilvēka psiholoģija. Dievs veicināja cilvēka gudrības iegūšanas procesu. (D. J. Stewart, op. cit., 522.) Kauns par kailumu ir sevis apzināšanās sākums – dievišķais *gnosis* nozīmē pašizziņu. (C. G. Jung, „Answer to Job”, op. cit., 418.)

arī Dievs, daba, citi cilvēki „nonāk” ārpusē).¹¹⁰ Šis stāvoklis jau iezīmē būtiskas ciešanas – subjekts ir vientuļš, pamests, izmisis,¹¹¹ bet cenšas kompensēt šo sajūtu ar ārēju projekciju turpināšanu, meklējot piepildījumu „aizmirstoties” – viens no šādiem avotiem ir arī reliģiska kalpošana „ārējam” Dievam.¹¹² Šo procesu raksturo laba un ļauna diferenciacijas aizmetņi, taču to avots arvien ir ārējs, turklāt pastāv nešaubīga ticība, ka cilvēciskie laba un ļauna kritēriji ir objektīvi, „dievišķi”, kas var veiksmīgi turpināties līdz brīdim, kad izrādās, ka Dievs nerīkojas tā, kā cilvēki to sagaidītu – „netaisnie zeļ, bet taisnie cieš”¹¹³.

Šis pavērsiens, kurš notiek apmēram Ījaba grāmatas sarakstīšanas laikā, iezīmē nākamo apziņas diferenciacijas posmu – **ir atklāta antinomija pašā dievībā**. Šis notikums ir tik šokējošs, ka apziņu sasniedz tikai daļēji – cilvēki baidās no Jahves (vai arī savu ilūziju sabrukuma), tamdēļ neuzdrošinās „pierakstīt” viņam atbildību par ļauno, bet tas, savukārt, noved pie ļaunā neapzinātas piedēvēšanas cilvēkam.¹¹⁴ Vienmēr, kad arhetips netiek projicēts, tas izraisa paša subjekta inflāciju ar to.¹¹⁵ Tomēr šis process nav viennozīmīgs un sakāpinātā laba/ļauna problēma tiek risināta arī citādā veidā – gnostiskās un jūdu mistikas aprindas „neбайдās” saskatīt Dievā arī ļaunuma avotu, atrodot veidu, kā nepazaudēt Dieva vienotību (piemēram, Klementa homīlijas, kas redz labo un ļauno kā Dieva rokas¹¹⁶ vai ebionīti, kas redz Sātānu un Kristu kā Dieva dēlus¹¹⁷), taču šādas idejas populārajā apziņā tiek noraidītas vai saglabājas tikai margināli. Sekas tam ir tādas, ka cilvēks, atbilstoši Jungam, pats sev neapzinoties, ir nostādījis sevi uz demonizēšanās ceļa.

Konflikts turpina saasināties, un kristietības rašanās ir kolektīvo bezapzināto gaidu projekcija¹¹⁸ – daļēji uzņemot sevī Sātāna lomu, pēdējais pazūd no „metafiziskā panteona” un Dievs var kļūt tikai labs. Cilvēks šķietami ir atrisinājis milzīgo konfliktu, nesaprazdams, ka ēna nekur nav pazudusi. Pats „noiedams ēnā”, tas var slavīnāt Dievu kā *tikai* gaišu. Tomēr apziņas diferenciacijas procesam jāturpinās. Principā, kā tas bija gnostiķu gadījumā, tam bija

¹¹⁰ D. J. Stewart, op. cit., 525.

¹¹¹ Ibid., 523.

¹¹² „(..) ego ar lielām pūlēm (bet tad tikai daļēji) ir emancipējies, lai gūtu vairāk vai mazāk iluzoru brīvību. (..) tā nedod nekā galīga: tā rada vienīgi subjektu, kas savu piepildījumu var rast vienīgi būdams konfrontēts ar objektu. (..) (Objektu pasaulē) mēs meklējam un atrodam sev grūtības, (..) ienaidniekus, (..) kas mums ir dārgs un mīļš; un ir tik ērti uzskatīt, ka visa labība (=”viss labais”, A. Zundes tulkojums (M.V.)) un ļaunība meklējama redzamos objektos, kur ļaunību iespējams apkarot, sodīt, iznīdēt un labību iespējams baudīt. Taču pati daba šim **paradīzes nevainības stāvoklim** neļauj ilgt mūžīgi.” (K. G. Jung, *Dvēseles pasaule*, op. cit., 156. lpp)

¹¹³ Šī problemātika sastopama Vecajā Derībā, piemēram, Ījaba 12:4-6, Maleahija 2:17 uc. (M.V.)

¹¹⁴ C. G. Jung, „Answer to Job”, op. cit., 455.

¹¹⁵ C. G. Jung, „Foreword to Werblowsky's Lucifer and Prometheus”, in *The Collected Works of C. G. Jung*, 11 vol., transl. R. F. C. Hull, ed. Sir H. Read et. al, (New York: Bollingen Series XX, Pantheon Books, 1958), 315.

¹¹⁶ C. G. Jung, „Christ, a Symbol of the Self”, op. cit., 54-55.

¹¹⁷ Ibid., 57.

¹¹⁸ C. G. Jung, „A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity”, op. cit., 154.

iespējams notikt harmoniskāk, caur zināšanām,¹¹⁹ bet cilvēki izvēlējās ciešanu ceļu.¹²⁰ Nākamā laba un ļauna diferenciacijas stadija nozīmē laba un ļauna diferenciaciju *pašam sevī*. Ja tas nenotiek caur cilvēka labprātīgu apzināšanos, tad tas norisinās caur ār pasaules notikumiem – apziņas gaismas („prograsa”) un bezapzinātās ēnas mežonīgām kolīzijām (kuru sekas varēja piedzīvot, piemēram, 20. gs. karos), kas spiež apzināties konfliktu pašā cilvēka iekšienē.¹²¹

Šajā kontekstā, tātad, tas, ko Jungs dēvē par „trim apziņas diferenciacijas stadijām” – sākotnējo vienotību, apzinātu diferenciaciju un apzinātu vienotību – Dieva tēla diferenciacijas kontekstā jāuztver šaurāk – ir runa tieši par cilvēka un Dieva *religisko* (un *morālo*) attiecību dinamiku.

3.2. Trīs reliģiskās apziņas stadijas

Atgriežoties tieši pie reliģiskās apziņas stadijām judeo-kristīgā Dieva tēla diferenciacijas kontekstā – sākotnējais (no reliģijas sākuma līdz Ījaba grāmatai) šīs apziņas stāvoklis ir bezapzināta vienotība, nenotiek refleksija par Dievu, tā analīze vai kritika. Tas ir „vienkārši dots”. Taču, ārēji varbūt nenosakāmu iemeslu dēļ, ko var definēt kā vēsturisku pārmaiņu vai satricinājumu,¹²² cilvēka psihe ir attīstījusies tiktāl, ka notiek lūzums, pavērsiens – jauns arhetipa (šajā gadījumā Dieva arhetipa) saturs ieplūst cilvēka apziņā un tam ir jātiek integrētam.

Šādu pāreju, kas tātad notiek apmēram Ījaba grāmatas veidošanās laikā, bet nav vis tikai viens notikums, bet vesela „prefigurāciju virkne”¹²³, turklāt ar universālu raksturu,¹²⁴ Jungs raksturo kā **pāreju no Tēva uz Dēlu**. Šāds formulējums gan nav līdz galam korekts, jo

¹¹⁹ „Neviens ceļš neved aiz perfekcijas nākotnē – ir tikai griešanās atpakaļ, ideāla sabrukums, kas varētu būt ticis apiets, pievēršot uzmanību sievišķajam pilnības ideālam.” (C. G. Jung, „Answer to Job”, op. cit., 399.)

¹²⁰ Jungs gan šādu izvēli nekritizē kā tādu, jo polaritāšu izziņa noteikti pieder pie cilvēka pilnā potenciāla apzināšanās: „Ja nebūtu vienpusības, cilvēka gars nespētu uzplaukt visā tā daudzveidībā.” (K. G. Jungs, *Dvēseles pasaule*, op. cit., 133. lpp)

¹²¹ C. G. Jung, „Christ, a Symbol of the Self”, op. cit., 71.

¹²² C. G. Jung, „A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity”, op. cit., 162.

¹²³ Šajā kontekstā Jungs apstrīd kristietības pretenzijas uz savas atklāsmes bezprecedentiskumu. Viņš raksta, ka „Šo faktu gaismā, pie vislabākās gribas, nevar redzēt, kā kristietība, kā mēs esam atkal un atkal dzirdējuši, būtu varējusi „uzrasti” pasaules vēsturē kā absolūts jaunums. Ja jēlkad kaut kas bijis vēsturiski sagatavots un uzturēts ar eksistējošu pasauluzskatu, kristietība būtu klasisks piemērs.” (C. G. Jung, „Answer to Job”, op. cit., 429.) Viņš raksturo, kā jautājumi par Dieva taisnīgumu savā laikā bijuši galēji sakāpināti, radot bezapzinātu vajadzību pēc „taisnības ieviešana”, bet sīkāk tas aplūkots nodaļā par judeo-kristīgā Dieva tēla attīstību. (M.V.)

¹²⁴ Jungs redz līdzīgu izmaiņu procesu arī Gautamas Budas darbībā Indijā. (C. G. Jung, „Answer to Job”, op. cit., 420.)

sākotnējais, bezapzinātais Dievs nevar būt Tēvs,¹²⁵ taču to varētu uztvert simboliskā izpratnē. Šis ir reflektējošas reliģiskās apziņas mošanās laiks – cilvēks sāk aktīvi diferencēt starp labo un ļauno, šai kritikai pakļaujot dievību, ko iepriekš pieņēmis bez ierunām.¹²⁶ Šis apziņas stāvoklis ir tas, kurš rada kristīgās Trīsvienības Dieva tēlu – Dievam ir *jābūt* labam, gaišam, garīgam utt. Šim stāvoklim raksturīgo reliģiju var nosaukt par „Dēla kristietību”.¹²⁷

Šo reliģijas formu Jungš ir aktīvi kritizējis, izmantojot teoloģiskus argumentus. Pirmkārt, tā nevar būt monoteisms.¹²⁸ Ir tikai divi varianti – vai nu Dievs ir viens un ir atbildīgs arī par ļaunumu, vai tomēr ir divi dievi – labais un ļaunais. Kristīgo risinājumu par „privatio boni”¹²⁹ jeb ļaunuma neeksistenci/nesubstancialitāti Jungš asi noraida – tā ir tikai prāta racionalizācija, apotropejiska tendence mazināt ļaunuma nozīmi, nosaucot to par neeksistentu.¹³⁰ Turklāt tā ir pamatīga pretruna pašā kristietībā – neeksistējošais Sātans tiek uzveikts pie krusta (kamdēļ tad Kristus upuris?) un *mūžīgi* degs ellē.¹³¹ Taču ir skaidrs, ka šāds „neeksistents ļaunums” nespētu radīt nedz atombumbu¹³², nedz koncentrācijas nometni¹³³, kamdēļ ir noraidāms jau saknē. Kristietība faktiski tādējādi virzās uz metafizisku duālismu – „beidzamo debesu valstības atšķiršanu no nolādēto uguns pasaules”¹³⁴. Jungš uzstāj – labais un ļaunais ir vienlīdz substanciāli.¹³⁵ Katrā ziņā šāda arvien pieaugoša polaritāšu spriedze („jo gaišāka gaisma, jo tumšāka ēna”¹³⁶) cilvēkā rada neizturamas

¹²⁵Tādēļ, ka, ja tas ir nediferencēts, tad tajā nav nedz Tēva, nedz Mātes, nedz Dēla utt. Jungš pats apgalvo, ka Tēvs rodas tikai hipostazējot Dēlu (C. G. Jung, „A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity”, op. cit., 135.), turklāt arī VD liecības apstiprina, ka VD nedēvē Jahvi par Tēvu (tikai ļoti retos gadījumos un ne kristīgā izpratnē). (J. B. P., „יְהוָה” in *Theological Wordbook of the Old Testament*, Vol. 1, ed. R. L. Harris et. al. (Chichago: Moody Press, 1980), 5-6.). Tomēr dēvēt to par Tēva stadiju varētu tamdēļ, ka tā ir sekošana likumam, tādai kā Tēva bezierunu autoritātei, kas raksturīga patriarhālai sabiedrībai, kā arī tādēļ, ka bezapzinātība atbilst „cilvēces bērnībai”. (C. G. Jung, „A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity”, op. cit., 134.).

¹²⁶ Ibid., 134.

¹²⁷ Īsti nevaru šobrīd uzrādīt, vai Jungš burtiski lieto šādu vārdu salikumu, bet tas noprotams netieši, piemēram, C. G. Jung, „The Sign of the Fishes”, in *The Collected Works of C. G. Jung*, 2nd ed. 9 vol. part II, transl. R. F. C. Hull, ed. Sir H. Read et. al, (New York: Bollingen Series XX, Princeton University Press, 1959), 83/88.

¹²⁸ C. G. Jung, „Answer to Job”, op. cit., 358.

¹²⁹ „Privatio boni” ir mūsu ēras pirmo gadsimtu teologu, piemēram, Basila Lielā, Dionīsija Areopagīta un Augustīna, radītā doktrīna par ļaunuma nesubstancialitāti. Jungš uzskata, ka šādi prātojumi veidojušies bailēs no manihejskā duālisma draudiem. (C. G. Jung, „Christ, a Symbol of the Self”, op. cit., 46-48.)

¹³⁰ C. G. Jung, „A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity”, op. cit., 168.

¹³¹ C. G. Jung, „Answer to Job”, op. cit., 358.

¹³² Ibid., 464.

¹³³ C. G. Jung, „Christ, a Symbol of the Self”, op. cit., 53.

¹³⁴ „Kristīgajā konceptā, turpretī, arhetips ir bezcerīgi sašķelts divās nesamierināmās pusēs, kas ved pēdīgi uz metafizisko duālismu – beidzamo debesu valstības atšķiršanu no nolādēto uguns pasaules.” (Ibid., 42.)

¹³⁵ C. G. Jung, „A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity”, op. cit., 168.

¹³⁶ „Labs nekļūst labāks esot pārspīlēts, bet sliktāks, un mazs ļaunums kļūst par lielu, esot neatzīts un apspiests.” (C. G. Jung, „A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity”, op. cit., 193.)

ciešanas.¹³⁷ Nonākot neatrisināma polaritāšu konflikta priekšā, cilvēks tiek „krustāsists”¹³⁸ un var notikt pāreja uz nākamo reliģiskās apziņas attīstības stadiju – **Sv. Garu**. Sv. Gars atkal savieno atdalītās Dieva polaritātes jaunā, cilvēkam apzinātā veidā.¹³⁹ Šo, pagaidām vēl nākotnē atrodošo un daļēji aizsākto reliģiju, varētu dēvēt par „Sv. Gara kristietību.”

Šeit gan jāpiebilst, ka reliģiskās apziņas diferenciācija nebūt nenotiek tik gludi. Ir iespējams secināt, ka Dēla stadija nozīmē cilvēces sašķelšanos (bez polaritāšu atšķelšanās jau pašā indivīdā) – atrsties Dēla stadijā jeb pieņemt morālus lēmumus patstāvīgi¹⁴⁰ nenozīmē nedz obligāti identificēt sevi ar „labo” pusi, nedz arī turpināt reliģiozitāti kā tādu. Tā kā ār pasaules notikumi ir tikai cilvēku iekšējo procesu manifestācija (jo sašķeltība indivīdos atspoguļojas masu jeb daudzu indivīdu kopīgajā dinamikā)¹⁴¹, tad, tikpat sakāpināti, cik daļa cilvēku cenšas turēties pie augstās (neiespējamās) kristīgās morāles, par to maksādami ar neizturamām ciešanām un neirotikām tendencēm,¹⁴² neizbēgami rodas arī cita cilvēku grupa, kas tikpat reliģiski fanātiski iemieso Dieva arhetipa „tumšo pusi” – rodas Sātāniska inflācija, ko raksturo dažādu *-ismu* (piemēram, *nacisms*, *ateisms* utt.) tikpat pašpārliecinātā pretreakcija.¹⁴³ Līdz ar to reliģiskās apziņas Dēla stadija nozīmē fanātismu un ticību prāta ideāliem tā gaišo un tumšo izpausmju spektrā.

Turklāt, tā kā galējos polus var pārstāvēt tikai neliela sabiedrības daļa, tad pārējie atrodas „pa vidu”, ļoti iespējams, radot „mērenu ateismu” – tas rada vai nu liekulību reliģiskajā dzīvē („probabilisms”)¹⁴⁴ vai pilnīgu spirituālisma zudumu doktrinārisma vai ateisma veidā.¹⁴⁵ Domājams, ka arī dažādi humānisma ideāli ir šī paša morālā konflikta risinājuma paveidi, kas varbūt nerada ārkārtēji destruktīvas tendences, bet tomēr pauž „īstā Dieva” (kas ir antinomija, „realitāte pati” utt.)¹⁴⁶ aizstāšanu ar kādu citu ideālu, kas ir šķietams risinājums cilvēka morālā konflikta radītajām ciešanām. Katrā ziņā kristīgais labā

¹³⁷ „Patiesībā katra intensificēta Kristus tēla diferenciācija noved pie atbilstošas tās bezapzinātā papildinājuma akcentuācijas, tādējādi palielinot spriedzi starp augšu un apakšu.” (C. G. Jung, „Christ, a Symbol of the Self”, op. cit., 43.)

¹³⁸ Ibid., 44.

¹³⁹ C. G. Jung, „A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity”, op. cit., 135-136.

¹⁴⁰ Ibid., 182-183.

¹⁴¹ C. G. Jung, „The Mass and the Individuation Process”, op. cit., 149.

¹⁴² C. G. Jung, „Problems of Alchemy”, op. cit., 196-197.

¹⁴³ C. G. Jung, „The Sign of the Fishes”, op. cit., 86.

¹⁴⁴ C. G. Jung, „Problems of Alchemy”, op. cit., 196-197.

¹⁴⁵ C. G. Jung, „The Sign of the Fishes”, op. cit., 86.

¹⁴⁶ Piemēram, „Mums jāatrod mūsu ceļš atpakaļ pie sākotnējā, dzīvīgā gara, kas, savas ambivalences dēļ ir arī mediators un polaritāšu vienotājs (..)”. (C. G. Jung, „The Sign of the Fishes”, op. cit., 86.)

ideāls var izpausties arī pilnīgi sekulāri, kas redzams mūsdienu sabiedrības apsēstībā ar progresa un „uzlabošanas” tendencēm.¹⁴⁷

3.3. Judeo-kristīgā Dieva tēla diferenciacija

Šajā mirkī varētu atgriezties pie „metafiziskā areāla” vai tā, kā norisinās ticības dzīves izmaiņas. Sākotnējais Jahves kā Dieva tēla veidols tātad atbilst cilvēka apziņas nediferencētajam stāvoklim. VD ļaunuma faktors tikpat kā neparādās, Sātans „uzrodas” visai vēlu un ir viens no Dieva dēliem, tātad neizsakāmi mazāks „spēlētājs” par pašu Jahvi. Visi notikumi – lai kādi tie būtu (gan destruktīvi, gan svētīgi) tiek piedēvēti Jahvem, turklāt pastāv ticība Dieva taisnīgumam – svētība ir sekas labai rīcībai, bet destrukcija ir sods.¹⁴⁸ Tomēr, kā jau noskaidrots, šis redzējums sāk mainīties jau pirms, un it īpaši, līdz ar Ījaba grāmatu. Ir pilnveidojusies cilvēku morālā refleksija un tie sāk apzināties, ka ne vienmēr labai rīcībai seko apbalvojums, un sliktai – sods. Šajā laikā aktīvi parādās taisnīguma problemātika, tiek gaidīts „taisnības ieviesējs”¹⁴⁹ utt. (Jungs norāda, ka jūdaisms šajā mirklī ir pietuvojies krīzei – par „mata tiesu” tam izdodas izvairīties no duālisma.¹⁵⁰ Dievbijīgiem ļaudīm Dieva amoralitāte ir „grūti sagremojama”¹⁵¹, kamdēļ Jēzus „izglābj reliģiskās tradīcijas kontinuitāti”¹⁵².)

Tomēr risinājums „dzimst” jau ilgi pirms Kristus – ap Ījaba grāmatas sarakstīšanas laiku (kā Junga domā, starp 6.-3. gs. p. m. ē.) uz metafiziskās „skatuves” parādās „jauns spēlētājs” – tā ir Sofija jeb dievišķā gudrība.¹⁵³ Junga skatījumā, protams, šajā gadījumā (tāpat kā visos citos) ir runa ne tik daudz par metafizisku notikumu, cik cilvēka apziņas attīstības procesu, kurš, reflektējot par savu dievību, ir nonācis pie šo atribūtu atklāšanas vai nepieciešamības.

¹⁴⁷ „(..)kristīgajā dispozīcijā ietvertā fatalitāte, kas nenovēršami noved pie tās gara apgriešanas otrādi (..) Ideāls par garīgumu, kas cenšas uz augstumiem, bija nolemts sadurties ar materiālistisko zemišķo kaislību iekarot matēriju un pārvaldīt pasauli.” (C. G. Jung, „Christ, a Symbol of the Self”, op. cit., 43.)

¹⁴⁸ Tā ir klasiska *Deuteronomium* teoloģija. (M. A. Hahlen, C. A. Ham, The College Press NIV Commentary: Minor Prophets, Volume 2: Nahum-Malachi, (Joplin, Missouri: College Press), 2006, 518.)

¹⁴⁹ Junga vēsta, ka daudzas tā laika liecības ir norūpējušās par taisnīguma jautājumu, gaidot tā ieviešanu – jo īpaši Enoha grāmata. Junga secinājums ir – tas nozīmē, ka taisnīgums iepriekš ir trūcis, ja jau tik ļoti pēc tā jālūdz! Viņš, piemēram, analizē Enoha grāmatu, uzsverot: „Taisnīgums, kas valdīs dēla laikā ir uzsvērts tādā mērā, ka ir iespāids, ka iepriekš, zem tēva varas, netaisnība bija valdoša un ka tikai ar dēlu tiek ievadīta likuma un kārtības ēra. Tas izskatās tā, it kā Enohs bezapzināti ir devis atbildi Ījabam.” (C. G. Jung, „Answer to Job”, op. cit., 427.) („tēvs” un „dēls” tekstā lietoti ar mazajiem burtiem. (M.V.))

¹⁵⁰ C. G. Jung, „A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity”, op. cit., 187.

¹⁵¹ „Vajag tikai apsvērt, ko Jahves netaisnīgums, viņa amoralitāte varētu būt nozīmējusi dedzīgam domātājam. Tas nebija joka jautājums būt „apkrautam” ar tādu Dieva ideju. Daudz vēlāks dokuments stāsta mums par dievbijīgu vientuļnieku, kurš nekad nevarēja izlasīt 89. psalmu, jo „nevarēja izturēt.” (C. G. Jung, „Answer to Job”, op. cit., 428.)

¹⁵² Ibid., 429.

¹⁵³ Tā parādās, piemēram, Sālamana un Sīraha gudrības grāmatās, „Sālamana pamācībās” (jeb „Sakāmvārdos” jaunajā Bībeles tulkojumā). (Ibid., 386.)

Guadrība ar tās iejūtīgo attieksmi pret cilvēkiem ir parādījusies blakus Jahvem, tādējādi pārveidojot Dieva tēlu uz mazliet pilnvērtīgāku: „Tādējādi tie bija cilvēki, kas dzīvoja dažus gadsimtus pirms Kristus, kuri ar maigo preeksistentās Sofijas pieskārienu kompensē Jahvi un viņa attieksmi, un tajā pašā laikā pabeidz Guadrības anamnēzi. (..) Guadrība atklāj sevi cilvēkiem kā draudzīga palīdzētāja un aizstāve pret Jahvi un parāda viņiem gaišo pusi – laipno, taisnīgo un jautro viņu Dieva aspektu.”¹⁵⁴ Sofijā Jungs saskata vēlākās Logosa¹⁵⁵, Parakleita¹⁵⁶ un dievmātes Marijas¹⁵⁷ prefigurācijas. Iepriekšējā Dieva tēlā tika uzsvērti tikai viņa omnipotence, kuras demonstrēšana Ījaba grāmatā, Jungaprāt, ir pilnīgi neadekvāta, jo tā nesniedz atbildi uz Ījaba jautājumiem.¹⁵⁸ Tagad notiek pavērsiens, kurā Dieva tēls iegūst arī omnisciences jeb viszinības atribūtu.

Tomēr satricinājums cilvēku psihē, kas aizsākās līdz ar Ījaba notikumu, turpinās. Atbilde Ījabinam vēl joprojām nav sniegta. Šajā psihiski saspringtajā situācijā parādās Jēzus persona. Pēc Junga vārdiem, šis vēsturiskais personāžs tiek tik pilnīgi asimilēts savas kultūras un sabiedrības bezapzināto gaidu ietvarā, ka nav pat īsti iespējams pateikt, kas viņš bija.¹⁵⁹ Katrā ziņā līdz ar šo notikumu Dieva tēls iegūst pavisam jaunu veidu – tas kļūst par Trīsvienību.

3.4. Trīsvienības dogma

Trīsvienības dogma jeb Dieva tēls, kas atveido dzīves procesu dievībā, Junga prāt pats par sevi nav nekas jauns.¹⁶⁰ Kaut gan tā reproducē jau ēģiptiešu teoloģijā sastopamo – Dievs-tēvs, dēls¹⁶¹ un Ka-mutef (gars)¹⁶² un citus „pagānu arhetipus”¹⁶³, tas notiek neapzināti, un Jungs apraksta Trīsvienības dogmas formulēšanas notikumu kā arhetipālu.¹⁶⁴ Tāpat kā

¹⁵⁴ Ibid., 396.

¹⁵⁵ Ibid., 388.

¹⁵⁶ Ibid., 389.

¹⁵⁷ Ibid., 398.

¹⁵⁸ Ibid., 378.

¹⁵⁹ C. G. Jung, „A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity”, op. cit., 154.

¹⁶⁰ Ibid., 136.

¹⁶¹ Turklāt „Noteiktās pirmkristīgās reliģijās maskulīnā principa diferenciācija tika pieņēmusi tēva-dēla specifiskāciju – izmaiņa, kas bija ļoti svarīga kristietībai.” (C. G. Jung, „Problems of Alchemy,” op. cit., 199.)

¹⁶² C. G. Jung, „A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity”, op. cit., 131-132.

¹⁶³ Principā Jungs secina, ka kristietība atgriezies „arhaiskā triādē”, kas gan nav arī pilnīgi noraidāms fenomens, jo Dieva tēla spiritualizācija varēja kalpot kā bezapzinātās tumsības kompensācija, kurai, protams, bija jātiek noraidītai (jo vēl joprojām notiek apziņas nošķiršanās process no bezapziņas). (Ibid., 191.)

¹⁶⁴ „Svarīgais nav tas, ka Jaunā Derība nesatur trinitāro formulu, bet ka mēs atrodam trīs figūras, kas ir (..) saistītas cita ar citu (..) Kopš seniem laikiem svētību formulām, visiem svinīgiem solījumiem (..) utt. piemītis maģisks, trīskāršs raksturs (..). Kaut gan tās nav liecības par (..) Trīsvienību, tās vienalga (..) kā trīs dievišķās personas ir skaidras norādes par aktīvu arhetipu, kas darbojas zem aizsega un izmet triādiskas formācijas. (..) trinitārais arhetips ir darbībā jau Jaunajā Derībā (..) Tēvu sinodēs atsaucis uz dievišķo trio tika attīstītas pilnīgi

ēģiptiešu dieva tēls tā ir izteikti maskulīna dievība.¹⁶⁵ Šis patriarhālais fons bija „gaisā” jau ilgi pirms kristietības – sievišķā elementa izslēgšana saistīta ar vīrišķajiem iniciācijas rituāliem.¹⁶⁶ Kaut gan kopumā Jungs uzskata, ka Dieva sievišķās puses (tiks aplūkots turpmāk) izslēgšana no Dieva tēla ir kļūda, viņš tomēr slavē faktu, ka Sv. Gars netika formulēts kā Māte, kas to sasaistītu ar piezemētu izpratni, kā tas ir citās tipiskās pagānu „teoloģijās”.¹⁶⁷ Atšķirībā no savām pagānu „priekšgājējām” Sv. Gars parādās kā abstrakta ideja, radošais, dzīvības spēks – ļoti grūti iztēlojams priekšstats, tomēr Jungs uzsver, ka tā nav tikai intelektualizācija, bet gan neapzināta refleksija jeb „atklāsme”, kas formulējusi šo faktu.¹⁶⁸

Skaidrs ir tas, ka dogmatiski formulētā Tēva un Dēla polarizācija atbilst pārejai uz diferencētu reliģiskās apziņas stāvokli.¹⁶⁹ Parādoties gaišajam Dēlam, arī „tumšā emanācija” – Sātans iegūst grandiozas proporcijas. Tikai ar kristietības rašanos Sātans iegūst varena metafiziska faktora spēku,¹⁷⁰ tomēr, paradoksāli, tiek izslēgts no Dieva tēla (kas aplūkots jau iepriekš). Neskatoties uz to, Jungs Trīsvienības dogmā saskata dziļu patiesību. Kaut gan trīs, viņaprāt, nav veseluma simbols, bet ir saistāms ar maģiskiem arhetipiem,¹⁷¹ tas tomēr atbilst cilvēka apziņas diferenciacijas un Dieva tēla apzināšanās stadijām.¹⁷² Atrodoties otrajā no tām, pilnīgi neapzināti tiek ievēstīta arī tālākās attīstības perspektīva, taču kopumā Jungs izteikti kritizējis Trīsvienības dogmas nepilnīgumu, jo tā izslēdz ļaunumu, materiālu un sievišķo elementu, kamdēļ Trīsvienība kļūst nereāla, zaudē „realitāti tādā izpratnē, kā mēs to pazīstam.”¹⁷³

Iepriekš minētā gaismā Jungs dod mājienu par kristīgā Dieva tēla turpmāku attīstības perspektīvu – „Neviens ceļš neved aiz perfekcijas nākotnē – ir tikai griešanās atpakaļ, ideāla sabrukums (..) Mēs līdz ar to neesam nekādā ziņā dzirdējuši vēl pēdējo patiesību.”¹⁷⁴

konsekventā manierē līdz *homoousia* tika atjaunota, kas atkal notika bezapzināti, jo Tēvi nezināja neko par seno ēģiptiešu modeli, kas jau bija sasniedzis *homoousia* līmeni.” (Ibid., 139-140.)

¹⁶⁵ C. G. Jung, „Problems of Alchemy,” op. cit., 198.

¹⁶⁶ C. G. Jung, „A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity”, op. cit., 132-133.

¹⁶⁷ Ibid., 159.

¹⁶⁸ Ibid., 160.

¹⁶⁹ Ibid., 135.

¹⁷⁰ C. G. Jung, „Christ, a Symbol of the Self”, op. cit., 42.

¹⁷¹ C. G. Jung, „A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity”, op. cit., 140, 149.

¹⁷² Ibid., 193-194.

¹⁷³ Ibid., 188.

¹⁷⁴ C. G. Jung, „Answer to Job”, op. cit., 399.

3.5. Četrvienības priekšlikums

Iepriekš minētajā kontekstā Jungs nāk klajā ar savu „kvaternitātes” piedāvājumu,¹⁷⁵ tomēr, tā kā Jungs īsti nav teologs, tad tā nav līdz galam izstrādāta. Dažviet Jungs runā pat par divām kvaternitātēm – dievišķo un htonisko,¹⁷⁶ katrā ziņā viņa nolūks ir atjaunot Sātana, matērijas un sievišķā elementa dievišķumu. Savos spriedumos Jungs balstās uz skaitļa „četri” numeroloģiju – tas ir pilnības simbols.¹⁷⁷ Tomēr, kā jau minēts darba tēzē, es apstrīdu šo Junga pieņēmumu, ko parādīšu turpmākajās nodaļās. Hipostazētais „ceturtais” jau ietilpst pašā Trīsvienībā. Tomēr, pirms iedziļināties „Junga Trīsvienībā”, vispirms nepieciešams apskatīt, kā attīstās kristīgais Trīsvienības Dieva tēls Junga skatījumā.

3.6. Izmaiņa no Jahves uz Trīsvienību

Dievs-Tēvs

Konflikts ar Ījabu liek Jahvem nožēlot savu rīcību un mainīties.¹⁷⁸ Viņš atceras kaut ko no savas viszinības un vēlas izlabot pieļauto kļūdu, kamdēļ iemieso savu „gaišo pusi”.¹⁷⁹ Jēzus inkarnācija ir Dieva pašupuris, lai atlīdzinātu netaisnību, ko tas pieļāvis pret cilvēkiem.¹⁸⁰ Taču, sekojot Jahves individuācijas procesam, tam vajadzēja notikt vispirms „debesīs”, tātad Jahve ir sevī integrējis kaut ko no labestības jeb Kristus arhetipa.¹⁸¹ Tas radījis viņā inflāciju, kamdēļ viņš rīkojas neapdomīgi – jau atkal Jahves uzvedība ir pārdroša¹⁸² (viņš „nekonsultējtas ar savu viszinību”), līdz ar to viņš pat nenojauš, pie kādām katastrofālām sekām novedīs viņa gaišās puses inkarnācija.¹⁸³

Jebkurā gadījumā Jahves nobriešanas process iekļauj viņa kļūšanu atbildīgākam – viņš kļūst par Tēvu. Junga kontekstā, domājams, Kristus kā Dieva Dēla apzīmējums ir tikai metaforisks, turpinot kristīgo domu. Ir diezgan acīmredzams, ka Kristus nav Jahves dēls. Apzinoties patības bezgalīgo dabu, un ņemot vērā, ka Kristus simbolizē pusi no patības

¹⁷⁵ C. G. Jung, „A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity”, op. cit., 170.

¹⁷⁶ „Četrkāršais Hadess atbilst htoniskajai kvaternitātei, kas, iespējams, atrodas mūžīgā kontrastā pneumatiskajai vai dievišķajai. Pirmā atbilst elementu *quaterno* alķīmijā, otrā – četrkāršajam, totālajam dievības aspektam.” (C. G. Jung, „Answer to Job”, op. cit., 423.)

¹⁷⁷ C. G. Jung, „A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity”, op. cit., 167.

¹⁷⁸ C. G. Jung, „Answer to Job”, op. cit., 391.

¹⁷⁹ Ibid., 410.

¹⁸⁰ Ibid.

¹⁸¹ Šis, protams, ir mans secinājums, Jungs saka tā: „Jahve *identificējas* ar savu gaišo pusi un *kļūst* labais Dievs un mīlošs tēvs (...)” (Ibid., 410.), tomēr diez vai Jahve var kļūt labs bez arhetipa asimilācijas Junga kontekstā. Pat ja labestība viņā ir potenciāli eksistējusi, tad tas nekādi nevarētu atšķirties no viszinības preeksistences, kas tomēr tiek apzināta un integrēta tikai kādā laika momentā. (M.V.)

¹⁸² Ibid., 432.

¹⁸³ Ibid., 433.

arhetipa, jāsecina, ka Kristus (kā arhetips) ir (sākotnēji) daudz lielāks par Jahvi. Jahve sevī „individuē” Kristu, bet cilvēku pasaulē tas izpaužas kā Jēzus inkarnācija. Šajā kontekstā jāpiebilst, ka Junga sistēmā ir jāizdala dievišķais Kristus (arhetips) un cilvēciskais Jēzus, kas nav sajaucami. Jēzu gan, savukārt, varētu uzskatīt par Jahves dēlu – viņa „labās puses (nodoma)” inkarnāciju.

Dievs-Dēls

Ir pilnīgi skaidrs, ka Kristus ir patības arhetipa puse, kuras otru daļu sastāda tas, ko cilvēciski varētu dēvēt par Antikristu. Šeit jāsaprot, ka patības arhetips patiesībā ir vienots, šāds dalījums rodas tikai cilvēku sašķeltajā apziņā. Tātad patības arhetips ir Kristus-Antikristus totalitāte,¹⁸⁴ „patībā labais un ļaunais ir tuvāk kā identiskie dvīņi”¹⁸⁵, kamdēļ nav nošķirami. Kā jau tika noskaidrots ievadā, Patība pilnīgi noteikti ir kaut kas daudz lielāks par Jahvi, kas atrodas primitīvā apzināšanās stadijā, pakāpeniski veicot individuācijas procesu. Jahves individuācija ir *analogā* cilvēka paštapšanai (bet, manuprāt, nav tas pats).

Sastopoties ar bezapziņas satricinājumu, Jahves apziņā notiek izmaiņa – viņā ir parādījusies nožēla par savu rīcību un vēlme kļūt „tikai labam”, kas iezīmē Jahves inflāciju ar Kristus (jeb „universālā labā”) arhetipu. Taču ar arhetipa radīto iekšējo izmaiņu vien nepietiek – nepieciešama arī noteikta rīcība, kamdēļ Jahve nolemj *iemiesot* savu labo nodomu. Jebkurai iemiesošanai un radīšanai nepieciešams partneris. Junga norāda, ka Jahves partnere ir Sofija. Šajā radīšanas aktā dzimst Jēzus, kura tēvs ir par labo Tēvu tagad kļuvušais Jahve, bet (garīgā) māte ir Gudrība jeb Sofija.¹⁸⁶ Šis garīgais radīšanas akts, protams, realizējas arī fiziski. (Jungs bezvainīgo ieņemšanu uzskata par metaforu.¹⁸⁷ Tas, ka Marija ir cilvēciska būtne, it kā ir skaidrs, kaut gan Baznīca viņu padarījusi par dievieti,¹⁸⁸ tomēr Jēzum diezgan droši ir arī fizisks tēvs.)

¹⁸⁴ C. G. Jung, „Christ, a Symbol of the Self”, op. cit., 42.

¹⁸⁵ C. G. Jung, „Problems of Alchemy,” op. cit., 197.

¹⁸⁶ C. G. Jung, „Answer to Job”, op. cit., 457.

¹⁸⁷ Jēzus dzīves notikumi Junga uztverē ir mīts, jo tie, galvenokārt, atbilst nevis faktiskiem notikumiem, bet gan psihiskiem. Jēzus „zemais dzimums”, bezvainīgā ieņemšana, zīdaiņa apdraudētība no „jaunajiem spēkiem” utt. ir tipiski varoņmīta elementi, kas Junga sistēmā atbilst individuācijas procesam. (K. G. Jungs, Dvēseles pasaule, op. cit., 172.; C. G. Jung, „Answer to Job”, op. cit., 406.)

¹⁸⁸ Junga secina, ka ne viņa māte (kas ieņemta bezvainīgi), ne Jēzus nav īsti cilvēki, jo tos neaptraipa grēka smagums: „Piemītot šiem īpašajiem mēriem, Marija ir pacelta dievietes līmenī un attiecīgi zaudē kaut ko no savas humanitātes – viņa neieņems savu dēlu grēkā, kā citas mātes, un tādēļ viņš arī nekad nebūs cilvēciska būtne, bet dievs. (..) izjauc īstu Dieva inkarnāciju, vai drīzāk, ka inkarnācija bija tikai daļēji īstenota. Gan māte, gan dēls nav īstas cilvēciskas būtnes, bet dievi.” (C. G. Jung, „Answer to Job”, op. cit., 398.)

Sv. Gars

Sv. Garam ir divējāda funkcija – tas parādās gan kā Jēzus sencis, gan arī mantojums, ko tas atstāj aiz sevis.¹⁸⁹ Pie krusta notiek Jēzus pestīšana. Perfektais cilvēks Jēzus pie krusta sastopas ar savu ēnu jeb Sātanu („pasaules tumsu”), un šo konfliktu atrisina Sv. Gars. Šajā kontekstā rodas jautājums, kas notiek Jēzus krustāšanās notikumā? Spriežot pēc analogijas, Jēzus kā Dieva gaišās puses iemiesojums ir pati labestība un perfekcija, tamdēļ neizbēgams ir viņa konflikts un konfrontācija ar Dieva „ēnas” iemiesojumu¹⁹⁰ jeb Sātanu, Jēzus tiek „piesists krustā” šajā neatrisināmajā sadursmē, taču, padodoties augstākam spēkam (Tēvam?¹⁹¹) konflikts atrisinās. Šajā momentā analogi vajadzētu notikt Jēzus individuācijai (pārejai jaunā apziņas stadijā jeb „Jēzus cilvēcība sasniedz dievišķumu”) un vienlaikus Lucifera pestīšanai (=”ēnas integrācijai”), bet, ko tas tieši nozīmē, Jungs, šķiet, nepaskaidro.

Pēc minētā ir skaidrs, ka Jēzus pestīšanas notikums (kurā Sv. Gars pesta Jēzu) nav absolūts. Acīmredzot, lai arī kāds būtu iemesls, Dievs vēlas *pilnīgi* kļūt cilvēks. Jēzus ir tikai pirmdzimtais, dievišķa paradigma.¹⁹² Jungaprāt, svarīgākais nav tas, kas šajā mirklī tiek stāstīts („labā vēsts”) un rādīts (individuācijas process), bet gan tas, kas notiek tālāk.¹⁹³ Jungs atkal un atkal uzsver, ka **pestīšanas darbs turpinās visā cilvēcē** un to dara Sv. Gars jeb Parakleits.¹⁹⁴ Tomēr šajā kontekstā būtu svarīgi piebilst, ka pestīšana nav atbrīvošana,¹⁹⁵ tā ir polaritāšu atklāšana jeb pestīšana no bezapzinātības tumsas (Parakleits ir „gudrības gars”, kas atsedz polaritātes).¹⁹⁶ Cilvēks šo procesu izjūt kā ciešanas un nemaz „nejūtas pestīts”, kaut

¹⁸⁹ C. G. Jung, „A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity”, op. cit., 136.

¹⁹⁰ Šis jautājums par Dieva inkarnācijām (Sātana inkarnāciju pasaulē pirms Kristus) tiks aplūkots tālāk pie Dievs-Emanācija. (M.V.)

¹⁹¹ Arī šis ir interesants jautājums. Ja Jēzus ir pilnīgs patības gaišās puses (Kristus) iemiesojums un notiek patības tumšās puses integrācija, tad kas šajā mirklī ir augstāks spēks par pašu Patību? Šo konfliktu var atrisināt trīs veidos – 1) Jēzus nebija pilnīgs Kristus iemiesojums, bet tikai daļējs, kas šajā mirklī „pāriet jaunā apzināšanās kvaliātē” 2) patība ir Viens, kas sastāv no daudziem komponentiem, kur eksistētu, piemēram, Tēvs kā šī arhetipa „vadības centrs” 3) eksistē lielāks arhetips par patību (Dieva arhetips?), kas gan vienkārši būtu Lielākā lespējamā Patība, bet tas nozīmētu, ka Kristus nebija Dievs. Jungs, šķiet, drīzāk pauž otrās versijas ticamību, jo Kristus un Sātans ir „Dieva dēli”, tātad arhetipa daļas, turklāt patība ir ne tikai arhetips, procesa sākums („nokļūšana centrā”) un mērķis, bet arī „formējošais faktors”. (K. G. Jungs, *Psiholoģiskie tipi*, op. cit., 236. lpp) Problemātiski, manuprāt, ir tas, ka Jungs nediferencē šos atšķirīgos aspektus. (M.V.)

¹⁹² C. G. Jung, „Answer to Job”, op. cit., 432.

¹⁹³ C. G. Jung, „A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity”, op. cit., 192.

¹⁹⁴ Ibid., 136.

¹⁹⁵ C. G. Jung, „Christ, a Symbol of the Self”, op. cit., 70.

¹⁹⁶ „Atpestīšana ir atdalīšanās un atteikšanās no iepriekšējā tumsības un neapzinātības stāvokļa, un tā ved uz apgaismotības un atraisītības stāvokli, uz uzvaru pār visu doto un izešanu ārpus tā robežām.” (K. G. Jungs, *Dvēseles pasaule*, op. cit., 151. lpp)

gan tas ir individuācijas procesa sākums – pestīšana ir arī „nokļūšana centrā” jeb apziņas centra pārvietošana no ego uz Es.¹⁹⁷

Šādi Jungs skaidro kristīgos simbolus pašas kristietības kontekstā jeb izvēršot jau eksistējošos dogmatiskos formulējumus, tomēr tas, manuprāt, ir pārāk virspusēji. Ja aplūko Junga izteikumus kopumā, tad, šķiet, paveras pavisam cita aina. Junga paustais pasaules uzskats, domājams, tik ļoti atšķiras no dogmatiskā, ka to nevar vienkārši „pievienot” kristīgajai Trīsvienībai kā „nepaklausīgo ceturto”.¹⁹⁸ Ir skaidrs, ka Junga Trīsvienība ir pavisam cita, kamdēļ kristīgās Trīsvienības papildināšana ar ceturto ir „nevietā” – to es aplūkošu turpmākajās nodaļās.

¹⁹⁷ „Mērķis vai centrs simbolizē pestīšanu vārda tiešā nozīmē.” (C. G. Jung, „Problems of Alchemy,” op. cit., 204.)

¹⁹⁸ C. G. Jung, „A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity”, op. cit., 196.

4. DIEVS-AVOTS

No vienas puses, Dievs-Tēvs ir Jahve, kas kļuvis atbildīgs un labs, individuējot Kristus arhetipa gaišo pusi, un kopā ar Sofiju jeb gudrību ir radījis pestīšanas domu, kas manifestējas kā Jēzus dzīve. No otras puses, tas tikai tā *izskatās* no cilvēka apziņas perspektīvas. Tieši cilvēki ir tie, kas redz Dievu-Tēvu kā labu. Jungs apraksta, ka arī Jēzus šaubās par sava Tēva labestību, iekļaujot „Mūsu Tēvs” lūgšanā – „atpestī mūs no ļauna”.¹⁹⁹ Katrā ziņā Tēva nesamierināmība, pieprasot asiņainu sava Dēla upuri un vēlākā Antikrista darbošanās pieļaušana, Jungaprāt, nekādi nesader ar šāda labā Tēva postulēšanu. Turklāt Jungs raksta – „kas krāpjas vienreiz, krāpsies atkal”²⁰⁰. Savā ziņā Jahves kā labā Tēva sevis pašnovērtējums ir iluzors, kaut gan pats viņš to neapzinās. Jahve jau atkal pieļauj kļūdu, nemaz nenojaušot, cik katastrofālas sekas viņa rīcība izraisīs.²⁰¹ Tomēr, neskatoties uz to, ka *Jahve* nesaprot, ko dara, Dievs jeb par Jahvi augstāks vadības centrs („transcendentāli noteiktu dinamismu iejaukšanās”²⁰²) virza šo procesu un ir virzījis jau no paša sākuma, kamdēļ tam visam ir savas būtiski pozitīvas konsekvences.

Sekojošā iepriekš teiktajam, es apgalvotu, ka Dieva-Tēva hipostāze Junga uzskatu sistēmā ir atspēkota – tā ir iluzora, līdz ar to drīzāk jārunā par Dievu-Avotu,²⁰³ kas vienkārši iztulkots maskulīni un pozitīvā gaismā atbilstoši patriarhālajam fonam un tā laika emocionālajām gaidām, kad šī „atklāsme” tika saņemta. Katrā ziņā tas saskan ar to, kā Jungs, domājams, to izprot.

4.1. Dieva androginitāte

Runājot par Dieva (Tēva jeb Avota) androginitāti, aplūkojami vairāki aspekti. Pirmkārt, ir skaidrs, ka Bezapziņā eksistē Tēva un Mātes arhetipi. Kā jau iepriekš teikts, par transcendentāla avota reālu atbilstību šo arhetipu manifestācijai cilvēka psihē varētu diskutēt, bet katrā ziņā ir skaidrs, ka šie arhetipi tikai attāli ir saistīti ar cilvēka bioloģiskajiem

¹⁹⁹ Ja Dievs būtu tikai labs, tad kamdēļ vēl būtu jāatpēta no ļaunā? Katrā ziņā „labā Tēva” pieprasītais nežēlīgais Kristus upuris arī nekādi nesader ar šo uzskatu, turklāt gaidāmā Antikrista celšanās vispār ir ar šo pestīšanas doktrīnu nesavietojama: „Šāds viedoklis ir pēdējā lieta, ko varētu gaidīt no metafiziskās situācijas, jo ļaunuma spēks ir it kā pārvarēts, un grūti noticēt, ka mīlošais tēvs, pēc visa komplicētā pestīšanas Kristū darba, samierināšanas un mīlestības deklarācijas pret cilvēci, atkal palaistu ļauno sargsuni uz saviem bērniem, pilnīgi ignorējot visu, kas noticis iepriekš.” (C. G. Jung, „Answer to Job”, op. cit., 432.)

²⁰⁰ Ibid., 418.

²⁰¹ Ibid., 432-433.

²⁰² Ibid., 469.

²⁰³ Šādu secinājumu varētu papildus pamatot arī tādējādi, ka Jungs salīdzina „Tēvu” (pēdiņās!) ar **sākotnējo enerģiju**, kas producē protonus un elektronus, bet Sv. Garu ar fotonu plūsmu, kas rodas iznīcinot matēriju. (C. G. Jung, „A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity”, op. cit., 187). Arī runājot par sākotnējo Vienu, Jungs saka: „Tēvs ir primārais cēlonis (..)” (Ibid., 133.)

vecākiem. Tēva un Mātes arhetips nesimbolizē vecākus – cilvēciski vecāki ir ļoti virspusējs šo arhetipu simbols. Jungs pauž domu, ka Tēva un Mātes arhetipi pārstāv īstenību, ko cilvēks tikai pakāpeniski atklāj – tas varelais spēks, ko „apziņas krēsla” piedēvēja bioloģiskajiem vecākiem, cilvēka apziņai attīstoties, tiek pārprojicēts uz arvien augstāka līmeņa patiesību. Šis process ietver Tēva pārprojekciju uz Valsti, likumu utt., Mātes – uz ģimeni, dabas spēkiem, bet arī šī nav galējā īstenība. Kas *patiesībā* izraisa šo arhetipu manifestāciju, ir noslēpums.²⁰⁴

Katrā ziņā Jungs Tēva arhetipu pielīdzina Dievam, radošai sākotnei – tas „iekustina pats sevi”, „tas, kas rada un vada (..) dinamisks princips”.²⁰⁵ Ja kolektīvās bezapziņas arhetipi patiešām ir pieredzes „nogulas” (kā Jungs to apgalvo),²⁰⁶ tad varētu domāt, ka šo vareno arhetipu rašanās cilvēces bezapziņā saistāma ar šo radīšanas pirmpieredzi – Tēvu-Radītāju un Māti-Dzemdētāju. Bet šāds apgalvojums, protams, ir tikai spekulatīvs. Katrā ziņā Jungs pilnīgi noteikti redz Tēva un Mātes arhetipus kā vienlīdzīgus – pat ja runa būtu tikai par arhetipiem, Jungs runā par „dievišķā pamata androginitāti”²⁰⁷. Katrā ziņā, sekojot analogijai, jādomā, ka Jahve var kļūt par Tēvu tikai tāpēc, ka sevī apzinās, asimilē Tēva arhetipu, bet Sofija, domājams, var kļūt par māti, tikai integrējot Mātes arhetipu.

Tomēr, pat neņemot talkā Mātes un Tēva arhetipus, par Dieva androginitāti var runāt vēl no kāda aspekta. Ja Dievam patiešām piemīt divas „hipostāzes” (visus potenciālus saturošā, pilnīgā un dinamiskā, attīstībā atrodošā), tad tās jebkurā gadījumā atbilst sievišķajam un vīrišķajam principam, pat neatkarīgi no citiem apsvērumiem. Līdz ar to, pat neskatoties uz to, vai ir vīrišķā un sievišķā sākotne kā radīšanas principi (kas gan tomēr būtu vairāk nekā loģiski), arī *pati realitātes daba* jeb „dievišķā drāma” (pēc Junga) ir potenciāli-pilnīga un vienlaikus attīstībā esoša un sevi pašatklājoša. Katrā ziņā „augstākā realitāte” nevar būt tikai Tēvs, tā ir Tēvs-Māte, lai arī ko tieši ar to domātu.

²⁰⁴ „Tēvs (..) iekustina pats sevi pasaulē, (..) tas, kas rada un vada, izmantojot neredzamas domas – gaisa tēlus (..) Arī tēvs sākotnēji ir tēvs, visaptverošs dieva tēls, dinamisks princips. (..) nepareizi teikt, ka tas viss, kas aizņem vecāku vietu, nav nekas cits kā vecāku pirmtēla nenovēršamā zuduma aizstāšana. Tas, kas nokļūst to vietā, ir nevis vienkārši aizstājums, bet gan ar vecākiem jau saistīta īstenība, kas caur un ar vecāku pirmtēlu ir iekļuvusi bērna dvēselē. (..) Jo vairāk vecāku tēls samazinās un cilvēciskojas, jo spēcīgāk priekšplānā izvirzās visas tās lietas, kas *iepriekš šķitušas esam dibenplāns* (..) Zeme, (..) uguns (..) vienmēr bija realitātes, ko tikai sākotnējā krēslainā apziņa uztvēra un izprata kā vecāku īpašības. Bet nu zemes materialitāte un dinamiskums it kā nomet aizkaru un atklājas kā īsteni spēki, kas iepriekš nēsājuši vecāku masku. Tāpēc tie ir *nevis aizstājums, bet gan īstenība, kas atbilst augstākai apzinātībai.*” (K. G. Jungs, *Dvēseles pasaule*, op. cit., 72.)

²⁰⁵ Ibid.

²⁰⁶ J. Forsyth, op. cit., 62.

²⁰⁷ C. G. Jung, „Foreword to Werblowsky's Lucifer and Prometheus”, op. cit., 321.

4.2. Dievs kā matērija un gars

Kā jau iepriekš noskaidrots, matērija ir pats Dievs kļuvis konkrēts, līdz ar to nav substanciāli „cits” ar Radītāju. Dievs rada iz sevis – visas potencialitātes ir saturētas viņā.²⁰⁸ Matērija tika radīta sākotnēji „tīra”,²⁰⁹ tātad matērija kā substance ir dievišķa, tā atrodas Dievā. Junga aplūko šo jautājumu tādējādi – ja pasaule atrodas ārpus Dieva, tad tā ir iluzora, bet tas būtu pretrunā ar Dieva inkarnāciju („reāls” Dievs nevarētu inkarnēties „nereālā” matērijā), bet, ja tā ir reāla, tad tā ir tikpat īsta kā Dievs un tātad atrodas dievišķajā „areālā”.²¹⁰

Dieva inkarnācija

Dieva inkarnācija nozīmē to, ka Dievs vēlas manifestēt sevi, kļūt apzināts, bet tas var notikt tikai caur materializāciju un subjekta-objekta nošķirumu,²¹¹ kamdēļ Dievs rada un inkarnējas savā radībā. To var iztēloties kā Dieva garīgā satura pārplūšanu matērijā (šajā procesā arhetips kalpotu kā šāds „caurplūšanas kanāls”) – radot pasauli, Dievs „mazliet” kļūst materiāls, radot cilvēku, kas satur Dieva tēlu, jau vairāk – jo tagad viņam ir iespēja materializēties arī caur cilvēka psihi (caur kļūšanu cilvēka apzinātam jeb Dievs „piedzimst” cilvēkā kā „psihisks fakts”²¹² un reliģisks „objekts”), bet process turpinās – līdz ar Jēzu Dievs kļūst apzināti inkarnēts ne tikai psihē, bet arī matērijā, taču inkarnācija arvien vēl turpinās – Dievs kļūst inkarnēts visos cilvēkos šādā apzinātā formā caur Parakleita darbību. Junga saka – tad cilvēks kļūst par mediatoru starp Dievu un radību²¹³ – varbūt tas pat nozīmē, ka Dievs pilnībā inkarnēsies arī visā matērijā, kas, visticamāk, nozīmētu to, ka matērija izzustu (jeb tā atgrieztos sākotnējā vienotībā, no kuras radusies). Katrā ziņā ir skaidrs, ka Dievs kā Avots *potenciāli* iekļauj sevī garu un matēriju, jo sevī satur visas iespējamības, bet matērija un gars ir šo iespējamību veidi (tāpat kā pats „avots”, kas var tikt hipostazēts tikai pastāvot pārējo esamības veidu diferenciacijai)²¹⁴, kas tiks aplūkoti pie Dieva-emanācijas un Dieva-manifestācijas.

²⁰⁸ C. G. Jung, „Answer to Job”, op. cit., 401.

²⁰⁹ C. G. Jung, „A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity”, op. cit., 172.

²¹⁰ Ibid., 196.

²¹¹ „(..) viņa (*Jahves*) eksistences bāze ir atbilstoši nepietiekama, jo tai vajadzīga apzināta refleksija, lai tā pastāvētu realitātē. Eksistence ir īstena tikai tad, kad tā ir apzināta kādam. Tādēļ Radītājam vajag apzināties spējīgu cilvēku (..) kas padarītu viņu apzinātu par sevi pašu.” (C. G. Jung, „Answer to Job”, op. cit., 373.)

²¹² „(..) psihe nāk klajā ar Dieva pieredzes apliecinājumu. Dievs ir tiešas pieredzes psihisks fakts, citādi nekad nebūtu bijušas nekādas runas par Dievu.” (J. Forsyth, op. cit., 76.)

²¹³ C. G. Jung, „Answer to Job”, op. cit., 431.

²¹⁴ Tas atbilstu Junga uzskatam par sākotnējo Vienu, kas kļūst diferencēts daudzās daļās uzreiz – Ja ir Dēls, tad jābūt arī Tēvam, ja Dēls ir gaišs, tad parādās arī tumšais Dēls utt. (C. G. Jung, „A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity”, op. cit., 135.)

4.3. Dievs kā labā un ļaunā antinomija

Analogā veidā Dievs sevī satur gan labo, gan ļauno pirmsākumu, bet ne tādā izpratnē, kā cilvēki to saprot – viņā nav „ļāunie un labie spēki”, bet gan tas, kas cilvēka apziņā ir nošķirts, Dievā funkcionē kā nedalāma vienība.²¹⁵ Tomēr, pastāvot cilvēku apziņas sašķeltībai, šādus aspektus var diferencēt (Jungs to salīdzina ar protonu un elektronu rašanos no „sākotnējās enerģijas”²¹⁶). Skaidrs ir tas, ka pat jūdaismā (vismaz Kabalā) Dievs tiek attēlots kā tāds, kam piemīt gan žēlastība, gan taisnīgums.²¹⁷ Paradoksālā kārtā žēlastība drīzāk saistīta ar ļaunumu, jo ļauj eksistēt nepilnīgajam, bet taisnīgums ir tas, kas ierobežo ļaunumu, tātad atjauno kārtību.²¹⁸

Principā, runājot par Dievu kā pirmsākumu, drīzāk jārunā nevis par labo un ļauno, bet gan žēlastīgo un nežēlīgo vai radīšanas (jeb pilnības izjaukšanas) un iznīcināšanas (jeb pilnības atjaunošanas) principiem, jo cilvēki par ļauno uzskata vardarbību pret sevi (neatkarīgi no tā, vai viņi ir „taisni” vai „netaisni”), bet par labo sauks veiksmi, labklājību utt. – pateikt, kurai no šīm pusēm ir taisnība katrā momentā ir gandrīz neiespējami.²¹⁹ Tamdēļ Jungs Dieva ļaunumu, „kreiso roku” saista drīzāk ar nežēlību, iznīcināšanas gribu.²²⁰ (Citi ir kritizējuši, ka Jungs jauc ļaunumu ar Dieva taisnīgumu – šādi protesti, kā, piemēram, V. Vaita, šajā sakarā būtu it kā saprotami, bet tie it kā cenšas pacelties pāri cilvēciskajai perspektīvai – diez vai, ka Dieva īstenots taisnīgums no cilvēka perspektīvas var būt viegli paciešams (šo problemātiku varam redzēt Vecajā Derībā) – cilvēki atrodas dievišķā plāna „gaļasmašīnā”. Ir skaidrs, ka

²¹⁵ Jungs to nereti salīdzina ar ķīniešu iņ un jan principu (C. G. Jung, „Christ, a Symbol of the Self”, op. cit., 58.), sakot, ka pretpolu dinamika ir universāls likums, kas nodrošina enerģijas iespējamību. (C. G. Jung, „A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity”, op. cit., 197.) Arī tādā kristīgajā simbolā kā bērns „polaritātes atrodas tuvu blakus” (C. G. Jung, „Answer to Job”, op. cit., 457.), patībā „labais un ļaunais atrodas tuvāk par identiskajiem dvīņiem” (jau iepriekš citēts), tomēr šeit jādiferencē tas, ko Jungs nedara, bet kam es pievēršos – Jungs arvien uzsver Dieva dinamisko aspektu – tapšanu, kur notiek šī dinamika, bet es domāju vēl fundamentālākus principus, kur radīšana pati ar savu dinamiku ir tikai viens aspekts, kamēr otrs ir pilnīgais, neradošais, tamdēļ arī par labo un ļauno runāju šādā kontekstā. (M.V.)

²¹⁶ C. G. Jung, „A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity”, op. cit., 187.

²¹⁷ C. G. Jung, „Christ, a Symbol of the Self”, op. cit., 58-59.

²¹⁸ Jungs citē šādus midrašus: „(..) ja es radītu pasauli tikai uz žēlastības, tās grēki būtu lieli, bet ja uz taisnīguma bāzes, tad pasaule nevarētu eksistēt (..) Tamdēļ tu turētu stīgu no abiem galiem, **gribot gan pasauli, gan absolūtu taisnību**. Ja vien tu nedaudz atteiktos, pasaule nevarētu pastāvēt.” (C. G. Jung, „Christ, a Symbol of the Self”, op. cit., 59.)

²¹⁹ Jungs arvien ir kritizējis cilvēcisku morālo kritēriju projicēšanu uz transcendentiem faktoriem (F. X. Charet, op. cit., 425.), viņš uzskata, ka labais un ļaunais ir tikai cilvēciski vērtībspriedumi (C. G. Jung, „Christ, a Symbol of the Self”, op. cit., 47.), kas tomēr nav arī pilnībā atmetami, patiesībā tieši pretēji – uzdevums ir apzināties, kas katrā situācijā ir labs vai ļauns (C. G. Jung, „A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity”, op. cit., 197.), jo apšaubāms ir pieņēmums, ka mēs vienmēr tik tiešām zinām „kas ļaunais ir”. (C. G. Jung, „Answer to Job”, op. cit., 434.)

²²⁰ Uzsverot Dieva niknumu, piemēram, „(..) iebrukusi Dieva tumšā niknuma un atreibības puse (..)” (Ibid., 456.)

radīšana sākas no pirmmatērijas, pirmatnējiem spēkiem,²²¹ kuros cilvēks „iedzimst”, bet Dieva plāns pēc Junga ir viņu padarīt apzinātu.²²² Dievs veido cilvēku līdz ar pirmmatērijas „mālu” un šī mīcīšana un veidošana nevar būt patīkama – tikai zināmā attīstības momentā var sākt saprast „kapēc tas bija vajadzīgs”. Apzinātībā ļaunums vairs neeksistē kā ļaunums, bet bezapzinātībā ļauns šķiet viss, kas neatbilst cilvēka gaidām.)

Ja ir runa par dievišķo sākotni, Dievu-Avotu, tad „ļaunuma” princips varētu būt pretējā griba, bet tā principā ir radīšanas griba (vai vismaz tās sastāvdaļa). Šāds secinājums izrietētu no tā, ka, lai no plēromiskās, paradīziskās potencialitātes kaut kas rastos, ir jābūt kādai pretējai gribai, kas vēlas „izrauties” no tās. Atbilstoši Jungam pretējās gribas principu pārstāv Sātans.²²³ Tomēr ar šo secinājumu nevajadzētu domāt, ka radīšanas griba ir ļauna, bet gan, ka tas, ko sauc par ļaunumu ir pretējs *gaidītajam*, tas ir pavērsiens, „nepareizība”. Radīšanas process nevar būt pilnīgs, tā sākums ir absolūti „nepareizs” no potenciālas pilnības perspektīvas, tas izjauc to. „Nepareizība” jāizlabo, kamdēļ var notikt nemitīga radīšanas dinamika (to raksturo inkarnācijas un pestīšanas drāma).²²⁴ Galu galā tas saskan ar jūdaisma mācību – ja Dievs būtu pilnīgi taisnīgs, tad pasaule neeksistētu (jo Dieva taisnīgums jeb kārtības atjaunošanas griba iznīcinātu nepilnīgo radību un „atgrieztu” sākotnējo pilnību), tā eksistē pateicoties Dieva žēlastībai, bet žēlastība, kā jau noskaidrots, ļauj eksistēt nepilnīgajam, citādam, tam, kas izjauc kārtību (=”ļaujam”). Lai vai kā, Jungš šo jautājumu neizvērš pietiekami skaidri, bet šāds varētu būt secinājums par labā-ļauņa polaritāti dievišķajā sākotnē, kas neattiecas uz ļaunumu pasaulē, kas jau ir emanācijas un manifestācijas jautājums.

Kopīgais secinājums ir tāds, ka Trīsvienības Dieva-Tēva hipostāze kristīgā izpratnē ir nepilnīga un attēlo tikai pusi no tā, ko varētu dēvēt par dievišķo pirmsākumu vai Dievu-

²²¹ Tā varētu tulkot VD Ījaba 40.-41. nodaļas Behemotu un Leviatānu, taču Junga kontekstā ir skaidrs, ka viņš runātu par bezapzinātiem psihes pirmspēkiem, kuru varā atrodas pirmatnējie cilvēki cīnoties par savas apziņas emancipāciju, piemēram: „(..) psihisku rašanos (..) bezspēcība un bezpalīdzība raksturo šo dzīves dziņu, kas visur augošo pakļauj iespējami pilnīgākas pašrealizācijas likumam, turklāt appasaules ietekmes vidažādākajās formās liek vislielākos šķēršļus (..) Jo īpaši pūķu vai čūsku draudi (..) norāda uz briesmām, ka apziņas gūšana no instinktdvēseles, bezapziņas atkal tiks norīta. Zemākie mugurkaulnieki no sākta gala ir populārākais kolektīvo psihisko pamatu simbols(..)” (K. G. Jungš, *Dvēseles pasaule*, 172-173.)

²²² „Dieva plānu” var saprast gan burtiski, gan metaforiski, bet runa ir par individuācijas procesu, kam cilvēks pakļauts „gribot negribot” – „Lai vai ko cilvēka veselums vai patība varētu nozīmēt pati par sevi, empīriski tā ir dzīves mērķa attēls, ko spontāni producē bezapziņa, **neskatoties uz vēlmēm un bailēm apzinātajā prātā.**” (C. G. Jung, „Answer to Job”, op. cit., 459.)

²²³ „Gribas atšķirīgums un pretišķīgums ir raksturīgs Sātanam, tāpat kā nepaklausība bija pirmatnējā grēka pazīme. Tie ir nepieciešamie radīšanas apstākļi un tādēļ tiem būtu jābūt iekļautiem dievišķajā plānā un visbeidzot dievišķajā areālā.” (C. G. Jung, „A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity”, op. cit., 172.)

²²⁴ Katrā ziņā „Jahves iekšējā nestabilitāte ir galvenais iemesls ne tikai pasaules radīšanai, bet arī pleromatiskajai drāmai (..)” (C. G. Jung, „Answer to Job”, op. cit., 428.)

Avotu, tomēr tā nav noraidāma kā *hipostāze*, vienīgais, kas jāņem vērā, ir tās antinomija – Dievs Tēvs-Māte, Dievs Gars-Matērija, Dievs Radītājs-Iznīcinātājs.

5. DIEVS-EMANĀCIJA

Jungs saka, ka Jahvi veido maskulīna esence un feminīna emanācija. Pirmais cilvēku pāris – Ādams un Ieva ir šī fenomena analogija.²²⁵ Tomēr, acīmredzot, varētu noprast, ka Jahve *pats* ir galvenokārt maskulīnā esence, bet Sofija – emanācija „lielajam Dievam” (jo Jahve nav pastāvīgās attiecībās ar Sofiju, kas tomēr ir patstāvīga būtība – vismaz kā arhetips). Par emanāciju tiek dēvēts arī Sātans – tā ir Dieva „tumšā emanācija”²²⁶. Katrā ziņā nojaušams, ka emanācija nozīmē kaut kāda veida kustību, pārplūšanu, līdz ar to ir pamats domāt, ka emanācija ir gars, kas atrodas kustībā, tapšanā.²²⁷ Trīsvienības kontekstā jārunā par Sv. Garu, taču Junga kontekstā es izvēlētos runāt vienkārši par Garu, jo tas, tāpat kā Tēvs un Dēls ir antinomija: „Tādējādi Sv. Garam kā *complexio oppositorum* ir tā pati formula kā Tēvam, *auctor rerum*, kurš arī, (..), ir polaritāšu vienība.”²²⁸

(Sv.) Gars

Ir skaidrs, ka Sv. Gars nav pilnīgi jauna ideja – kā jau minēts, Jungs norāda uz ēģiptiešu ķēnišķās teoloģijas Ka-mutef. Analogi viņš domā, ka arī Sv. Gars ir Tēvu un Dēlu savienošā dzīvība²²⁹, kopīga dzīve²³⁰, elpa²³¹. Kopīga dzīve un elpa, savukārt, savā ziņā, norāda uz kādu savienojošu „enerģiju”, „procesu”, kurā *atrodas* Tēvs un Dēls (un citi). Faktiski šķiet, ka ar Garu varētu būt domāta plēromiskā dinamika, tās kustīgie spēki, bezapziņas „satura pārplūšana”.²³² Jungs Garu saista ar individuācijas procesu – ir skaidrs, ka Gars ir tas, kas atjauno Dieva veselumu (tas ir Tēva „apokatastasis”²³³), tas ir *funkcija*²³⁴, līdz ar to varētu domāt, ka Gars ir pats individuācijas process, tapšana (jo tas arī diferencē jeb materializē).²³⁵

²²⁵ C. G. Jung, „Answer to Job”, op. cit., 396.

²²⁶ C. G. Jung, „A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity”, op. cit., 175.

²²⁷ Jungs salīdzina „Tēvu” ar sākotnējo enerģiju un Sv. Garu ar fotonu *plūsmu*, kas rodas iznīcinot matēriju. (Ibid., 187)

²²⁸ Ibid.

²²⁹ Ibid., 132.

²³⁰ Ibid., 175.

²³¹ Ibid., 158.

²³² Tas būtu veids kā redzēt arhetipus, kā dievišķās enerģijas pārplūšanas kanālus (ja pieņem iespējamību, ka aiz arhetipiem atrodas transcendentāli faktori, ko Jungs pieļauj), caur ko Dievs kļūst cilvēks. Tas saskanētu ar tādiem Junga izteikumiem, kā „(..) arhetips (..) pastarpina neapzinātos pamatus un apziņu. (..) Tas veido tiltu starp tagadnes apziņu (..) un pirmlaika dabīgo neapzināti instinktīvo veselumu.” (K. G. Jungs, *Dvēseles pasaule*, op. cit., 179. lpp)

²³³ Ibid., 187.

²³⁴ Ibid., 159.

²³⁵ Šādas domas varētu apstiprināt Junga aprakstītā Sofijas daba (Sofija ir Sv. Gara prefigurācija, skat. tālāk tekstā): „Sofijas atkalparādīšanās debešķīgajos reģionos norāda uz nākamo radīšanas aktu. Viņa patiesi ir meistarīgā darbiniece, viņa apzinās Dieva domas, ietverot tās materiālā formā, kas ir visu sievišķo būtņu prerogatīva.” (C. G. Jung, „Answer to Job”, op. cit., 397.) Attiecīgi varētu secināt, ka Gara sievišķā kvalitāte ir

Gars atjauno vienotību, jo ir to sašķēlis. Līdz ar to Gars ir Jahves (un vispār?) radīšanas spēks, Jungs dēvē garu par „fiziskas un garīgas prokreācijas garu”²³⁶.

5.1. Gara androginitāte

Kaut gan tas netiek tālāk būtiski uzsvērts, Jungs tomēr dara zināmu, ka Sv. Gara daba ir, vismaz daļēji, sievišķa. Komentējot Brāļa Klausa vīziju, viņš saka: „Baznīca (..) ir izslēgusi Sv. Gara sievišķo dabu, kaut gan tā ir vēl joprojām nojaušama no simboliskās dūjas.”²³⁷ Viņš saskata Sv. Gara (tāpat arī Logosa un dievmātes, skat. iepriekš) prefigurāciju VD Sofijā.²³⁸ Sofija „ir tikpat mūžīga un vairāk vai mazāk hipostazēta pneuma ar sievišķu dabu, kas eksistēja pirms radīšanas.”²³⁹ Jungs atsaucas uz Sālamana gudrības grāmatu, kur Sofija raksturota kā: „„Jo gudrība ir mīlošs gars”, „laipna cilvēkam”. (..) Viņa ir „visu lietu darinātāja”, (..) Viņa ir „Dieva spēka elpa”, (..) Viņa ir sūtīta no debesīm un slavas troņa kā „Svētais Gars.” Kā psihopomps viņa vada ceļu pie Dieva un nodrošina nemirstību.”²⁴⁰ Līdzīgi Sofijai arī Parakleits iemieso kaut ko no Sofijas sievišķās dabas: „Svētā Gara, kura sievišķā daba ir personificēta ar Sofiju, jo viņa ir sagatavojoša vēsturiska forma *hagion pneuma*, ko simbolizē dūja, putns, kas pieder mīlas divietei.”²⁴¹ kļūst par gudrības un patiesības garu,²⁴² kas vada ceļu pie Dieva (caur individuācijas procesu) un nodrošina nemirstību.²⁴³ Katrā ziņā domājams, ka Sv. Gars ir arī vīrišķs, jo šķiet, nebūtu jāuzsver tā sievišķums, ja vīrišķums jau netiktu pieņemts kā pašsaprotams.

5.2. Gars – materiāls un nemateriāls?

Šis jautājums varētu šķist neloģisks, tomēr, ja iepriekš noskaidrots, ka Sofija kā sievišķs gars ir Dieva domu materializētāja,²⁴⁴ un atceramies, ka matērija ir pats Dievs, tad šis jautājums vairs nav kontroversāls. Gars ir tapšana – matērijas radīšana un tās transcendēšana jeb vienotības izjaukšana un tās atjaunošana. Par matērijas transcendēšanu Jungs gan

materializācija. Bet, tā kā materializācija ir Dieva individuācija, tad Garam ir, pirmkārt, nozīme šā diferenciacijas procesa sākumposmā. Tātad Gars ir tas, kurš diferencē un pēc tam atkal integrē. (M.V.)

²³⁶ C. G. Jung, „Answer to Job”, op. cit., 431.

²³⁷ C. G. Jung, „Foreword to Werblowsky's Lucifer and Prometheus”, op. cit., 322-323.

²³⁸ C. G. Jung, „Answer to Job”, op. cit., 389.

²³⁹ Ibid., 386.

²⁴⁰ Ibid., 389.

²⁴¹ Ibid., 407.

²⁴² Ibid., 431.

²⁴³ „Bet spontānais *complexio oppositorum* norāda uz pilnīgi pretējo anihilācijai, jo tas apraksta to vienības produktu vai nu kā mūžīgu ilgstību, tas ir, neiznīcināmību un nelokāmu stabilitāti, vai augstāko un neizsmejamu iedarbību/spēku.” (C. G. Jung, „A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity”, op. cit., 186.)

²⁴⁴ Skat. 235. atsauci (M.V.)

nerunā²⁴⁵ – viņš uzsver, ka patība ir gan fiziska, gan garīga,²⁴⁶ tomēr, ja, sekojot iepriekšējam paraugam, Junga uzskatus pilnībā „metafiziskojam”, tad tas būtu loģisks noslēgums Dieva inkarnācijas procesam. Galu galā, ja matērija ir pats Dievs, tad tās turēšanās pretī izšķīšanai atpakaļ Dievā tiek noturēta ar pretējās gribas („Sātana”²⁴⁷) palīdzību, tomēr individuācijas procesā varētu pienākt hipotētisks mirklis, kad arī pretējā griba varētu atgriezties pirmsākumā un Dieva „apokatastasis” notiktu *pilnībā*. Junga, protams, par to nerunā, jo tas vairs nav empīriskās psiholoģijas lauks. Junga runā tikai par tāda veida individuāciju jeb tās pakāpi, kur personības centrs pārvietojas no ego uz patību un var sākt piedalīties spontānajā individuācijas procesā apzināti,²⁴⁸ bet šī procesa mērķis – patība – ir tāls un brīnumains – tas ir „bezformīgs kā zemes bezdibeņi un milzīgs kā debesis”²⁴⁹, bet, tīri teorētiski, varētu domāt, ka visa attīstība uz to virzās un tas saskanētu (vismaz daļēji) arī ar kristīgo uzskatu par „miesas augšāmcelšanu” – t.i., miesas atgriešanos sākotnējā vienotībā ar Vienu.

5.3 Labais un ļaunais gars

Antinomija Garā, protams, „paceļ” jautājumu par Ļauno Garu. Junga it kā atsevišķi nehipostazē to, tomēr ir izteikumi, pēc kuriem var noprast šāda gara eksistenci un darbību. Piemēram, Jāņa apokalipsē: „Kaislība, kas izlaužas šajā vīzijā, neliecina par liela vecuma vājumu, jo tā ir bezgalīgi vairāk kā personīgs aizvainojums – tas ir Dieva paša gars, kas pūš caur vārgo, mirstīgo „rāmi” un atkal pieprasa cilvēka bailes no netveramā Dieva.”²⁵⁰

Skaidrs ir tas, ka Sātans sākotnēji ir gars,²⁵¹ viņš apdzīvo metafizisko „areālu”,²⁵² Luciferam krītot, tas „apmetas matērijā”, bet viņa garīgā daba ar to nebeidzas, viņš ir „pasaules princis”²⁵³, „matērijas dvēsele”²⁵⁴. Šajā kontekstā svarīgi saprast, ka Lucifera krišana ir daļa no Dieva individuācijas procesa – Dieva tumšā puse (Sātans) jau ir iemiesojusies pirms gaišās puses (Kristus) jeb, precīzāk, Dieva inkarnācijas process ir dialektisks – sākotnēji Dievs neapzināti iemiesojas savā radībā (Dieva „labās puses” neapzināta inkarnācija), tam seko atbildes reakcija no Sātana – neapzināta „tumšās puses”

²⁴⁵ Tiesa gan matērijas pievienošanu dievišķajai drāmai, kas notiek caur Parakleita darbību tomēr varētu uzskatīt par zināmu transcendences pakāpi. (M.V.)

²⁴⁶ K. G. Junga, *Dvēseles pasaule*, op. cit., 141.

²⁴⁷ „Pretinieks ir ļoti loģiski uztverts kā matērijas dvēsele, jo tie abi veido pretestības punktu, bez kura individuālās eksistences relatīvā autonomija būtu neiedomājama.” (C. G. Jung, „A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity”, op. cit., 171.)

²⁴⁸ C. G. Jung, „The Mass and the Individuation Process”, op. cit., 152.

²⁴⁹ C. G. Jung, „Answer to Job”, op. cit., 470.

²⁵⁰ Ibid., 443.

²⁵¹ C. G. Jung, „A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity”, op. cit., 185.

²⁵² C. G. Jung, „Answer to Job”, op. cit., 424.

²⁵³ Ibid., 434.

²⁵⁴ C. G. Jung, „A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity”, op. cit., 172.

inkarnācija matērijā, kam seko apzināta gaišās puses – Jēzus un Parakleita inkarnācija cilvēcē, bet tai jau atkal sekos Sātana atbildes reakcija – Antikrista iemiesošanās cilvēkos.²⁵⁵ Pēdējā varētu notikt līdzsvaroti, pabeidzot Dieva inkarnāciju un individuāciju, taču tā var kļūt problemātiska gadījumā, ja cilvēki nebūs inkarnējuši pietiekami daudz gaismas, lai varētu asimilēt tumsu „bez iznīkšanas”.²⁵⁶ Katrā ziņā „ļauņa gara” eksistence ir pašsaprotama, ja *viss* Dievs vēlas inkarnēties, bet Dievs ir antinomija.

Iepriekšējā kontekstā gan jau atkal jāsaprot, ka „labs” un „ļauņa” rodas no cilvēciska nošķiruma. Protams, skatoties uz kaut ko, kas ir gandrīz viennozīmīgi ļauns, šāds spriedums šķiet neiespējams, bet jāsaprot, ka šāda situācija ir tikai sekas tam, ka „mazs ļaunums ir kļuvis par lielu”²⁵⁷, un to var „samazināt” tikai asimilējot kopējā veselumā. Šajā kontekstā „labais gars” („Sv. Gars”) ir tas, kas iemājo cilvēkā vispirms, lai šī labestība varētu „mīlēt tumsu”. Principā varētu teikt, ka Labais gars ir „labais”, Ļaunais gars ir „ļauņa”, jo, kā zināms, šīs kategorijas gan tiek nemitīgi lietotas, tomēr tās nevar definēt (jo tās ir „gars”), varbūt arī tamdēļ bijušas tādas diskusijas par ļaunā substancialitāti, jo tas ir jautājums, vai gars ir substance. Katrā ziņā, ja ļaunais nav substanciāls, tad labais arī ne, tomēr, domājams, varam pieņemt gara „substancialitāti”.

Šajā kontekstā varētu vēl runāt par pestīšanu. Paradoksāli, bet pestīšanas process sākas ar apzināšanos, no kā nepieciešams tikt pestītam²⁵⁸, proti, pestīšana sākas ar „labā inflāciju” (=morāles/diferencētspējas jeb „apziņas gaismas” pieaugums²⁵⁹), turpinās ar konfliktu²⁶⁰, krustāšanos²⁶¹, ciešanām²⁶² (jo šajā procesā ir pieaugusi arī „ēna”²⁶³) un pabeidzas ar

²⁵⁵ C. G. Jung, „Answer to Job”, op. cit., 412.

²⁵⁶ „Mums tamdēļ vajag vairāk gaismas, vairāk labestības un morāla spēka, un nomazgāt tik daudz no nepatīkamās tumsas, cik iespējams, citādi mēs nebūsim spējīgi asimilēt tumšo Dievu, kurš arī vēlas kļūt cilvēks, un tajā pašā laikā izturēt viņu bez iznīkšanas.” (C. G. Jung, „Answer to Job”, op. cit., 457.)

²⁵⁷ C. G. Jung, „A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity”, op. cit., 193.

²⁵⁸ „Visu doto lietu devējs mīt mūsos pašos. (..) Šādas zināšanas der vienīgi kontemplatīviem prātiem, kas, pēc temperamenta būdami gnostīki, tiecas izprast eksistences sūtību un līdzīgi kā mandajieši tic tam, ka dzīves zināšana nesīs atpestīšanu.” (K. G. Jung, *Dvēseles pasaule*, op. cit., 150. lpp) Šeit var vēl arī piebilst, ka bez šīs apzināšanās (no kā jāietek pestītam) kristīgajai ticībai „nav jēgas”, jo nereti „ticīgie *paliek* bērni, nevis kļūst *kā* bērni un viņi neiegūst savu dzīvību, jo nav to zaudējuši.” (Ibid., 121. lpp)

²⁵⁹ Tas secināms no tā, ka cilvēcei tiek sūtīts Parakleits, un mums „vajag vairāk gaismas, vairāk labestības un morāla spēka”, lai asimilētu tumšo Dievu (skat. 256. atsauci), bet tas principā nozīmē sekot Jēzus pēdās, kurš bija „perfektais cilvēks” (C. G. Jung, „Christ, a Symbol of the Self”, op. cit., 69.) – t.i., nav iespējama pestīšana bez konflikta, no kura tapt pestītam, bet nav iespējams konflikts bez gaismas pieauguma. (M.V.)

²⁶⁰ „Tikai sekojot kristīgajai morālei, cilvēks iekrīt ļaunākajās pienākuma kolīzijās (..) Fakts, ka kristiešu ētika ved uz pienākumu sadursmēm runā tās labā. Ietverot neatrisināmus konfliktus un attiecīgi *afflictio animae*, tā noved cilvēku tuvāk Dieva zināšanai.” (C. G. Jung, „Answer to Job”, op. cit., 416.)

²⁶¹ „Kamdēļ šim (..) kristīgās psiholoģijas produktam (*krustam*) vajadzētu nozīmēt pestīšanu ir grūti redzēt, (*citādi*) kā vien tā, ka apzināta polaritāšu atzīšana, lai arī cik sāpīga (..) tā būtu, atnes ar to arī noteiktu atbrīvošanas sajūtu. Tā ir no vienas puses atbrīvošana no nomācošā, trulā un bezpalīdzīgā bezapziņas stāvokļa, un no otras puses – pieaugoša apzināšanās par Dieva pretīšķīgumu, kurā cilvēks var piedalīties, ja viņš neizvairās no būšanas ievainotam ar sadalošo zobenu, kas ir Kristus.” (Ibid., 417.)

atbrīvošanu caur apzinātību²⁶⁴. Tieši patiesības gara gaisma (Kristus gaisma²⁶⁵, „sadalošais zobens, kas ir Kristus”²⁶⁶) ir tā, kas atšķēļ polaritātes, kas iepriekš bijušas latentas arī Jēzū, bet pēc tam šī apgaismības sēkla izplatās arī visā cilvēcē.²⁶⁷ Principā pestīšana sastāv no tādām kā divām fāzēm – vispirms notiek gaismas pieaugums („Labā Gara” inkarnācija), kas rada tumsas un gaismas spriegumu, kam seko konflikts un konfrontācija, bet pēc tam jānotiek ēnas integrācijai (samierināšanai). Pestīšana ir tumsas sevī asimilēšana jeb „tumsa nāk gaismā”²⁶⁸, bet tas nenozīmē tumsas iznīcināšanu, bet gan to, ka „gaisma, kas spīd tumsā, ir ne tikai tumsas saprasta, bet *saprot to*”²⁶⁹, turklāt tā ir iespējama tikai tad, ja personības centrs ir pārvietojies no ego uz patību.²⁷⁰ Pestīšana nozīmē arī šo pāreju, „nokļūšanu centrā”²⁷¹. Tā vienlaikus ir arī Dieva „tumšās puses” (=”ļunā gara”) apzināta inkarnācija,²⁷² kas tātad nenozīmē tumsas pilnīgu izšķīšanu gaismā. Tumsas kā pretējās gribas princips ir radīšanas, individuācijas un morālu lēmumu pieņemšanas nosacījums²⁷³ – „ēnai” nepieciešams dot nelielu, bet kontrolētu izpausmi.²⁷⁴ Iespējams, tas nozīmē „labā” un „ļunā” gara apzinātu dinamiku, kur žēlastība pret ļaunumu atļauj tam zināmu manifestāciju (jo „ja Dievs būtu pilnīgi taisnīgs, tad pasaule neeksistētu” (skat. pie Dievs-Avots)).

Kopīgais secinājums ir tāds, ka Gars ir antinomija – tas ir gan sievišķs, gan vīrišķs, gan labs, gan ļauns, gan matērija, gan „gars” jeb tas simbolizē individuācijas procesu, tapšanu,

²⁶² „Tikai caur pašu ekstremālāko un draudīgāko konfliktu kristietis pieredz atbrīvošanu dievišķībā, vienmēr pielūkojot, ka viņš nesabrūk, bet pieņem nastu būt izredzētam no Dieva. Šajā veidā vien *imago Dei* realizē sevi viņā un Dievs kļūst cilvēks.” (Ibid.)

²⁶³ „(..) jo vairāk apziņa uzstāj uz savu gaišo dabu un liek pretenzijas uz morālo autoritāti, jo vairāk patība parādīsies kā kaut kas tumšs un biedējošs.” (C. G. Jung, „Answer to Job”, op. cit., 443.)

²⁶⁴ Šajā procesā nekāda nasta netiek noņemta, drīzāk pretēji – cilvēkam jāuzņemas atbildība par savu ēnu. (C. G. Jung, „Christ, a Symbol of the Self”, op. cit., 70.)

²⁶⁵ Tas liek secināt, ka **Sv. Gars ir Kristus arhetipa emanācija**, tāpat kā „ļunais gars” būtu Antikrista arhetipa emanācija, jo Sv. Gars ir patiesības gars, kas atšķēļ polaritātes (C. G. Jung, „Answer to Job”, op. cit., 433.), bet to dara arī „*gaisma, kas emanēja no (..) Kristus un atšķīra dabas viņā.*” (C. G. Jung, „Christ, a Symbol of the Self”, op. cit., 67.) un „*sadalošais zobens, kas ir Kristus.*” (C. G. Jung, „Answer to Job”, op. cit., 417.)

²⁶⁶ Skat. Iepriekšējo atsauci. (M.V.)

²⁶⁷ Šeit es atsaucos uz Junga citēto gnostiķa Basilida doktrīnu par trim „dēlībām” (*sonships*), kur Jēzus pārstāv 3. „dēlību” jeb matēriju. Pie krusta Jēzus saskata Kristus gaismu, kamdēļ polaritātes viņā tiek atšķeltas – tas pamodina apgaismības „sēklu” visā cilvēcē. Katrā ziņā Jungs pabeidz šo izklāstu ar vārdiem, ka tas saskan ar empīriskās psiholoģijas atradumiem (C. G. Jung, „Christ, a Symbol of the Self”, op. cit., 66-67.), līdz ar ko secinu, ka šī „alūzija” ietverta ar nodomu. (M.V.)

²⁶⁸ C. G. Jung, „Answer to Job”, op. cit., 468.

²⁶⁹ Ibid.

²⁷⁰ Šajā mirklī cilvēks nonāk savā centrā, no kura visi arhetipi var ieņemt līdzsvarotas pozīcijas, tamdēļ arī nav nepieciešams neko nedz iznīcināt, nedz uzveikt, nedz dot priekšroku. Cilvēks vairs nav ļaunuma/bezapzinātības varā, bet pārvalda to (savas dzīves un rīcības ietvaros). (M.V.)

²⁷¹ C. G. Jung, „Problems of Alchemy”, op. cit., 204.

²⁷² „Ļunā gara” inkarnācija var notikt arī neapzināti – ja cilvēki nav integrējuši sevī pietiekami daudz gaismas. Jungs to dēvē par „sātanisku inflāciju”, ko daļēji veicinājusi arī Baznīca, ļaujot Sātanam pazust no „panteona” (jau apskatīts pie reliģiskās apziņas stadijām) un pārlieku uzsverot cilvēka grēcīgumu. (M.V.)

²⁷³ C. G. Jung, „A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity”, op. cit., 196.

²⁷⁴ Ibid., 198.

nodrošinot gan Dieva domu materializāciju, gan transcendēšanu. Gars ir gan radošais spēks, kas rada daudzību, gan pēc tam atkal integrējošais spēks, kas rada vienotību – Garā notiek Tēva „apokatastasis”.²⁷⁵ Ir pamats uzskatīt, ka Gars ir emanācija – Sv. Gars ir Kristus arhetipa, bet ļaunais gars – Antikrista arhetipa emanācija jeb tā pārplūšanas, inkarnācijas process cilvēkā.²⁷⁶ Analogi kā Avota „labās un ļaunās” antinomijas gadījumā, varētu domāt, ka „ļaunais” ir tas, kas sašķeļ jeb rada daudzību, bet „labais” ir tas, kas integrē un atjauno vienotību, tomēr dzīve pastāv to dialektiskā procesā, kamdēļ „ļaunais” individuācijas procesā izzūd kā *ļaunais*, bet ne kā *tāds*.²⁷⁷ Pestīšana ir pakāpenisks process, kas ietver gaismas pieaugumu („labā gara” inkarnāciju), tai sekojošo bezapzinātās ēnas pieaugumu, apzinātu konfliktu, „krustāsišanu”, ciešanas un to pārvarēšanu, asimilējot „ēnu” („ļāunā gara” inkarnācija), vienlaikus nokļūstot patības centrā, kur iespējams apzināties šo spēku dinamiku un radoši to īstenot dzīvē.

²⁷⁵ Ibid., 187.

²⁷⁶ Skat., piemēram, 265. atsauci. (M.V.)

²⁷⁷ „(..) individuācija iekļauj pienākumu konfliktu, kā atrisnājums prasa mums saprast, ka mūsu pretējā griba arī ir Dieva gribas aspekts.” (C. G. Jung, „A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity”, op. cit., 198.)

6. DIEVS-MANIFESTĀCIJA

Jungs saka: „Tēvs patiesībā satur pretējās kvalitātes, kas **parādās** viņa Dēlā un tā pretiniekā (..)”²⁷⁸. Šāds izteikums vedina uz domu, ka tas, kas saturēts Avotā kā potenciāls (arī Junga salīdzinājums par Tēvu kā „sākotnējo enerģiju”, skat. iepriekš) ar Gara jeb emanācijas palīdzību var manifestēties jeb „kļūt konkrēts”²⁷⁹. Tomēr šajā kontekstā jāatceras, ka visa matērija, visa radība ir Dieva objektivācija, kamdēļ tā ir viņa manifestācija. (skat. pie „Radības loma”.)

No iepriekš noskaidrotā kļuvis skaidrs arī tas, ka Kristus ir „labestības arhetips” (jeb Patības gaišā puse), bet Dēls ir Jēzus – Tēva „gaišās puses” iemiesojums. Tā kā manifestācija jeb trešā hipostāze ir iemiesojums, bet līdz ar Parakleita darbību citi cilvēki realizē to pašu, ko Jēzus, jāsecina, ka nav fundamentālas atšķirības starp Jēzu un pārējiem, kamdēļ trešā hipostāze nozīmē to, ka Dievs-Dēls ir Dievs-Cilvēks. (Potenciāli tā varētu būt arī visa matērija, tomēr, tā kā par spēju apzināti realizēt individuācijas procesu šobrīd var runāt tikai saistībā ar cilvēku, tad varētu palikt pie šāda „iešaurinājuma”). Jēzus ir „pirmdzimtais, dievišķa paradigma”²⁸⁰, kam seko „pieaugošs skaits ar jaunākiem brāļiem un māsām”²⁸¹, un caur to „cilvēks ir iekļauts dievišķajā procesā”²⁸².

Turklāt, ja Jēzus inkarnācija ir vēsturiska manifestācija mūžīgam notikumam,²⁸³ tad arī cilvēku „pievienošana” Dievam ir, līdz ar to nav starpības tajā, ka Jēzus bija pirmais un pārējie cilvēki viņam seko – tā ir pārļaicīga sekvence, kas pastāvējusi jau mūžībā. Šajā kontekstā jāņem vērā arī tas, ka grēks pasaulē ienācis no „Debesu galma”²⁸⁴, kamdēļ no dievišķās perspektīvas būtu pilnīgi amorāli vainot bērnus (cilvēkus), ka tie nav izturējuši „pārbaudījumu”²⁸⁵, tamdēļ grēks nav šķērslis cilvēka dievišķībai, bet ir piederīgs tai.²⁸⁶ Nevainīgajā Dievs nevarētu iemiesoties pilnībā, jo tumšais Dievs tur „neatrastu telpu”²⁸⁷.

²⁷⁸ Ibid., 187.

²⁷⁹ C. G. Jung, „Answer to Job”, op. cit., 402.

²⁸⁰ Ibid., 432.

²⁸¹ Ibid., 414.

²⁸² C. G. Jung, „A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity”, op. cit., 196.

²⁸³ C. G. Jung, „Answer to Job”, op. cit., 400.

²⁸⁴ Ibid., 431.

²⁸⁵ „(.) tas ir (..) patiešām ekstremāli amorāli pavedināt mazus bērnus darīt lietas, kas varētu būt bīstamas tiem, vienkārši, lai pārbaudītu viņu morālo izturību! Īpaši, ja atšķirība starp bērnu un pieaugušo ir (..) neizmērojami mazāka kā starp Dievu un viņa radībām, kuru morālais vājums ir īpaši labi viņam zināms.” (Ibid., 411)

²⁸⁶ Dzīļu psiholoģijas kontekstā – tikai atšķirtības pieredze var radīt jēgpilnu savienošanos, labā un ļaunā atšķiršana ir dievišķais *gnosis*, tas nozīmē būt savā zināšanā kā dievam. (M.V.)

²⁸⁷ Ibid., 460.

Šajā kontekstā interesanti ir tas, ka Jungs pats to arī definē ļoti līdzīgi: „Un tāpat kā Kristus uzņēma cilvēka miesas dabu, tā caur Sv. Garu cilvēks kā garīgs spēks ir slepeni iekļauts Trīsvienības mistērijā (..) Trīsvienība tādējādi atklāj sevi kā simbolu, kas izprot dievišķā *un* cilvēciskā esenci (..) Tā ir (..) „vienlaikus ne tikai Dieva, bet arī cilvēka atklāsme.”²⁸⁸ Šādā gaismā jautājums par Četrvienības nepieciešamību kļūst vēl neloģiskāks, jo Jungs pats ir atzinis, ka cilvēks ticis *iekļauts* Trīsvienībā. Arī „Dievmāti var tādējādi uzskatīt par cilvēces būtiskās dalības Trīsvienībā simbolu.”²⁸⁹ Protams, iepriekšaplūkotojā kontekstā cilvēks nevar tikt pievienots Trīsvienībai, jo jau vienmēr ir tur bijis (jo Dievā ir visas potencialitātes, Dievs ir „realitāte pati” utt.), līdz ar to pat nekas nav vairs jāiekļauj – cilvēks līdz ar matēriju kā tādu ir dievišķās drāmas mūžīga sastāvdaļa.

Ja kaut kas tiek „pievienots” Trīsvienībai, tad tā ir tikai cilvēka apziņa jeb sevis kā dievišķas būtnes apzināšanās visā savā dievišķi-antinomiskajā spektrā. Šis secinājums nenozīmē tikai „cilvēka statusa paaugstināšanu”²⁹⁰, tas uzliek cilvēkam arī milzu atbildību un ciešanas – jo Dieva antinomijai ir jātiek apvienotai tieši cilvēkā.²⁹¹ Gluži kā Ģetzemenes dārzā, kad Jēzus lūdza, lai biķeris viņam iet secen, Dieva nodoms nav pasargāt cilvēku no ļaunā,²⁹² taču savas dievišķās gaismas neatzīšana ir vēl jo izdevīgāka Sātanam – „kritušie eņģeļi” jau piespēlējuši cilvēkam „sātaniskās dievišķības” ieročus šī vārda burtiskā nozīmē,²⁹³ kamdēļ cilvēka kā trešās Trīsvienības personas apzināšanās ir tik būtiska.

6.1. Cilvēka androginitāte

Viens no fundamentāliem Junga psiholoģijas pamatpieņēmumiem ir tas, ka ikvienā vīrietī „mīt sievietē” un ikvienā sievietē „atrodas vīrietis”. Runa ir par anima/animus arhetipiem. Individuācijas process prasa arī anima/animus arhetipu integrāciju – tas ir otrais solis pēc ēnas asimilācijas.²⁹⁴ Dievišķais hermafrodītisms kā simbols bijis pazīstams jau no seniem laikiem – to varētu uzskatīt par antīku reliktu, ja vien tas nebūtu turpinājis saglabāties un diferencēties cauri laikam, kamdēļ patības simbols ir hermafrodītisks, nevis norādot uz pagātni, bet gan ievēstot mērķi, kas vēl nav sasniegts – cilvēkā jātop apvienotam sievišķajam un vīrišķajam principam.²⁹⁵

²⁸⁸ C. G. Jung, „A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity”, op. cit., 161.

²⁸⁹ Ibid.

²⁹⁰ C. G. Jung, „Answer to Job”, op. cit., 431.

²⁹¹ Ibid., 461.

²⁹² Ibid., 417.

²⁹³ Ibid., 460.

²⁹⁴ K. G. Jungs, *Psiholoģiskie tipi*, op. cit., 223-224. lpp

²⁹⁵ K. G. Jungs, *Dvēseles pasaule*, 178. lpp

Sava atbalss šim procesam novērojama arī Baznīcas dogmā par Kristus androginitāti, tomēr tā nav reāls ekvivalents sievišķās polaritātes iekļaušanai patības tēlā.²⁹⁶ Jāatceras arī tas, ka Logosa prefigurācija ir sievišķā Sofija,²⁹⁷ kamdēļ Logoss iemieso daudzas izteikti sievišķas kvalitātes kā gudrību, lēnprātību, žēlsirdību, mīlestību, tāpēc to nevar uzskatīt par ekskluzīvi maskulīnu figūru. Arī dogma par Marijas debesīsbraukšanu simbolizē šādas neapzinātas psiholoģiskas vajadzības manifestāciju²⁹⁸ – nepieciešamību „pacelt” arī cilvēciski sievišķo elementu dievišķā „panteona” līmenī.²⁹⁹ Tas gan Junga prāt, notiek neveikli, jo sievišķais pilnības ideāls tiek „noliekts” maskulīnā perfekcijas ideāla virzienā, kamdēļ arī Marija tiek attēlota kā „tikai laba” (un savā ziņā vīrišķa!).³⁰⁰ Katrā gadījumā varētu domāt, ka izteiktā pretreakcija pret dievišķi-sievišķo elementu varētu būt saistāma ar sākotnēju norobežošanos no pagāniskajiem kultiem,³⁰¹ ko, tāpat kā gnosticisma noliegumu, varētu mūsdienās uzskatīt par anahronismu.³⁰²

Šajā kontekstā jāaplūko ne tikai individuāla cilvēka sievišķā-vīrišķā dialektika, bet arī cilvēku kopuma jeb, piemēram, ticīgo un Baznīcas, ticīgo un Dieva utt. Kristu formulējot kā tīri vīrišķu figūru, ticīgie konstelē sievišķo arhetipu, kas arī tādā veidā ticis formulēts (Baznīca kā Kristus līgava).³⁰³ Problēma šajā gadījumā ir tāda, ka neintegrēts animus arhetips Baznīcai kā sievietei izpaužas neapzinātā veidā, liekot radīt neapdomīgas doktrīnas³⁰⁴ (animus „argumentatīvisms”³⁰⁵).³⁰⁶

²⁹⁶ C. G. Jung, „Problems of Alchemy,” op. cit., 198.

²⁹⁷ C. G. Jung, „Answer to Job”, op. cit., 388.

²⁹⁸ Jungs uzskata, ka dogmu radījuši kolektīvie procesi „masās”, kam pāvesta pasludinājums ir tikai manifestācija. (Ibid., 465.)

²⁹⁹ Jungs redz Mariju kā Kristus „dievišķo partneri”, jo uzskata, ka Kristus līgavai jābūt vienlīdz personificētai un tā nevar būt organizācija, t.i., Baznīca. (Ibid., 465.)

³⁰⁰ C. G. Jung, „Answer to Job”, op. cit., 398.

³⁰¹ Šāds pieņēmums ir spekulatīvs, taču tas atbilstu, piemēram, tam, kā VD jūdaisms nodalījās no pagāniskajiem kultiem, piemēram, nedēvējot Jahvi par Tēvu utt. (J. B. P., „בא” in *Theological Wordbook of the Old Testament*, op. cit., 6.)

³⁰² C. G. Jung, „The Mass and the Individuation Process”, op. cit., 150.

³⁰³ Tas principā ir mantojums no jūdaiskās tradīcijas Jahves un Israēla attiecībām. (M.V.)

³⁰⁴ „(..) reliģiskajā problemātikā dominē animus spriedums, nevis vīrieša jūtas.” (K. G. Jungs, *Dvēseles pasaule*, op. cit., 78.)

³⁰⁵ „Ja sievietei priekšplānā izlaužas animus (..) sāk diskutēt un šķendēties. Cik patvaļīgas un untumainas ir animas jūtas, tik nelōģiski un nesaprātīgi ir sievietes argumenti. (..) Animus domāšanu, kurai vienmēr ir taisnība, kurai pieder pēdējais vārds. (..) Anima ir iracionālas jūtas, animus – iracionāls ieskats.” (Ibid., 76.)

³⁰⁶ Kā tas darbojas, piemēram: „Animus pastāv nedomāta sprieduma *a priori* neapzinātā priekšnoteikumā. Šādu spriedumu var konstatēt tikai pēc tā, kā apziņa ir ievirzīta uz noteiktām lietām. (..) kāda māte savu dēlu loloja gluži vai svētsvinīgi (..) Šās nejdēdzīgās ievirzes cēlonis (..) mātei pastāvējusi neapzināta dogma: „Mans dēls ir nākamais mesija.” (..) Tas ir visierastākais gadījums, kad sievietēm parādās ļoti izplatītais varoņa arhetips (..)” (Ibid., 78.). Es uzskatu, ka šādus procesus īsteno arī cilvēku kopums, nosakot dažādu reliģiju raksturu – sievišķajai masai ir nepieciešams varonis, kas tiek pārspīlēti izcelts, radot, iespējams, neadekvātas dogmas. (M.V.)

Baznīcas kā „mistiskās miesas” uzsvēršana jebkurā gadījumā var likt šķēršļus cilvēka individualitātes apzināšanās procesam.³⁰⁷ Šādā veidā individuācija var notikt tikai daļēji – Es jau pastāv, bet tas var izjust sevi tikai kopībā ar citiem.³⁰⁸ Šāda veida kolektīvisma uzspiešana var traucēt arhetipālai pieredzei un padarīt Baznīcu par sociālu iestādi.³⁰⁹ Katrā ziņā individuālistisku tendenču (kā sievišķās introversijas noslieces³¹⁰) noliegums ir uzskatāms par mēģinājumu kontrolēt Sv. Gara darbību, kas ir neprognozējama³¹¹ (un, atbilstoši Jungam, Dievs darbojas tieši caur cilvēka dvēseli)³¹², līdz ar to „herētiķu” vajāšanas „ieņem Sātanam tīkamu stilu”.³¹³ Individuālistisko tendenču saistīšana ar androginitātes jautājumu izvedama arī no tā, ka Baznīca kā *organizācija*, savukārt, ieņēmusi rigorozi maskulīnu lomu savu sievišķo, intuitīvo pusi (gnosticisms, misticisms, alķīmija)³¹⁴ apspiežot, kas, savukārt, rada pārmērīgu emocionalitāti, piemēram, aizstāvot savu ticību pret jebkādiem loģiskiem argumentiem³¹⁵ jebšu vienpusīgā „ticība” tiek kompensēta ar uzmācīgām šaubām, kas tiek projicētas uz citiem.³¹⁶

6.2. Labais un ļaunais cilvēkā

Iepriekšējais konteksts jau ievada arī šo tēmu, tamdēļ, ka „ēna” ir viss apspiestais,³¹⁷ tā nav obligāti saistāma ar „ļaušanu kā tādu” (jo diez vai, ka to vispār varētu īsti definēt). Pastāvot izteikti vīrišķīgam ideālam, viss sievišķais nokļūst „ēnā”³¹⁸ un tamdēļ var tikt uzskatīts par ļaunu (to mēs, protams, esam redzējuši „raganu prāvu” uc. notikumu laikā). Patiesībā visa „labā” un „ļauņa” problemātika (kas tika aplūkota arī pie pārējām hipostāzēm) rodas tikai cilvēka apziņas diferenciacijas procesa dēļ. Tie ir tikai relatīvi vērtībspriedumi (kas

³⁰⁷ Sievišķi-vīrišķajā dialektikā tas iekļaujas tādējādi, ka piespiedu feminizācija ticīgajiem kā masai neļauj apzināties sevī vīrišķo, individuālistisko aspektu. Ticīgie ne vien „paliek bērni”, bet paliek arī sievietes. (M.V.)

³⁰⁸ „Bet ja daudzējādība vērojama veseliem cilvēkiem, runa ir par vēl nerealizētas personības sintēzes reprezentāciju. Personība (resp., patība) tad vēl ir daudzējādības pakāpē, Es jau pastāv, bet savu veselumu tas var pārdzīvot nevis paša personības ietvaros, bet gan tikai ģimenes, cilts vai nācijas kopībā, t.i., vēl neapzinātas identitātes stāvoklī ar grupas daudzējādību. Baznīca šo it visur izplatīto stāvokli atrisina ar mācību par *corpus mysticum* un individu kompozitārismu.” (K. G. Jungs, *Dvēseles pasaule*, op. cit., 172. lpp)

³⁰⁹ J. Forsyth, op. cit., 70.

³¹⁰ Jungs, šķiet, introversiju nedefinē kā sievišķu, tomēr domāju, ka tas ir secināms netieši – ekstraversija vēlas „iekarot” ār pasauli, kamēr introversija ir ārēji klusa, vērsta uz iekšējo pasauli, kontemplatīva. Protams šāds dalījums nav attiecināms uz sievietēm un vīriešiem, bet tikai uz sievišķo un vīrišķo principu. (M.V.)

³¹¹ C. G. Jung, „Answer to Job”, op. cit., 433.

³¹² C. G. Jung, „Problems of Alchemy,” op. cit., 187-188.

³¹³ C. G. Jung, „Answer to Job”, op. cit., 433.

³¹⁴ C. G. Jung, „Problems of Alchemy,” op. cit., 199.

³¹⁵ Šajā gadījumā tas būtu Baznīcas kā organizācijas vīrišķā ego bezapziņas sievišķā anima, kas, ja neasimilēta pašā „personā”, izraisa emocionālus izvirdumus. (K. G. Jungs, *Dvēseles pasaule*, op. cit., 76.)

³¹⁶ C. G. Jung, „A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity”, op. cit., 110.

³¹⁷ K. G. Jungs, *Psiholoģiskie tipi*, op. cit., 229. lpp

³¹⁸ K. G. Jungs, *Dvēseles pasaule*, op. cit., 76. lpp

gan nemazina labā un ļaunā *pieredzes* īstumu un substancialitāti), kas ir bijuši pilnīgi nepieciešami, lai apziņa varētu attīstīties.³¹⁹

Katrā ziņā ir skaidrs, ka apspiežot to, kas nav pieņemams, „mazs ļaunums kļūst par lielu”, tamdēļ tajā mirklī, kad konflikts jau ieguvis milzu apjomu, runāt par „ēnas” integrāciju kļūst ļoti grūti. Šādā situācijā cilvēki var pilnīgi legītīmi teikt – kā tādu ļaunumu var pieņemt? Bet principā tās ir tikai sekas jau paša neapzinīgajai iepriekšējai rīcībai. Kristīgā ētika novedusi cilvēkus pie milzu polaritāšu konflikta, ko var atrisināt tikai „ejot pāri laba un ļauna morālei”³²⁰, kas nenozīmē relatīvismu³²¹ – tieši otrādi, tas prasa pilnīgu apzinātību, spēju atšķirt, kas katrā situācijā ir labs un ļauns (rezultāts individuācijas procesam jeb „ēšanai no laba un ļauna atzīšanas koka”).

6.3. Cilvēks kā gars un matērija

Matērija ir dievišķa un arī psihe ir Dieva iepūsta cilvēkā.³²² Cilvēka patība ir gars (*genius*) – „es, kas nav es”, tas ir daudz lielāks veselums.³²³ Gara „pārplūšanu” ķermenī nodrošina cilvēka psihe, kas nav atdalāma no ķermeņa, bet ir tā „iekšējā dzīve”³²⁴. Jungs atsakās no metafiziskām spekulācijām šajā ziņā, bet piemin ķīniešu konceptu par „debesu” un „zemes” dvēseli, no kurām pirmā ir „bezceļoņa sākotne”, bet otrā – tas, ko varētu dēvēt par cilvēka psihi.³²⁵ Jungs garu piemin maz, bet noprotams, ka tā ir patība – cilvēka augstākā eksistences forma, kas ietekmē un virza viņa dzīvi. Katrā ziņā, šķiet, gara un matērijas šķietamā dihotomija ir acīmredzama. Jēzus ir diev-cilvēks un potenciāli tāds ir ikviens.

.Kopīgais secinājums ir tāds, ka polaritāšu parādīšanās metafiziskajā „areālā” ir tieša izpausme trešās Dieva hipostāzes – cilvēka – sadalītajam apziņas stāvoklim, jo tieši cilvēks ir tas, kas reflektē par „lietu dabu”. Cilvēks nav jāpievieno Dievam, jo nekad nav bijis no tā atdalīts, bet cilvēka apziņa gan, jo tā ir veidojusies kā nošķirtība no sākotnējās bezapzinātības, kurā tai lemts atkal atgriezties apzinātā veidā. Cilvēks, tāpat kā pārējās hipostāzes, uzlūkojams

³¹⁹ „Labā un ļaunā ideja (..) ir premisa katram morālam spriedumam. (..) un *sine qua non* visiem izziņas (*cognition*) aktiem. (..) Un no šī skatpunkta mums būtu jāapgalvo, ka labais un ļaunais, esot līdzāspastāvošas morālā sprieduma puses, nerodas viens no otra, bet ir vienmēr kopā. Ļaunums, tāpat kā labais pieder cilvēcisko vērtību kategorijai, un mēs esam morālo vērtībspriedumu autori (..)” (C. G. Jung, „Christ, a Symbol of the Self”, op. cit., 47.)

³²⁰ C. G. Jung, „A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity”, op. cit., 174-175.

³²¹ Ibid., 179-180.

³²² C. G. Jung, „Answer to Job”, op. cit., 401.

³²³ C. G. Jung, „Christ, a Symbol of the Self”, op. cit., 45.

³²⁴ K. G. Jungs, *Dvēseles pasaule*, op. cit., 21. lpp

³²⁵ Ibid., 67. lpp

kā antinomija – cilvēks ir vīrietis un sieviete („hermafrodīts”), gars un matērija, kā arī viņā mīt „labais” un „ļaunais” jeb radīšanas pirmspēki, kam tas piešķīris savus vērtībspriedumus.

SECINĀJUMI

Darba gaitā noskaidrojies, ka Junga metafizika balstās cilvēka psihs metafizikā, tai „pievienojot” nezināmu transcendentālu faktoru kā otru metafizikas „pusi”, tomēr teoloģiskas nepieciešamības dēļ esmu apzināti ņēmusi vērā visu šo metafizikas „kopainu”. Katrā ziņā skaidrs ir tas, ka Jungs nevar pretendēt uz savu priekšlikumu vērā ņemšanu teoloģiskā kontekstā, ja tie *neatbilst* īstenībai, kamdēļ jāsecina, ka, ja Junga izteikumi par psihi ir patiesi, tiem jāatbilst arī metafiziskajai situācijai vismaz attiecībā uz pašu psihi jeb cilvēka „vietu” Visumā.

Ievietojot cilvēka psihs metafiziku kopainā, esam secinājuši, ka, visticamāk, eksistē transcendentāls faktors, kas uz cilvēku iedarbojas ar arhetipu starpniecību. Katrā ziņā ir nepieciešams *kaut kas*, kas arhetipu padara par aktīvu elementu jeb *ierosina tapšanu*. Varētu pat domāt, ka arhetips ir transcendentālā būtība kustībā, jo citādi rodas jautājums, kāda ir atšķirība starp patību un patības arhetipu? Kad hipotētiski patība būtu sasniegta, tad patības arhetips būtu pilnībā kļuvis par patību, tamdēļ jādomā, un kā jau iepriekš arī ticis spekulēts, ka arhetips ir „kanāls”, caur kuru transcendentāls Avots pārplūst cilvēkā, tādējādi vienlaikus materializējoties.³²⁶ Tas arī atrisinātu neauglīgo diskusiju, vai (Dieva) arhetips ir Dievs. Uz šo jautājumu atbilde būtu „nē”, jo Dievs ir tas, kas manifestējas cilvēka psihē caur arhetipu. Šādā pašā garā arī, vismaz šķietami, ir noskaidrojies, ka šis pārplūšanas process atbilst otrajai Dieva hipostāzei jeb emanācijai, bet rezultāts – matērija jeb, specifiskāk, cilvēks ir trešā Dieva hipostāze jeb manifestācija.

Dieva Tēls jeb tas, kā cilvēks attēlo dievību, savukārt, atbilst attiecīgajā mirklī lielākajam iedomājamajam veselumam³²⁷ jeb ir patības *daļējs* simbols.³²⁸ Tomēr Dieva tēla attīstību (jeb, teiksim, Jahves individuāciju³²⁹) nevajadzētu jaukt ar cilvēka individuāciju, jo cilvēka domas vēl nav rezultāts. Pat ja cilvēks var iedomāties kaut kāda veida fantastisku pilnību, tad viņam pašam, lai to manifestētu, vajadzētu ļoti ilgu laiku, tādēļ Dieva tēls ir tikai

³²⁶ Tas secināms no tā, ka „transcendentāli noteikti dinamismi” ierosina arhetipa iedarbību uz cilvēka psihi (C. G. Jung, „Answer to Job”, op. cit., 469.), kā arī tādēļ, ka arhetips „pastarpina neapzinātos pamatus un apziņu”. (Skat. 232. atsauci.)

³²⁷ „(..) totalitātes ideja jebkurā laikā ir tikpat totāla kā cilvēks ir pats. **Kas var garantēt, ka mūsu totalitātes koncepts arī nav tikpat nepilnīgs?** Pats totalitātes koncepts to nepozicionē.” (C. G. Jung, „Christ, a Symbol of the Self”, op. cit., 62.)

³²⁸ Ņemot vērā, ka patība ir neiedomājams koncepts – „bezformīgs kā zemes bezdibeņi un milzīgs kā debesis”. (C. G. Jung, „Answer to Job”, op. cit., 470.)

³²⁹ Šeit nevajadzētu aizmirst, ka, vismaz hipotētiski, Jahve var atbilst reālai dievībai. (M.V.)

paštapšanas „kustīgā mērķa” *simbols* – tas, uz ko tiekies.³³⁰ Tomēr problēma rodas tad, kad Dieva tēls (vairs) nekalpo cilvēka pilnīgošanās vajadzībām. Tā tas ir, piemēram, kristīgās Trīsvienības gadījumā, kas, kaut gan sākotnēji pauda bezapzinātajai cilvēciskās apziņas tumsai līdzsvarojošu pneumatiskas gaismas simbolu³³¹, vairs šādā veidā nekalpo tam, lai cilvēku padarītu pilnīgāku – Dieva „gaišās puses” inkarnācija ir tikai puse no paštapšanas, kamdēļ Dieva tēls jāpapildina ar trūkstozo, *ievēstot šo jauno pilnības ideālu*. Šajā kontekstā Jungs piedāvāja Trīsvienību papildināt ar „ceturtajiem elementiem”³³² – Sātanu, matēriju un ļaunumu, kas, kā jau norādīts, šķiet visai neveikli, jo šie elementi ir jau latenti eksistējoši pašā Trīsvienībā. Tas, kas patiesībā ir jādara, ir jāpievieno pats cilvēks Dieva tēlam, tādējādi pārvarot cilvēka apziņas sašķeltību un tai sekojošo slēpto metafizisko duālismu, kas faktiski atrodas „aiz” formālā kristietības monoteisma.

Kopumā jāsecina, ka K. G. Jungam, gan esošam, vismaz daļēji filosofam³³³, tomēr loģika, šķiet, nav bijusi stiprā puse. (Piemēram, *iekļaujot* cilvēku Trīsvienībā kā ceturto, skat. iepriekš). Tas gan nemazina viņa izteikumu vērtību, tomēr padara visai grūtu viņa uzskatu sistematizēšanas darbu, jo dažāda veida pretrunas un izteikumu nesaskanība sastopama „ik uz soļa”.³³⁴ Šajā kontekstā viņa Četrvienības priekšlikums, kā tika jau darbā parādīts, ir viens no šādiem gadījumiem. Nevar īsti izprast, kāda motivācija varēja vadīt Jungu šādi rīkoties. No vienas puses, varbūt viņš vēlējās saglabāt kontinuitāti ar kristīgo tradīciju,³³⁵ kamdēļ, pirms analizēt, pieņēma Trīsvienības dogmu jau kā dotu.³³⁶ Tomēr, kā jau noskaidrots, saliekot kopā faktus, no kristīgās Trīsvienības pāri nekas vairs tik un tā nepaliek. Katrā ziņā skaidrs, ka risinājums nav atrodams kristīgajai Trīsvienībai „piemontējot” ceturto – tieši tamdēļ, visticamāk, Junga idejas arī nav guvušas īpašu popularitāti kristietībā.

³³⁰ Tas vedina uz domu, ka arhetipam ir pašam „sava dzīve” – vai nu tas atbilst reālai dievībai vai jāuztver kā reliģiskās domas attīstības process, jebkurā gadījumā to, kā jau minēju, var uztvert par Dieva apziņas attīstības arhetipu (Dieva pašapzināšanās process caur cilvēku) jebšu Dievs iemiesojas vispirms cilvēka psihē, tad pašā cilvēkā, pēdējam pietuvojoties savam konceptam realitātē. (M.V.)

³³¹ C. G. Jung, „A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity”, op. cit., 191.

³³² Ironiski. (M.V.)

³³³ Kaut gan Jungs no vienas puses uzsver, ka nav filosofs, citviet viņš, piemēram, saka: „Diez vai varu noslēpt, ka mums, psihoterapeitiem, jābūt filosofiem vai filosofiskiem ārstiem, vai pat vairāk – mēs jau tādi esam, negribēdami to atzīt (..)” (K. G. Jungs, *Dvēseles pasaule*, op. cit., 194. lpp)

³³⁴ Piemēram, dievmāte Marija vienlaikus tiek atzīta par dievieti, Sofijas inkarnāciju (C. G. Jung, „Answer to Job”, op. cit., 398.), bet tad viņas debesbraukšana ir svarīgāka par Jēzus augšāmcelšanos, jo viņa ir *cilvēks*. (C. G. Jung, „A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity”, op. cit., 170-171.)

³³⁵ Kaut kas tāds noprotams no Junga sarakstes ar teologu V. Vaitu, kur viņš, piemēram, saka, ka „Apgalvojot, ka Kristus nav pilnīgs patības simbols, es nevaru to padarīt pilnīgu noliedzot. Man tādēļ tas jā saglabā, lai uzbūvētu simbolu par perfekto pretrunu Dievā, pievienojot tumsu pie viņa *lumen de lumine*.” (F. X. Charet, op. cit., 429.) Katrā ziņā Jungs ļoti esot vēlējis diskutēt par šiem jautājumiem ar teologiem (kas īsti nenotika) (C. G. Jung, *Encountering Jung: Jung On Christianity*, op. cit., 12.), kamdēļ, iespējams, centies būt „pielaidīgāks” savos izteikumos – piemēram, V. Vaita pārstāvēto „privatio boni” viņš no sākuma atzīst kā sava veida „metafizisku patiesību”, bet pēc tam kritizē jau kā pilnīgi nepieņemamu. (F. X. Charet, op. cit., 427-428.)

³³⁶ C. G. Jung, „A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity”, op. cit., 110.

Skaitļa „četri” preference uzskatāma par pilnīgi arbitrāru, jo, no numeroloģiskās perspektīvas, katrs skaitlis ir sava veida „pilnība” (daudzām tradīcijām, piemēram, „pilnības” skaitlis, ir „8”, jo tas ir bezgalība,³³⁷ jūdiem „svētais” skaitlis ir „7”³³⁸ utt.³³⁹) Katrā ziņā ir skaidrs, ka skaitlis „četri” ir saistāms ar Zemi, konkrētību, stabilitāti,³⁴⁰ kas nekādi „neiet kopā” ar Junga apgalvoto dinamiku vai „drāmu dievībā”, jo „4” ir statisks skaitlis. (Skaitļa „4” simbolisms ir populārs Austrumu tradīcijām, kam raksturīga inerce un konservatīva turēšanās pie „aizgājušajiem laikiem”.³⁴¹ Šajā kontekstā arī ceturta kā neparasta elementa izvirzīšana šķiet paradoksāla).³⁴² Skaitlis „3”, tūpat, ir dinamisks. Bez tam, ja nepāra cipari ir vīrišķi (tā saka Jungs, balstoties uz vispārzināmu tradīciju),³⁴³ kamdēļ Trīsvienība ir maskulīna dievība,³⁴⁴ tad, pārvēršot to par Četrvienību, mēs iegūstam feminīnu dievību,³⁴⁵ kas arī neatrisina polaritāšu konfliktu. To, ka Jungs dod šādu patvaļīgu preferenci sievišķajam principam (kaut gan formāli iestājas par līdzsvarotību) pauž arī, piemēram, šāds izteikums: „Jahves perfekcionisms ir pārņemts no Vecās Derības uz Jauno, un, par spīti visai atzīšanai un glorifikācijai, sievišķais princips nav *guvis virsroku*³⁴⁶ pār patriarhālo pārkumu.”³⁴⁷

Protams, skaidrs ir arī tas, ka Jungs it kā nenoraida skaitli „3” pilnībā – balstoties alķīmijā, viņš uzsver „4” un „3” līdzāspastāvēšanu,³⁴⁸ kur „4” atbilst hipostāžu skaitam, bet

³³⁷ „Astoņi” saistība ar pilnību, mūžīgu laimi novērojama, piemēram, islamā, kur ir astoņas paradīzes, arī Kristus augšāmcelšanās esot notikusi astotajā dienā, budismā ir „Lielais Astoņpakāpju Ceļš”, kas ved uz svētlaimi utt. (L. Jones, chief ed., *Encyclopedia of Religion*, 2nd ed. (Macmillan Reference USA: Thomson Gale, 2005), 6748.)

³³⁸ „Septiņi” uzskatāms par jūdu pilnības un perfekcijas skaitli. Dievs radīja pasauli septiņās dienās, kas atbilst arī nedēļas garumam, sudrabs ir viskvalitatīvākais, ja septiņreiz attīrīts, Jēkabs strādāja divreiz septiņus gadus, lai tiktu pie sievas utt. (P. J. Achtemeier, gen. ed., *Harper’s Bible Dictionary*, (San Francisco: Harper&Row, Publishers, 1985), 711.)

³³⁹ Līdzīgā veidā, tāpat, var aplūkot gandrīz jebkuru skaitli. Skat., piemēram, L. Jones, chief ed., *Encyclopedia of Religion*, 2nd ed. (Macmillan Reference USA: Thomson Gale, 2005), 6745ff.

³⁴⁰ Skaidru definējumu tam atradu tikai ezotēriskajā literatūrā: „Četri (4) – mātes Zemes enerģija. Fiziskā pasaule – izpratne vai atrašanās, kuras pamatā ir struktūra.” (L. Kerols, *Divpadsmit DNS slāņi*, (b.v.: Alis, 2011), 76. lpp). „Reliģijas enciklopēdijā” teikts, ka „četri” saistāms ar kārtību haosā, tas ir materiāls un kosmisks skaitlis, saistīts ar struktūru, organizāciju. (L. Jones, chief ed., *Encyclopedia of Religion*, 2nd ed. (Macmillan Reference USA: Thomson Gale, 2005), 6747.)

³⁴¹ „Četri” daudz sastopams ķīniešu mitoloģijā, daoismā, budismā („četras cēlās patiesības”). (J. A. Coleman, ed., *The Dictionary of Mythology: An A-Z of Themes, Legends and Heroes*, (London: Arcturus, 2007), 384-385.) Indijā ir četras kastas, jantra ar četriem stūriem, četri laikmeti („jugas”), kas arvien nomaina viens otru utt. Kopā ar reinkarnācijas doktrīnu, kas raksturīgs šim kultūrām, tas rada ciklisku dzīvesveidu, kas nav orientēts uz progresu. (M.V.)

³⁴² Skaitlis „4” Ķīnā arī tiek uzskatīts par īpaši neveiksmīgu, jo to izrunā tāpat kā vārdu „nāve”. Šo faktu gan nevaru verificēt akadēmiski (katrā ziņā internetā var atrast daudz liecību par to), tomēr tas saskan ar „4” kā statistisku skaitli – apstāšanās ir nāve. (M.V.)

³⁴³ „Kopš seniem laikiem, ne tikai Rietumos, bet arī Ķīnā, nepāra cipari tikuši uzskatīti par maskulīniem un pāra cipari par feminīniem.” (C. G. Jung, „Problems of Alchemy,” op. cit., 198.)

³⁴⁴ Ibid.

³⁴⁵ Ibid., 202.

³⁴⁶ Mans izcēlums. (M.V.)

³⁴⁷ C. G. Jung, „Answer to Job”, op. cit., 399.

³⁴⁸ C. G. Jung, „Problems of Alchemy,” op. cit., 201.

process – trim pārejas posmiem.³⁴⁹ Tomēr, pirmkārt, nav īsti skaidrs, kā starp četrām hipostāzēm var būt trīs „pārejas” (jo domājams, ir vienkārši diferenciacija, kur Viens sašķeļas, *uzreiz* radot gan Tēvu, gan gaišo Dēlu, gan tumšo Dēlu, gan Garu³⁵⁰ utt., un integrācija, kas to visu atkal savieno, līdz ar to process ir drīzāk divdaļīgs), turklāt, jebkurā gadījumā, darba gaitā ir kļuvis skaidrs, ka sievišķo, ļaunumu un matēriju nekādā ziņā nevarētu vienādot.³⁵¹ Katrā ziņā, ja to darītu, tad jāvienādo būtu arī vīrišķais, labais un garīgais, kas, kā jau ievadā tika norādīts, būtu „parasts duālisms”.

Jungs pamato skaitļa „4” numeroloģisko nozīmi arī tādējādi, ka psihei pastāv četras pamatfunkcijas, kas ir nepieciešamas, lai eksistētu vesels spriedums,³⁵² bet šajā gadījumā Jungš sevi pakļauj tai pašai kritikai, ko izmanto, lai kritizētu – četras funkcijas ir *cilvēciskās* psihi darbības pamatā – kamdēļ domāt, ka tās var attiecināt uz metafiziskām realitātēm? Katrā ziņā Jungš pats ir sacījis, ka metafiziski apgalvojumi (un Junga sistēma ir psihi metafizika!³⁵³) ir antropomorfiski un tamdēļ pakļaujami izvērtēšanai. Jebkurā gadījumā nav nekādas vajadzības uzsvērt matēriju un ļaunumu, ja to relativitāte ir jau diezgan acīmredzama – Jungš pats apgalvo, ka mēs nezinām, kas ir matērija,³⁵⁴ vai ka ļaunumu nevar piedēvēt transcendentāliem objektiem,³⁵⁵ tas ir tikai „cilvēcisks vērtēšanas spriedums”, tad kamdēļ to hipostazēt? Cits jautājums ir, ka to nepieciešams *iekļaut* Trīsvienībā, lai tā nebūtu vienpusīga, kā negatīvās konsekvences Jungš, šķiet, norādījis pietiekami precīzi, bet, kā jau izvirzīts darba tēzē – pietiek ar antinomiju atzīšanu pašā Trīsvienībā, nemainot šo formulu.

³⁴⁹ „Ritms ir veidots no trim soļiem, bet rezultējošais simbols ir četrvienība.” (C. G. Jung, „A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity”, op. cit., 175.)

³⁵⁰ Tas atbilst Junga izteikumiem, ka Vienā nav sadalītības, Tēvs parādās tikai līdz ar Dēlu (C. G. Jung, „A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity”, op. cit., 135.), bet Sātans – līdz ar Kristu. (C. G. Jung, „A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity”, op. cit., 173)

³⁵¹ Šajā ziņā Jungš daudz kur izsakās diezgan nesakarīgi, piemēram: „Marijas debesīsbraukšana veido ceļu ne tikai „Teotokos” dievišķībai, (..) bet arī četrvienībai. **Tajā pašā laikā matērija ir iekļauta metafiziskajā areālā kopā ar kosmosu izkroplojošo principu ļaunumu.**” (C. G. Jung, „A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity”, op. cit., 171.) Nekādi nevar saprast, kāds Marijas debesīsbraukšanai sakars ar matērijas un ļaunuma iekļaušanu metafiziskajā areālā, it īpaši tā gaismā, ka Marija tika uzskatīta par bezvainīgu, t.i., bez ļaunuma (un dievišķu tāpat kā Kristus), turklāt, kamdēļ ļaunums pēkšņi kļuvis par „Visumu kroplojošo principu”, ja citur tieši Sātans vislabāk saprata Dieva radišanas plānu (C. G. Jung, „A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity”, op. cit., 196)? Bez tam sievišķais princips tiek reducēts tikai uz sievieti, kas, manuprāt, nav vienādojami utt. (M.V.)

³⁵² C. G. Jung, „A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity”, op. cit., 167. Turpat blakus Jungš gan arī piemin daudzko citu, kas ir „četri”, piemēram, „četrās krāsas”, kas man arī liekas apšaubāmi, jo, cik zināms, ir trīs pamatkrāsas. (A. Krists, *Krāsu mācība: krāsu maģija mākslas pasaulē* (b.v.: Zvaigzne ABC, 2015), 70. lpp)

³⁵³ Šādu uzskatu pauž, piemēram, Čarets (*Charet*), (F. X. Charet, op. cit., 434.)

³⁵⁴ K. G. Jungš, *Dvēseles pasaule*, op. cit., 120. lpp

³⁵⁵ F. X. Charet, op. cit., 425.

Papildus iepriekšminētajam var vēl piebilst, ka Jungs bieži atsaucas uz bezapziņas producētajiem simboliem, kas ir arī viņa spekulāciju par četrvienību avots.³⁵⁶ Tomēr, kā jau iepriekš noskaidrots, jāsecina, ka bezapziņas simboli nav pilnīgi spontāni un autonomi, simbola veidošanās ir apziņas un bezapziņas mijiedarbības produkts (skat. pie „Vispārīgi jēdzieni”). Tas, ko Jungs, manuprāt, nenovērtē ir apziņas spēja ietekmēt bezapziņu.³⁵⁷ Vismaz tās virspusējās izpausmēs (to var novērot sapņos), arī Freids ir runājis par „cenzora” iekļūšanu sapņos,³⁵⁸ kamdēļ varētu domāt, ka spēcīgs aizspriedums (piemēram, attiecībā uz skaitļa „4” simboliku) var veicināt atbilstošu simbolu produkciju bezapziņā, kamdēļ nevarētu tikt uzskatīts par absolūtu kritēriju.

Saistībā ar skaitļa „4” simboliku varētu izvirzīt arī citus argumentus, piemēram, to, ka Jungs izteikti atsaucas arī uz krusta simbolu, kas esot četrvienība.³⁵⁹ Tomēr šajā gadījumā varētu ņemt vērā vismaz divus faktorus – pirmkārt, krusts simbolizē ego atrašanos polaritāšu konfliktā³⁶⁰ – pašā krustā nav risinājuma tam! Tas nozīmētu to, ka krusts ir pasaules simbols tam, kā to redz ego, bet augšāmceltais jeb pestītais Jēzus vairs neatrodas pie krusta – tāvad spontānais atrisinājums, iespējams, ir pavisam citā „dimensijā” nekā krusts.³⁶¹ Otrkārt, Jungs pats par *īsto* pilnības simbolu uzskata sfēru un no tās atvedina četrvienību,³⁶² tomēr krustam pietrūkst vēl vienas ass, lai tas varētu veidot sfēru. Tas sakristu arī ar to, ka, manuprāt, trūkst viens polaritāšu „pāris”, jo, vismaz aplūkotajā veidā, mēs redzējam trīs polaritātes – gars-matērija, sievišķais-vīrišķais, labais-ļaukais.

Lai vai kā, domāju, ka iemeslu apstrīdēt četrvienību ir vairāk nekā pietiekami, līdz ar to uzskatu, ka darba ievadā izvirzītā tēze apstiprinās – Jungs praksē pats īsti neatbalsta savu

³⁵⁶ C. G. Jung, „A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity”, op. cit., 198.

³⁵⁷ Kaut gan viņš pats it kā atzīst, ka apziņas un arhetipu mijiedarbība ir vienlīdzīga (C. G. Jung, „Answer to Job”, op. cit., 470.), tomēr kopumā, šķiet, bezapziņas autonomija tiek uzsvērtā daudz lielākā mērā. Jungs atsaucas uz arhetipāliem fenomeniem kā neaizskaramiem tad, ja viņa paša viedoklis sakrīt ar to saturu, bet daudzas citas „atklāsmes” tomēr ir noraidāmas. Piemēram, Jungs vērsas pret „netradicionālām sistēmām” ar vārdiem: „Viss, kas cilvēkam jāveic, (..) bet ko viņš vēl nevar īstenot (..) dzīvo vai nu kā reliģiska projekcija vai, *kas daudz bīstamāk*, kā bezapziņas veidojumi, kas **spontāni projicējas nesaskanīgos priekšmetos**, piemēram, higiēniskās vai citādās mācībās un metodēs, kas sola atveseļošanos.” (K. G. Jungs, *Dvēseles pasaule*, op. cit., 174.) Protams, varētu pieļaut, ka tas tā arī ir, tomēr kritēriji nav tik viegli izvirzāmi, un Junga konservatīvisms šajos jautājumos ir paradoksāls, jo pats viņš var atļauties izvirzīt neparastas teorijas, kas, protams, *nav* „projekcijas nesaskanīgos priekšmetos”, tomēr es šādai kritikai, vismaz daļēji, pakļautu arī viņa paša izteikumus. (M.V.)

³⁵⁸ Z. Freids, *Ievadlekcijas psihoanalīzē*, tulk. I. Šuvajevs (Rīga: Zvaigzne ABC, 2007), 100-109. lpp. Katrā ziņā tas šķiet pašsaprotami, jo ikviens zina, ka sapnī parādās arī kaut kas no dienas notikumiem – tāvad apziņas saturs „figurē” bezapziņā, kamdēļ to var „noturēt” arī par arhetipālu. (M.V.)

³⁵⁹ C. G. Jung, „A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity”, op. cit., 170.

³⁶⁰ Ibid., 182.

³⁶¹ Tas daudz labāk arī atbilstu risinājuma neparastumam, ko Jungs arvien uzsver. (K. G. Jungs, *Dvēseles pasaule*, op. cit., 174) Šādā gaismā patiesībā būtu jāsecina, ka Sātanu gan varētu pievienot krustam, bet Sv. Garu drīzāk nevarētu. Tad varētu redzēt, ka trīs pilnības sfēras assis ir gars-matērija, labais-ļaukais, sievišķais-vīrišķais, bet Sv. Gars nav „notverams” jeb atrodas vai nu centrā vai „pavisam citur” kā risinājums. (M.V.)

³⁶² Ibid., 167.

četrvienības priekšlikumu, kas daudzējādā ziņā ir balstīts patvaļīgos un apstrīdamos pieņēmumos, bet drīzāk runā vienkārši par cita veida Trīsvienību.

IZMANTOTIE AVOTI

Primārie avoti:

- 1) Jung, C. G. *Encountering Jung: Jung On Christianity*. Ed. M. Stein. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1999.
- 2) Jung, C. G. *The Collected Works of C. G. Jung*. 2nd ed. 9 vol. Part II. Transl. R. F. C. Hull, ed. Sir H. Read et. al. New York: Bollingen Series XX, Princeton University Press, 1959.
- 3) Jung, C. G. *The Collected Works of C. G. Jung*. 11 vol. Transl. R. F. C. Hull, ed. Sir H. Read et. al, New York: Bollingen Series XX, Pantheon Books, 1958.
- 4) Jungs, Karls Gustavs. *Dzīve. Māksla. Politika*. Sast. un tulk. I. Šuvajevs. B.v. Zvaigzne ABC, b. g.
- 5) Jungs, Karls Gustavs. *Psiholoģiskie tipi*. 2. izd. Sast. I. Šuvajevs. Tulk. R. Tauriņš, I. Šuvajevs. B.v. Zvaigzne ABC, 1996.
- 6) Jungs, Karls Gustavs. *Dvēseles pasaule*. Sast. I. Šuvajevs. Tulk. I. Šuvajevs uc. Rīga: LZA filozofijas un socioloģijas institūta izdevums, Spektrs, 1994.

Sekundārie avoti:

- 1) Caputi, Natalino. *Guide to the Unconscious*. Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 1984.
- 2) Charet, F. X. „A Dialogue between Psychology and Theology: The correspondence of C. G. Jung and Victor White.” *Journal of Analytical Psychology* 35 (1990): 421-441.
- 3) Forsyth, James. *Psychological Theories of Rreligion*. New Yersey, Upper Saddle River: Pearson Education, Inc., 2003.
- 4) Stewart, D. J. "The Emergence of Consciousness in Genesis 1-3: Jung's depth Psychology and Theological Anthropology." *Zygon* 49.2 (June 2014): 509-529.

Papildavoti:

1) Achtemeier, P. J., gen. ed. *Harper's Bible Dictionary*. San Francisco: Harper&Row, Publishers, 1985.

2) Coleman, J. A., ed. *The Dictionary of Mythology: An A-Z of Themes, Legends and Heroes*. London: Arcturus, 2007.

3) Freids, Z. *Ievadlekcijas psihoanalīzē*. Tulk. I. Šuvajevs. Rīga: Zvaigzne ABC, 2007.

4) Hahlen, M. A., and C. A. Ham. *The College Press NIV Commentary: Minor Prophets, Volume 2: Nahum-Malachi*. Joplin, Missouri: College Press, 2006.

5) Jones, L., chief ed. *Encyclopedia of Religion*. 2nd ed. Macmillan Reference USA: Thomson Gale, 2005.

6) J. B. P. „נֶפֶשׁ”. In R. L. Harris et. al., ed. *Theological Wordbook of the Old Testament*. 1 vol. Chichago: Moody Press, 1980.

7) Kerols, L. *Divpadsmit DNS slāņi*. B.v.: Alis, 2011.

8) Kristis, A. *Krāsu mācība: krāsu maģija mākslas pasaulē*. B.v.: Zvaigzne ABC, 2015.

9) *World Religions: Selections from the Sixteen-Volume Macmillan Encyclopedia of Religion*. Macmillan Library Reference USA: Macmillan Publishing Company, 1987.

Bakalaura darbs „K. G. Junga „Četrvienības teoloģija”” izstrādāts LU Teoloģijas fakultātē.

Ar savu parakstu apliecinu, ka pētījums veikts patstāvīgi, izmantoti tikai tajā norādītie informācijas avoti un iesniegtā darba elektroniskā kopija atbilst izdrukai.

Autors: Madara Vilne _____

Rekomendēju darbu aizstāvēšanai

Vadītāja: Vad. Pētn. Dr. Theol. Ilze Jansone _____

Recenzents: Dr. Theol. Juris Cālītis _____

Darbs iesniegts Teoloģijas fakultātē _____

Dekāna pilnvarotā persona: _____

Darbs aizstāvēts bakalaura gala pārbaudījuma komisijas sēdē

_____ prot. Nr. ____

Komisijas sekretāre: _____