

LATVIJAS UNIVERSITĀTE  
TEOLOĢIJAS FAKULTĀTE

**“DIEVA VĀRDS PAR SAVALDĪBU UN  
AUGŠĀMCELŠANOS”: SEKSUĀLĀ ASKĒTISMA  
NOZĪME PĀVILA UN TEKLAS DARBOS**

MAĢISTRA DARBS

Autors: **Nikita Andrejevs**

Stud. apl. na12008

Darba vadītājs: Dr. theol. Dace Balode

RĪGA 2017

## ANOTĀCIJA

PTd ir plašāko Pd korpusa daļa. Šis teksts tapa 2. gs. m. ē. beigās un runā par to, ka jaunava Tekla seko apustuļa Pāvila mācībai, kurai ir izteikti askētiskais raksturs. Saskaņā ar pilsētas likumiem tai jāapprec vīrietis bet, viņa Pāvila mācības dēļ atsakās. Šī izvēle nostāda to konfliktā ar sabiedrību. Viņa tiek notiesāta uz nāvi, bet brīnumaini izglābta. Pāvila mācība ir ietverta trīspadsmit askētiskos makarismos, kas tiek aplūkoti šajā darbā. Tiem ir vispārīgi askētiskais raksturs, kas iekļauj seksuālo askēzi. Tai seko Teklas kā Pāvila sekotājas stāsts. Teklas rīcībā ir ietverta kritika pret valdošas kultūras priekšstatiem par sievietes dzīvi un laulību. Šī kritika neliecina tieši par vēsturisko situāciju, bet par diskursu.

Darbā tika izmantota sociāli-retoriskas kritikas metode.

Atslēgvārdi: Pāvila darbi, Tekla, sociāli-retoriska kritika, seksuālais askētisms, sievietes kristietībā, agrīnā kristietība, Apokrifālie apustuļu darbi.

## SUMMARY

The Acts of Paul and Thecla are a part of the larger Acts of Paul. This text was written in the end of the 2. century AD and tells the story of a virgin named Thecla that follows the unquestionably ascetic teaching of the Apostle Paul. In accordance to the law of the city she has to marry a man but she denies it because of Paul's teaching. This choice puts her in conflict with the city. She is condemned to death, but is miraculously saved. Paul's teaching is formulated in thirteen ascetic macarisms that are studied in this work. Those are of ascetic nature, including sexual asceticism. The story of Thecla as Paul followers follows it. Thecla's actions embody criticism of the prevailing culture's views on women's life and marriage. This criticism is not necessarily a witness to a historical situation, but to discourse.

This study relies on the social-rhetorical criticism method.

Darbā tika izmantota sociāli-retoriskas kritikas metode.

Keywords: Acts of Paul, Thecla, social-rhetorical criticism, sexual asceticism, women in Christianity, Early Christianity, Apocryphal Acts of Apostles.

APZĪMĒJUMU SARAKSTS.....	1
IEVADS.....	3
METODE.....	4
PĀVILA UN TEKLAS DARBI VĒSTURISKAJĀ KONTEKSTĀ.....	6
1. Teksta datējums, žanrs un autors.....	6
2. Liecības par popularitāti.....	9
3. Kanoniskuma jautājums.....	13
4. Seksuālais askētisms tekstā.....	17
5. Teklas stāsta interpretācijas problemātika.....	19
6. Teklas stāsta auditorija.....	20
7. Citas liecības par Teklas stāsta auditoriju.....	24
8. Nodaļas secinājumi.....	26
SEKSUĀLĀ ASKĒTISMA TEOLOĢISKAIS ASPEKTS.....	27
1. Vārda “savaldība” ( <i>enkrateia</i> ) nozīme un pielietojums.....	27
2. Enkratisms kristietības vēsturē.....	30
3. PTd un enkratisms.....	34
4. Pāvila askētiskie makarismi.....	37
5. Tulkojums.....	38
6. Komentārs.....	38
7. Nodaļas secinājumi.....	55
SEKSUĀLĀ ASKĒTISMA SOCIĀLAIS ASPEKTS.....	56
1. Atteikšanās no laulības sociālajā kontekstā.....	56
2. Laulība un ģimene.....	57
3. Teklas ķermenis un personība.....	58
4. Tekla kā mocekle.....	61
5. Nodaļas secinājumi.....	63
SECINĀJUMI.....	64
BIBLIOGRĀFIJA.....	66
PIELIKUMI.....	72
1. pielikums. Pāvila darbu 3. nodaļas tulkojums.....	72

## APZĪMĒJUMU SARAKSTS

### Vispārīgie saīsinājumi

AAD – Apokrifālie apustuļu darbi

JD – Jaunā Derība

JT – 2012. g. Bībeles tulkojums latviešu valodā

LXX – Septuaginta

PV – Pastorālās vēstules (1Tim; 2Tim; Tit)

RT – 1997. g. revidētais 1965. g. Bībeles tulkojums latviešu valodā

### Agrīnās kristietības literatūra

1Klem – Klementa 1. vēstule

2Klem – Klementa 2. vēstule

3Kor – Pāvila 3. vēstule korintiešiem, jeb Pd 10

Did – Didahē

Fild – Filipa darbi

Hrm – Hermas Gans

IgnFil – Antiohijas Ignācija vēstule filadelfiešiem

IgnPol – Antiohijas Ignācija vēstule Polikarpam

Pd – Pāvila darbi

Pētd – Pētera darbi

PTd – Pāvila un Teklas darbi, jeb Pd 3-4

### Baznīcēvu teksti

*Iapol.* – Justīna Martīra “1. apoloģija”

*Adv. haer.* – Lionas Irenēja “Pret herēzēm”

*Const.* – Cēzarejas Basilija “Askētiskās konstitūcijās”

*De bap.* – Tertuliāna “Par kristībām”

*Dial. Tr.* – Justīna Martīra “Dialogs ar jūdu Trifonu”

*Enc.* – Aleksandrijas Pētera II enciklika

*Epid.* – Lionas Irenēja “Apustuliskas sludināšanas demonstrācija”

*H. E.* – Eisebija “Baznīcas vēsture”

*Hom. jej.* – Amasejas Asterija “Uzruna gavēņa sākumā” jeb 14. uzruna

*Hom. Jer.* – Origēna “Komentārs Jeremijas grāmatai”

*Od. Sol.* – Salamana odas

*Or. ad. gr.* – Sīrijas Tatiana “Uzruna grieķiem”

*Paed.* – Aleksandrijas Klemena “Pedagogs”

*Pan.* – Salamisas Epifānija “Pret herēzēm” jeb “Panarions”

*Peri arch.* – Origēna “Par pirmsākumiem”

*Ref. omn. haer.* – Romas Hipolīta “Visu herēziju atspēkošana”

*Reg. fus.* – Cēzarejas Basilija “Garāka regula”

*Scorp.* – Tertuliāna “Pretinde skorpiona dzēlienam”

*Serm. asc.* – Cēzarejas Basilija “Askētiskais sprediķis”

*Strom.* – Aleksandrijas Klementa “Stromatas”

*Symp.* – Olimpas Metodija “Simpozijs”

*Virg.* – Ankīras Basilija “Patiesas jaunavības grāmata”

### **Modernā literatūra**

AP – Richard I. Pervo, *The Acts of Paul: A New Translation with Introduction and Commentary*, (Eugene, OR: Cascade Books, 2014)

BAP – Jeremy W. Barrier, *A Critical Introduction and Commentary on the Acts of Paul and Thecla*, (Tubingen: Mohr Siebeck, 2009)

BS – Peter L. Brown, *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, (New York: Columbia University Press, 1988)

DAP – Peter Wallace Dunn, *The Acts of Paul and the Pauline Legacy in the Second Century*: doctoral thesis, (Cambridge: University of Cambridge, 1996)

QAP – Theresa Angert-Quilter, *A Commentary on the Shorter Text of the Acts of Thecla and Its New Testament Parallels*: doctoral thesis (Sydney: Australian Catholic University, 2014)

### **Vārdnīcas**

LS – Charlton T. Lewis, Charles Short, *A Latin Dictionary. Founded on Andrews' edition of Freund's Latin dictionary. revised, enlarged, and in great part rewritten by. Charlton T. Lewis, Ph.D. and. Charles Short, LL.D.*, (Oxford: Clarendon Press. 1879)

LSJ – Henry George Liddell, Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, ed. Henry Stuart Jones (Oxford, Clarendon Press, 1996)

NIDNTT – Colin Brown, ed, *New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 1-4 (Grand Rapids: Zondervan, 1975)

NTEC – Walter Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, trans. William F. Arndt, F. Wilbur Gingrich (Chicago: The University of Chicago Press, 1958)

TDNT – Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich, eds, *Theological Dictionary of the New Testament*, trans. Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1985)

## IEVADS

Šī darba mērķis ir izpētīt seksuālā askētisma nozīmi Pāvila darbos (turpmāk – Pd) un attiecīgajā agrīnās kristietības vēstures posmā, 2.-3. gs. Pamata aplūkojamais teksts šajā darbā ir Pāvila un Teklas darbi (turpmāk – PTD), kas ir daļa no Pd teksta un satur skaidri izteiktus formulējumus par seksuāla askētisma un augšāmcelšanās saistību šī teksta soterioloģiskajā koncepcijā. Šī darba nosaukums nāk no vārdiem, kas ievada Pāvila sprediķi Ikonijā: “Kad Pāvils iegāja Onēsifora namā, iestājās varens prieks, mešanās ceļos, maizes laušana, un [tika sludināts – Ņ. A.] Dieva vārds par savaldību un augšāmcelšanos” (3:5). Ar seksuālo askētismu šajā darbā tiek saprastas prakses un koncepcijas, kas apmierina vai pasvīturo vajadzību regulēt seksuālo attiecību norises un tiek pozicionētas kā nepieciešama daļa no kristieša dzīvesveida.

Šī darba tēze: seksuālais askētisms kā daļa no Pāvila mācības Teklas stāstā izpaužas kā pretstats pastāvošas grieķu-romiešu kultūras priekšstatiem par laulību, dzimumdzīvi un sievietes tēlu.

Darba uzdevumi: a) aplūkot seksuālo askētismu Pd tekstā; b) salīdzināt to ar citu šī vēstures posma kristiešu autoru izpratni; c) izprast tā nozīmi laikmeta sociālajā kontekstā.

Darbā ir izmantota sociāli-retoriskas kritikas metode, kas tiek aprakstīta attiecīgajā nodaļā.<sup>1</sup>

Pirmajā nodaļā tiek aplūkota PTD vieta vēsturiskajā kontekstā, to auditorija un literāra ietekme.

Otrajā nodaļā tiek aplūkots seksuālais askētisms Pd teoloģiskajā un sociālajā kontekstā.

Pd viedoklis par seksuālo askētismu citu darba aplūkotā laikmeta kristiešu autoru tekstu kontekstā, meklējot Pd vietu šo tekstu starpā un salīdzinot šos viedokļus.

Darba trešajā nodaļā tiek aplūkota Teklas mocekļības saistība ar askētisko praksi.

Darbā tiek izmantoti: 1) Riharda Adelberta Lipsiusa (*Ricardus Adelbertus Lipsius*) 1891. g. PTD grieķu teksta kritiskais izdevums un Karla Šmidta (*Carl Schmidt*) 1936. g. Pd grieķu teksta kritiskais izdevums; 2) Ričarda Pervo (*Richard I. Pervo*) u.c. autoru komentāri Pd un PTD; 3) raksti un sekundāra literatūra par dzimumattiecību nozīmi teksta vēsturiskajā kontekstā; 4) teoloģiskās vārdnīcas. Aplūkojot rokrakstus, šajā darbā tiek izskatīti tikai tie, kas ir izmantoti minētajos Šmidta un Lipsiusa kritiskajos izdevumos.

Atsaucoties uz Pd tekstu, es izmantoju Pervo komentārā pieņemto pantu numerāciju. Tajās vietās, kur grieķu termini nav izskaidroti paplašināti, tie tiek tulkoti, pārņemot kontekstam atbilstošo tulkojumu no 2012. g. Bībeles tulkojuma latviešu valodā. Citāti no Bībeles tiek doti 2012. g. tulkojumā, ja nav norādīts atsevišķi.

<sup>1</sup> Vernon K. Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, 9.

## METODE

Vernons Robins (Vernon K. Robbins) raksta, ka sociāli-retoriskas kritikas princips ir kustība no iekšējam literārām un retoriskam teksta īpašībām pie tā diskursa sociālas un kulturālās interpretācijas tā kultūrvīdē. Tā pieprasa aplūkot teksta iekšējo struktūru, attiecības ar citiem tekstiem, sociālo un kulturālo struktūru un ideoloģisko saturu ekseģētiskajā interpretācijā. Tekstam jātop lasītām un pārlasītām no dažādām perspektīvām. Robins arī raksta, ka viens no šīs metodes mērķiem ir apvienot speciālus analīzes laukus savstarpējā diskusijā. Mērķis nav radīt saskaņu starp dažādiem interpretatoriem, bet veicināt sadarbību datu vākšanā, analizē un interpretācijā.<sup>2</sup>

Pirmkārt, šī metode pieprasa definēt “kultūru” un teksta attiecības ar to. Ar “kultūru” Robins saprot “vērtību, nozīmju un ticējumu sistēmu, kas sniedz pasaulei kognitīvo struktūru, dod pamatu cilvēku attiecību koordinācijai un kontrolei, un veido saiknes sistēmas nodošanai no vienas paaudzes citai”. Cita kultūras īpatnība ir ka tā ir “vienlīdz tās autoru produkts un ceļvedis to meklējumos pēc kategorijām un interpretācijām, kas sniedz pieredzes saikni ar viņu sociālas dzīves gājumu”. Kultūra izpaužas kā “sociālās kontroles, konflikta un pārmaiņu lauks”. Tā nav koncepcija, kas iemieso visu, tai ir atšķirīgas daļas (vērtības, ticējumi, ideoloģijas, preferences).<sup>3</sup>

Otrkārt, ir jādefinē teksta attiecības ar fenomeniem ārpus teksta. Apokrifālie apustuļu darbi, Pāvila darbi un specifiski Pāvila un Teklas darbu interpretācijas vēsture attiecībā uz šo jautājumu ir aprakstīta §1.5.-§1.7. Ir iespējams apgalvot, ka tekstam trūkst skaidri definējamās attiecības ar kulturāliem, sociāliem un vēsturiskiem fenomeniem ārpus tā paša. Tādā gaismā viss, kas ir sastopams tekstā, ir vērtības, ticējumi un pārliecības, kas rodas no indivīda emocionāli-psiholoģiskām vajadzībām vai iegribām. Šāda pieeja ir problemātiska attiecībā uz tekstu, jo tas zaudē savu saistību ar vēsturisko realitāti. Tā arī saskata tekstu kā tīri prāta produktu, it kā tas pastāvētu ārpus ķermeņa un tā funkcijām. Robins redz tekstu kā ķermeņa un prāta mijiedarbības rezultātu.<sup>4</sup>

To apliecina arī attiecības starp ķermeni un valodu. Valoda vienmēr ir ķermenī un ķermenis vienmēr ir valodā. Valoda izriet no ķermeņa vietas sociālajā, kulturālajā un vēsturiskajā kontekstā. Bet pati valoda tāpat nosaka šo kontekstu. Valoda vienlaikus ir saistīta ar konkrēto cilvēku runu un darbību, ar sociālām un kulturālām nozīmēm kas ietekmē cilvēku grupas un ar noteiktiem fenomeniem, kurus cilvēki pieredz konkrētajās vietās.<sup>5</sup>

---

<sup>2</sup> Ibid, 1-3.

<sup>3</sup> Ibid, 4-5.

<sup>4</sup> Ibid, 6-7.

<sup>5</sup> Ibid,

Treškārt, Robinsa pieeja adaptē vēsturiski-kritisko metodi, akcentējot nepieciešamību izteikt spriedumus par fenomeniem ārpus teksta. Tradicionālā vēsturiski-kritiska metode nebija paredzēta šādam uzdevumam. Tā akcentē vēsturisku un teoloģisku saturu un tās mērķis ir atbildēt vēsturiskus un teoloģiskus jautājumus par cilvēkiem, kas tiek identificēti kā kristieši un par kristietības fenomena attīstību un izplatīšanos. Sociāli-retoriska kritika vēlas paplašināt vēsturiski-kritiskas metodes paņēmienus, lai saprastu tekstu vēsturisko un teoloģisko saturu sociālajā kontekstā ārpus teksta.<sup>6</sup> Saskaņā ar šo metodi, seksuālo askētismu PTd nav iespējams saprast, analizējot to vienīgi kā teoloģisku mācību vai vienīgi kā sociālu fenomenu. Līdz ar to šajā darbā tiek analizēts gan Pāvila sprediķis (3:5-6) kā askētisma teoloģiskais pamatojums, gan Teklas rīcība un tās sekas attiecībā pret kultūras izpratni par laulību, pēcnācēju radīšanu un sievietes tēlu. Seksuālā askētisma attēlojums tekstā sastāv gan no teoloģiskas konstrukcijas, gan no Teklas dzīves stāsta.

---

<sup>6</sup> Ibid, 8-10.

# PĀVILA UN TEKLAS DARBI VĒSTURISKAJĀ KONTEKSTĀ

## 1. Teksta datējums, žanrs un autors

Lai izprastu seksuālā askētisma nozīmi tekstā, vispirms nepieciešams lokalizēt Pd tekstu telpā un laikā. Ričards Pervo (*Richard I. Pervo*) uzskata, ka teksts ir sacerēts grieķu valodā 2. gs. otrajā pusē, starp 160. – 190. g. Teksta vēlināko datējumu nosaka Tertuliāna darbā “Par kristībām” (*De bapt.*) datējums, kurā ir pieminēti Pd un kas ir sarakstīts ap 2.-3. gs. miju.<sup>7</sup> Tertuliāns raksta, ka Pd ir kompilējis kāds presbiteris no Āzijas, kas vēlējās palielināt Pāvila autoritāti aiz mīlestības pret viņu. Tas tika pieņemts viltojumā un tādēļ atteicās no sava amata.<sup>8</sup> Es pieņemu šo aptuveno vēlināko datējumu, ņemot vērā pētnieku atziņas par iespējamajiem precizējumiem.

Teksta agrīnākais datējums ir daļēji atkarīgs no attieksmes pret Pd vēsturiskumu. Dans, komentējot PTd pieņem, ka Tekla ir vēsturiska persona. Teksts liecina par viņas nāvi (4:18), līdz ar to tas nevar būt tapis agrāk par 120. g.<sup>9</sup> Beriers noraida Teklas vēsturiskumu, toties kā agrīnāko datējumu piedāvā 68.-98. g.<sup>10</sup> Pervo uzskata Pd par daiļliteratūras darbu.<sup>11</sup>

Datējums ir atkarīgs arī no citu tekstu pazīšanas. Linna Botona (*Lynne C. Boughton*) apgalvo, ka PTd piemīt 2. gs. kulturāla perspektīva un trūkst saskaņa ar 1. gs. domāšanu, izteiksmes veidiem un problemātiku. Atsauces uz 1. gs. vēsturiskām personībām, ģeogrāfiskām lokācijām un notikumiem liecina par to, ka teksta autors ir bijis pazīstams ar topošas JD tekstu valodu un saturu.<sup>12</sup> Viņaspriekš tas ir Pd redaktora mēģinājums piesaistīt 2. gs. lasītāju uzmanību 1. gs. notikumiem, nevis liecība par senāko tradīciju. Botona stingri noraida gan Pd, gan Teklas stāsta vēsturiskumu.<sup>13</sup>

<sup>7</sup> Ernest Evans, *Tertullian's Homily on Baptism*, (London: S.P.C.K, 1964), ix-x. Precīzākie datējumi ap 2.-3. gs. miju: Edgars Gudspīds (*Edgar J. Goodspeed*) piedāvā 190. g. (Edgar J. Goodspeed, “The Acts of Paul and Thecla,” *The Biblical World* 17:3 (Mar. 1901): 186.) Šādam datējumam seko arī Pervo. Pīters Dans (*Peter W. Dunn*) šo Tertuliāna tekstu datē ar 200. g. (DAP, 8.) Džefrijs Dans (*Geoffrey D. Dunn*) datē to ar 198.-203. g. (Geoffrey D. Dunn, *Tertullian*, (London: Routledge, 2003), 5.) Džeremijs Beriers (*Jeremy W. Barrier*) datē to ar 196.-206. g. (BAP, 46.)

<sup>8</sup> AP, 43; *De bapt.* 17:5.

<sup>9</sup> Šo datumu Dans piedāvā, balstoties vienā no Pd teksta versijām, kas apgalvo, ka Tekla ir mirusi deviņdesmit gadu vecumā. Pēc šīs versijas Teklai bija 17 gadi, kad viņa bija satikusi Pāvilu. Dans pieņem, ka Tekla ir satikusi Pāvilu ap 48. g., kad vēsturiskais Pāvils ir apciemojis Ikoniju. (DAP, 8-11.)

<sup>10</sup> Šāds datējums nāk no Hieronīma (*Hieronimus*) darba “Par cildināmajiem vīriem” (*De viris illustribus*), kas citē Tertuliāna teikto par Pd autorību, piebilstot, ka apustulis Jānis ir bijis tas, kas ir atmaskojis darba viltojumu. (BAP, 47.) Hieronima darbs ir tapis ap 4.-5. gs. miju (Philip Schaff, ed., *Nicene and Post-Nicene Fathers: Second Series: The Principal Works of St. Jerome*, (New York: Christian Literature Publishing Co., 1892), 33.; AP, 51.) Ap 400. g. izteiktais minējums par 100.-200. g. periodā dokumenta sarakstīšanas apstākļiem ir nedrošs, ņemot vērā to, ka Tertuliānam ap 200. g. šādas detaļas nebija zināmas.

<sup>11</sup> AP, 67-68.

<sup>12</sup> Beriers norāda, ka tādi PTd tēli kā ķēniniene Trifēna (4:2ff) un Trifēnas meita Falkonilla (4:3ff) ir pastāvējuši vēsturē. Vēsturiska Trifēna, Trāķijas ķēniņa atraitne ir dzīvojusi 38.-63. g. Savukārt vēsturiska Falkonilla, kuru piemin Beriers, ir dzīvojusi minēta romiešu uzrakstā, ko datē ar 169. g. (BAP, 30, 44) Šādā gadījumā drīzāk var spriest par to, ka Pd autors ir izvēlējis vārdus, kas būtu “ticami” lasītājam.

<sup>13</sup> Lynne C. Boughton, “From Pious Legend to Feminist Fantasy: Distinguishing Hagiographical License from Apostolic Practice in the Acts of Paul/Acts of Thecla,” *Journal of Religion* 71:3 (Jul. 1991): 363, 367.

Pervo apgalvo, ka Pd autors ir pazinis Apd, evaņģēlijus, un Pāvila vēstules. Viņaprāt Pd nevar būt senāks par 150. g., jo runa nav tikai par šo tekstu pazīšanu, bet arī par to plašu pieejamību.<sup>14</sup> Pd ir veidots izmantojot kanoniskos Apd un pastorālās vēstules (1Tim; 2Tim; Tit; turpmāk – PV), gan tādēļ, lai palielinātu paša autoritāti, gan lai diskreditētu (aizstātu) tās.<sup>15</sup>

Dans novērtē Pd autoru kā “paulinistu”, ņemot vērā motivāciju “aiz mīlestības pret Pāvilu”. Par spīti nesaskaņām ar kanoniskiem Pāvila tekstiem, Dans aicina novērtēt Pd kā liecību par vienu no iespējamajiem Pāvila tēla konstrukcijas veidiem.<sup>16</sup> Neatkarīgi no tā, vai Pd atbalsta PV idejas (Dans) vai pretojas tām (Pervo), tas izmanto Pāvila vārdu par labu sava viedokļa paušanai.

Beriers arī norāda, ka Pd ietver sevī materiālus, kas ir sarakstīti dažādajos laikos, līdz ar to Pd materiālu veidošanās varēja risināties periodā no 1. gs. beigām līdz 2. gs. beigām. Beriers apgalvo, ka pašu Pd sakomponēšana risinājās 2. gs. otrajā pusē.<sup>17</sup> Pervo raksta, ka Teklas stāsts (3-4) sākotnēji ir bijis neatkarīgs materiāls, kuru teksta redaktors ir ielicis stāstā par Pāvilu. Notikumi Ikonijā (3) ir autora sacerējums, bet Antiohijas stāsts (4) ir pārņemts no neatkarīgas tekstuālas vai mutvārdu tradīcijas par Teklu. 3Kor teksts (10) ir pastāvējis neatkarīgi pirms iekļaušanas Pd tekstā.<sup>18</sup> Šajā darbā PTd tiek aplūkoti kā daļa no Pd veseluma un līdz ar to 2. gs. otra puse tiek pieņemta kā agrīnākais sacerēšanas laiks.

Pd pieder pie plašākas tekstu grupas, Apokrifāliem apustuļu darbiem (AAD). Pervo raksta, ka AAD tāpat kā kanoniskie Apd savā struktūrā balstās kanonisko evaņģēliju uzbūvē. Stāsts par kādu no apustuļiem tiek savīts ar šī apustuļa mācību, līdzīgi tam, kā evaņģēlijos Jēzus mācība tiek pasniegta kopā ar stāstu par viņu. Pd ietver sevī vairākas strukturālas paralēles ar kanoniskiem evaņģēlijiem: 1) sākotnēja aicināšana jeb epifānija (9:5-6; Mk 1:9-11); 2) kārdināšana (9:7; Mk 1:12-13); 3) pasludinājums, brīnumi un vajāšanas (2-3; Mk 1:14-15, 21-34; 2:1-22); 4) sekotāju aicināšana (3; 14; Mk 1:16-20; 10:28; Mt 10:17-25; Lk 10:1); 5) pasijas paredzēšana (12:2-5; 13:2; Mk 8:31; 9:31; 10:33-34); 6) pasija (13:5-14:5; Mk 11-15); 7) pēcnāves pasijas attaisnojums (14:6-7; Mk 15:16-37; 16:1-8; Lk 24; Mt 28; Jņ 19:34). Pd pieder pie darbu (*praxeis, acta*) žanra.<sup>19</sup>

<sup>14</sup> Pervo piedāvā arī precīzāku datējumu 170.-175. Tas balstās pieņēmumā, ka Pd ir veidots kā aizvietojums kanoniskajiem Apd un PV. Pervo secina, ka Pd sarakstīšanas laikā šie teksti vēl nevarēja būt kanoniskā statusā. Ap 180. g. Lionas Irenējs ir pirmais, kas ir definējis PV kā autentiskās, ka arī atzinis Apd un Lk par kanoniskajiem. Līdz ar to Pd datējumam jābūt pirms Irenēja.

<sup>15</sup> AP, 67-68; 70.

<sup>16</sup> DAP, 3-6.

<sup>17</sup> BAP, 47.

<sup>18</sup> AP, 69; 87-88; 254; BAP, 48.

<sup>19</sup> AP, 62-65. Citāti no Mt un Lk ir doti tur, kur attiecīgais struktūras elements nav atrodams Mk.

Darbi kā agrīnas kristiešu literatūras žanrs ir atkarīgi arī no antīkā romāna žanra. Šādi romāni pēc formas līdzinājās vēsturnieku tekstiem. Gan darbi, gan antīkais romāns pieder pie populāras literatūras. Pd valoda un sižeta uzbūve ir vienkārša, tēli ir skaidri nodalīti labajos un ļaunajos, bieži rodas spriedze, kas tikpat ātri tiek nolaista. Pīters Brauns (*Peter L. Brown*) dēvē AAD par “episko kristietību” jeb “iespaida kristietību”, kas runā par aicinājumu un izdzīvošanu izteikti naidīgajā vidē. Tie arī ir saistīti ar antīkiem romantiskiem sacerējumiem, kas vēsta par mīlnieku uzticību seksuālās iekāres, vardarbības, vilinājumu un varas priekšā.<sup>20</sup>

Pētnieki visumā pieņem Tertuliāna atstāstīto sacerēšanas teoriju.<sup>21</sup> Tertuliāns raksta, ka Āzijas presbiteris ir kompilējis jeb salicis kopā (*construxit*)<sup>22</sup> Pd tekstu (*De bapt.* 17:5). To apliecina arī iepriekš minētās liecības par teksta daļu pastāvēšanu ārpus vienota Pd korpusa. Beriers raksta par to, ka pastāv “augoša vienprātība” pētnieku starpā par to, ka Pd rakstītas vai sākotnējas mutvārdu tradīcijas autore varētu būt sievietē vai sieviešu kopienā.<sup>23</sup> Šo versiju nav iespējams pierādīt, ka arī tās neminēšana Pervo komentārā neaplicina pētnieku “vienprātību” šajā jautājumā.<sup>24</sup> Dans pieņem presbiteru par Pd autoru.<sup>25</sup> Kopumā šī darba ietvaros es pieņemu presbitera autorības teoriju, kā arī auditorijas piesaistīšanu par motīvu Teklas stāsta iekļaušanai.

Pervo nosauc Āziju (Romas province, aptuveni mūsdienu Rietumu Turcija) kā sarakstīšanas vietu, saskaņā ar Tertuliānu. Tādas vietas kā Galātija un Smirna tiek piedāvātas kā iespējamās vietas, bet tekstuālo liecību trūkums liedz veikt spriedumu.<sup>26</sup>

Apkopojot šīs apakšnodaļas materiālus, es secinu, ka: 1) Pd ir tapuši 2. gs. otrajā pusē Āzijas provincē;<sup>27</sup> 2) to autors visticamāk ir Tertuliāna minētais presbiteris, kas ir sakompilējis Pd to esošajā formā; 3) Teklas stāsts var būt pastāvējis pirms iekļaušanas Pd tekstā, bet nav iespējams droši atšķirt oriģinālo stāstu no tā, kas ir ietverts Pd; 4) Teklas stāsts ir ierakstīts Pd kā līdzeklis askētisko sieviešu auditorijas piesaistīšanai; 5) Pd pieder “paulīniskai” tradīcijai, tie pasniedz savu stāstu kā liecību par Pāvila dzīvi un mācību; 6) Pd ir daļa no AAD tekstu grupas.<sup>28</sup>

<sup>20</sup> AP, 63-64, 70.; BS, 155.

<sup>21</sup> AP, 70-71.

<sup>22</sup> *Construo*, in LS, 140.

<sup>23</sup> BAP, 44-45.

<sup>24</sup> Pervo raksta, ka autors ir vēlējis piesaistīt auditoriju (askētiskas sievietes), kurai imponētu Teklas tēls. Toties autors ir literāri “pakļāvis” Teklas tēlu Pāvila autoritātei. Teklas stāsts ir kļuvis par pamatu Pd struktūrai, par ko liecina paralēles starp 3-4 un 9; 14. Teklas stāsts, sevišķi otrā nodaļa (4) grozās ap sievietēm. Tomēr droši atšķirt presbitera materiālu no oriģināla Teklas stāsta nav iespējams. (AP, 69; 87-88.) Brauns raksta, ka AAD visumā nav liecība par faktisko sieviešu lomu agrīnajā kristietībā. Tie atspoguļo sievietes tā laika kristīgo vīriešu domāšanas struktūrā. (BS, 153) Rosse Krēmere (*Ross S. Kraemer*) apgalvo, ka AAD ir kalpojuši gan kā jauno ticīgo piesaistīšanas līdzeklis, gan kā apstiprinājums kristiešu kopienas ticībai. (Ross S. Kraemer, “The Conversion of Women to Ascetic Forms of Christianity,” *Signs* 6:2 (1980): 299.)

<sup>25</sup> DAP, 4, 9.

<sup>26</sup> AP, 70-71.

<sup>27</sup> Pašreizējā rekonstrukcijā pieejamais teksts ir datējams ap 300. g. (AP, 41.)

<sup>28</sup> Pervo apgalvo, ka pārējie AAD ir tapuši tiešā vai netiešā atkarībā no Pd. (Ibid, 54.)

## 2. Liecības par popularitāti

Pirmā un senāka liecība par Pd ir minētā Tertuliāna atstāstītā sacerēšanas teorija (*De bapt.* 17:5).<sup>29</sup> Teksta varianti runā vai nu par “Pāvila darbiem”, vai nu par citiem tekstiem, kas maldīgi šādi tiek nosaukti Pāvila vārdā. Tertuliāns visticamāk ir domājis tieši Pd, jo atsaucās uz Teklas pašrocīgi veiktām kristībām (4:9). Viņš noraida Pd teoloģisko iemeslu dēļ: Pd nevar būt arguments par labu sieviešu tiesībām kristīt un mācīt.<sup>30</sup> Šī arī ir liecība par to, ka kādi Pd lasītāji 2.-3. gs. mijā ir uzskatījuši to par pamatojumu šādām sieviešu tiesībām. Citādi Tertuliāns nebūtu saskatījis šādu interpretāciju par draudu.<sup>31</sup>

Tertuliāna tekstā nav skaidrs, kas ir domāts ar “lai viņi zina” (*sciant*). 1550. g. Sigismunda Gelēnija (*Gelenius*) izdevumā, kas balstās pašreiz pētniecībai nepieejamajā manuskriptā, darbības vārda “ir” (*sunt*) ir “lasa” (*legunt*).<sup>32</sup> Krēmere norāda, ka Gelēnija versija var būt viņa paša, vai kāda nezināma pārrakstītāja labojums ar mērķi padarīt tekstu skaidrāku.<sup>33</sup>

Tertuliāna Pd noraidījums atrodas teoloģiskas nozīmes plaknē. Darbā “Pretinde skorpiona dzēlienam” (*Scorpiace*), kas ir datējams ar 211.-212. g.,<sup>34</sup> viņš atsaucas uz Pāvila atdzimšanu pēc nāves (*Scorp.* 15:3). Pēc Pervo uzskatiem, šis stāsts nāk no Pāvila mocekļa nāves apraksta (14:6). Tertuliāns nav apšaubījis Pd mocekļa nāves apraksta vēsturiskumu un visticamāk ir pazinis Pd kā veselumu, t.sk. Ptd. Romas Hipolīts ap 202.-203. g. savā komentārā Daniēla grāmatai atsaucas uz Pd tekstu. Viņš uzskata, ka viņa auditorija varētu apšaubīt Daniēla izglābšanas no lauvas bedres stāstu (Dan 6:22-23). Hipolīts norāda, ka ja nu viņa lasītāji tic, ka Pāvils tika iemests pie zvēriem un lauva apgulās pie viņa kājām (9:23), tiem būtu jānotic arī Daniēla izglābšanas stāstam. Stāsts no Pd šajā kontekstā ir autoritatīva paralēle, kas apstiprina Daniēla grāmatas patiesumu, kas liecina par Pd vēsturiska notikumu apraksta statusu Hipolīta tekstā.<sup>35</sup>

<sup>29</sup> “Bet ja šie Pāvila darbi, kas ir maldīgi šādi nosaukti, aizstāv atļauju sievietēm mācīt un kristīt, lai viņi zina, ka Āzijas presbīters, kas ir kompilējis šo sacerējumu, it kā šādi palielinot Pāvila godu, tika atmaskots un atzina, ka rīkojās aiz mīlestības pret Pāvilu un atstāja amatu.”

<sup>30</sup> Šajā nodaļā Tertuliāns nosaka, ka tiesības kristīt ir vai nu bīskapam, vai nu presbīteram vai diakonam kuram ir bīskapa atļauja. Laji drīkst kristīt tikai ārkārtas gadījumos. Sievietēm nedrīkst mācīt vai kristīt principā. (Evans, *Baptism*, xvi.) “Par kristībām” sākās ar norādi uz kādu “[sieviešu dzimuma – N. A.] odzi no kainītu sektas” (*de caina haeresi viperā*), kas noraidīja kristības kā tādas un kurai sekojot, no Tertuliāna kopienas aizgāja daļa ticīgo (*De bapt.* 1:2). Iedomāties, ka sieviete varētu kristīt ir tikpat aplami, ka šīs “odzes” iedomā, ka viņa varētu kristības atcelt (*De bapt.* 17:4). Noraidot Pd, Tertuliāns atsaucās uz Pāvila aizliegumu sievietēm pašām mācīties, uzdodot jautājumus draudzē (1Kor 14:35), kas viņaprāt nozīmē arī aizliegumu mācīt un kristīt. (*De bapt.* 17:5).

<sup>31</sup> AP, 43.

<sup>32</sup> Šī atšķirība veido šādu nozīmi: “Bet ja šīs sievietes, kas lasa rakstus, kas maldīgi nosaukti Pāvila vārdā, aizstāv atļauju mācīt un kristīt, lai viņas zina [...]”

<sup>33</sup> Ross Shepard Kraemer, *Unreliable Witnesses: Religion, Gender and History in the Greco-Roman Mediterranean* (Oxford: University Press, 2011), 119-120.

<sup>34</sup> “Skorpiona dzēliens” ir gnostiku apgalvojums, ka mocekļība nav nepieciešama. (Dunn, *Tertullian*, 75.)

<sup>35</sup> Ibid, 43- 44.

Origēns darbā “Par pasahu” (*De pascha*) kas ir datēts ap 239.-242. g. , interpretē Kunga pavēli ēst pasahu ar “apjoztiem gurniem” (2Moz 12:11) askētiskajā nozīmē. Viņš atsaucās uz Jāņa Kristītāja “jostu ap gurniem” (Mk 1:6) un uz Pāvila vārdiem “Laimīgi ir tie, kam ir sievas [tādā veidā – N. A.] it kā tiem to nav” (3:5). Šie vārdi nāk no autentiskās Pāvila vēstules (1Kor 7:29), bet kā makarisms<sup>36</sup> tie ir formulēti tieši Pd versijā.<sup>37</sup>

Darbā “Par pirmsākumiem” (*Peri archōn*), kas ir datēts ap 229. g. , Origēns runā par “patieso vārdu, kas ir rakstīts Pāvila darbos: viņš ir vārds, dzīvā būtne” (*Peri archōn* 1:2:3). Šī frāze nav saglabājusies Pd manuskriptos. Pervo apgalvo, ka Origēns šeit citē Pd kā autoritatīvu dokumentu.<sup>38</sup> Origēns runā par “vārdu, kas ir dzīvā būtne” arī komentārā Jeremijas grāmatai (*Hom. Jer. 20:1*).<sup>39</sup>

Komentārā Jāņa evaņģēlijam, kas ir datējams ap 239.-242. g. Origēns citē kā “pestītāja vārdus” frāzi “es atkal būšu piesists krustā” (13:2).<sup>40</sup> Pervo apgalvo, ka Origēns ir pazinis Pd tekstu, t. sk. Ptd. Pd Origēna darbos tiek izmantots kā liecība par Pāvila vārdiem.<sup>41</sup>

Olimpas Metodijs ap 300. g. ir sacerējis darbu “Desmit jaunavu simpozijis par šķīstību”. Viena no desmit jaunavām, kas piedalās šajā simpozijā, ir Tekla. Teklai ir centrāls sniegums šajā darbā veidotajā diskusijā. Pervo raksta, ka šī ir liecība par Teklas tēla popularitāti kristiešu askētiskajās aprindās 3. gs.<sup>42</sup> Šajā darbā tiek glorificēta jaunavība un beigās Tekla uzdod toni un vada jaunavu kori pateicības himnas dziedāšanā.<sup>43</sup>

Ap 300. g. tapušais “Fiziologs” ir viduslaiku bestiārija prototips. Tas ietver sevi katalogu, kurā pieminēti cilvēki, kas ir izglābušies ar lūgšanas palīdzību, t. sk. Tekla. Tekla ir vienā sarakstā ar Mozu, Daniēlu, Jonu, Zuzannu, Judīti, Esteri un trim jaunekļiem no Daniēla grāmatas. Tekla bieži parādās arī vēlākos katalogos kopā ar Zuzannu, Esteri un Judīti.<sup>44</sup>

Hamburgas papirus (P. Oxy. 2) no 3.-4. gs. bija iesiets kodeksā, kurā tika iekļauti Pd un Māc grieķu valodā, un arī DzDz, Vdz un Māc koptu valodas Fajumas dialektā. Pd tika savienoti ar autoritatīviem tekstiem bilingvālajai baznīcai piederīgajā kodeksā.<sup>45</sup>

<sup>36</sup> Makarisms ir izteiciens, kura struktūra ir “laimīgs ir X, jo tas ir Y”. Tie veidojas liturģijas kontekstā, tiem ir morālī-ētiska dimensija, tie attiecas uz tagadni un nākotni un tiem ir deklaratīva nozīme. (Ibid, 101.)

<sup>37</sup> Ibid, 44-45.

<sup>38</sup> AP, 45.

<sup>39</sup> BAP, 49.

<sup>40</sup> Brüss (F. F. Bruce) savukārt uzskata, ka šis citāts izsaka Origēna šaubas par Pd autoritāti. (F. F. Bruce, *The Canon of Scripture* (Glasgow: Chapter House Ltd, 1988), 194.

<sup>41</sup> AP, 45.

<sup>42</sup> Ibid, 46.

<sup>43</sup> Monika Peshty, “Thecla Among the Fathers of Church,” in *The Apocryphal Acts of Paul and Thecla*, ed. Jan N. Bremmer (Kampen: Kok Pharos Publishing House, 1996), 166.

<sup>44</sup> Ibid, 46.

<sup>45</sup> BAP, 50-51.

Ambrosiasters 4. gs. beigās komentē 2Tim 2:17-18. Rakstot par Himeneju un Filētu, “kas novirzījušies no patiesības ceļa, runādami, ka augšāmcelšanās ir jau notikusi” viņš piebilst, ka: “šie, ka mēs mācamies no citiem rakstiem, teica, ka augšāmcelšanas notiek bērnos”. “Citi raksti” ir Pd 3:13. Šo komentāru atkārtoja Pelāgijs, Mopsuestijas Teodors un Kīras Teodorēts. Komentējot 2Tim 4:14 (“Varkalis Aleksandrs man ir daudz ļauna nodarījis”), komentators piebilst: “Aleksandrs un iepriekš minētais Dēma bija biedri. Iepriekš viņi ceļoja kopā ar apustuli un tēloja ka draudzējas ar viņu.” Šī liecība pastiprina pārliecību, ka Ambrosiasters ir pazinis Pd. Šeit viņš atstāsta Pd 3:1. Komentējot 2Tim 1:15 (“Tu jau zini, ka Āzijā visi no manis ir novērsušies, starp viņiem ir arī Figels un Hermogens”), viņš sasaista arī šos tēlus ar Dēmu un Hermogenu (3:1, 11-14). Atšķirības tēlu vārdos neliedz sasaistīt Pāvila oponentus PV un Pd. Pd tika uzskatīts par tekstu, kas ir drošs avots 2Tim teksta interpretācijai.<sup>46</sup>

Hieronims (dzīvojis ap 345.-420. g. ) darbā “Par cildināmajiem vīriem” klasificē Pd kā apokrifālo tekstu. Viņš specifiski noraida lauvas kristības (9:5-7), uzskatot, ka Apd autors Lūka nevarēja pārskatīt šo epizodi.<sup>47</sup> Viņš dēvē Pd par “Pāvila un Teklas ceļojumiem” (*periodoi*),<sup>48</sup> nevis par darbiem (*praxeis*), šādu nosaukumu paturot kanoniskiem Apd. Tajā pašā laikā vēstule Eistohijai Hieronims piemin Teklu līdzās Marijai un Mirjamai. Vēstule aicina piekopt jaunavību, un “Tekla ar prieku lidos apkampt” Eistohiju eshatoloģiskajā nākotnē, atalgojumā par izturību (*Ep* 22:41). Hieronims pazina Pd 3, 4 un 9.<sup>49</sup> Augustīns (dzīvo ap 354.-430.) darbā Pret Faustu (*Contra Faustum* 30) atstāsta, ka maniheietis Fausts uzskatīja, ka Augustīns diskusijā nepieņems citu AAD tekstus par argumentāciju, bet pieņēma, ka Augustīns būs ar mieru paļauties uz PTd stāstu. Maniheieši izmantoja korpusu no 5 AAD Apd vietā. Pervo raksta, ka visticamāk runa ir par veseliem Pd, jo tie ir minēti kopā ar citiem AAD. Pd ir izcelti, jo bija pieņemami ortodoksālajās aprindās.<sup>50</sup>

Kipriāna mielasts (*Cena Cypriani*), kas ir ap 360.-370. g. tapis Virgīlija un parodiski-satīriskas dzejas heksametros balstīts poēzijas darbs latīņu valodā, kas humoristiskajā formā atstāsta pestīšanas stāstu, min vismaz 450 bibliskos tēlus. Tekla ir pieminēta deviņas reizes, Jēzus desmit, Pāvils četras, Pēteris divpadsmit. Šajā tekstā ir atsauces arī uz tādiem Pd tēliem kā Onēsifors (3), Trifēna, (4) Hermokrāts un Hermips (5), kas liecina par to, ka Pd kopums, iespējams, pastāvēja latīņu tulkojumā 4. gs. Darba autoram Pd šķita tuvs bibliskam tekstam.<sup>51</sup>

<sup>46</sup> Ibid, 49.

<sup>47</sup> Nikefors Kalists (13.-14. gs. ), komentējot šo problēmu norāda, ka tikai Jņ runā par Lācara augšāmcelšanos. Viņaprāt tas ir tādēļ, ka Kungs atklāj ikvienam tik daudz, cik pats vēlas. (Ibid, 57.)

<sup>48</sup> *Periodoi*, in LSJ, 1380.

<sup>49</sup> AP, 50.;

<sup>50</sup> AP, 51.

<sup>51</sup> Ibid, 52.

Jānis Hrizostoms (dzīvo ap 347.-407. g.) homīlijā par Apd 11 uzrunā savus klausītājus: “Svētītā Tekla, lai varētu redzēt Pāvilu, atdeva pat savu zeltu, bet jūs nevarat dot pat monētu, lai redzētu Kristu. Jūs jūsmojat par viņu, bet neatveidojat viņu”. Šī atsauce ir uz Pd 3:18. Šajā uzrunā Hrizostoms aicina dziedāt līdzekļus nabago aprūpei. Viņš pieņem, ka viņa klausītāji zina Teklas stāstu un neredz vajadzību to izklāstīt.<sup>52</sup>

Grieķu K (9. gs.), 181 (11. gs.) un Harkelas Toma (*Harclensis*) sīriešu (6.-7. gs.) manuskriptu malās pēc 2Tim 3:11 (“manām vajāšanām, ciešanām, kādas mani piemeklēja Antiohijā, Ikonijā, Listrās, – visām ciešanām, kuras es pārcietu un no kurām mani izglāba Kungs.”) ir pierakstīts: “To, ko viņš ir cietis Teklas dēļ un no jūdiem, pret tiem, kas ticēja Kristum”). Šī piebilde atsaucās gan uz Pd, gan uz Apd. Tās autors atsaucās uz abiem tekstiem, lai aprakstītu Pāvila ciešanas. 181 un 460 (13. gs.) pēc vārda “Akila” 2Tim 4:19 (“Pasveicini Prisku un Akilu un Onēsifora namu!”) ievieto: “Lektru, viņa sievu, un viņa dēlus Simmiju un Zēnonu.” Šī interpolācija sniedz Onēsifora ģimenes vārdus. Tas, ka PV Onēsifors mīt Efezā bet Pd Ikonijā šajā gadījumā netiek ņemts vērā. Pd tika uzskatīti par avotu, lai izgaismotu 2Tim tekstu.<sup>53</sup>

4. gs. beigās Rietumos attieksme pret Pd mainās. Romas bīskaps Inocents I ap 405. g. raksta, ka maniheieši un prisciliāņi Spānijā izmantoja AAD. Brešas bīskaps Filasters ap 390. g. uzskatīja AAD par derīgiem tikai garīgai elitei. PTd un Pd 14 (Pāvila mocekļa nāve) turpināja pastāvēt Rietumos tādēļ, ka tiem bija liturģisks pielietojums. 3Kor (10) pastāvēja neatkarīgi. Tie ir saglabājušies vienā 10 gs. un trijos 13. gs. Bībeles manuskriptos, ka arī fragmentos no vēl viena 13. gs. manuskripta.<sup>54</sup> Sīrijas Efrēms (4. gs.) komentē to citu Pāvila vēstuļu starpā.<sup>55</sup>

Pd turpināja būt pazīstami bizantiešu literatūrā. Konstantinopoles patriarhs Fotijs (810.-897. g.) ir pazinis un noraidījis kā herētisku tekstu zem nosaukuma “Apustuļu ceļojumi” (*periodoi*), kurā tika aprakstīti Pētera, Jāņa, Andreja, Toma un Pāvila darbi.<sup>56</sup> Viņa skolnieks, Paflagonijas Nikēts (10. gs.) sacerēja “Panegiriku Pāvilam”, kā materiālus izmantojot gan Apd, gan Pd tekstu. Pāvila darbība Efezā tiek atstāstīta no Pd, nevis no Apd un tiek citēta Pāvila runa, vienīgajā vietā panegirikā. Nikefors Kalists (13.-14. gs.) “Baznīcas vēstures” grāmatā aizstāv Pd 9:5-7 aprakstīta lauvas kristību stāsta autentiskumu. Nav skaidrs, vai Nikeforam bija pieejams Pd teksts, vai viņš izmantoja Nikētu vai citus avotus. Toties viņš saskatīja Pd vai to elementus par paralēlu avotu blakus Apd.<sup>57</sup>

<sup>52</sup> Ibid, 50.

<sup>53</sup> AP, 48-49.

<sup>54</sup> A. F. J. Klijn, “The Apocryphal Correspondence Between Paul and the Corinthians,” in *Vigilae Christianae* 77:1 (Mar. 1963): 2-3.

<sup>55</sup> Bruce, *Canon*, 215.

<sup>56</sup> Matthew C. Baldwin, *Whose Acts of Peter?* (Tubingen: Mohr Siebeck, 2005), 126-131.

<sup>57</sup> AP, 55-57.

### 3. Kanoniskuma jautājums

Kaut arī tie tika plaši pazīti Rietumos un Austrumos, Pd nav kļuvuši par kanonisko tekstu. Šajā nodaļā tiks apskatīti gadījumi, kad Pd tika minēti kanonisko<sup>58</sup> grāmatu sarakstos. Darbā tiek pieņemts, ka kanoniskumam ir vairāki kritēriji un to svars ir atkarīgs no konteksta.<sup>59</sup> Pd popularitāte un izmantošana vairāku baznīcas autoru darbos liecina par tā autoritatīvu raksturu, par spīti Tertuliāna norādei uz šī teksta pseidoepigrāfisku raksturu drīz pēc tā sacerēšanas.

<sup>58</sup> Bruss Mecgers (*Bruce M. Metzger*) raksta, ka vārdam «kanons» (*kanōn*) JD kontekstā ir: a) «aktīva» nozīme, norādot uz grāmatām, kas nosaka normu kristiešu ticībai un dzīvēi; b) «pasīva» nozīme, norādot uz grāmatām, kuras baznīca ir izvēlējusies par normatīvām šajā jomā. Pirmajā nozīmē JD kanons ir izveidojies tad, kad tapušas grāmatas, kas to veido. Toties otrajā nozīmē baznīcas kanonisko grāmatu saraksta veidošanās notika ilgstošajā laika periodā un sarežģīto vēsturisko norišu ietekmē. Cita problēma ar «kanonu» ir, ka līdz pat 4. gs. vidum šis vārds netika attiecināts uz baznīcas autorizētiem tekstiem, bet tika pielietots vispārīgā nozīmē, norādot uz: a) ticības/patiesības regulu, ideālo dzīves normu, pēc kuras vadīties kristiešiem (*kanōn tēs pisteōs, kanōn tēs alētheias*); b) sinožu, koncilu lēmumiem un mūku kopienu regulām (*kanones*); c) tabulam, kas līdzēja orientēties tekstos (*kanones prokheiroi*); d) sinodē tiesīgo piedalīties garīdznieku sarakstu, kas «ir kanonā» (*hoi en tōi kanoni*). (Bruce M. Metzger, *The Canon of New Testament: Its Origin, Development and Significance* (Oxford: Clarendon Press, 1987), 283-284, 289-292.) Atanāsijs trīsdesmit devītajā svētku vēstulē (367. g.) ir pirmais, kas definē kā kanoni grāmatas (*biblia kanonizomena*) pašreiz pastāvošas divdesmit septiņas JD grāmatas. (Bruce, *Canon*, 200.) Barts Ermans (*Bart D. Ehrman*) definē proto-ortodoksiju kā korektu jēdzienu attiecībā uz pirms-4. gs. kristiešu autoriem, kas vēlāk no ortodoksālās baznīcas puses tika definēti kā apustuliskas tradīcijas nesēji. Šī jēdziena atbilstību nosaka, tas ka: a) pirms 4. gs. konciliem ortodoksija nepastāvēja ka dominējoša kristietības forma, atrodoties polemikā un cīņā pret grupām, kas tika definētas kā herētiskas; b) šo autoru uzskati līdzinājās tiem, kas vēlāk kļuva ortodoksāli, toties tie pārstāvēja arī uzskatus, kas vēlāk tika noraidīti; c) daļa no šiem autoriem (piem., Origēns, Tertuliāns) piedzīvoja arī noraidījumu no ortodoksijas puses. (Bart D. Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture* (Oxford: Oxford University Press, 1993.), 25, 27.) Līdzās proto-ortodoksijas jēdzienam ir vērts izmantot arī proto-kanoniskuma jēdzienu. Līdz baznīca skaidri formulēja «kanonisko» grāmatu sarakstus, kas vairāk vai mazāk atbilst viens otram, nav korekti lietot vārdu «kanonisks» attiecībā uz tekstu sarakstiem, kas: a) netika tā definēti kā; b) pārstāvēja dažādus viedokļus attiecībā uz kanona robežām. No otras puses, ir skaidrs, ka autoritatīvo tekstu definēšana kā fenomēns ir pārstāvēta kristietībā jau kopš 2. gs. Proto-kanoniskuma jēdziens attiecās uz Mecgera «pasīvo» kanona nozīmi un apzīmē tekstu, kas pēc viena vai vairākiem turpmāk minētiem kanoniskuma kritērijiem šķita (proto)-ortodoksāliem autoriem autoritatīvs un derīgs izmantošanai. Šajā kategorijā ietilpst gan tie teksti, kas top par kanonisko JD, gan tie, kas paliek ārpus tās robežām bet kādreiz ir baudījuši līdzīgo autoritāti.

<sup>59</sup> Harijs Gembls (*Harry Y. Gamble*) raksta, ka JD kanona veidošanās ir bijusi atkarīga gan no vēsturiska konteksta, gan no baznīcas refleksiņas izvērtēšanas attiecībā pret savu literāro mantojumu. Baznīca ir vadījusies pēc noteiktiem principiem, bet ne vienmēr tie tika pielietoti stingri vai konsekventi. Šo principu nozīme pētniecībā tiek pārvērtēta. Visbiežāk sastopamie kritēriji ir: apustuliskums, katoliskums, ortodoksija, tradicionāls pielietojums. Apustuliskums visplašākajā nozīmē ir tekstā saskatītā apustuļu jeb viņu sekotāju autorība, saistība ar agrīno laikmetu vai saskaņu ar to, ko baznīca uzskata par apustulisko mācību. Gembls saka, ka neviens JD teksts nav kļuvis kanonisks apustuliskuma vien dēļ. Katoliskums ir teksta novērtējums pēc tā potenciāla būt adresētam baznīcai kā tādai. Kaut arī visi JD teksti sākotnēji ir uzrakstīti konkrētai auditorijai, citi kritēriji ļāva baznīcai ignorēt šo pretrunu, t. sk. vēlme radīt pretstatu privātām ezotēriskam doktrīnām. Ortodoksija ir teksta atbilstība baznīcas ticības regulai (*regula fidei*). Tradicionāla ticība, kas ir uzskatīta par apustulisko, nevar būt pretrunā ar tekstiem, kuriem ir piedēvēta apustuliska autoritāte. Līdz ar to šis kritērijs tiek galvenokārt pielietots negatīvajā nozīmē tiem tekstiem, kuru autoritāte ir apšaubāma. Tradicionāls pielietojums ir izmantošana baznīcas dzīvē ilgstošajā laikā. Ne visi šādam kritērijam atbilstošie dokumenti kļuva kanoniski. Kritēriji bija daudzveidīgi definēti, un pielietoti nesistemātiski un dažādās kombinācijās. Tie reprezentē baznīcas ideālus un tekstu interpretācijas noteiktajā vēstures posmā. (Harry Gamble, *The New Testament Canon: It's Making and Meaning* (Philadelphia: Fortress Press, 1985), 67-72.) Mecgers, savukārt, raksta, ka "kanoniskuma statuss nav objektīvi izskaidrojams apgalvojums, bet kristīgas ticības apliecinājums". (Metzger, *Canon*, 284.)

2. gs. beigu Muratorija fragmenta (*Canon Muratori*) ir raksts: “[...] visu apustuļu darbi bija uzrakstīti vienā grāmatā”. Brūss apgalvo, ka šī varētu būt liecība par to, ka autors vēlas izcelt Apd kā autentiskos pretstatā visiem AAD. Turpinājumā ir raksts, ka Apd satur tikai to, ko to autors Lūka ir piedzīvojis pats. Līdz ar to Apd arī nav aprakstīta Pētera mocekļa nāve Romā (Pētd 36-41) un Pāvila aizbraukšana uz Spāniju (Pētd 1-3). Atsauce uz šiem notikumiem liecina, ka saraksta autors ir pazinis Pētd un uzskatījis tos par autentisko liecību par apustuļu dzīvēm.<sup>60</sup>

4. gs. sākumā<sup>61</sup> Cēzarejas Eisebijs “Baznīcas vēsturē” (*H. E.* 3:25) definē Jaunās Derības grāmatu sarakstu. Viņš sadala tos kategorijās. Pirmajā ir grāmatas, kuras atzīst visi: Mt, Mk, Lk, Jņ, Apd, Pāvila vēstules, 1Jņ, 1Pet. Par Atkl ir strīdi – daži apstrīd tās autoritāti. Otrajā kategorijā ir: Jēk, Jūd, 2Pēt, 2Jņ, 3Jņ. Šie teksti ir apstrīdēti, bet daudzu atzīti. Trešā kategorija ir neīstas (*spuri*)<sup>62</sup> grāmatas, kurai pieder: Pd, Hrm, PtAp, Barn, Didahē. Šeit pēc dažu uzskatiem, raksta Eisebijs, pieder Atkl un Ebreju evaņģēlijs. Pastāv arī ceturrtā kategorija, herētiskie teksti, pie kuriem viņaprāt pieder citu mācekļu evaņģēlijus un pārējie AAD. Pd, atšķirībā no citiem AAD pieder pie grāmatām, kuras autorība nav autentiska, nevis pie herētiskiem tekstiem. Šī atšķirība ir pasvītota divreiz. Eisebijs saka, ka tie ir pazīstami lielākai daļai baznīcas autoru. Citviet (*H. E.* 2:25) Eisebijs raksta, ka Pāvilam tika nocirsta galva Nerona laikā. Pervo raksta, ka avots šai liecībai ir Pd 14:5.<sup>63</sup>

Jeruzalemes Kirila JD grāmatu saraksts (ap 350. g.) uzsver, ka tiek pieņemti “divpadsmit apustuļu darbi”. Mecgers norāda, ka Apd detalizēti apraksta tikai dažu apustuļu darbību. Līdz ar to darbi, kas apraksta citu apustuļu dzīves top, aizpildot šo tukšo vietu.<sup>64</sup> Ikonija Amfilohija JD grāmatu sarakstā (pirms 394. g.) ir pieminēti “katoliskie apustuļu darbi”. Apd vēstījums prezentē kristietības aizsākumus kā laiku, kurā apustuļu vadītas baznīcas pilnībā piekrita viena otrai. Visas nesaskaņas tika atrisinātas ar apustulisko autoritāti, kas atklāja dziļāko vienotību.<sup>65</sup> Līdz ar to apzīmējumi “divpadsmit apustuļu” un “katoliskie” pasvīturo Apd autoritāti.<sup>66</sup> Šīs un Muratori fragmenta liecība, iespējams, norāda uz nepieciešamību izcelt Apd kā vienīgu autoritatīvu liecību par apustuļu dzīvēm un mācību iepretī AAD.

<sup>60</sup> Semuels Prido Tregelless (*Samuel Prideaux Tregelles*) raksta, ka Muratori fragments nav formāls grāmatu saraksts, bet drīzāk autoritatīvu grāmatu apraksts. (Samuel Prideaux Tregelles, *Canon Muratorianus* (Oxford: Clarendon Press, 1867), 1.) Brūss dēvē to par «tā laika Romas baznīcas autoritatīvu grāmatu sarakstu». (Bruce, *Canon*, 158-159.)

<sup>61</sup> Eusebius, *Ecclesiastical History*, trans. Kirsopp Lake (London: William Heinemann, 1926), xix-xxiv.

<sup>62</sup> Šis vārds apzīmē nelikumīgus bērnus. (*Spurius*, in LS, 1748.) Pervo izskaidro šī vārda pielietojumu sakarā ar šo tekstu neautentisko autorību. Brūss apgalvo, ka Pd un citi teksti šajā kategorijā ir “ja ne kanoniski, tad vismaz ortodoksāli”. Herētiskie teksti, savukārt, ir neortodoksāli, kaut arī izmanto apustuļu vārdus. (Bruce, *Canon*, 200.)

<sup>63</sup> AP, 47.

<sup>64</sup> Metzger, *Canon*, 174, 311, 313-314.

<sup>65</sup> Ehrman, *Corruption*, 6.

<sup>66</sup> Brūss raksta, ka Apd kļūst par darbu, kas savieno kanoniskos evaņģēlijus ar Pāvila u.c. apustuļu tekstu korpusu. Tas apvieno tekstus, kas atbalsta Jēzus un apustuļu (sevišķi Pāvila) autoritāti. (Bruce, *Canon*, 132-133.)

Klermonas kodekss (*Codex Claromontanus*) no 5.-6. gs. satur bibliisko grāmatu sarakstu. Pēc Vecās Derības grāmatu uzskaites, teksts min četrus evaņģēlijus, Pāvila vēstules (izņemot Fil un Ebr), 1-2Pēt, Jēk, 1-3Jņ, Jūd, Barn, Atkl, Apd, Hrm, Pd, PtAp. Grāmatas ar apšaubāmo izcelsmi, sākot ar Barn, sarakstā ir atdalītas no pārējām.<sup>67</sup> Kaut arī Beriers apgalvo, ka šajā sarakstā Pd atrodas kanonisko grāmatu sarakstā,<sup>68</sup> Brūss norāda, ka Barn, Hrm, Pd un PtAp ir uzrakstīti ar svītru pirms to nosaukumiem, kas norāda uz to zemāku statusu.<sup>69</sup>

Pseido-Gelāsija dekrēts, kas ir nosaukts pāvesta Gelāsija (valdījis 492.-496. g.) vai Damāsija (ap 382. g.) vārdā tiek uzskatīts par privāto grāmatu sarakstu, kas ir tapis 6. gs. sākumā Itālijā vai arī Spānijā vai Gallijā.<sup>70</sup> Šis saraksts starp pārējām “grāmatām, kas nav jāpieņem” min “Pāvila un Teklas darbus”.<sup>71</sup>

Sešdesmit kanonisko grāmatu saraksts (7. gs.) pēc kanonisko grāmatu saraksta uzskaita “grāmatas, kas ir ārpus sešdesmit” un “apokrifus”. Apokrifi ir lielāka un visticamāk zemākas vērtības tekstu grupa, nekā “ārpus sešdesmit”. Pd ir pieminēti apokrifu starpā. Tāpat ir pieminēti “Apustuļu ceļojumi un mācības”. Vilhelms Šnēmelhers (*Wilhelm Schneemelcher*) raksta, ka šis saraksts reprezentē tipiskos tā laika grieķiski runājošas baznīcas uzskatus.<sup>72</sup>

Konstantinopoles patriarha Nikefora (valdījis 806.-815. g.) “Stihometrijā” starp apokrifālām grāmatām uzskaita “Pāvila ceļojumus” (*periodoi*), ka arī Pētera, Jāņa un Toma *periodoi*. Šnēmelhers raksta, ka šis katalogs, iespējams, ir tapis 9. gs. vidū.<sup>73</sup>

Autoritatīvo grāmatu sarakstos Pd vai nu netiek minēti, vai nu tiek noraidīti, vai nu tiek ievietoti zemākajā pieņemto grāmatu līmenī. Neminēšana sarakstos ir liecība vai nu par Pd nepazīšanu, vai nu par to noraidījumu. Dažos sarakstos Apd autoritāte ir īpaši pasvītota, iespējams iepretī AAD un t.sk. Pd. Pd nav “kanoniski” šajā nozīmē, kaut arī to pieminēja Eisebija “neīsto” un Klermonas kodeksa “svītroti” grāmatu starpā iepretī vēlākām noraidījumam un klusumam liecina par to relatīvo atzīšanu šo sarakstu veidotāju vidē. Pd ir pieminēti Hrm, Barn, un Did starpā. Šie teksti tāpat nāk no 2. gs. un pieder t.s. “Apustulisko Tēvu” literatūrai jeb agrīnākiem kristiešu tekstiem ārpus JD.<sup>74</sup> Pd identifikācija ar tiem, ka arī ar PtAp, kas bija populāra 2.-5. gs,<sup>75</sup> liecina par iespējamo toleranci pret šiem tekstiem balstoties to popularitātē.

<sup>67</sup> AP, 48.

<sup>68</sup> BAP, 49.

<sup>69</sup> Bruce, *Canon*, 97.

<sup>70</sup> Ibid.; AP, 54.

<sup>71</sup> Montague Rhodes James, *The Apocryphal New Testament* (Oxford: Clarendon Press, 1924), 21-23.

<sup>72</sup> Wilhelm Schneemelcher, *New Testament Apocrypha I: Gospels and Related Writings*, trans. R. McL. Wilson (Cambridge: James Clarke & Co. Ltd, 1991), 42-43.

<sup>73</sup> Ibid, 41-42.

<sup>74</sup> Michael W. Holmes, *The Apostolic Fathers* (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 5-16.

<sup>75</sup> *Pētera evaņģēlijs, Pētera apokalipse*, tulk. Dace Balode, Jānis Rudzītis-Neimanis (Rīga: Latvijas Bībeles biedrība, 2016), 13-15.

Pd autoritāti baznīcas vēsturē iespējams novērtēt, strukturējot liecības pēc to saistības ar minētiem kanoniskuma kritērijiem. Pd nekad nav definēti kā apustuliski tiešajā veidā. Toties tie funkcionēja kā liecība par apustuliska laikmeta notikumiem daudzu komentatoru tekstos. Kaut arī Pd piedzīvoja noraidījumu no dažu autoru puses ar uzsvāru uz šī teksta neīsto izcelsmi, teksta fragmenti kļuva par pamatu vēsturisko darbu elementiem vai to elementi tika uzskatīti par vēsturiskiem. Tie arī funkcionēja kā palīgs PV interpretācijā.

Izpratne par Pd katoliskumu ir grūti salasāma liecībās par Pd pazīšanu. Pd nevienā no tām nav definēti kā “katoliski”. Toties to daļu izmantošana liturģijā liecina par šo Pd elementu “katoliskumu” jo šie teksti ir izmantoti publiski. Jāņem vērā, ka PTd nodalījumā no Pd, tāpat kā Pāvila nāves stāsts (14) piedzīvoja vairākas redakcijas un tulkojumus.<sup>76</sup> Pd varētu būt domāti pretstatā “katoliskiem” Apd vienā no JD grāmatu sarakstiem. Toties izceļas šī teksta iekļaušana citu “zemākas šķiras” darbu starpā divos sarakstos. Eisebija norāde, ka tie ir pazīstami lielākai daļai baznīcas autoru liecina par šī teksta vispārīgo aktualitāti. Vēlākas liecības norāda, ka Pd “katoliskums” mazinājās. Vienā no sarakstiem tie tiek definēti kā apokrifāli.

Pd izcelsmes apraksts neliecina par to herētisko izcelsmi. Atklāts Pd noraidījums kanoniskajos sarakstos sākas tikai 6. gs. Vairāki ortodoksāli autori izmanto Pd bez nepieciešamības to noraidīt. Eisebija norāde, ka tie atšķiras no herētiskiem tekstiem liecina par šo tekstu ortodoksiju. Viņš raksta, ka herētiskie teksti ir tie, uz kuriem: a) neatsaucās neviens, kas pieder ortodoksālajai pēctecībai; b) to frazeoloģija, viedoklis un saturs stipri atšķiras no īstas ortodoksijas.<sup>77</sup> Pd neatbilst abiem šiem kritērijiem, un kaut arī netiek skaidri dēvēti par ortodoksālo tekstu, var būt pieņemti par ne-herētiskiem. Vēlākajā laikmetā saistībā ar maniheiešu un prisciliāņu kustībām attieksme pret Pd ortodoksiju mainās.

Pd tradicionālais pielietojums tiks aplūkots šīs nodaļas 6. apakšnodaļā. Kopumā, Pd ir teksts, kas netika uzskatīts par neortodoksālu, tika pieņemts par liecību par apustulisko laikmetu un aktuāls plašajā baznīcas kontekstā. Mecgers ierindo tos starp grāmatām, kas “baudīja pagaidu kanoniskumu noteiktajās baznīcas daļās”. Ar laiku to vērtība mazinājās un tie netika iekļauti kanonisko grāmatu sarakstos.<sup>78</sup> Šo tekstu pielietojums un pazīšana neaplicina to, ka tie būtu kādreiz kanoniskiem evaņģēlijiem vai Pāvila vēstulēm līdzīgajā statusā.<sup>79</sup>

Pd nav tapis par kanonisku tekstu, bet tā popularitāte, tuvība ortodoksijai un vēsturiskiem notikumiem, kurus tas apraksta, nodrošināja tam vietu tuvu kanonisku tekstu robežai. Pd ir kalpojies kā autoritatīvs teksts vienā vai citā nozīmē līdz pat 13.-14. gs.

<sup>76</sup> AP, 60.

<sup>77</sup> Eisebija apgalvojums par herētisko tekstu nepieminēšanu satur arī neizteiktu uzstādījumu: jebkuram, kas uzskata sevi par piederīgo ortodoksālajai tradīcijai, šie teksti nav nepieciešami. Pd nav izpelnījušies tādu attieksmi. (*H. E.* 2:25)

<sup>78</sup> Metzger, *Canon*, 165-189.

<sup>79</sup> Boughton, „Legend“, 372.

#### 4. Seksuālais askētisms tekstā

Lai pievērstos Pd seksuāla askētisma izpratnes salīdzinājumam ar citām tā laika izpratnēm un atrastu Pd vietu šo viedokļu spektrā, sākumā ir jādefinē veidi, kādos Pd par to runā. Pamata aplūkojamais teksts šajā darbā ir PTd (3-4). Par pamatu šai izvēlei ir: a) šis teksts ir viens no vislabāk saglabātajiem Pd fragmentiem, tas ir saglabājies vairākos manuskriptos;<sup>80</sup> b) šis teksts nodarbojas ar seksuāla askētisma jautājumiem.<sup>81</sup>

Seksuālo askētismu PTd ietvaros ir iespējams sagrupēt pēc literāriem tēliem, kas izsaka vai attēlo viedokļus par to. Tie ir: 1) Pāvils: a) sprediķis Ikonijā (3:5-6); b) aizstāvības runa pārvaldnieka<sup>82</sup> Kastelija priekšā (3:17); c) saruna ar Teklu pēc viņas brīnumainas izglābšanas Ikonijā (3:25); 2) Tekla: a) reakcija uz Pāvila sprediķi Ikonijā (3:7-8, 10, 19-20); b) konflikts ar Aleksandru (4:1); c) lūgums Antiohijas pārvaldniekam un attiecības ar Trifēnu (4:2, 6); d) ceļošana vīriešu apģērbā (3:25; 4:15); 3) Pāvila un Teklas oponenti: a) Teklas māte (3:8-9, 20); b) Tamiriss, Teklas saderinātais (3:10-11, 16); c) Dēma un Hermogens (3:12, 13). No divām PTd nodaļām pirmā jeb stāsts par Pāvila darbību Ikonijā (3) nodarbojas ar šo tēmu visvairāk. Teklas māte Teokleja Teklas atsacīšanas laulāties dēļ dēvē to par noziedznieci (*anomos*),<sup>83</sup> un par nelaulājamo (*anumphos*),<sup>84</sup> aicinot sadedzināt to amfiteātra vidū par piemēru citām sievietēm, kas ir klausījušās Pāvila mācību (3:5-6, 20). Antiohijā (4) Tekla tiek apsūdzēta kā zaimotāja (*hierosulos*),<sup>85</sup> jo viņa notriec zemē kroni ar imperatoru attēliem no vietējas provinces padomes vadītāja Aleksandra galvas, tādā veidā zaimodama imperatora kultu (4:1-2). Šis stāsts vērsas pret Romas impērijas autoritāti, paralēli Pāvila mocekļa nāves stāstam (14).<sup>86</sup> Tomēr konflikts ar Aleksandru izraisās dēļ viņa mēģinājuma stāties ar Teklu dzimumattiecībās (4:1).<sup>87</sup> Kā liecības par seksuāla askētisma idejām šajā tekstā tiks aplūkoti Ikonija stāsta notikumi, ka arī elementi no Antiohijas stāsta.

<sup>80</sup> Pd teksts ir pieejams tikai daļēji. Sākums (1-2), kas ietver Pāvila atgriešanas stāstu un notikumus Sīrijas Antiohijā ir fragmentārs. Teklas stāsts (3-4) ir saglabājies vairākos manuskriptos. Notikumi Mirā, Sidonā, Tirā, Jeruzalemē, Kilikijā (5-8) ir saglabājušies fragmentāri. Notikumi Efezā (9) ir pieejami dažos manuskriptos, 3Kor (10) ir saglabājies vairākos manuskriptos. Notikumi Filipos (11) ir saglabājušies fragmentāri. Stāsts par notikumiem Korintā (12) un Pāvila ceļojums uz Itāliju (13) ir saglabājušies dažos manuskriptos. Pāvila mocekļa nāves stāsts (14) ir pieejams vairākos manuskriptos. (Ibid, 62.)

<sup>81</sup> Dans stingri noraida tendenci interpretēt visus Pd enkratisma gaismā. (DAP, 72-78)

<sup>82</sup> Viņš tiek dēvēts par provinces pārvaldnieku (*Hēgemōn*, in LSJ, 763.), un par prokonsulu. (*Anthupatos*, in LSJ, 142.)

<sup>83</sup> Ikonija pārvaldnieks apsūdz Teklu Ikonija likumu pārkāpšanā, pēc kura tai būtu jāaprecē Tamiriss (3:20). (*Anomos*, in LSJ, 147.)

<sup>84</sup> Pervo tulko šo vārdu kā "laulības ienaidniece". Grieķu literatūrā tas tiek pielietots kā traģisks apzīmējums jaunām meitenēm, kas ir mirušas vai cietušas pirms stāšanās laulībā. (AP, 132.; *Anumphos*, in LSJ, 167.)

<sup>85</sup> *Hierosuleō*, in LSJ, 822.

<sup>86</sup> Ibid, 150.

<sup>87</sup> Aleksandrs pieņem Teklu par prostitūti vai verdzeni, kas pieder Pāvilam, un grib to nopirkt. Kad Pāvils atsaka, apgalvojot, ka viņš nepazīst Teklu, Aleksandrs apņēma to ielas vidū. Pāvila rīcība izskaidrojama ar vēlmi pamācīt Teklu, ka pasaule ir nežēlīga un sievietei ir grūti būt par ceļojošo sludinātāju (3:25). (AP, 148-149) Beriers norāda, ka Pāvila rīcība atbalsta Teklas autonomiju. (BAP, 225.)

PTd notikumi nav saprotami pilnībā, neņemot vērā Teklas dzimumu. Krēmere raksta, ka sievietes pievēršanās askētiskai kristietības formai ir AAD tekstos plaši sastopamais sižets.<sup>88</sup> Šiem stāstiem ir līdzīga literāra struktūra. Ikviens stāsts vēsta par kādas sievietes konversiju. Šīs sievietes vīrs, līgavainis, saimnieks vai tēvs ir augsti stāvoša persona kādā sabiedrībā, kur ierodas apustulis (3:1, 11; 4:1). Apustulis pārliecina šo sievieti pieņemt seksuāli askētisko dzīvesveidu Jēzus pieņemšanas vārdā (3:7). Tā aiziet no sava vīra, būdama precēta, vai arī apņēmas palikt jaunava, ja nav precējusies (3:10-20). Tam uzreiz vai vēlāk seko sievietes rituālā uzņemšana kristiešu kopienā (3:25; 4:24). Minētais vīrietis šīs sievietes dzīvē pretojās šim lēmumam, draudot sievietei un/vai apustulim (3:10; 4:2). Tam seko vai nu vajāšanas, vai arī apustuļa nāve (3:21-22; 4:3-10). Sieviete paliek uzticīga savai izvēlei visos gadījumos, vai nu dzīvojot ārpus mājām, vai nu pievienojoties klejojošo kristiešu grupai vai arī dzīvojot kopā ar vīru, bet nestājoties dzimumattiecībās (3:25; 4:15).<sup>89</sup> PTd stāstā šī struktūra atkārtojās divreiz – Ikonijā “nozīmīgais vīrietis” ir Teklas līgavainis Tamiriss, bet Antiohijas stāsts sākas ar to, ka vietējas provinciālas padomes vadītājs Aleksandrs iekāro Teklu.

Krēmere apgalvo, ka AAD kristietība ir nepieciešami saistīta ar askētiska dzīvesveida pieņemšanu.<sup>90</sup> Viņš apgalvo, ka šī izvēle visspilgtāk ietekmējusi tieši sievietes. Grieķu-romiešu sabiedrībā, kurā risinās AAD notikumi, pieņemtās sieviešu sociālās lomas bija: sieva, māte un mājsaimniecības pārvaldniece.<sup>91</sup> Tās vērtība tika noteikta pēc sekošanas šīm lomām un attiecībām ar vīriešiem. Pretstatā tam AAD askētiskās sievietes noraida šādas tradicionālas lomas, atsakoties no laulības, pametot mājas un pilsētas, kļūstot par klejojošu kristiešu grupu locekļiem. Bieži tā ir lomu apvēršana: Tekla nogriež savus matus un valkā vīriešu apģērbu (4:16), tāpat kā Haritīna, sekojot Filipam (Fild 44). Par šādu rīcību sievietes tiek dēvētas par trakām vai apsēstām no tradicionālās sabiedrības puses.<sup>92</sup> PTd centrā ir sieviete, kas piedzīvo konfliktu ar sabiedrību dēļ atsacīšanas atbilst paredzētajai normai.

<sup>88</sup> Pīters Brauns raksta, ka askētiskas sievietes spēlē centrālo lomu AAD (BS, 153.)

<sup>89</sup> Kraemer, “Conversion,” 298-300.

<sup>90</sup> Dans nepiekrīt Krēmeri Pd ziņā, norādot, ka ir kļūdaini sapludināt visus AAD kopā. Kaut arī dažās Pd epizodēs aplūkoti seksuāli askētisma jautājumi, to nevar ierakstīt visā tekstā. (DAP, 70-71.) Konkrētas epizodes, kas attiecas uz šo tēmu, tiks aplūkotas nākamajā apakšnodaļā.

<sup>91</sup> Antīkajā politiskajā diskursā pastāvēja dalījums starp publisko valsts telpu un privāto mājsaimniecības telpu. Publiskā telpa tika identificēta ar vīrišķo, privātā - ar sievišķo. Privātajā mājsaimniecības telpā sievietei bija iespējams iegūt pārvaldnieka autoritāti, par spīti tam, ka juridiski politiskajā sfērā tā bija pakļauta savam vīram. (Karen Jo Torjensen, *When Women Were Priests*, (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1993), 59-65.)

<sup>92</sup> Ikonijā Tekla tiek notiesāta uz nāvi par atsacīšanos laulāties (3:20). Pētd Pēteris lūdās par dārznieka meitu, lūdzot tai to, kas būtu labs tās dvēselei. Pēc šīs lūgšanas meitene mirst. Pēc tam, kad Pēteris atdzīvina to, meitene stājas dzimumattiecībās ar vergu un aizbēg ar to kopā (Pētd 2). Citā stāstā no Pētd Pēteris stāsta, ka viņam ir bijusi meita, kura brīnumainā veidā tika padarīta par invalīdu, kā dēļ tā pārstāja būt pievilcīga kādam Ptolemajam (Pētd 1). Krēmere raksta, ka šajos stāstos sievietei ir izvēle starp seksualitāti un nāvi (invaliditāti). Teklas stāstā nāve ir sods par atsacīšanos no paredzētās lomas. Pētd stāstos nāve ir vēlama alternatīva šai paredzētajai lomai. (Kraemer, “Conversion,” 301-306.)

## 5. Teklas stāsta interpretācijas problemātika

Šellija Metjuza (*Shelly Matthews*) raksta, ka pastāv pretrunīgas tendences PTd interpretācijā.<sup>93</sup> 20. gs. 80. gados “uz sievietēm orientētā” pētniecība uzskatīja AAD par literāriem stāstiem, tajā pašā laikā uzskatot, ka no šo stāstu tēliem ir iespējams rekonstruēt to autoru un auditorijas pasauli (*Stevan L. Davies, Dennis Macdonald*). Tie pielietoja folkloras teorijas, lai veiktu tekstu analīzi. Līdzjūtīga attieksme pret sieviešu tēliem tiem lika uzskatīt, ka sievietes ir šo stāstu primāras veidotājas un klausītājas. AAD šo pētnieku izpratnē ir liecība par kopienām, kas pretojās baznīcas patriarhalizācijai. Šo autoru mērķis bija atgriezt sievietes agrīnās kristietības vēsturē, kurā tās ir bijušas ignorētas. Tie palika tradicionālās vēsturiski-kritiskas pētniecības ietvaros, tajā pašā laikā atzīstot sava darba saistību ar feminisma problemātiku. Šo pētnieku problēma ir vienkāršota pieeja teksta un realitātes attiecībām.<sup>94</sup>

Kā atbilde uz šo pētniecību radās darbi, kas pretendēja uz lielāku zinātniskumu, objektivitāti un neitralitāti (*Wilhelm Schneemelcher, Peter Dunn*). Tie uzskatīja minēto “uz sievietēm orientēto” pētniecību par ideoloģiski angažētu un neracionālu. Šie pētnieki uzskatīja hipotēzes par AAD izcelsmi no sieviešu folkloras, ka arī uzskatu, ka tie reprezentē sieviešu atbrīvošanās kustības 2. gs., par fantāzijām un laikmeta modes produktu. Šādiem apgalvojumiem viņuprāt nav pamatojums vēsturiskajos avotos. Tieksmi saskaņot AAD liecības par sieviešu atbrīvošanās kustību tie interpretē kā mēģinājumu attiecināt šos tekstus uz 20. gs. feminisma problēmām. Viņuprāt šādi tekstiem tiek uzspiesta mūsdienu feminisma domāšana. Tekstam jābūt aplūkotam sava laikmeta kontekstā, neuzspiežot modernas ideoloģijas. Šo darbu problēma ir viņu pārliecība par to, ka tie ir neapšaubāmi objektīvi, zinātniski un neitrāli, ka arī to antifeministiskais raksturs.<sup>95</sup>

Vēlāka feminisma pētniecība apzinājās teksta un realitātes attiecību problemātiku (*Kate Cooper*). Sievietes AAD tika saprastas kā daļa no teksta retoriskiem paņēmieniem un kā līdzeklis, lai paustu vīriešu autoru uzskatus. Meklēt vēsturiskas sievietes aiz šiem tekstiem ir maldinoši. Tie reprezentē cīņu par autoritāti, bet starp vīriešiem. Sievietes tika saprastas kā zīmes tekstā, kas kalpo vīriešu komunikācijai. Šādas pētniecības problēma ir tās redukcionisms: nav iespējams apgalvot, ka šie teksti nav nekādā veidā saistīti ar sievietēm. Kristietība kopš tās pirmsākumiem nav bijusi ekskluzīvi vīriešu reliģija, un autoritātes jautājums nevar neskart sievietes.<sup>96</sup>

<sup>93</sup> Šajā apakšnodaļā tiek aplūkotas vispārīgas pētniecības tendences, nevis konkrētie autori.

<sup>94</sup> Shelly Matthews, “Thinking of Thecla: Issues in Feminist Historiography,” *Journal of Feminist Studies in Religion* 17:2 (2001): 39-41.

<sup>95</sup> *Ibid*, 42-46.

<sup>96</sup> *Ibid*, 46-50.

Definējot aktuālo feministisko AAD interpretācijas izpratni, Metjuza raksta, ka sievietes tekstā ir gan zīmes, gan zīmju veidotājas. Sieviete nav iespējams reducēt līdz zīmes līmenim tāpat kā citu vārdu tekstā, jo sieviete pati spēj runāt un veidot savu nozīmi. Ir gan jāaplūko sieviete kā zīme tekstā, kas reprezentē noteiktu viedokli, gan jārekonstruē sieviete vēsturiskajā realitātē, kurā teksts ir tapis. Šāda pētniecība apzinās savu ierobežotību un liecību trūkumu, bet vēlas atklāt tekstos gan to, ko tie saka, gan arī to, ko tie nepasaka. Teklas stāsta gadījumā tie vēlas atklāt šī stāsta ietekmes vēsturi. Tie nerunā par “sieviešu atbrīvošanas kustību” 2. gs. , bet apgalvo, ka tas var liecināt par sieviešu pretošanos patriarhālai kontrolei jeb pieņemtām sabiedrības normām.<sup>97</sup>

Endrju Džeikobss (*Andrew Jacobs*) saskata divas galējības PTd interpretācija. Viena ir saskatīt šajā tekstā vēsturisko realitāti, toties otrā ir interpretēt to kā tīri simbolisko retoriku, kurai ar vēsturi nav saistības. Viņš Tajā tiek pretstatīti kristiešu un vēlīnas Romas impērijas elitāras šķiras ētika. Tāpat tas arī piedāvā citādi konstruēto sievietes tēlu, kas pārveido sievietei sociāli pieņemamo normu robežas. Tāpat, pat ja teksts oriģināli domāts kā tīri retorisks, seksuālā askētisma naratīvs var ietekmēt lasītāju pasaules uztveri. Līdz ar to retorika pārtop par jaunu realitāti.<sup>98</sup>

Apkopojot šo pētniecības pieeju ieskatu un atziņas par seksuālā askētisma motīvu klātesamību tekstā, šajā darbā tiek pieņemtas sekojošas nostādnes. Pirmkārt, PTd nav liecība par vēsturiskiem notikumiem, bet teksts, kas reprezentē sava laikmeta domāšanu. Tas ir literārs darbs, kas ir veidots ar mērķi paust kādu viedokli. Tēli tekstā atbalsta šo viedokli un ir veidoti saskaņā ar to. Otrkārt, PTd centrālais tēls ir sieviete, kas stājās konfliktā ar sabiedrību. Šo konfliktu provocē viņas vēlme sekot apustuļa Pāvila mācībai. Šī mācība ir pretrunā ar sievietei paredzētajai lomai sabiedrībā un izraisa viņas notiesāšanu uz nāvi. Baznīcēvu liecības atbalsta attieksmi pret Teklu kā pret vēsturisko vai vismaz pietiekami saistošo tēlu. Sociāla konteksta analīze palīdzēs saprast gan ierobežojumus šī teksta spējās ietekmēt lasītājus, gan tā nozīmi. Teksta nozīme nevar būt ieslēgta tajā, un nav saprotama šīs dienas lasītājam bez

## 6. Teklas stāsta auditorija

Diskusija par Teklas stāsta interpretāciju un ietekmes vēsturi grozās arī ap šī stāsta domāto auditoriju. No šī teksta vēstures ir redzams, ka Pd bija elitāra vīriešu auditorija, līdzīgi kā citiem antīkajiem tekstiem. Pozitīvais sievietes tēls tekstā neliecina par to, ka šis teksts nevarētu būt vīriešu sacerējums, kas ir adresēts vīriešu auditorijai. Krēmere apgalvo, ka vīrieši bieži rakstīja pozitīvi par sievietēm, sevišķi tad, kad tas atbilst viņu vajadzībām.<sup>99</sup>

<sup>97</sup> Ibid, 50-54.

<sup>98</sup> Andrew S. Jacobs, „Her Own Proper Kinship: Marriage, Class and Women in the Apocryphal Acts of the Apostles“ in *A Feminist Companion to the New Testament Apocrypha*, ed. Amy-Jill Levine, Maria Mayo Robbins (London: T&T Clark International, 2006), 19.

<sup>99</sup> Kraemer, *Witnesses*, 124.

Harijs Gembls raksta, ka grieķu, hellēnistiskajā un Romas impērijas laikā cilvēku rakstīšanas un lasīšanas prasmi līmenis bija ap 10% no iedzīvotājiem, nekad nepārsniedzot vairāk kā 15-20%. Laba izglītība piemīta pārsvarā elitāro šķiru pārstāvjiem. Kristietībai piederēja cilvēki no visām sabiedrības šķirām, bet vismazāk no augstākām (ierēdņi, valdnieki) un zemākām (proletārieši). Gembls raksta, ka, iespējams, lasītprasmes līmenis bija augstāks starp vidējo šķiru (amatnieku, tirgotāju) pārstāvjiem kristietībā nekā ārpus tās. Toties nav iemeslu domāt, ka kristiešu lasītprasme bija ievērojami augstāka par kopējas sabiedrība ainu. Pirmajos gadsimtos tas varēja būt pat zemāks.<sup>100</sup> Bruss Frīrs (*Bruce W. Frier*) raksta, ka ap 164. g. Romas impērijas iedzīvotāju skaits bija 61,4 miljoni. Romas impērijas iedzīvotāju skaita noteikšana ir problemātisks jautājums pētniecība dēļ datu trūkuma,<sup>101</sup> tāpat arī kristiešu skaita noteikšana. Rodnijs Starks (*Rodney Stark*) uzskata, ka šajā laikā Romas impērijā dzīvoja ap 56 tūkstošiem kristiešu (tātad 5-6 tūkstoši ar lasītprasmi). Kristiešu starpā bija ap 60% sievietes.<sup>102</sup> Šie skaitļi sniedz aptuveno ieskatu Pd potenciālajā auditorijā.

Denisa Makdonalda (*Dennis MacDonald*) pētījumā Pd un PV tiek pretnostafītas kā divas konfliktējošas puses interpretācijā par Pāvila attieksmi pret celibātu, laulību un bērnu dzemdēšanu. PV autors ar Pāvila autoritāti apgalvo, ka sievietes ir pakļautas vīriešiem un ka tām ir aizliegts mācīt vai citādi ieņemt autoritāti pār vīriešiem (1Tim 2:12). Šis apgalvojums iekļaujas plašākajā dzimuma, sociāla statusa un vecuma hierarhijā: tāpat kā Kristum ir vara pār baznīcu, tāpat klēram pār lajiem, vīriešiem pār sievietēm, vecākiem pār bērniem, vecajiem pār jauniešiem un vergturiem pār vergiem. Pd autors, savukārt, liek Pāvilam atļaut jaunavai celibātā mācīt un iespējams arī kristīt, un neliecina par hierarhiskām struktūrām, kas būtu saistošas ticīgajiem.<sup>103</sup>

Makdonalds ņem nopietni PV attieksmi pret sievietēm kā pret potenciāli viegli iespaidojamām ar maldīgām mācībām (2Tim 3:6) un šo mācību dēvēšanu par “vecu sievu plāpam” (1Tim 4:7). Makdonalds apgalvo, ka PV attēlo sievietes kā iespaidojamās ar mācību, kas ir pārstāvēta Ptd. Šādai mācībai bija liela iespēja pievilkt sievietes un iespējams, sievietēs bija tās, kas šādas mācības formulēja un nodeva citām sievietēm. Makdonalda pieeja tika kritizēta. Keita Kūpere (*Kate Cooper*) raksta, ka šos pantus var interpretēt kā liecību par to ka maldi tika metaforiski saistīti ar vecām plāpīgām atraitnēm, bet patiesība ar uzmanīgām, bet klusām jaunavām. Taču Kūpere uzskata, ka tas neliecina neko par faktisko sieviešu darbību.<sup>104</sup>

<sup>100</sup> Harry Y. Gamble, *Books and Readers in the Early Church* (London: Yale University Press, 1995), 4-6.

<sup>101</sup> Alan K. Bowman, Peter Garnsey, Dominic Rathbone, eds., *The Cambridge Ancient History: Vol XI: The High Empire A.D. 70-192* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 787, 814.

<sup>102</sup> Starks uzskata, ka kristietības pieaugums bija par 40% desmitgadē. Šis koeficients tiek veidots, pieņemot 60 miljonus par aptuveno Romas impērijas iedzīvotāju skaitu 350. g. un ap tūkstoti 40. g. (Rodney Stark, *The Rise of Christianity* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1997), 6-7, 99-101.)

<sup>103</sup> Ibid, 124-125.

<sup>104</sup> Ibid, 125, 128.

Kūpere pieņem, ka Tertuliāna apgalvojums par teksta izcelsmi ir patiess.<sup>105</sup> Viņasprāt vīrieša apustuļa gods ir īstais autora nodoms Pd sacerēšanai. Viņa raksta, ka nonākot sievietes rokās, šis teksts dēļ pārprasšanas vai ieinteresētības pretējā no liecības par paklausību apustuļa vārdiem tika pārvērsts par precedentu sievietes klerikālai autoritātei.<sup>106</sup>

Krēmere raksta, ka ir problemātiski novērtēt Tertuliāna auditoriju kā pilnībā vai daļēji sastāvošu no sievietēm. Pretnostatījums starp Kūperes argumentēto oriģinālo nozīmi un kļūdaino lasījumu, nav tikpat svarīgs, pieņemot ka Tertuliāns uzrunāja auditoriju, kas sastāvēja gan no vīriešiem, gan no sievietēm. Turklāt, autora nozīme ātri kļūst nepieejama lasītājiem vai nav pieejama tiem.<sup>107</sup>

Krēmere kritizē Kūperi, apgalvojot, ka tās pieeja balstās pieņēmumā, ka sieviete ir tikai nejauši kļuvusi par teksta varoni. Tajā pašā laikā Kūpere pieņem, ka Jēzus pirmo mācekļu tēlu izmantošana reālo 2.-3. gs. kristīgo skolotāju reprezentācijai tekstā norāda uz faktiskām personām un praksēm.<sup>108</sup>

Krēmere norāda uz tādiem aspektiem, kā: Teklas (Pāvila autorizētā) aktivitāte skolotāja lomā (4:15, 18), sevis kristīšana (4:9), aizbildniecība par Falkonillu (4:3-5), sievietes atbalsts Teklai. Kad Tekla tiek notiesāta Antiohijā, sievietes dēvē sodu par nelikumīgu (4:3). Kad lauvene (*leaina*),<sup>109</sup> kas cīnās pret lauvu (*leōn*)<sup>110</sup> iet bojā, aizsargājot Teklu, sievietes vaimanā vēl vairāk (4:8). Kad citi zvēri tiek ievesti, sievietes met ziedlapas un aptur zvērus (4:10). Sievietes pūļa protesti līdzinās korim grieķu dramaturģijā, kas izsaka vērtējumu par vīriešu varas pārstāvju rīcību. Sievietes tēlu iesaistīšana varēja būt pievilcīga sievietēm-lasītājām un sniegt pamatojumu Tertuliāna oponentu uzskatiem, vai arī liecināt par reālo sociālo dinamiku.<sup>111</sup>

<sup>105</sup> Krēmere norāda, ka Tertuliāns varēja fabricēt šo stāstu, vai pārņemt to. Anonīmais presbiteris Āzijā, tālu no Ziemeļāfrikas ir aizdomīgs līdzeklis argumentācijai. Tāpat no paša Tertuliāna var redzēt, ka argumentācija risinājās varas attiecību kontekstā.

<sup>106</sup> Ibid, 120, 129-130.

<sup>107</sup> Kūpere atvasina šo nozīmi no teksta funkcijas, kas viņasprāt ir būt par līdzekļi antīko vīriešu cīņā par varu un autoritāti. Vēsturiski apliecināta funkcija (leģitimizēt sievietes tiesības mācīt un kristīt) kas izriet no Tertuliāna teksta pēc Kūperes ir kļūdaina. Priviliģētā un pareizā ir Tertuliāna interpretācija, kas Kūperes pētījumā netiek analizēta pēc savas iesaistes varas attiecībās un pozīcijās tajās. Sievietes lasa tekstu kļūdaini, vīrieši pareizi. "Pareizi" ir "tā, kā vīriešu autors to ir domājis". Vīrieši lasot, saprot, ka stāsts patiesībā nav par sievietēm, bet sievietes savukārt lasa to kā stāstu par sievietēm tādēļ ka nesaprot retorikas paņēmienus vai apzināti ignorējot pareizo interpretāciju. Kūperes argumentācija ir pretrunīga, jo: no noraidot, ka PTd varētu izteikt kaut ko par vēsturiskām sievietēm 2. gs. beigās, viņa atzīst, ka tajā pašā periodā ir pastāvējušas "kļūdainas" PTd interpretācijas no sievietes puses. (Ibid, 130-131.)

<sup>108</sup> Ibid, 130.

<sup>109</sup> *Leaina*, in LSJ, 1033.

<sup>110</sup> *Leōn*, in LSJ, 1043.

<sup>111</sup> Ibid, 132.

Trifēnas stāstam ir liela nozīme sižeta attīstībā. Viņas aizbildniecība pasargā Teklas jaunavību pirms cīņas ar zvēriem (4:2). Viņas ģībonis arēnā izraisa Aleksandra lēmumu lūgt pārvaldniekam atbrīvot Teklu (4:11). Krēmere norāda, ka arī šajos gadījumos Teklu varēja glābt brīnums, nevis sieviešu varoņu iejaukšanās.<sup>112</sup> Galvenokārt visi PTd sieviešu tēli ir attēloti pozitīvi, atskaitot Teokleju, Teklas īsto māti. Tajā pašā laikā vīriešu tēli ir attēloti galvenokārt negatīvi, ieskaitot Pāvilu un vīriešu dzimuma dzīvniekus amfiteātrī. Stefens Deiviss (*Stephen J. Davis*) raksta, ka šāda vīriešu devalvācija ir neraksturīga antīkai literatūrai un norāda uz iespējamu sieviešu īpatsvaru tā auditorijā.<sup>113</sup>

Pat ja Trifēnas iesaiste ir sižeta vajadzību motivēta, tas neizskaidro mātes-meitas attiecību tēmas klātesamību tekstā. Teokleja, šausmās no Teklas pievēršanās askētismam aicina to sadedzināt (3:20). Beigās Tekla satiek savu māti un uzrunā to, kaut arī nesaņemot atbildi (4:18).<sup>114</sup> Trifēna var tikt saskafīta kā Teklas “surogāta māte”. Trifēna sauc Falkonillu par “meitu” (*thugatēr*)<sup>115</sup> un “bērnu” (*teknon*),<sup>116</sup> bet Teklu par “otru bērnu” (*teknon deuteron*).<sup>117</sup> Teklas un Teoklejas attiecības tiek pretnostatītas Trifēnas un Falkonillas un arī Teklas un Trifēnas attiecībām. Teokleja vēlējas izprecināt Teklu pret viņas gribu un notiesāja to, bet Trifēna aizsargā Teklas jaunavību un tās dēļ Tekla tiek glābta. Trifēna mīl Teklu (4:4) un pavada to uz cīņu pret dzīvniekiem (4:4-6). Teokleja ir “sliktā māte”, bet Trifēna “labā”. Krēmere uzskata, ka šis pretnostatījums izsaka kritiku pret dabiskām ģimenēm, kas paredz alternatīvo “ticīgo ģimeņu” veidošanos. Viņa arī apgalvo, ka Kūperes tēze par vīriešu varas attiecību izteikšanu kā teksta pamata funkciju ir pretruna ar šo akcentu uz sieviešu tēliem, viņu attiecībām un detaļām tajos.<sup>118</sup>

Visumā ar esošo pieejamo informāciju, nav iespējams noteikt, kāda daļa no Pd vai PTd auditorijas bija sievietes. Tertuliāna teksts atklāj, ka kādi Pd lasītāji uzskatīja to par atbalstu sieviešu tiesībām mācīt un kristīt. Šo lasītāju dzimuma sastāvs nav obligāti homogēns. Teksta nodoms un iedomātā auditorija nav nosakāma droši, bet liels uzsvars uz sieviešu tēliem, to savstarpējām attiecībām, lomu sabiedrībā un askētisko reliģiozitāti rada nepieciešamību interpretēt PTd tekstu, ņemot vērā šo aspektu saistību ar sievietēm vai sievietēs tēlu laikmeta kontekstā.

---

<sup>112</sup> Ibid, 132-133.

<sup>113</sup> Stephen J. Davis, *The Cult of St. Thecla: A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity* (Oxford: University Press, 10-11).

<sup>114</sup> Daži manuskripti norāda, ka “viņas māte Teokleja neieticēja, tam ko viņai teica mocekle Tekla”. Iespējams, ka Teoklejas pretestība Teklas konversijai un atteikšanās no laulības ir interpretējama ka viņas raizes par to, ka Tekla nevarēs uzturēt to vecumā. Šī interpretācija ceļas no tā, ka beigās Tekla atbalsta savu māti, visticamāk ar līdzekļiem, ko viņa iegūst no Trifēnas (4:16).

<sup>115</sup> *Thugatēr*, in LSJ, 808.

<sup>116</sup> *Teknon*, in LSJ, 1768.

<sup>117</sup> Ibid, 133-134.

<sup>118</sup> Ibid, 134-135.

## 7. Citas liecības par Teklas stāsta auditoriju

384. g. maijā svētceļniece Egerija ceļā no Jeruzalemes uz Konstantinopoli apciemoja sv. Teklas svētvietu netālu no Seleikijas. Savā aprakstā Egerija norāda uz Teklas kulta popularitāti. Apkārt sv. Teklas baznīcai atradās liels daudzums vīriešu un sieviešu celles.<sup>119</sup> Ap šo “ārkārtīgi skaisto” mocekļa svētvietu bija uzcelta siena, kas aizsargāja no vietējo laupītāju uzbrukumiem. Svētvietā Egerija sastop diakonissu (*diaconissa*) Martanu, citu svētceļnieci, kas pārvaldīja dažu sieviešu askētu celles. Teklas svētnīcas apmeklējums iekļauj arī lūgšanu, kurai sekoja “veselu Teklas darbu” lasīšana. Skots Džonsons (*Scott Fitzgerald Johnson*) raksta, ka šis darbs varētu būt PTd.<sup>120</sup> Šis Egerijas ceļojuma elements norāda uz gan uz PTd nozīmi Teklas kulta veidošanās procesā, gan uz Teklas reputāciju 4. gs. Par to liecina arī tas, ka Nazianzes Gregors apmetās Seleikijas Teklas svētnīcā pēc sava tēva nāves 374. g. Viņš ierindo Teklu starp apustuļiem un mocekļiem.<sup>121</sup>

Teklas svētvietā atradās pakalnā pilsētas dienvidos. Arheoloģiskie izrakumi liecina par trim bazilikām, lielo publisko pirti un vairākām ūdens cisternām 5. gs. laikā. Tas norāda gan uz lielo svētceļnieku skaitu Teklas svētvietā, gan uz tās straujo attīstību 5. gs. Sākotnēji svētvietas centrā atradās vienīgā baznīca, kas arī bija Teklas svētnīca. Vēlāk 5. gs. 2. pusē Teklas svētnīca tika pārcelta uz alu tajā pašā pakalnā. Virs alas tika uzcelta bazilika. Vēlāk tās vietā tika uzcelta lielāka bazilika. To uzcēla imperators Zenons ap 476. g. Pēc Pontas Evagrija (ap 593. g.) liecības, kad Zenons bija patriekts no imperatora vietas, viņš atradās Izaurijā un saņēma sv. Teklas apsoliņumu, ka viņa valdīšana būs atjaunota. Atgriežoties amatā, viņš iesvētīja baznīcu pateicībā “pirmmoceklei Teklai”.<sup>122</sup>

Teklas kulta bija saistīts arī ar Romu. Vienā no manuskriptu tradīcijām pēc ienākšanās pazemē Seleikijā Teklu pārceļ uz Romu. Tā tiek apglabāta “divas vai trīs stadijas” no Pāvila kapa. Šī tradīcija gan atzīst Seleikijas tradīciju, gan arī attaisno kulta vietas pastāvēšanu Romā. 7. gs. teksti liecina, ka Romā pastāvēja Teklai velīta baznīca, netālu no Pāvilam velītas bazilikas.<sup>123</sup>

<sup>119</sup> Saskaņā ar Egerijas aprakstu, pie Teklas kulta svētnīcas dzīvoja mūki (*monachi*), jaunavas (*virgines*), apotaktīti (*apotactitae*). Egerija lieto vārdu „apotaktīti” attiecībā uz abu dzimumu askētiska dzīvesveida piekopējiem. (Charles Lett Feltoe, *The Pilgrimage of Etheria*, trans. M. L. McClure (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1919), xxix-xxx.) Šis vārds specifiski norāda uz šo cilvēku nošķirto dzīvesveidu. (*Apotacteon*, in LSJ, 221.)

<sup>120</sup> Pervo norāda, ka tur, iespējams, tika lasīti PTd ar piekābināto nobeigumu, kas leģitimizē kulta vietu Seleikijā kā Teklas nāves vietu. (AP, 53.) Deiviss (*Stephen J. Davis*) raksta, ka šis nobeigums ir tapis pēc 476. g., kad Teklas svētvietā tika pārvietota alā. Tas arī apraksta pirmās askētiskās sievietes, kas sekoja Teklai, kad tā apmetās alā. (Davis, *Cult*, 42-43.) Līdz ar to „veselie Teklas darbi” var norādīt uz veselo PTd, nevis kādas to daļas lasīšanu.

<sup>121</sup> Saskaņā ar Gregoru, Tekla ir vienīga sieviete agrīno kristiešu mocekļu un apustuļu starpā, kopā ar Jāni, Pēteri, Pāvilu, Jēkabu, Stefānu, Lūku un Andreju. (Davis, *Cult*, 5.)

<sup>122</sup> Davis, *Cult*, 6, 36-38.

<sup>123</sup> Ibid, 46-47.

Ap 470. g. tika sacerēti “Teklas dzīve un brīnumi”. Šis darbs grieķu valodā ir aptuveni 10 reizes garāks par oriģināliem PTD. Šī darba pirmā daļa ir PTD parafrāze, kas ir uzrakstīta tā laika lasītājam pielāgotajā grieķu valodā. Tas īpaši uzsver Teklas atnākšanu uz Seleikiju dzīves beigās. “Dzīve un brīnumi” uzsver arī, ka Tekla nav mirusi, bet ir nonākusi zem zemes būdama dzīva. Pēc šīs pazušanas viņa turpina darīt brīnumus, palīdzot vietējiem iedzīvotājiem un svētceļniekiem. Šos pēc-pazušanas brīnumus izklāsta darba otrā daļa. Ir aprakstīti 46 brīnumi, lielāka daļa no tiem notiek Seleikijas apkaimē. Tie iekļauj dziedināšanas, nevainīgo noziegumu upuru aizstāvēšanu, pilsētas pasargāšanu no laupītājiem. Džonsons raksta, ka “Dzīve un brīnumi” pārraksta un modernizē to, kas 5. gs. kļuva gan par Teklas kulta, gan par Seleikijas dibināšanas leģendu.<sup>124</sup> Šajā tekstā Tekla tiek saukta par “lielāku sievieti mocekli”, un pirmo sievieti mocekli pēc Stefana. Šis teksts norāda uz svētvieta izkārtojumu pirms pārcelšanas alā.<sup>125</sup>

Džonsons raksta, ka “Dzīve un brīnumi” īpaši izceļ Teklas aizbildniecību par sievietēm. Saskaņā ar šo tekstu, sievietes piedalās kulta vadībā un administrācijā un arī brīnumu stāstu orālajā translācijā. Iespējams, maza “jaunavu” grupa dzīvoja pašā svētnīcā un funkcionēja kā Teklas orākuli. Tajā pašā laikā sievietes tiek raksturotas kā morāli vājas un neizturīgas kārdināšanu priekšā. Līdz ar to Tekla tiek specifiski raksturota kā “pārāka par sievieti”. Askētisms ļauj tai iegūt “garīgo vīrišķību”. Teksts gan pasvīturo sievietes “vājumu”, gan arī parāda, ka tas ir pārvārāms.<sup>126</sup>

Sv. Makrīnas (Nisas Gregora māsas) slepenais „garīgais” vārds bija Tekla. Šādu vārdu Makrīnas mātei ieteica dievišķa būtne sapnī, pareģojot Makrīnas askētisko dzīvesveidu. 5. gs. svētceļojumi uz šo svētvieta turpinājās. 5. gs. sākumā Marana un Kira, divas sīriešu svētceļnieces, apmeklēja “triumfējošas Teklas svētvieta”.<sup>127</sup>

5. gs. beigās Teklas kulta izplatījās Itālijā, Gallijā, Ģermānijā, Ziemeļāfrikā, Armēnijā, Kiprā, Palestīnā, Sīrijā un Ēģiptē. Ēģiptē ir atrastas kapu stelas, sienu gleznojumi, tekstila fragmenti, koka ķemmes, eļļas lampas un svētceļnieku ūdens flakoni ar Teklas attēlu vai vārdu.<sup>128</sup>

Pd ir tulkoti koptu valodā. PTD ir tulkoti koptu, latīņu, sīriešu un armēņu valodās. Pāvila mocekļa nāves stāst ir tulkots koptu, latīņu, sīriešu, arābu, etiopiešu, armēņu un gruzīņu valodās.<sup>129</sup> Liels tulkojumu skaits PTD un mocekļa nāves stāstam ir saistīts ar liturģisko pielietojumu.

<sup>124</sup> Johnson, *Thekla*, 5-7.

<sup>125</sup> Davis, *Cult*, 42.

<sup>126</sup> Ibid, 48-54, 57-58.

<sup>127</sup> Scott Fitzgerald Johnson, *The Life and Miracles of Thekla: A Literary Study* (Washington, DC: Center for Hellenic Studies, 2006), 1-6.; Feltoe, *Etheria*, 42-43.; Davis, *Cult*, 5.

<sup>128</sup> Ibid, 83-84.

<sup>129</sup> AP, 87, 303., BAP, 8.

Tekla tika izņemta no Romas baznīcas svēto kanona 1969. g. Iespējams, par iemeslu tam ir viņas stāsta apšaubāmais vēsturiskums. Pāvests Pāvils VI apustuliskajā vēstulē *Mysterii paschalis* ir apgalvojis, ka daži svētie tika izņemti no kalendāra to liela daudzuma dēļ, kas aizēno galvenos pestīšanas noslēpumus. Viņa paliek svēta, jaunava, mocekle un skolotāja Austrumu pareizticīgajās baznīcās.<sup>130</sup>

## 8. Nodaļas secinājumi

Apkopojot šīs nodaļas materiālus, es secinu, ka: a) PTd ir daļa no plašākajiem 2. gs. beigu Pd; b) Pd vai PTd kā to daļa ir bijuši vairāku baznīcas autoru izmantoti un pazīstami tiem; c) Pd nav bijuši “kanoniski”, toties bija populāri un pieņemti, bet arī noraidīti noteiktajos gadījumos; d) PTd nav saprotams, ignorējot Teklas dzimumu un sociālo kontekstu; e) PTd interpretācijas vēsture 20. gs. beigās tiecās vai nu pārvērtēt vai nu nenovērtēt PTd attiecības ar vēsturisko realitāti; f) PTd auditorija iekļāva gan vīriešus, gan sievietes; g) Teklas kults, kas izplatījās 4.-5. gs. Seleikijā un citviet pasaulē liecina gan par uzsvāru uz Teklas dzimumu, gan par jaukto dzimumu auditoriju.

Šie apkopotie materiāli liecina, ka: a) PTd iespējams novērtēt kā populāro tekstu, t.i., tie bija pieņemami lielai daļai baznīcai autoru; b) PTd centrā ir sievietes tēls, neatkarīgi no tā tuvības vēsturiskai realitātei. Līdz ar to, PTd ir vērts izmantošanai par izpētes materiālu jautājumā par sieviešu askētismu un tā konstruēšanu noteiktajā laika posmā.

---

<sup>130</sup> Gail P. C. Streete, „Buying the Stairway to Heaven: Perpetua and Thecla as Early Christian Heroines“ in *A Feminist Companion to the New Testament Apocrypha*, ed. Amy-Jill Levine, Maria Mayo Robbins (London: T&T Clark International, 2006), 186.

# SEKSUĀLĀ ASKĒTISMA TEOLOĢISKAIS ASPEKTS

## 1. Vārda “savaldība” (*enkrateia*) nozīme un pielietojums

Pd 3:5 Pāvila sprediķis tiek pieteikts kā “Dieva vārds par savaldību (*enkrateia*) un augšāmcelšanos”. Vārdam “savaldība” piemīt askētiskais zemteksts, kas ir jāizvērtē.

Klasiskajā grieķu valodā vārda *enkrateia* (“savaldība” JT jeb “atturība” RT) sakne *krat-* apzīmē varu vai kontroli. “Savaldīgs” (*enkratēs*) ir kāds, kam piemīt fiziska vai intelektuāla “kontrolē”, t.i., spēks. Tā antonīms ir “nesavaldīgs” (*akratēs*). Vispārīgajā nozīmē *enkrateia* tiek lietots apzīmējot paškontroli. Precīzāk tas var tikt izmantots: 1) izturības, neatlaidības, 2) vai arī seksuālās atturības nozīmē. “Izlaidība” (JT), “negausība” (RT) jeb “nesavaldība” (*akrasia*) ir tā antonīms. *Enkrateuomai* (“valdīties” JT jeb “atturēties” RT) nozīmē atteikties no kaut kā.<sup>131</sup>

Sokrāts uzskatīja savaldību par vienu no galveniem tikumiem.<sup>132</sup> Platons ar šo vārdu apzīmē juteklīgo dziņu savaldīšanu. Aristotelis raksta, ka savaldīgajam ir stipras iekāres, bet viņš spēj tās pārvarēt. *Sofrōn* (“prātīgais” RT jeb “apdomīgais”, “pieticīgais”, “saprātīgais” JT) ir pārāks par šīm iekārēm. Stoiķi uzskatīja savaldību par cilvēka brīvības izpausmi. Viņi uzskatīja, ka patiesa cilvēcība ietver vēlmju kontroli, sevišķi attiecībā uz seksualitāti un ēšanu. Arī Aleksandrijas Filons slavē savaldību kā vēlmju un kaisles pārvarēšanu.<sup>133</sup>

LXX *enkrateia* parādās 4Mak 5:34, apzīmējot atteikšanos no pārmērības, t.i., savaldību vispārīgajā nozīmē. *Enkrateuomai* tāpat apzīmē kontroli par kaut ko. LXX šiem vārdiem nepiemīt askētiskas terminoloģijas raksturs.<sup>134</sup>

JD vārds *enkrateia* ir sastopams 4 reizes. Apd 24:25 Pāvils zemes pārvaldnieka Fēliksa priekšā runā par “taisnīgumu, atturīgu dzīvi un nākamo tiesu” (JT).<sup>135</sup> Fēliksa reakcija uz šo mācību ir bailes. Maikils Parsons (*Mikeal C. Parsons*) raksta, ka Fēlikss baidījās, jo apzinājās savu neatbilstību šīm lietām. Tacits raksta, ka viņš “piekopa ikvienu kāres un ļaunprātības veidu”. Flāvijs Josefs apraksta vairākus netaisnības gadījumus Fēliksa pārvaldīšanas laikā. Viņš arī raksta, ka Fēlikss pavadināja un apprecēja jau precēto Emesas ķēniņa Azizosa sievu Drusillu. Parsons raksta, ka vārda *enkrateia* pielietojums šajā vietā var norādīt gan uz vispārīgo “savaldību”, gan uz specifiski seksuālo, ņemot vērā Fēliksa laulības stāstu.<sup>136</sup>

<sup>131</sup> *Enkrateia*, in NIDNTT, 494.

<sup>132</sup> Ksenofona „Atmiņās par Sokrātu” Sokrāts saka, ka viss cienījamais un labais tiek uzturēts ar vingrinājumiem un savaldību. Savaldība ir cīņa pret juteklīgām kaislībām, kas rodas no ķermeņa un vēlās gūt baudu cik vien iespējams (*Memorabilia* 1:21).

<sup>133</sup> *Ibid*, 494-495.

<sup>134</sup> *Ibid*, 495.

<sup>135</sup> RT šie vārdi ir tulkoti kā „taisnību, atturību un nākamo tiesu”.

<sup>136</sup> Mikeal C. Parsons, *Acts* (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), 329-330.

*Enkrateuomai* parādās 1Kor 7:9 un 9:25. 1Kor 7:1 Pāvils, no vienas puses, slavē seksuālo askētismu. Bet viņš nepavērš dzimumdzīvi laulībā par grēku (1Kor 7:2-9). Laulība ir veids, kā izvairīties no sātana kārdināšanas, kuru pieļauj nesavaldība (*akrasia*). 1Kor 7:7 Pāvils norāda, ka atteikšanās no laulības un dzimumdzīves ir dāvana, kas nav pieejama visiem. Tiem, kas nevar savaldīties (*enkrateuomai*), šī dāvana nav pieejama, un tiem labāk ir precēties, nekā degt kaislē (1Kor 7:9). 1Kor 9:25 šis vārds apzīmē “atturību” vispārīgajā tikumības nozīmē. Evaņģēlija un mūžīgas dzīves dēļ jābūt “atturīgām visā” (RT). Pāvils nedefinē seksuālo askētismu kā pestīšanai nepieciešamu. Toties laulība tiek saprasta kā piekāpšanās cilvēka kāres spiedienam. Aicināt nelaulāties Pāvilam liek arī apziņa par tuvo Jēzus atnākšanu (1Kor 7:26-31). Tie, kas apprecējās, nav grēkojuši, bet piedzīvos miesas ciešanas, un Pāvils vēlās “pasaudzēt” tos.<sup>137</sup>

Gal 5:23 *enkrateia* ir uzskaitīta kā daļa no “Gara augļiem”. Neatkarīgi no tā, vai šeit tiek domāta seksualitātes kontrole vai paškontrolē vispārīgi, *enkrateia* tiek saprasta kā saņemtā no Gara. Pirms šī saraksta Pāvils uzskaita “miesas darbus”, kas ir pretstatīti Gara augļiem (Gal 5:19-21). Miesas darbi liedz cilvēkam ieeju Debesu valstībā. Gara augļi, toties, sniedz dzīvību (Gal 5:25).<sup>138</sup> 2Pēt 1:6 *enkrateia* ir daļa no savstarpēji atbalstošam kvalitātēm, kas ir pretstatā pasaules iznīcībai (2Pēt 1:4) un sniedz ieeju “mūžības Valstībā” (2Pēt 1:11). Teksts atkārto vārdu divreiz.<sup>139</sup> *Enkrateia* tiek saistīta ar atziņu (*gnōsis*) un izturību (*hupomonē*). Atziņa tiek vienota ar *enkrateia*, bet tā, savukārt, ar izturību. Šeit šim vārdam piemīt vispārīgā nozīme<sup>140</sup>

JD vārdam *enkrateia* galvenokārt piemīt vispārīga nozīme. Saistība ar seksualitāti ir iespējama, bet nav pamatojama no paša teksta. 1Kor 7:9 Pāvils izmanto vārdu *enkrateuomai* lai norādītu tieši uz ar seksualitāti saistīto nozīmi. Toties 9:25 viņš pielieto to vispārīgajā nozīmē. Kopumā, savaldība (*enkrateia*) kā pozitīva vērtība tieši seksuālajā nozīmē tiek reti piesaukta JD.

2Klem 4:3 *enkrateia* tiek lietots kā laulības pārkāpšanas (*moixeia*) antonīms. 2Klem 15:1 toties tas tiek attiecībā uz baznīcas dzīvi. 2Klem 14:4 “miesa ir baznīca”, bet “Gars ir Kristus”, līdz ar to 2Klem 15:1 pielietojums attiecās uz baznīcas dzīvi kopumā, kas iekļauj arī seksuālo savaldību 2Klem 12:5-6. Herm 35:1 uzsver vajadzību pēc *enkrateia*.

<sup>137</sup> *Enkrateia*, 496.

<sup>138</sup> Ibid.

<sup>139</sup> „Tādēļ pūlieties, lai jūs ticību vienotu ar tikumu, tikumu ar atziņu, atziņu ar savaldību, savaldību ar izturību, izturību ar dievbijību, dievbijību ar brāļu mīlestību, brāļu mīlestību ar dievišķo mīlestību.“ (JT) „Tāpēc pielieciet visas pūles un parādaļ savā ticībā tikumu, bet tikumā atziņu, atziņā atturību, atturībā pacietību, pacietībā dievbijību, dievbijībā brālību, brālībā mīlestību.“ (RT) (2Pēt 1:5-7).

<sup>140</sup> Ibid.

Herm 37:3-5 apraksta lietas, uz kurām attiecās nepieciešamība uzturēt savaldību. Tās ir: laulības pārkapšana un maucība, bezlikumīga piedzešanās, ļauna greznība, daudz dažādu ēdienu veidu, bagātības pārmerība, lielīšanās, meli, aprunāšana, divkosība, ļaunprātība, zaimošana. Saraksts tiek papildināts: zagšana, meli, laupīšana, nepatiesa liecība, alkātība, iekāre, krāpšana, iedomība, pretenciozitāte, “un viss, kas ir tām līdzīgs”. Barn 2:2 tiek pateikts: “Mūsu ticības palīgi tad ir bijība un izturība, un mums piebiedrojas pacietība un savaldība”. Tas ir lietots līdzīgi 2Pēt kā vispārīgs tikums.

Aleksandrijas Klements (ap 150.-215. g.) raksta, ka piekopt savaldību nozīmē novērst impulsus, kas ir pretrunā ar pareizo saprātu. Savaldības mērķis ir būt saskaņā ar Dieva gribu (*Strom.* 2:18). Tā ir ķermeņa ignorēšana saskaņā ar ticību Dievam. Tā attiecās gan uz seksualitātes kontroli, gan uz visu, uz ko “dvēselei ir ļauna kāre dēļ neapmierinātības ar dzīves nosacījumiem” (*Strom.* 3:1). Savaldība attiecībā uz seksualitāti nav pretrunā ar laulību, un kā vērtība ir pakārtota vispārīgai ticībai Kristum. (*Strom* 3:6).<sup>141</sup>

Klements norāda, ka izvēle starp askētisko dzīvi un laulību ir brīvas izvēles jautājums (*Strom.* 3:9). Dievs ir līdzās gan laulātajam, gan askētam (*Strom.* 3:10). Izvēlei piekopt seksuālo askētismu jābūt saprātīgai un nepiespiestai. Laulība un askētisms ir dažādas kalpošanas formas. Klements īpaši uzsver askēta un laulāta līdzvērtību (*Strom.* 3:12). Viņš raksta, ka kristīga savaldība ir pārāka par filosofisko tikumu. Filosofī aicināja cīnīties pret iekārēm, bet kristiešu mērķis ir nejust iekāri kā tādu (*Strom.* 3:7). Klements pasvītro, ka savaldība, kas nav pamatota saprātīgumā un ticībā vai kura noliedz laulības vērtību ir neadekvāta. Askētisms nesniedzās pāri Dieva radības robežām un nedrīkst būt naidīgs pret to (*Strom.* 3:13).

Klements izmanto šo vārdu gan vispārīgajā, gan specifiskajā seksualitātes nozīmē. Seksualitātes ziņā Klements īpaši uzsver to, ka savaldība nevar būt pārāka par laulību. Pīters Brauns raksta, ka Klements vērsās pret enkratītu kustības pārstāvjiem Aleksandrijā.<sup>142</sup> Tie noraidīja laulību kā tādu, uzskatot, ka kristietim ir jāizraujas no dabiskiem procesiem. Klementam, savukārt laulība pieder Dieva providencei, kas izpaužas radīšanā. Brauns raksta, ka Klements aizstāv precētos cilvēkus, kas bija vairākums baznīcā 3. gs. Radikāli noskaņotie askēti pretendēja uz garīgo pārākumu un baznīcas vadību par spīti atkarībai no precēto mājsaimnieku materiālam atbalstam. Klements vēlās izkaisīt askētisma pievilcības auru un apliecināt, ka precētiem cilvēkiem nav liegts ceļš uz kristīgo pilnību un baznīcas vadību.<sup>143</sup>

<sup>141</sup> *Enkrateia*, in G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1961), 402-403.

<sup>142</sup> Plašāk par enkratītiem §2.2.

<sup>143</sup> BS, 124, 137-139.

Vispārīgajā nozīmē vārdu *enkrateia* pielieto arī vēlinākie baznīcas autori. Cēzarejas Basilijs (ap 330.-379. g.) “Garākajā regulā” raksta, ka savaldība nav tikai atteikšanas no ēšanas. Tā ir miesas gara šķīstīšana, apzināta atteikšanas no baudas, kas ir vērsta uz dievbijību (*Reg. fus.* 16:2). Viņš raksta, ka “savaldība ir grēku iznīcināšana, jūtu atsvešināšana, miesas mērdēšana līdz pat fiziskām ciešanām”. Tā ir “garīgas dzīves pamats, mūžīga labuma aizbildnis, tajā izgaist baudas dzinulis” (*Reg. fus.* 17:2). “Askētiskajās konstitūcijās” viņš tāpat norāda, ka savaldība attiecās uz visu, kas izraisa acu klīšanu, t.i., iekāri (*Const.* 19). Basilijs pielieto šo vārda vispārīgajā nozīmē.

Amasejas Asterijs (ap 350.-410. g.) “Uzrunā gavēņa sākumā” runā par “dievišķas filosofijas” viedokli par vislielāko savaldību. Saskaņā ar to, ir jāpatur prāts nesatraukts, jāizvairās no kuņģa darbības un citas netīrības, lai pieņemtu netraucētu spēku, un vērotu debesis un sevi pašu. Asterijs arī aicina piekopt šo praksi regulāri. Šajā gadījumā *enkrateia* tiek pielietots vispārīgi askētiskajā nozīmē. “Netīrības” (*rupasma*) iespējams, norāda uz ķermeņa funkcijām (*Hom. jej.* 1).

## 2. Enkratisms kristietības vēsturē

Par “savaldīgiem” jeb “enkratītiem” (*enkrateis, enkratētai*) 2. gs. laikabiedri<sup>144</sup> dēvēja Tatianu (ap 140.-180.) un viņam tuvi domājošos kristiešus. Enkratīti pastāvēja galvenokārt Sīrijas provinces un austrumos no tām. Bieži Tuvo Austrumu iedzīvotājiem tā bija pirmā sastaptā kristietības forma. Brauns raksta, ka Sīrijas vidē Tatiana uzskati neizraisīja konfliktus. Tai bija raksturīgs askētisms un tā bija par mājvietu gan enkratītiem, gan Markiona baznīcai, kurai bija līdzīgi askētiski orientēta mācība. Tatiana četru kanonisko evaņģēliju harmonija (*Diatessaron*, “no četriem”) kas pastāvēja grieķu un sīriešu valodās, tika pieņemta Sīrijas vidē.<sup>145</sup> 5. gs. Kīras bīskaps Teodorēts konstatēja, ka viņa diecēzē cirkulēja vismaz divi simti šī darba kopijas.<sup>146</sup>

<sup>144</sup> Irenējs raksta, ka „no Saturnina un Markiona ceļas tie, kas tiek saukti par enkratītiem un sludina pret laulību [...] un noraida pirma cilvēka pestīšanu. [...] Tatians bija pirmais, kas ieviesa šo herēzi.“ (*Adv. haer.* 1:28:1) Brauns apgalvo, ka Markiona uzskati atšķirās no Tatiana, balstoties īsta-augstāka Dieva un nepatiesa-radītāja dieva pretstatā. (BS, 90.) Toties tas arī mācīja seksuālo askētismu, kas varētu likt Irenējam uzskatīt to par vienu mācību. Aleksandrijas Klements raksta, ka tie, kas neprecās un nedzemdina bērnus, tiek saukti par enkratītiem (*Strom.* 1:15). Uzskaitot dažādu raksta, ka to nosaukums ceļas no viņu nodarbošanas (*Strom.* 7:17). Hipolīts raksta, ka enkratīti atzīstot „dažas lietas“ par Dievu un Kristu saskaņā ar ortodoksas baznīcas mācību. Toties viņš saskata tos par tuvākiem kiniņiem, nekā kristiešiem un to mācību dēvē par herētisko (*Ref. omn. haer.* 8:13).

<sup>145</sup> Diatessarons tapa par pamata evaņģēlija tekstu Austrumos. Austrumu misionāri izplatīja to līdz pat Ķīnas teritorijai. Diatessarona vairākās kanonisko evaņģēliju perikopes tika modificētas, lai pasvītrotu enkratisko mācību. Patreiz pastāvošas Diatessarona teksta versija un to atvasinājumi satur liecības par šīm modifikācijām. Piemēram, Jāzeps tiek attēlots kā Marijas „aizstāvis“, nevis vīrs (Mt 1:24), vai „taisnīgais vīrs“ nevis “viņas [Marijas – Ņ. A.] vīrs” (Mt 1:19). Anna, Penuēla meita, dzīvo ar savu vīru jaunavībā, nevis kopš tās (Lk 2:36). Tāpat Jēzus atbilde par septiņu mirušo brāļu atraitni („tie, kas būs cienīgi sasniegt to laikmetu [...] nedz precēsies nedz tiks precēti“) tiek interpretēta kā „tie, kas būs cienīgi [...] neprecās un nesvin laulības“ (Lk 20:35). Tāpat Jēzus vairs netiek saukts par „vīna dzērāju“, bet par „to, kurš dzer“ (Mt 11:19). Arī pie krusta Jēzum netiek dots „vīns, sajaukts ar žulti“, bet etiķis (Mt 27:34). Tēva valstībā Jēzus grasās dzert nevis no “vīnakoka augļiem” bet no “vīnakoka paaudzes” (Mt 26:29). Jēzus vairs nesauc sevi par “vīnakoku”, bet par “patiesības augļa koku” (Jņ 15:1). (Emily J. Hunt, *Christianity in the Second Century: The Case of Tatian* (New York: Routledge, 2003), 145-146.)

<sup>146</sup> BS, 90-102.

Emīlija Hanta (*Emily J. Hunt*) raksta, ka sīriešu kristietības askētiski orientētajā vidē ir grūti identificēt “herētisko enkratītu sektu”. “Enkratīti” kā apzīmējums ceļas no Rietumu herēsiologu tekstiem. Tas, kas Rietumos tika saskatīts par radikālo askētisko praksi, Austrumos varēja būt pieņemts par normu. Kamēr Tatians tiek pasludināts par herēzes aizsācēju Rietumos, viņa “herēze” Austrumos netiek pamanīta, kas liecina par viņa uzskatu akceptēšanu. Hanta uzskata, ka ir kļūdaini saprast enkratītus kā sektu sīriešu kristietības vidē. Radikālais askētisms ir tai raksturīgs, arī vēlīnākiem ortodoksālajiem autoriem kā Sīrijas Efraimam un Afrahatam. Viņa raksta, ka ir iespējams runāt par “enkratisma” garu Austrumos.<sup>147</sup> Endrju Gafijs (*Andrew R. Guffey*) norāda, ka Tatians, iespējams, nav bijis “enkratītu kustības” dibinātājs, bet drīzāk pauda savus uzskatus atbilstošajā vidē. Enkratīti vēlāk arī attīstīja no Tatiana atšķirīgus uzskatus.<sup>148</sup> Tatiana galvenā nodarbošanās bija nepilnīgas cilvēciskas būtnes apvienošana ar Svēto Garu, kas pamatoja viņa iestāšanos par seksuālo askēzi. Kopš Ādams dārzā “nošķīrās” no Dieva cilvēka dvēselei pietrūka slānis, kas padarīja cilvēku pilnīgi cilvēcīgu. Dvēselei pašai par sevi nepiemīt vērtība.<sup>149</sup> Tā pastāv, lai “apprecētos” ar Garu. Tās dvēseles, kas nesavienojās pilnībā ar Garu, nepieciešami iekrīt ļauno garu apsēstībā. Nekristītie cilvēki, saskaņā ar Tatianu, dzīvo “desmit tūkstošu apspiedēju” gūstā.<sup>150</sup>

Tatians uzskatīja, ka kristību brīdī cilvēku pilnība un permanenti pārņem Svētais Gars. Šī iespēja laulāties ar Garu<sup>151</sup> ir kristieša dzīves būtība un Kristus dāvana šai pasaulei. Garīgas laulības visaptveroša nozīme Tatiana domāšanā devalvēja parastās laulības vērtību. 1Moz 2:24<sup>152</sup> viņa interpretācijā liecināja par to, ka Ādams gribēdams atstāja Dievu un Garu, savu Tēvu un Māti un tādēļ bija spiests pieķerties Ievai caur seksuālām attiecībām. Lai atgūtu Dieva Garu, līdz ar to ir jāatsakās no seksuālām attiecībām laulībā, kas ir visredzamākais Ādama vājības simptoms un šķērslis Dieva Gara iemājošanai cilvēkā. Oriģināli Ādams un Ieva bija “svēti” un reprezentēja Dieva sākotnējo nodomu attiecībā uz cilvēkiem, būdami ne-dzīvnieciski. Mirstīgums, kas cēlās no atsvešināšanas no Gara, nostādīja cilvēku vienā līmenī ar dzīvniekiem. Radikālākie enkratīti uzskatīja, ka čūska reprezentēja dzīvnieku pasauli, un iemācīja Ievai dzīvniekiem raksturīgo seksualitāti. Cilvēka pārākums par dzīvniekiem tika noraidīts, parādot, ka seksualitāte un mirstīgums pieskaita cilvēku dzīvnieku pasaulei.<sup>153</sup>

<sup>147</sup> Hunt, *Tatian*, 154-155.

<sup>148</sup> Andrew R. Guffey, „Motivations for Enkratite Practices in Early Christian Literature“ in *Journal of Theological Studies* 65:2 (2014): 520-522.

<sup>149</sup> Tatians raksta, ka cilvēks nav tikai „racionāls dzīvnieks“, kā to uzskata filosofi. Tatians par „cilvēku“ uzskata to, kas ir pārvarējis „vienkāršo“ jeb dzīvniecisko cilvēcību. Tas, kurš rīkojas līdzīgi dzīvniekam nevar būt saukts par cilvēku (*Or. ad gr.* 15).

<sup>150</sup> BS, 90-92.

<sup>151</sup> Tatiana dzimtajā sīriešu valodā Gars bija sieviešu dzimtē. Sālamana odās Gars tiek attēlots kā māte, kas baro cilvēkus ar svēto pienu no savām krūtīm (*Od. Sol.* 8.14.)

<sup>152</sup> „Tāpēc vīrs pametīs savu tēvu un māti un pieķersies savai sievai, un viņi būs viena miesa“ (JT).

<sup>153</sup> Ibid, 92-94.

Enkratīti sludināja, ka baznīcai ir jāastāv no vīriešiem un sievietēm, kas ir savaldīgi striktajā nozīmē. Seksuālas dziņas bija kontrolētas viņu starpā. Enkratīti arī atteicās no vīna un gaļas.<sup>154</sup> Šī diēta tāpat balstījās atteikšanās no “dzīvnieciska”. Gaļas ēšana saistīja cilvēku ar dzīvnieku plēsīgo dabu. Vīns bija saskatīts kā seksuālas enerģijas avots, kas atgādina par baudu un provocē uz izlaidību.<sup>155</sup>

Enkratīti stājās pretī pieņemumam, ka cilvēku sabiedrība ir radusies dabiski no cilvēka kā dabas daļas. Ādama un Ievas laulība dibināja neīsto sabiedrību. Turpinot uzturēt sabiedrību, kas balstījās laulībā, cilvēki turpina būt mirstīgi un noraidīt Dieva Gara spēku, kas dod dzīvību. Seksuālās attiecības laulībā tiešā veidā atbalsta mirstīguma ciklu. Romas impērijas sabiedrība, kuru citi laikabiedri attēloja kā “plaukstošu” dēļ jauno cilvēku vēlmes radīt pēcnācējus, tika prezentēta kā vērsta uz nāvi. Romiešu un jūdu sabiedrības paredzēja, ka pastāv “laba” seksualitāte, kas ir noderīga sabiedrībai. Enkratītiem jebkāda seksualitāte bija zīme cilvēka atkrišanai no Dieva. Tās pārtraukšana toties, varēja izlabot Ādama un Ievas kļūdu. Līdz ar to enkratītu idejas iemiesoja kritiku pret sabiedrības struktūru.<sup>156</sup>

Kristības tika saprastas kā deseksualizācijas rituāls. Kristītie iekāpa kristību baseinā kaili. Tas simbolizēja seksualizēto pasaulīgo drēbju novilkšanu. Izkāpjot, tie atgriezās Svēta Gara apģērbti “godības drēbēs”. Šis rituāls sniedza kristītiem svētumu, līdzās ar atteikšanos no vīna un gaļas. Tas paredzēja turpmāko atteikšanos no seksualitātes. Enkratītu askētisms bija komunāls. Tie dzīvoja ciemu kopienās kalnainos Mazāzijas un Sīrijas reģionos. Vīrieši un sievietes dzīvoja pāros, vienoti “šķīstajā sadraudzībā”. Askētiskas kristības ļāva vīriešiem un sievietēm pārvarēt dzimumu spriedzi, kas pastāvēja tā laika sabiedrībā.<sup>157</sup>

Cits iespējamais enkratītu “gara” pārstāvis ir Jūlijs Kasiāns, kas mācīja Ēģiptē ap 170. g. Aleksandrijas Klements min divus viņa darbus un citē to fragmentus (*Strom.* 3:13). Otrais viņa darbs saucās “Par savaldību un einuha būšanu”. Saskaņā ar Klementu, Kasiāns raksta, ka dzimumorgānu klātesamība vīriešu un sieviešu ķermeņos nevar liecināt par to, ka Dievs atļauj dzimumattiecības.<sup>158</sup> Kasiāns arī atsaucās uz “Ēģiptiešu evaņģēlija” tekstu. Citviet Klements saista Kasiānu ar dokētistiem (*Strom.* 3:27).<sup>159</sup>

<sup>154</sup> Aleksandrijas Klements oponenti šim viedoklim, atsaucoties uz to, ka Jēzus arī dzēra vīnu (Mt 11:19). Bet viņš uzsver, ka jādzēr ar mērenību, jo Jēzus, kaut arī mācīja svinībās (būdams iedzēris) nebija „vīna pārņemts” (*Paed.* 2:2).

<sup>155</sup> BS, 92-93.

<sup>156</sup> Ibid, 94-95.

<sup>157</sup> Ibid, 96-97, 100-101.

<sup>158</sup> Saskaņā ar Klementu, Kasiāns atsaucās uz Mt 19:12, sakot ka citādi Dievs nebūtu slavējis einuhus un „bezlaulību Debesu valstības dēļ”. Tāpat viņš atsaucās uz Jes 56:3-4, sakot, ka einuhi nav „tikai sauss koks”.

<sup>159</sup> Johannes Quasten, *Patrology, Volume I: The Beginnings of Patristic Literature, From the Apostles Creed to Ireneaus* (Westminster, ML: Christian Classics, Inc, 1986).

Salamisas Epifānijs (ap 320.-403. g.) raksta, ka enkratīti pastāv Āzijā, Izaurijā, Pamfīlijā, Kilikijā un Galatijā, Romā un Antiohijā. To skaitlis aug Pisidijā un Frigijā. Epifānija laikā enkratīti tāpat praktizēja atturēšanos no dzimumattiecībām, vīna un gaļas. Viņš norāda, ka tie svin euharistijas noslēpumu ar ūdeni vīna vietā. Epifānijs atstāsta, ka tie dēvēja Pāvilu par “plītnieku”, noraidot Pāvila vēstuļu autoritāti laulības aizstāvēšanā. Nav skaidrs, ko konkrēti tie noraidīja, bet Epifānijs atsaucās uz Ebr 13:4<sup>160</sup> (*Pan.* 47).

375. g. Ikonijas bīskaps Amfilohijs saņēma divas vēstules no Cēzarejas bīskapa Basilija. Pirmajā tika risināts jautājums par vairāku shismatisko askētisko kustību locekļu atgriešanos ortodoksālajā baznīcā, t. sk. enkratītu. Basilijš apliecina, ka enkratītu kristības pēc formas neatšķiras no ortodoksālas kristību formulas (Tēva, Dēla un Svēta Gara vārdā). Tie arī pieņēma Kristus miesas noslēpumu, bet noraidīja Kristus asinis. Enkratītu kanonisks statuss nebija noteikts. Basilijš secināja, ka pieņemot enkratītus atpakaļ baznīcā, nav jāuzspiež pārkristīšanās. Otrajā vēstulē enkratīti līdzās citām askētiskām kustībām tika definētas kā herētiskas dēļ laulības un vīna noraidīšanas. Trinitāras formulas pielietojums kristībās šajā vēstulē netiek pieņemts par labu enkratītiem. Basilijš apgalvo, ka pieņemot Dieva radību par apgānīšanas avotu, enkratīti atkārtoti Markiona duālismu. Līdz ar to trinitāra formula ir nederīga, jo Dievs tiek uzskatīts par ļaunuma radītāju. Basilijš aicināja sapulcēt bīskapus un izsludināt kanonu, kas paredzētu enkratītu pārkristīšanu.<sup>161</sup>

Darbā “Pret maldīgo askētismu” (ap 375.-381. g.) Amfilohijs norāda, ka Ikonijas reģiona enkratīti primāri apmetās laukos un nenodarbojās ar sludināšanu. Enkratītu kopienas bija pārstāvēti abi dzimumi. Viņš apgalvo, ka patiesībā tie nepiekopj paredzēto šķīstību, stājoties seksuālās attiecībās savā starpā, nebūdami precēti. Šī kritika iespējams liecina par “enkratītu modeļa” jaukto dzimumu kopiena izplatījumu. Tiem bija raksturīgs arī bioloģisko vecāku noraidījums. 381.-383. g. tika izsludināta impērijas likumdošana, kas definēja enkratītus kā herētiķus.<sup>162</sup>

Pīters Tonemans (*Peter Thonemann*) norāda, ka enkratīti Ikonijas reģionā nav nepieciešami pastāvējuši organizētajā kustībā, kas būtu opozīcijā ortodoksālajai baznīcai. Viņaprāt, Amfilohija un Basilija teksti drīzāk nodarbojās ar enkratisma definīcijas meklējumiem un enkratītu izdalīšanu no ticīgo masas.<sup>163</sup>

<sup>160</sup> „Laulība lai ir pie visiem godā, un laulības gulta lai ir neaptraipīta.“

<sup>161</sup> Peter Thonemann, „Amphilochius of Iconium and Lycaonian Asceticism“ in *The Journal of Roman Studies* 101 (2011): 188-190.

<sup>162</sup> Ibid.

<sup>163</sup> Ibid, 190-195, 204.

### 3. PTd un enkratisms

Gafijs norāda, ka “enkratisms” kā ideoloģisks jēdziens un abstrakta koncepcija tiek atvasināts no “enkrafitu” kā sociālas grupas prakses. Līdz ar to pētniecībā par “enkratismu” pieņemts uzskatīt prakses, kas aizliedz trīs lietas: dzimumattiecības/laulību, gaļas ēšanu, vīna dzeršanu. Vienīgi laulības/dzimumdzīves noraidījums ir plašāka askētisma fenomēns.<sup>164</sup> Gafija piedāvātās definīcijas ietvaros PTd viennozīmīgi nav “enkratisks” teksts, jo tajā nav liecību par vīna vai gaļas lietošanas noraidījumu. Tamirisa rīkotās dzīrēs “vīns bija pārpilnībā” un viņš “piedzirdīja” Dēmu un Hermogēnu, bet šīs pasākums tiek attēlots negatīvi jo tā mērķis ir atrast veidu apsūdzēt Pāvilu (3:13-14). Efezā Pāvils uzskaita piedzeršanos (*methē*) un laulības pārkapšanu (*moixeia*)<sup>165</sup> starp lietām, kas ved pie nāves (9:13). Toties tas nevēršas pret vīna lietošanu specifiski.

Tatiana un enkrafitu vīna noraidījums ietekmēja euharistijas rituāla praksi. Vīna vietā tika lietots ūdens.<sup>166</sup> Pd tiek pieminētas euharistiskas maltītes. Onēsifora namā notiek “maizes laušana”, līdzās ar “mešanos ceļos”, kam sekoja sprediķis (3:5). Ceļa no Miras uz Sidonu notiek “dalīšanās maizē”, kuras beigās tiek sacīts “āmen” (6:1). Efezā pēc Artemillas kristībām, Pāvils “lauž maizi un pienes ūdeni”, pēc tam sprediķo (9:21). Pirmās divas maltītes izceļas ar to, ka piemin tikai maizi, bet Efezas maltīte parāda, ka Pāvils euharistijā izmanto vīnu. Kaut arī Pd ir saglabājušies fragmentāri, šīs liecības norāda uz vīna noraidījumu. Gaļas noraidījums esošajos fragmentos neparādās.

Ivs Tisso (*Yves Tisso*) raksta, ka 2. gs. kristiešu starpā pastāvēja “mērenā enkratisma” tendences. Seksuālās ētikas laukā tas nozīmēja jaunavības cildināšanu līdzās uzticībai laulībā un otrreizējās laulības noraidījumu. Viņaprāt šī tendence nāk no kristību tradīcijas. Hipolīts norāda, ka neprecētiem katehumeniem ir iespēja palikt neprecētiem, vai nu precēties “saskaņā ar likumu” (*Trad. apost.* 15:6). Tertuliāns raksta, ka kristības ir jāatliek līdz brīdim, kad katehumens ir apprecējies, vai ir gatavs praktizēt celibātu (*De bapt.* 18:6).<sup>167</sup>

Dans raksta, ka Pd kopumā slavē seksuālo askētismu saistībā ar augšāmcelšanos, toties nekad nenostāda to par nosacījumu. Sekojošie fragmenti (līdzās PTd) bieži tika interpretēti kā liecības par Pd enkratisko raksturu.<sup>168</sup>

<sup>164</sup> Guffey, „Enkratite,” 516-517.

<sup>165</sup> *Methē*, in LSJ, 1090.; *Moixagia*, in LSJ, 1141.

<sup>166</sup> Iespējams, šādu praksi piekopa arī Tatiana skolotājs Justīns Martīrs. Epifānijs līdzās enkrafitiem piemin arī apustulīkus jeb apotaktītus, kam bija raksturīga tā pati prakse. Teodorēts līdzās enkrafitiem min hidroparastātus (*hidroparastatai*), kas “pasniedz” ūdeni. Tie izmantoja ūdeni euharistijā, bet nav obligāti noraidījuši vīna dzeršanu. (Andrew McGowan, *Ascetic Eucharists: Food and Drink in Early Christian Ritual Meals* (Oxford: Clarendon Press, 1999), 156-158, 160-162.)

<sup>167</sup> Šādā gaisma Tisso interpretē arī 1Kor 7:8-17. (Yves Tisso, „Enkratism and the Apocryphal Acts” in *The Oxford Handbook of Early Christian Apocrypha*, eds. Andrew Gregory, Christopher Tuckett (Oxford: University Press, 2015), 407-408.)

<sup>168</sup> DAP, 72.

Tisso raksta, ka "īsto" enkratismu no "mērenā" atšķir pesimistiska attieksme pret seksualitāti kā tādu.<sup>169</sup> Enkratismā seksuālais askētisms ir paredzēts ikvienam kristītām cilvēkam, nevis tikai kā viena no iespējamām kristieša praksem. Tisso raksta, ka askētisms AAD ir jāpēta ne tikai apustuļu mācībās (3:5-6), bet arī pašos stāstos. Šie stāsti ir pilni ar "romantiskiem pārspilējumiem", kas ir jāņem vērā to interpretācijā. Vārda "savaldība" pieminēšana ne obligāti norāda uz enkratismu (3:5). Tā nozīme var sniegties no celibāta līdz uzticībai laulībā.<sup>170</sup> Tisso raksta, ka "savaldība un augšāmcelšanas" PTd (3:5) neparedz laulāto pāru šķiršanos, t.i., pilnīgo laulības un seksualitātes noraidījumu. Pāvils aicina jaunavas neprecēties. Apgalvojums, ka "jums nav augšāmcelšanas, ja vien nepaliekat šķīsti" (3:12) nāk no Pāvila pretiniekiem un pārspilē viņa mācību, meklējot viņu apsūdzēt. Tisso raksta, ka vēstījums par "savaldību un augšāmcelšanas" ir adresēts neprecētiem cilvēkiem.<sup>171</sup>

Pāvils Efezā atstāsta lauvas kristības (9:8-9). Pēc kristībām lauva aizbēg prom, un satiekot lauveni, neizrāda pret to seksuālo interesi, bet bēg tālāk. Vēlāk šis lauva (9:15, 23-26) palīdz Pāvilam izglābties no nāves arēnā. Dans apgalvo, ka askētiskais aspekts lauvas stāstā nav noteicošais un tikai apliecina lauvas atbilstību kristībām. Ja lauvene būtu lauvas sieva, tad varētu apgalvot, ka šajā stāstā tiek izcelts seksuālais askētisms. Pēc lauvas stāsta Pāvils uzrunā Akvilu un Priscillu, precēto pāri (9:10). Pāvils aicina tos sludināt Dieva vārdu par spīti izaicinājumiem, nepieprasot no tiem seksuālo askētismu. Pāvila apcietinājums Efezā (9:11) notiek tādēļ, ka viņa sprediķošana ir populāra un apdraud pagānu dievu kultu. Pāvila sprediķis Artemillai ir askētiski orientēts (9:17), bet nenodarbojās ar seksuālo askēzi. Vēlāk Pāvils apstiprina viņas laulību ar pagānu vīru. Jauna meitene Frontina pieņem kristietību (11), bet ir pārāk jauna, lai tas iekļautu seksuālas askēzes nozīmi. Longs un Kests tiek kristīti bez apņemšanās piekopt seksuālo askētismu (14:5-7).<sup>172</sup>

Dans arī norāda, ka Pd pieņem Akvilas un Priscillas (9:10), Artemillas un Hieronima (9:21), Anharsa un Filas (2:3), Onēsifora un Lektras (3:2), Trasimaha un Alines (6:1), Kleona un Hrīzas (6:1) un Hermokrāta un Nīmfās laulības (5:1). Šādu attiecību izteikts vai neizteikts atbalsts noraida iespēju interpretēt Pd ka enkratisko tekstu. Seksuālā askētisma izcelšana ir raksturīga tikai PTd, kas to izceļ, nenoraidot laulības.<sup>173</sup>

<sup>169</sup> Irenējs raksta, ka noraidot laulības un prokrēatīvo dzimudzīvi, enkratīti izrāda necieņu pret Dieva radību un radības pestīšanu. (*Adv. haer.* 1:28:1) Aleksandrijas Klements raksta, ka savaldība neattiecas uz seksuālo askētismu vien. Viņaprāt, tā tiek dota cilvēkam dievišķajā spēkā un žēlastībā, līdzās tam, ka cilvēks praktizē to pats. Seksuāla askēze „tiek pieņemta par svētību“ pie tiem cilvēkiem, kuriem tas ir dots no Dieva. Monogamija un laulība ir „apbrīnas vērtā“. (*Strom.* 3:1) Hipolīts kritizē lepnumu, ko tie atvasina no askēzes piekropšanas. (*Ref. omn. haer.* 8:13)

<sup>170</sup> Šis sprediķis notiek precētā Onēsifora namā, kuru Pāvils sveicina kā "augsti slavētā Dieva kalpu" (3:2-5).

<sup>171</sup> *Ibid.*, 408-409, 414-415.

<sup>172</sup> *Ibid.*, 72-77.

<sup>173</sup> *Ibid.*, 78.

PTd askētiskie makarismi tiek formulēti pozitīvajā veidā. T.i., Pāvils neaizliedz un nenosoda kādu uzvedību, bet slavē jaunavības ideālu un savaldības sniegtos ieguvumus. Līdzīgi Tisso, Dans apgalvo, ka PTd seksuālās ētikas laukā līdzinās ortodoksijas uzskatiem. Sasaiste starp “savaldība un augšāmcelšanos” tāpat nav unikāla parādība agrīnajā kristietībā. Lai piedzīvotu augšāmcelšanos, ķermenim jābūt šķīstam. Dzīve pēc augšāmcelšanas tika saprasta kā aseksuāla, līdz ar to askētisms ir eshatoloģiskās nākotnes iepriekšējā realizācija.<sup>174</sup> Dans raksta, ka PTd slavē “savaldību”,<sup>175</sup> nebūdamans pats par sevi enkratisks teksts.<sup>176</sup>

Olimpas Metodija “Simpozijs” (ap 300. g.) reprezentē vēlināko, attīstītāko un sistemātisko askētisko mācību. Benedeta Sorsi (*Benedetta Zorzi*) raksta, ka Metodijs izmanto terminus “šķīstība” (*hagneia*), “jaunavība” (*parthenia*), “saprātīgums” (*sōfrosunē*), “savaldība” (*enkrateia*), veidojot askētisko vērtību hierarhiju. Šķīstība ir ideāls, kas iemieso visus kristiešu garīgas dzīves tikumus, t. sk. jaunavību, saprātīgumu un savaldību. Sorsi raksta, ka Metodija darbs polemizē ar enkratismu un tajā pieņemto savaldības centrālo nozīmi. Tāpat arī jaunavība tiek prezentēta kā pakārtota vispārējai šķīstībai. Līdz ar to Metodijs līdzīgi minētiem ortodoksiem autoriem slavē seksuālās askēzes piekopišanu, bet neizceļ to kā nepieciešamību, pakārtojot to gan precētiem, gan neprecētiem kristiešiem pieejamajai šķīstībai. Prokreatīva dzimumdzīve tiek prezentēta kā līdzdalība radīšanā.<sup>177</sup>

PTd lasīšana Pd kontekstā parāda, ka uzsvars uz seksuālo askēzi ir raksturīgs tieši PTd, nevis tekstam kā tādām. Tāpat Pd konteksts parāda, ka teksts nevēršas pret laulību un prokreatīvo dzimumdzīvi. Tas pieder agrīnajā kristietībā raksturīgai “mērenā enkratisma” attieksmei. Olimpas Metodija “Simpozijs” u.c. ortodoksālo autoru viedokļi liecina, ka seksuālā askēze tika cildināta un piekopta iekļaujoties vispārīgajā “šķīstības” tikumā, kas iekļāva arī dzīvi laulībā. Toties Pd, iespējams, ietver “enkratisku” vīna dzeršanas noraidījumu, kā to parāda euharistiskas maltītes.

<sup>174</sup>Herm attēlo savaldību kā vienu no septiņiem kristīgiem tikumiem, „ticības meitu” (Herm 16:4) un paredz, ka miesai jābūt šķīstai, lai saņemtu mūžīgo atalgojumu (Herm 60:7-61:4). 2Klem aicina „paturēt miesu šķīstu un zīmogu neaptraipītu, lai saņemtu mūžīgo dzīvību” (2Klem 3:6). Irenejs raksta, ka apustuļi ir nolēmuši paturēt miesu šķīstu līdz augšāmcelšanās notiks (*Epid.* 41).

<sup>175</sup> 1Klem 38:2 pozicionē savaldību kā Dieva dāvanu, par kuru nedrīkst lielīties. Antiohijas Ignācijs sauc seksuālo askēzi par „cieņas izrādīšanu Kunga miesai” (IgnPol 5:2). Justīns raksta, ka kristieši vai nu precās, vai nu praktizē savaldību (1Apol 29) un slavē tos, kas dzīvo šķīstībā no bernībās (1Apol 15).

<sup>176</sup> DAP, 81-84.

<sup>177</sup> Benedetta Zorzi, „The Use of Terms *hagneia*, *parthenia*, *sōfrosunē* and *enkrateia* in the Symposium of Methodius of Olympus” in *Vigilae Christianae* 63:2 (2009): 138, 143, 165-167.

#### 4. Pāvila askētiskie makarismi

Pāvila sprediķis Onēsifora namā sastāv no trīspadsmit<sup>178</sup> makarismiem (3:5-6). Terēze Anžē-Kvitjē (*Therese Angert-Quilter*) norāda, ka tie netiek pieteikti kā Jēzus mācība, bet kā Pāvila sludinātais “Dieva vārds” (*logos theou*).<sup>179</sup> Pervo raksta, ka “varens prieks, mešanas ceļos, maizes laušana un Dieva vārds” liecina par sprediķa liturģisko kontekstu. Viņš arī norāda, ka makarismu skaits nav svarīgs un tiem nav paredzēta konkrēta nozīme. Tie piedāvā lasītājiem atrisīt savu iztēli un atrast atbilstošu taisnīgas dzīves formu. Makarismu nozīmēs pārklāšanās liecina par šo interpretāciju. Teoloģiski tie pasludina pestīšanu, kas izriet no tikumīga dzīvesveida. Pervo raksta, ka tikai 1.-5. un 11.-13. makarismi ir saistīti ar seksualitāti vai askētisko dzīvesveidu.<sup>180</sup> Beriers uzskata, ka visi makarismi “gandrīz pilnībā” attiecās uz šo tēmu.<sup>181</sup>

Makarismi tiks aplūkoti Lipsiusa izdevuma secībā. Konstantīna Tišendorfa (*Constantinus Tischendorf*) izdevumā makarismu saraksts ir īsāks. Anžē-Kvitjē uzskata Tišendorfa izdevumu par senāko un oriģinālo teksta versiju. Toties Lipsiusa teksts ir pieņemts kā pētniecības standarts, sagaidot topošos kritiskus izdevumus.<sup>182</sup> Šajā darbā es sekoju Lipsiusa tekstam. Tišendorfa kritiskais izdevums izmanto piecus grieķu rokrakstus, vienu latīņu un Simeona Metafrasta hagiogrāfiju.<sup>183</sup> Lipsiusa izdevums izmanto vienpadsmit grieķu, trīs latīņu un četrus sīriešu rokrakstus.<sup>184</sup> Rokrakstu apzīmējumi nāk no Lipsiusa izdevuma. Abi izdevumi izmanto trīs 10.-11. gs. grieķu rokrakstus (*A B C*). Grieķu teksta ziņā Lipsiusa izdevums ir bagātāks ar diviem 11. gs. rokrakstiem (*E F*) un četriem 12.-14. gs. rokrakstiem (*I K L M*).

Hans Dīters Becs (*Hans Dieter Betz*) komentārā Kalna runai (Mt 5:3-12) raksta, ka makarismi: a) ceļas no liturģijas; b) pēc būtības ir deklaratīvie izteikumi; c) tie saista nākotni gan ar eshatoloģiju, gan ar tagadni; d) tie runā par ētiku un morāli. Becs saka ka PTd makarismu saistība ar rituālu ir neskaidra. Liturģiskais konteksts PTd tekstā ir sacerējums, nevis konkrēta gadījuma atstāstījums. Makarismi ir bijuši izplatīts fenomēns antīkajā literatūrā pirms un pēc Mt. Tie ļāva formulēt mācības pamata doktrīnas visīsākajā veidā.<sup>185</sup> Līdz ar to Pāvila sprediķa attēlojums gan atbilst sižetam un makarismu liturģiskam pielietojumam, gan pasniedz lasītājam Pd Pāvila mācību īsajā un shematiskajā veidā.

<sup>178</sup> Dažādos rokrakstos makarismu skaits ir atšķirīgs. (BAP, 132.) Varianti tiks aplūkoti saskaņā ar Lipsiusa izdevumu.

<sup>179</sup> QAP, 101.

<sup>180</sup> AP, 101-102.

<sup>181</sup> BAP, 132.

<sup>182</sup> QAP, 1-7.

<sup>183</sup> Constantinus Tischendorf, *Acta Apostolorum Apocrypha* (Lipsiae: Avenarius et Mendelssohn, 1851), xxv-xxvi.

<sup>184</sup> Ricardus Adelbertus Lipsius, *Acta Apostolorum Apocrypha* (Hildesheim: G. Olms Verlagsbuchhandlung, 1859), xcix-cii.

<sup>185</sup> Hans Dieter Betz, *The Sermon on the Mount: A Commentary on the Sermon on the Mount Including the Sermon on the Plain* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1995), 93-96, 102.

## 5. Tulkojums

. Kad Pāvils iegāja Onēsifora namā, iestājās varens prieks, mešanās ceļos, maizes laušana, un [tika sludināts] Dieva vārds par savaldību un augšāmcelšanos. Pāvils teica:

“Laimīgi sirdsšķīstie, jo viņi Dievu redzēs.

Laimīgi tie, kas paturēja savu miesu šķīstu, jo viņi kļūs par Dieva templi.

Laimīgi savaldīgie, jo ar viņiem runās Dievs.

Laimīgi tie, kas atvadījās no visas pasaules, jo viņi būs patīkami Dievam.

Laimīgi tie, kam ir sievas, bet kas ir tādi kā bez sievām, jo viņi iemantos Dievu.

Laimīgi tie, dievbijīgie, jo viņi kļūs par Dieva eņģeļiem.

Laimīgi tie, kas dreb Dieva vārdu [priekšā], jo viņi būs mierināti.

Laimīgi tie, kas saņēma Jēzus Kristus gudrību, jo viņi tiks saukti par Visuaugstā dēliem.

Laimīgi tie, kas pasargāja savu kristību, jo viņi atpūtīsies kopā ar Tēvu un Dēlu.

Laimīgi tie, kas pieņēma Jēzus Kristus sapratni, jo viņi būs gaismā.

Laimīgi tie, kas Dieva mīlestības dēļ izgāja no pasaulīgiem veidoliem, jo viņi tiesās eņģeļus un būs svētīti [ar vietu] pie Tēva labās rokas.

Laimīgi žēlsirdīgie, jo viņi būs apzēloti un neredzēs rūgtās tiesas dienu.

Laimīgi ir jaunavu ķermeņi, jo viņas būs patīkamas Dievam un nezaudēs savas šķīstības algu, jo Tēva vārds kļūs viņām par pestīšanas darbu viņa Dēla dienās, un viņām būs miers uz mūžu mūžiem.”

## 6. Komentārs

“Savaldības un augšāmcelšanās” nozīme ir atkarīga no turpmāko makarismu interpretācijas. Tajā pašā laikā šis ievads ietekmē sprediķa nozīmi. Teksta varianti attēlo tulkotāju un pārrakstītāju izpratni par šo nozīmi. 12. gs. latīņu rokrakstā *d* tēma neparādās. 15. gs. latīņu rokrakstā *m* sprediķis ir “par visu taisnīgumu un par savaldīšanos”. Sīriešu rokrakstos tēma ir “miesas pakļaušana un augšāmcelšanās”. Armēņu tulkojumā tā ir “dvēseļu patiesība un mirušo augšāmcelšanās”.

1. “Laimīgi sirdsšķīstie (*katharoi tēi kardiai*),<sup>186</sup> jo viņi Dievu redzēs”.

Šis makarisms ir identisks Mt 5:8. Anžē-Kvitjē raksta, ka tas ievada šķīstības un savaldības tēmu. Tas pasvīturo, ka PTd makarismi uzsver individuālo šķīstību. Viņa raksta, ka to kontekstā “sirdsšķīstība” ir indivīda atbrīvošanas no pasaulīgiem labumiem.<sup>187</sup> Pervo raksta, ka “sirdsšķīstība” ved pie eshatoloģiskas Dieva pieredzes. Viņš norāda, ka pārņemot vienu no Mt makarismiem, Pd vēlas pasvītrot Pāvila līdzību Jēzum, akcentējot Pāvila autoritāti.<sup>188</sup>

<sup>186</sup> *Katharos* var nozīmēt gan fizisko tīrību, gan kultisko vai morālo šķīstību. (*Katharos*, in TDNT, 383.) Dotajā gadījumā tas ir pielietots individuālas morāles laukā. (AP, 103).

<sup>187</sup> QAP, 102.

<sup>188</sup> AP, 102.

Becs raksta, ka šis makarisms norāda uz iekšējo attieksmi pret pasauli. “Sirdsšķīstība” iemieso godīgumu iepretī divkosībai. Godīgums ir tas priekšnosacījums.<sup>189</sup>

2. “Laimīgi tie, kas paturēja (*tērēsantes*) savu miesu (*sarka*) šķīstu (*hagnēn*),<sup>190</sup> jo viņi kļūs par Dieva templi”. Šis makarisms iztrūkst rokrakstā *d.* 11. gs. grieķu rokraksts *F* attēlo to kā “Laimīgi tie, kuriem ir šķīsta sirds un kuri pasargāja miesu šķīstu”. 11.-14. gs. grieķu rokraksti (*CEFGILM*), 15. gs. latīņu rokraksts *c* un sīriešu rokraksti attēlo vārdu “templis” daudzskaitlī. 11. gs. latīņu rokrakstā *c* ir rakstīts “Svēta Gara templis”. Rokrakstā *m* ir rakstīts “viņu dvēseles kļūs par Dieva templi”. Armēņu tulkojuma lasījums ir “paturēja sevi”.

Anžē-Kvitjē raksta, ka JD vārds (*hagnos*) netiek pielietots saistībā ar vārdu “miesa”. “Miesas šķīstība” Ptd kontekstā var nozīmēt gan uzticību laulībā, gan atteikšanos no dzimumdzīves. Tas neietver “ķermeņa noliegumu” bet pasvītro indivīda morālo atbildību.<sup>191</sup> “Miesa” (*sarx*) līdzas dvēselei vai garam, ir cilvēka daļa, kas ņem līdzdalību pestīšanā.<sup>192</sup>

Pervo raksta, ka “tempļa” metafora ir sastopama Kumrānas kopienas tekstos. Kopiena tiek saprasta kā templis, kas saglabā patiesību un derības atziņu (1QS 8:1-9).<sup>193</sup> Līdzīgi 1Kor 3:16-17 “Dieva tempļa postīšana” ir saistīta ar konfliktiem Korintas draudzē (1Kor 3:3-7), kas neatbilst “Dieva celtnes” (1Kor 3:9) mērķim. Te “templis” ir metafora “draudzei”. Šāda metafora sastopama arī cita paulīniskai tradīcijai piederīgajā tekstā, Ef 2:21-22. “Templis” tiek saistīts ar “miesu” (*sōma*) 1Kor 6:19. Pāvils aicina lasītājus savienoties ar Kungu (1Kor 6:17) nevis ar mauku (*pornē*) un bēgt no maucības (*porneia*).<sup>194</sup> Netiklība Pāvila izpratnē ierobežo ķermeņa iespēju funkcionēt kā Svēta Gara templim un līdz ar to liecināt par cilvēka piederību Dievam un Dievu godināt.

2Klem 8:4 “pasargāt miesu šķīstu” un “turēt Dieva baušļus” ir priekšnosacījumi mūžīgas dzīves iegūšanai. 2Klem 8:6 atkārtο šo uzstādījumu, uzsverot nepieciešamību “paturēt [kristību – N. A.] zīmogu neaptraipītu”. 2Klem 9:4 aicina “sargāt miesu kā Dieva templi”. Šie vārdi pieder pie Jēzus vārdu “neviens kalps nevar kalpot diviem kungiem” (Lk 16:13) interpretācijas (2Klem 6:1).

2Klem pretstata laulības pārkapšanu (*moixeia*), iznīcību (*fhora*), tieksmi pēc naudas (*fularguria*) un maldus (*apatē*) kā “ši laikmeta” lietas “nākamajam laikmetam” (2Klem 6:4). 2Klem aicina uz pārmaiņu (*metanoia*) kamēr cilvēks dzīvo šajā pasaulē, miesā, kurā viņš ir darījis ļaunu (2Klem 8:2). Miesas paturēšana šķīstībā līdz ar to ir interpretējama kā minēto “ši laikmeta” īpatnību kopuma noraidījums, nevis tikai attiecībā uz seksualitāti.

<sup>189</sup> Betz, *Sermon*, 134-136.

<sup>190</sup> *Hagnos* LXX attiecās uz kultisko šķīstību un JD uz morālo šķīstību, t.i., nevainību. (*Hagnos*, in TDNT, 19.)

<sup>191</sup> QAP, 103.

<sup>192</sup> *Sarx*, in TDNT, 1007.

<sup>193</sup> AP, 103.

<sup>194</sup> *Porneia* JD apzīmē prostitūciju vai ārpuslaulības seksuālās attiecības (*Porneia*, in TDNT, 918). LXX vārds *pornē* ir izmantots atbilstoši vārdam *zonāh*, kas JT ir tulkots kā „mauka“. Līdzīgi *porneia* atbilst atbilst vārdam *zanūn*, kas JT tiek tulkots kā „maucība“ (LXX Hos 1:1-4, 14).

IgnFil 7:2 aicinājums “sargāt miesu kā Dieva templi” atrodas draudzes vienotības cildināšanas kontekstā. Ignācijs raksta, ka Gars caur viņu sludina paklausību bīskapam, vienotības mīlestību un izvairīšanos no šķelšanās. Šajā kontekstā frāzei nepiemīt ar seksualitāti saistīta nozīme. Barn 16:8-10 par “garīgo templi”, “Dieva mājokli” kļūst pats cilvēks, saņemot grēku piedošanu.

Rokrakstu varianti, kas izmanto vārdu “templis” daudzskaitli, liecina par interpretāciju, kas uzsver indivīda dievbijību iepretī kopienai kā templim. Varianti, kas runā par “dvēseli” un “Svēto Garu” liecina par interpretāciju, kas mazina tiešumu iepretī radikālam pasludinājumam “kļūs par Dieva templi”. Par šo var liecināt arī šī makarisma iztrūkums vienā rokrakstā.

Kopumā izteikums “miesas pasargāšana šķīstībā” var pieņemt dažādas nozīmes atkarībā no pielietojuma kontekstā. Tas var būt pielietots gan runājot par vispārīgo ētisko norādījumu kopumu, gan specifiski par seksualitāti. Pāvils un Antiohijas Ignācijs lieto to kā aicinājumu uzturēt draudzes vienotību. Līdz ar to šī makarisma nozīmes izpratne ir saistīta ar pārējo makarismu interpretāciju.

3. “Laimīgi savaldīgie (*hoi enkrateis*),<sup>195</sup> jo ar viņiem runās Dievs”. Armēņu tulkojumā “savaldīgo” vietā ir “tie, kas mērdē savu miesu un dvēseli”.

Pervo raksta, ka savaldība šajā makarismā tiek pasniegta kā priekšnosacījums atklāsmei. Ar Dieva runāšanu, iespējams, tiek saprasts pravietošanas fenomens.<sup>196</sup> Anžē-Kvitjē norāda, ka šis makarisms pats par sevi nesniedz skaidrību par paredzētās savaldības dabu. Tas var norādīt uz savaldību laulībā, pirms laulības un bez laulības.<sup>197</sup> Radikālajā interpretācijā tas nozīmētu atteikšanos no jebkādam seksuālām attiecībām un no jebkādas greznības dzīvesveidā. Tekla piekopj atteikšanos no laulības (3:10-20) un seksuālām attiecībām (4:1-2). Tā atdod savas aproces un sudraba spoguļi sargam (3:18), kas iezīmē viņas atteikšanos no elitāras klases sievietes statusa.<sup>198</sup> Toties tā saņem no Trifēnas “lielo daudzumu drēbes un zeltu” un piedāvā tos savai mātei (4:16, 18). Līdz ar to Anžē-Kvitjē piedāvā interpretēt savaldību šajā makarismā kā vispārīgo tikumu, nevis kā radikālo askētisko praksi.<sup>199</sup> Armēņu tulkojums attēlo izteikti askētisko interpretāciju.

“Savaldīgo” nozīme šajā makarismā ir atkarīga arī no vispārīgas savaldības izpratnes šajā tekstā. Tā kā visa šī sprediķa tēma ir “savaldība un augšāmcelšanās”, šī makarisma nozīme ir atkarīga no visa sprediķa interpretācijas. Tas atbalsta ievadā pieteikto tēmu kā galveno modeli. Ja tiek pieņemts, ka visi makarismi ir saistīti ar eshatoloģisko dimensiju, tad “runāšana ar Dievu” arī jāsaprot tādā kontekstā.

<sup>195</sup> Kaut arī šis vārds ir identisks „enkratītiem“, kas ir aprakstīti §2.2., šeit tas nenorāda uz konkrēto agrīnās kristietības kustību, un tas jātulko atvasinot nozīmi no *enkrateia* kā prakses jeb tikuma.

<sup>196</sup> AP, 103.

<sup>197</sup> §2.3. nodaļā uzskaitītas laulības Pd kontekstā padara par problemātisku interpretāciju, kas paredzētu pilnīgo atteikšanos no seksualitātes kā vienīgo iespējamo Pāvila atbalstīto dzīvesveidu. §2.1. nodaļā aprakstītās *enkrateia* nozīmes tāpat nav ierobežotas seksualitātes laukā.

<sup>198</sup> Ibid, 126.

<sup>199</sup> QAP, 105.

4. "Laimīgi tie, kas atvadījās (*apotassō*) no visas pasaules (*kosmos*), jo viņi būs patīkami Dievam." Šis makarisms pastāv divos variantos. 10.-12. gs. grieķu (*A B G*), 11.-15. gs. latīņu (*c d m*) un sīriešu rokraksti atbalsta doto lasījumu. Lipsiuss to attēlo kā pamata variantu. 11.-14. gs. grieķu rokraksti (*C E F I K L M*) piedāvā lasījumu "viņi būs saukti par taisnajiem".<sup>200</sup> Tišendorfa AAD kritiskajā izdevumā šis lasījums tika attēlots kā pamata variants. Pervo atbalsta Lipsiusa variantu. Viņaprāt otro variantu ir "grūti izskaidrot".<sup>201</sup>

Anžē-Kvitjē atbalsta Tišendorfa versiju. Viņasprāt Lipsiusa atbalstītā versija ir otra varianta interpretācija dēļ tā neskaidrības. Epitets "taisnais" nāk no LXX (1Sam 29:6; Sak 2:21; Ps 33:1). Būt par taisno nozīmē būt patīkamam Dievam.<sup>202</sup> Pervo raksta, ka atvadišanas<sup>203</sup> no "pasaules",<sup>204</sup> t.i., bagātības, mantas, ģimenes, mājām un visa veida drošības ir ceļojoša misionāra aicinājuma būtība. Šo aicinājumu iemieso Pāvils, Tekla, Onēsifors un viņa ģimene (3:25) PTd nobeigumā.<sup>205</sup>

Herm 36:9 aicina "atvadīties" no ļauna eņģeļa, kas ir ar cilvēku un var ienākt viņas sirdī. To var pamanīt pēc kaitinājuma jeb asuma, ko cilvēks sajūt. Tas ved pie vēlmes darīt daudz lietu, ēst īpatnējos ēdienus, piedzerties, nevajadzīgas greznības, kāri pret sievietēm, mantkārības, arogances un pretenciozitātes. Šie "ļauna eņģeļa darbi" apdraud Dieva kalpus (Herm 36:1, 4-7). Līdzīgi 2Klem 6:4-5 apgalvo, ka Dievs jeb "nākamais laikmets" atsakās no laulības pārkāpšanas, iznīcības, tieksmes pēc naudas un maldiem, un ticīgajiem tāpat ir "jāatsakās" jeb "jāatvadās" no tām.

IgnFil 11:1 tiek pieminēts kāds Raijs Agatopuss, kas ir "izredzētais", "sekojis Ignācijam no Sīrijas" un ir "atstājis dzīvi" (*apotaksamenos tōi biōi*).<sup>206</sup> Tam līdzās ir minēts diakons Filons, kura raksturojums ir "ar labu reputāciju" un "kas palīdz man ar Dieva vārdu". Atteikšanās no dzīves šeit ir izcelta pie viena no aprakstītiem cilvēkiem. Tā var būt norāde uz specifiski askētisko dzīvesveidu, vai arī paskaidrojums par šī cilvēka stāstu un iepazīšanos ar Ignāciju, t.i., reference.

Tatians "Uzrunā grieķiem" raksta, ka viņš ir "atstājis" grieķu gudrību. Uzskaitot grieķu sasniegumus (poēziju, mūziku, astronomiju, vēsturi, utt.), viņš raksta, ka tas kalpo netaisnīgumam, aprunāšanai, dievu intīmas dzīves aprakstīšanai, dvēseles izpostīšanai. Viņš nosoda filosofijas spēju aizstāvēt pretējos viedokļus un filosofus, kas to dara par naudu (*Or. ad. gr.* 1).

<sup>200</sup> „Taisnais“ šeit tiek lietots morālajā nozīmē. (*Euthus*, in LSJ, 716.)

<sup>201</sup> AP, 99, 105.

<sup>202</sup> QAP, 107.

<sup>203</sup> *Apotasso* JT primāri tiek tulkots kā „atvadīties“ vai „atlaist“ (Mk 6:46; Lk 9:61; Apd 18:18, 21; 2Kor 2:13), un kā „atteikties“ Lk 14:33, kur tas norāda uz askētisko dzīvesveidu. Šeit tas ir pielietots ar nozīmi „atteikties“.

<sup>204</sup> Vārds *kosmos* JD nozīme „pasauli“ trijās nozīmēs: a) visums, radības kopums; b) cilvēku būšanas un darbības lauks vēsturē, sabiedrība; c) cilvēce, kritusi radība, kurai nepieciešama pestīšana. (*Kosmos*, in TDNT, 462-463.)

<sup>205</sup> AP, 103.

<sup>206</sup> *Biōs* nozīmē „dzīvi“ kā tās funkcijas un ilgumu, kā „dzīvesveidu“, bet arī kā „iztiku“. (NTEC, 141-142.)

Justīns Martīrs “Dialogā ar Trifonu” salīdzina Dieva aicinājumu Ābrahamam izceļot no zemes, kur viņš dzīvoja (1Moz 12) ar kristiešu aicinājumu atstāt dzīvesveidu kas līdzinās “citu zemes iemītnieku ļaunumam”. Viņš arī uzsver, ka kristieši iemantos “svēto zemi” un “mūžīgo mantojumu”, būdami Ābrahama bērni pēc ticības (*Dial. Tr.* 119). Citviet viņš raksta, ka pagāni ir “atstājuši” elkus un veltījuši sevi Kristum, iepretī jūdiem, kas viņu nav atzinuši (*1Apol* 49).

ThEv 27 grieķu fragmentā (P. Oxy 1) ir rakstīts, ka “ja jūs neatturēsieties (*mē nēsteusēte*) no pasaules, jūs neatradīsiet valstību”. “Atturēšanas no pasaules” ir ievietota soterioloģiskajā kontekstā. Saimons Geterkoulis (*Simon Gathercole*) raksta, ka tā nozīmē radikālo atteikšanos no ļaunuma un pasaulīgas dzīves. Šī atteikšanās ThEv kontekstā ir paredzēta kā pestīšanas nosacījums. *Nēsteuō* iespējams tulkot arī kā “gavēt”.<sup>207</sup>

Elreds Beikers (*Aelred Baker*) raksta, ka ar “pasauli” šeit ir domāts ļaunums, no kā kristiešiem ir jāatsakās. Līdzīgs izteiciens ir atrodams sīriešu “Pakāpju grāmatā” (*Liber Graduum*). Tajā tiek aprakstīti vairāki atteikšanās jeb gavēšanas veidi. Gavēšana no ēdiena ir viens no tiem, bet ne labākais. Pilnīgie mācekļi atsakās no visa ļaunuma, kas tiek saukts par “atteikšanos no pasaules” jeb “atteikšanos no pasaules un tās baudām”. Šī atteikšanās ietver sevī arī būšanu par “vientuļnieku” (*monakhos*). Vientuļniecība neparedz burtisko būšanu vienatnē nošķirtība no sabiedrības. Sīriešu kontekstā tas norāda uz seksuālo askētismu. *Monakhos* var dzīvot cilvēku starpā pilsētā.<sup>208</sup>

Līdzīgs makarisms atrodams pie Aleksandrijas Klementa: “Laimīgi tie, kas atteicās no pasaules”. Šis makarisms ir daļa no paskaidrojuma par 5Moz 23:2 (“Lai Kunga sapulcē nenāk tāds, kam saspīesti sēklinieki vai nogriezts vīra loceklis”). Klements skaidro, ka “einuhs, kas nedrīkst ieiet Dieva draudzē” ir tas, kas ir “neauglīgs vārdos un darbos”. Toties tas, kurš ir “einuhs no visiem grēkiem debesu valstības dēļ”, atbilst šī makarisma objektam (*Strom.* 3:15).

Kopumā šis makarisms ietver sevi plašāku askētiska rakstura saturu. “Atteikšanās” jeb “gavēšana” no “pasaules” jeb no kā cita paredz, ka tas, no kā ir jāatsakās, ir pretrunā ar atteikšanās pozitīvo mērķi. “Atteikšanās” vispārīgajā nozīmē iezīmē pārmaiņu cilvēkā un atbrīvošanos no pasaulīgā vai no grēka. Makarisma mērķis ir pestīšanas pasludinājums tiem, kas tam atbilst, tāpat kā arī Toma evaņģēlija makarisma, kas ir formulēts negatīvi. Seksualitāte ir iespējams “atteikšanās” objekts. Tatians norāda uz to, pieminot “dievu intīmo dzīvi” un “tos kas dzenas [pēc gudrības] un kliezd kārē” (*Or. ad. gr.* 1). Herm uzsver “kāri pret sievietēm” un 2Klem “laulības pārkapšanu” kā “atteikšanās” objektu. “Atteikšanās no pasaules” var ietvert arī to, sekojot “Pakāpju grāmatas” skaidrojumam.

<sup>207</sup> Simon Gathercole, *The Gospel of Thomas: Introduction and Commentary* (Leiden: Brill, 2014), 4-5, 323-326.

<sup>208</sup> Aelred Baker, „Fasting to the World“ in *Journal of Biblical Literature* 84:3 (1965): 292-293.

5. "Laimīgi tie, kam ir sievas, bet kas ir tādi kā bez sievām, jo viņi iemantos Dievu." Šis makarisms iztrūkst rokrakstā *c*. 13. gs. grieķu rokraksts *K* piedāvā lasījumu "tie, kam nav, bet kas ir kā tādi kam ir", neparedzot saistību ar laulību. 12. gs. grieķu rokraksts *G* apvieno šī makarisma sākumu ar nākama nobeigumu, ar lasījumu "jo viņi kļūs par Dieva eņģeļiem".<sup>209</sup> 14. gs. grieķu rokraksts *M* piedāvā lasījumu "iemantos Kristus valstību". 10.-11. gs. grieķu rokraksti (*A B*) piedāvā lasījumu "kļūs par Dieva mantiniekiem". Sīriešu un armēņu rokraksti piedāvā lasījumu "iemantos zemi". Rokraksts *m* piedāvā lasījumu "iemantos dzīvi".

Anžē-Kvitjē raksta, ka "Dieva mantošana" norāda uz pestīšanu.<sup>210</sup> Viņa norāda, ka Romas impērijas sabiedrībā mantošana bija liela nozīme gan īpašuma, gan garīgajā nozīmē. Bērni mantoja pienākumu atcerēties savus vecākus. Šī makarisma uzsvars uz atteikšanos no seksualitātes laulībā ir krāsā pretrunā tai mācībai, ko apsola sludināt Pāvila nodevīgie biedri Dēma un Hermogēns. Tie apsola pēc Pāvila iznīcināšanas sludināt, ka "to, ko viņš sauc par augšāmcelšanos notiek, bet caur mūsu bērniem" (3:14).<sup>211</sup> Pasaulīgas mantošanas vietā tiek pasniegta "Dieva mantošana".

Pervo norāda, ka šis makarisms ir 1Kor 7:29 ("kam ir sievas, lai ir tādi kā bez sievām") modifikācija.<sup>212</sup> Origenš atsaucās tieši uz to. Pervo atzīmē šīs frāzes androcentrisko raksturu.<sup>213</sup>

Deiviss raksta, ka šajā makarismā *Pd* apvieno mācības no divām Pāvila vēstulēm. Viņš uzskata, ka makarisma otrā daļa nāk no Rom 8:17 ("Dieva mantinieki un Kristus līdzmantinieki").<sup>214</sup> Līdz ar to variants "kļūt par Dieva mantinieku" var reprezentēt pārrakstītāja vēlmi harmonizēt *Pd* un Rom 8:17 tekstu. Variants, kas izlaiž vārdus "sieva" pārceļ šo makarismu vispārīgas askēzes nozīmē. "Zemei" *Mt* makarismu kontekstā ir soterioloģiska nozīme, to manto lēnprātīgie, kuriem tā pašreiz nepieder netaisnības dēļ.<sup>215</sup>

Variants, kas aizvieto "Dieva mantošanu" ar "Dieva valstību", iespējams, ir paskaidrojums. Pervo raksta, ka pārrakstītāji, iespējams, uzskatīja šo apgalvojumu par pārāk radikālu.<sup>216</sup> Līdz ar to rodas tādi paskaidrojumi kā "kļūt par Dieva mantinieku". Kopumā šis makarisms saista attiešanos no dzimumdzīves ar pestīšanas apsolījumu un ir pirmais, kas izteikti uzsver seksuālas askēzes soterioloģisko vērtību.

<sup>209</sup> Lipsiuss uzskata, ka tā ir pārrakstītāja kļūda. Pārrakstītājs ir pārlecis no viena *hoti autoi* uz nākamo.

<sup>210</sup> Vārdi *klēronomia*, *klēronomeō* un *klēronomos* (mantojums, mantot un mantinieks) bieži tiek pielietoti attiecībā uz pestīšanu, Dieva apsolījumu, Dieva valstību, Dieva derību. Pestīšana tiek dēvēta par „mūžīgo mantojumu“, „neiznīcīgo mantojumu“ (*Klēronomia*, in NTEC, 435.; *Klēronomeō*, in NTEC, 434.; *Klēronomos*, in NTEC, 435.)

<sup>211</sup> QAP, 109.

<sup>212</sup> 1Kor 7:29-35 „būšana ar sievu kā bez sievas“ ir eshatoloģiski pamatota. Tuvās Kunga atnākšanas kontekstā laulība tiek pieskaitīta pasaulīgām lietām, bet pasaules laiks sarūk. Pāvila mērķis ir pievērst rūpēm par „Kunga lietām“.

<sup>213</sup> AP, 103.

<sup>214</sup> Stephen J. Davis, „A Pauline Defense of Women’s Right to Baptize? Intertextuality and Apostolic Authority in the Acts of Paul“ in *Journal of Early Christian Studies* 8:3 (2000), 454.

<sup>215</sup> Betz, *Sermon*, 128.

<sup>216</sup> AP, 103-105.

6. "Laimīgi dievbijīgie, jo viņi kļūs par Dieva eņģeļiem/sūtņiem". Rokraksts *M* piedāvā lasījumu "bijīgie, jo viņi iemantos Dievu un kļūs par viņa eņģeļiem". 11.-13. gs. grieķu rokraksti (*E F I K*) piedāvā lasījumu "Kristus bijīgie". 11. gs. grieķu rokraksts *A* piedāvā lasījumu "Kristus eņģeļiem". 11. gs. grieķu rokraksts *E* piedāvā lasījumu "tiks saukti par Dieva eņģeļiem". Sīriešu un armēņu rokraksti piedāvā lasījumu "tie, kuru sirdī ir Dieva bijība".

Pervo raksta kā dievbijības slavēšana ir tipiska laikmetam. Cieņa pret dievišķo ir neapšaubāms tikums. Tapšana par eņģeļiem var norādīt uz to, ka dievbijīgais līdzinās aseksuālajai garīgai būtnei, vai ka atpestītie dievbijīgie tiks pielīdzināti eņģeļiem.<sup>217</sup>

Anžē-Kvitjē piedāvā tulkot vārdu "eņģeļi" (*angeli*) kā "sūtņi". Jūdaismā eņģeļu funkcija ir ziņas nodošana, un dievbijīga dzīve ir priekšnosacījums tam, lai būtu par Dieva sūtņi. Pāvils aprakstā tiek pateikts, ka "brīžiem viņam bija eņģeļa seja" (3:3). Anžē-Kvitjē raksta, ka šis makarisms apliecina, ka Pāvils ir dievbijīgs un ir Dieva sūtņis. Viņa uzskata, ka tulkojums "sūtņis" vairāk atbilst PTd kontekstam un ceļojošā misionāra ideālam, kāds ir Pāvils un par kādu top Tekla (4:15-18). Viņa uzskata, ka tapšana par bezķermenisko būtni ir 3. gs. ideja un neiederas JD tuvajā Pd saturā. Viņa raksta, ka Teklas mērķis, sadzirdot Pāvila sprediķi ir tapt par Dieva sūtņi.<sup>218</sup>

Lk 20:34-36 Jēzus saka, ka "tie, kas būs cienīgi sasniegt [...] augšāmcelšanos no mirušajiem, nedz precēsies, nedz tiks precēti. Tie vairs nevar nomirt, jo ir līdzīgi eņģeļiem un ir Dieva dēli, būdami augšāmcelšanas dēli". Sebastjans Broks (*S. P. Brock*) norāda, ka šī perikope Lk atšķiras no tās paralēlēm. Mt 22:30 Jēzus saka: "tie, kas augšāmcēlušies, nedz prec, nedz tiek precēti, bet ir kā eņģeļi debesīs". Mk 12:25 Jēzus saka: "Kad tie celsies augšām no mirušajiem, tie nedz precēs, nedz tiks precēti, bet būs kā eņģeļi debesīs". Kaut arī visas trīs perikopes (sevišķi Mt un Mk) skaidri reprezentē izpratni par "eņģeļiem" kā par būtnēm, kas nestajās laulībā, Lk akcentē eņģeļu nemirstību. Broks uzsver, ka Lk variantā pie eņģeļiem līdzīgiem tiek pieskaitīti "tie, kas būs cienīgi". Viņaprāt, tas liecina par to, ka "cienīgiem" jāatsakās no laulības šajā dzīvē, lai būtu cienīgiem sasniegt augšāmcelšanos.<sup>219</sup>

Barn 1:7 "bijība" pret Dievu ir atbilde uz pravietojumu piepildīšanos. Tā izpaužas "bagātāku un cēlāku dāvanu pienešanā", t.i., pareizajā kalpošanā. Barn 2:1-3:6 izskaidrojot upurēšanas un gavēšanas dziļāko nozīmi arī pārdefinē dievbijības saturu, pārceļot to no rituāla uz taisnīguma īstenošanu. Barn 11:11 "Bijība un cerība uz Jēzu garā" ir kristību rezultāts. Saskaņā ar "Gaismas ceļu", dievbijības mācīšana bērniem ir vecāku pienākums (Barn 19:5). "Tumsas ceļa" gājēji, savukārt "ir modri nevis dievbijības, bet ļaunuma dēļ" (Barn 20:2).

<sup>217</sup> Ibid, 103.

<sup>218</sup> QAP, 110.

<sup>219</sup> S. P. Brock, „Early Syrian Asceticism“ in *Numen* 20:1 (1973): 5-6.

Herm 35:1 pieprasa “kā pirmo bausli sargāt ticību, bijību un savaldību”. Dievbijība un savaldība (vispārīgajā nozīmē) līdz ar ticību ir daļas no viena bausļa. Dieva bijība ir sīkāk izskaidrota Herm 37:1-5. Tā izpaužas kā bausļu turēšana, kas garantē ticīgajam “spēku un nemaldību jebkurā darbā”. Šī bijība ir arī pestīšanas priekšnosacījums. Tiem, kas bīstas un tur bausļus, ir dzīvība Dievā. Citviet Herm novieto dievbijību līdzās “dievišķības un patiesības meklējumiem” un “sirds pavēršanai uz Dievu”, akcentējot vajadzību meklēt patiesību iepretī “vienkāršai ticēšanai”, kas ļauj cilvēkam palikt pasaulīgajā aprītē (Herm 40:4-6).

Vēlīnākajā askētiskajā literatūrā askētiska dzīve bieži tika raksturota kā “eņģeļu dzīve”. Olimpas Metodija “Simpozija” Teklas diskursā raksta, ka “jaunavības spārnā nav jābūt [...] piespiestam pie zemes [...] bet paceltam augšā uz debesīm [...] uz dzīvi, kas līdzinās eņģeļu dzīvei” (*Symp.* 8:2). Aleksandrijas bīskaps Pēteris II (valdījis 373.-381. g.) savā enciklikā raksta, ka jaunavas ar savu askēzi “raksturo svētos eņģeļus” (*Enc.* 1) Cēzarejas Basilijs “Askētiskajā sprediķī” saka, ka “tie, kuri izvēlējas eņģeļu dzīvi [...] ir pārcēlušies ārpus miesas, šķērsojot cilvēka dabas robežas. Tā patiesām ir eņģeļu daba, būt brīvam no laulības attiecībām” (*Serm. asc.* 2). Ankīras Basilijs “Patiesas jaunavības grāmatā” (4.gs.) raksta, ka “jaunavība ir eņģeļu prakse” (*Virg.* 51).

Kopumā šis makarisms var norādīt uz seksuālo askēzi, bet tam tāpat var piemist arī vispārīga nozīme. Būšana par eņģeli var apzīmēt arī pestīšanu, t.i., līdzību eņģeļiem mūžīgas dzīves aspektā. Dievbijība tāpat ir vispārīga kategorija, kas var ietvert dažādas prakses, bet arī pestīšanas nosacījums. “Eņģeļu dzīve” arī ir vēlākas askētiskas literatūras trops, kas ir saistīts ar seksualitāti.

7. “Laimīgi tie, kas dreb Dieva vārdu [priekšā – N. A.], jo viņi tiks mierināti.” *M* “dreb” vietā piedāvā “virzās [saskaņā ar – N. A.] Dieva vārdu”. 10. gs. grieķu *B* un rokraksts *c* piedāvā lasījumu “Kunga vārdu”. *K* “vārdu” vietā ir “svētnīcas” (*hagia*).<sup>220</sup> Rokrakstā *m* “mierināti” vietā ir “paaugstināti”.

Pervo raksta, ka ar “vārdiem” (*logia*) var būt saprasti Raksti. Toties viņš uzskata, ka ar “vārdiem” šeit ir domātas pravietiskas atklāsmes. Tās var būt attiecinātas uz dzīvi, kopienai vai ētiku. Nobeigums ir identisks Mt 5:4 makarisma nobeigumam.<sup>221</sup> Vārdam “mierināti” (*parakaleō*) pasīvā piemīt soterioloģiska nozīme. Dievs sniedz mierinājumu caur pestīšanu. Cilvēki var sniegt mierinājumu viens otram, bet mierinājums ir Dieva dāvana.<sup>222</sup> “Paaugstināšana” tāpat norāda uz pestīšanu. JD paaugstināšana attiecās uz Kristus nāvi, augšāmcelšanos un uzkāpšanu debesīs. *Hupsistos* (“augstība”) ir Dieva tituls (“Visaugstais”, Lk 1:32) JD vai norāda uz dievišķo realitāti, “augstību”, (“Gods Dievam augstībā”, Lk 2:14).<sup>223</sup>

<sup>220</sup> *Agia*, in NETC, 8.

<sup>221</sup> AP, 104.

<sup>222</sup> *Parakaleō*, in TDNT, 781-782.; *Parakaleō*, in NTEC, 617.

<sup>223</sup> *Hupsōō*, in TDNT, 1242-1243.; *Hupsōō*, in NTEC, 850-851.; *Hupsistos* in TDNT, 1243-1244.

Šis makarisms ir vispārīgs. Tas tiešajā veidā nenorāda uz kādu askētisko praksi, kaut arī, iespējams, atbalsta pravietošanu draudzes kontekstā. Pervo raksta, ka “paaugstināti” latīņu manuskriptā, iespējams, attēlo vēlmi atrast pirmajai daļai vairāk atbilstošu izteikumu.<sup>224</sup>

8. “Laimīgi tie, kas saņēma Jēzus Kristus gudrību (*sofia*), jo viņi tiks saukti par visuaugstā/augstības (*hupsistos*) dēliem (*huiioi*).” Rokraksti *G* un *m* piedāvā lasījumu “tie, kas saņēma kristības”. Rokraksts *K* piedāvā lasījumu “Dieva gudrību”. Rokraksts *M* piedāvā lasījumu “Dieva bijību un gudrību no Jēzus Kristus”. Rokraksts *c* piedāvā lasījumu “svētās baznīcas dēliem”.

Dieva gudrībai var būt šādas nozīmes: a) praktiskā gudrība; b) spēja izskaidrot pravietojumus; c) garīgo noslēpumu izziņa; d) radīšanas un pestīšanas notikuma apziņa. Kristus var būt saprasts kā Dieva gudrības mediators vai pati Dieva gudrība iemiesota.<sup>225</sup> *Hupsistos* šeit tiek pielietots līdzīgi iepriekšējām makarismam, norādot vai nu uz Dievu, vai nu par “augstību”, t.i., dievišķo realitāti. *Huios* pārnestajā nozīmē var norādīt uz mācekli vai sekotāju, t.i., “garīgo bērnu”. Tas var norādīt uz piederību, kā “augšāmcelšanās dēli” (Lk 20:36). Saukšana par “Dieva dēlu” var norādīt vai nu uz ticīgo kā tādu, vai nu uz eshatoloģisko apsolījumu. Mt 5:9 tāpat kā šeit, pielietojums nākotnes formā, iespējams, izsaka tieši apsolījumu nākotnē.<sup>226</sup>

Pervo raksta, ka ar gudrību ir Jēzus Kristus mācība, nevis mācība par viņu. To atbalsta arī *M* liecība. Viņš uzskata, ka šī ir norāde uz harizmātisko pieredzi, līdzīgi norādei uz pravietošanu iepriekšējā makarismā. Viņaprāt, šim makarismam ir līdzība ar Mt 5:9 “Dieva bērniem”.<sup>227</sup>

*M* versija norāda uz “funkciju sadalījumu” starp Dievu un Kristu, viens ir dievbijības objekts, otrs ir gudrības avots. Pretēji tam *K* akcentē tieši Dieva gudrību. *G* un *m* un pārveido neskaidro “gudrību” par institucionālām kristībām. Līdzīgo tendenci var novērot *c* lasījumā. Kopumā šis makarisms nenorāda uz kādu askētisko praksi, bet izsaka vispārīgo iedrošinājumu.

9. “Laimīgi tie, kas pasargāja (*terēsantes*) savas kristības, jo viņi atpūtīsies ar Tēvu un Dēlu.” Rokraksts *M* piedāvā lasījumu “pasargāja savas svētas un pestījošas kristības šķīstas un neaptraipītas, jo viņi atpūtīsies ar Tēvu, Dēlu un Svēto Garu”. Vairāki grieķu un latīņu rokraksti (*F G c d m*) piedāvā lasījumu “pasargāja savas kristības šķīstas”. Rokraksts *E* piedāvā lasījumu “viņi redzēs Tēvu un Dieva Dēlu”. Vairāki grieķu rokraksti (*A E F I K L*) piedāvā lasījumu “viņi paliks mierā ar Tēvu un redzēs Dieva Dēlu”. Rokraksts *G* pieliek “un Svēto Garu” nobeigumā. Rokraksti *c* un *d* piedāvā lasījumu “un viņa mīļoto Dēlu”, un rokrakstā *m* ar pievienoto “kas atpūšas gaismā”. Sīriešu rokraksti piedāvā variantu “Tēvu, kas ir debesīs un ar viņa mīļoto Dēlu”. Armēņu rokraksts piedāvā lasījumu “atpūtīsies mierā pie Tēva, Dēla un Svēta Gara”.

<sup>224</sup> Ibid, 105.

<sup>225</sup> *Sofia*, in NTEC, 759-760.

<sup>226</sup> *Huios*, in NTEC, 833.

<sup>227</sup> AP, 104.

Pervo raksta, ka “atpūšanās” ir eshatoloģisks termins.<sup>228</sup> *Anapausis* un *anapauō* saskaņā ar NTEC ir reti pielietoti šajā nozīmē.<sup>229</sup> 2Klem 5:5 runā par “lielo un brīnišķo Kristus apsolījumu: atpūtu nākamajā valstībā un mūžīgajā dzīvē”, iepretī “miesas pasaulei”. 1Klem 59:3 dēvē Dievu par “visaugstāko starp visaugstākajiem, svēto, kas atpūšas starp svētajiem”. PestDial 1 Sotērs jeb Pestītājs saka saviem mācekļiem ka “ir atnācis laiks, brāļi, atstāt mūsu darbus un stāvēt mierā”. Eiprila Dekonika (*April De Conick*) raksta, ka tas runā par mistisko soterioloģiju, kas pieļauj pestīšanas sasniegšanu ekstatiskajā vīzijā dzīves laikā.<sup>230</sup>

Anžē-Kvitjē norāda, ka PTd augšāmcelšanās tēma parādās citviet. Trifēnai rūp tās meitas Falkonillas pēcnāves situācija (4:4). Tekla kristī sevi pirms domātas tuvās nāves (4:9),<sup>231</sup> apliecinot vajadzību kristīties pirms nāves kā priekšnosacījumu pestīšanai. Dans raksta, ka Pd kristības ir sprotamas kā pirmais solis pestīšanai. Otrais ir pastāvēšana vajāšanu priekšā un savaldība.<sup>232</sup>

2Klem 6:9 “kristību pasargāšana” ir pestīšanas priekšnosacījums. Tā izpaužas kā atsacīšanas no “šī laikmeta” un tā lietām. Konteksts ir tas pats, kas aprakstīts 4. makarismā, ieskaitot laulības pārkapšanu (2Klem 6:1-5). Teksts uzsver “svētas un taisnīgas dzīves dzīvošanu” kā vienīgu veidu pestīšanas sasniegšanai (2Klem 5:6). Gribot “pasaulīgo”, ticīgais novēršas no šādas dzīves (2Klem 5:7). Tiek uzsvērts, ka tas ir individuāls pienākums un citu cilvēku darbi nevar līdzēt pestīšanai (2Klem 6:9). Tie, kas “nesaglabās” kristības, nedzīvojot taisnīgu dzīvi, nesaņems pestīšanu (2Klem 7:6). 2Klem saista “miesas šķīstību” un “zīmoga pasargāšanu” kā priekšnosacījumus pestīšanai (2Klem 8:6). Zīmogs ir termins kristībām. Tekla dēvē tās par zīmogu, lūdzot kristības no Pāvila (3:25). Kristības kā “zīmogu” var saprast arī “apstiprināšanas” nozīmē.<sup>233</sup> “Kristības” saglabāšana attiecās uz dzīvi pēc kristībām. 2Klem tas ir saistīts ar konkrēto dzīvesveida normu uzturēšanu.

---

<sup>228</sup> AP, 104.

<sup>229</sup> *Anapausis*, in NTEC, 58.; *Anapauō*, in NTEC, 58-59.

<sup>230</sup> April De Conick, „The Dialogue of the Savior and the Mystical Sayings of Jesus“ in *Vigilae Christianae* 50:2 (1996): 181-182.

<sup>231</sup> QAP, 115.

<sup>232</sup> DAP, 117-118.

<sup>233</sup> *Sfragis*, in NTEC, 796-797.

Herm 72:3 runā par ticīgajiem, kas ir saņēmuši zīmogu, bet laužuši un “nav pasargājuši” to. Tiem ir iespēja saprast, ko viņi dara, pārmainīties un līdz ar to atkal saņemt zīmogu. Jo Dievs savā žēlastībā sūta eņģeli, lai tas atjaunotu ticīgo garus. Herm 72:4-6 saka, ka apostatiem un “baznīcas nodevējiem”, kas nemainās, pat dzirdot Dieva aicinājumu. Tie ir priekšlaicīgi miruši. Toties tiem, kas mācīja svešas mācības cilvēkiem, ir cerība mainīties. Mainīšanās ved pie dzīvības un atjaunota “zīmoga”, toties nemainīšanās nozīme nāvi. Herm 73:1-3 raksta, ka tiem, kas ir divkosīgi un ir nemierīgi paši sevī, ir cerība uz mainīšanos un pestīšanu. Herm vēlas atrisināt jautājumu par iespēju piedot grēkus un “atjaunot” kristības, kas ir pestīšanas “zīmogs”.

Herm 93:2-4 ir rakstīts, ka “zīme ir ūdens”. Cilvēki ienāk ūdenī (kristību brīdī) kā mirušie, bet uzceļas no tā dzīvi, noliekot malā savu mirstīgumu. Herm 93:5 pieļauj, ka mirušie kristiešu apustuļi un skolotāji pēc nāves sludināja tiem, kas bija miruši pirms Kristus. Tie ir miruši taisnīgumā un šķīstībā, bet tiem nebija “zīmogs”, kristības (Herm 93:7). Šeit tiesības uz zīmogu ir arī mirušajiem nekristiešiem, pamatojoties to ētiskajā sasniegumā.

Kopumā šis norāda uz nepieciešamību dzīvot taisnīgi. Saskaņā ar pārējiem makarismiem un vispārīgo teksta nodarbošanos ar askētismu tas paredz arī savaldību. Kristību pasargāšana ir pestīšanas priekšnosacījums. Šo nozīmi apstiprina varianti, kas pasvītro šķīstību un pestīšanu saistībā ar kristībām. “Atpūsties” varēja tikts labots uz skaidrāko “redzēt Dievu”. Trīsvienības formula ir pielikums, kas pielāgo PTd Trīsvienības teoloģijai. Citviet Pd 3-4 Gars nav minēts.

Nākamie divi makarismi iztrūkst Tišendorfa izdevumā un rokrakstā C.

10. “Laimīgi tie, kas pieņēma Jēzus Kristus sapratni (*sunesis*), jo viņi taps gaismā.” Rokraksts *K* piedāvā lasījumu “Kristus, mūsu Dieva”. Rokraksts *M* piedāvā lasījumu “tie, kas iestāda<sup>234</sup> Jēzus Kristus sapratni un mērenību”. Rokraksts *m* piedāvā lasījumu “tie, kas ar Kristus apdomību Dieva pavēles saglabā un viņa mācību neatstāj novārtā, jo viņi būs ietērti gaismas drānās”. Rokraksts *A* piedāvā lasījumu “tie, kas ir apdāvināti ar”. Rokraksti *E G* piedāvā lasījumu “tie, kas sargā”. Rokraksts *M* piedāvā lasījumu: “viņi taps varenajā priekā un gaismā”. Rokraksts *B* piedāvā lasījumu “Dieva gaismā”. Sīriešu rokraksti piedāvā variantu “tie, kas ir saņēmuši Kristus pamudinājumu”. Armēņu rokraksti piedāvā lasījumu “Jēzus Kristus likumu, jo viņi taps varenajā gaismā”. Šis makarisms iztrūkst rokrakstā *d*.

---

<sup>234</sup> *Ktizō*, in LSJ, 1002-1003.

Pervo raksta, ka 10. makarisms ir 8. makarisma parafrāze. Atkārtošanās ir normāla parādība priekš makarismu saraksta.<sup>235</sup> *Sunesis* nozīme var pārklāties ar *sofia* nozīmi. *Sofia* drīzāk ir pati gudrība, nekā sapratne (*sunesis*). *Sofia* ir plašāks un daudznozīmīgāks jēdziens. *Sunesis* attiecās uz tikumību, pareizo izpratni un pārmainīšanos.<sup>236</sup> *K* variants pasvītro Jēzus dievišķību. *M* variants pievieno sapratnei citu vārdu, “mērenība” (*sōfrosunē*), kas apzīmē racionalitāti un mērenību uzvedībā. Šis vārds tika izmantots aprakstot tikumību uzvedību gan klasiskajā grieķu, gan agrīno kristiešu literatūrā. Attiecībā uz sievietēm tas izteikti nozīmēja “piedienību”.<sup>237</sup> *m* un armēņu rokrakstu variants pasvītro pavēles un mācību, ka arī saistību ar augšāmcelšanos. Rokraksta *A* versija pasvītro, ka šī sapratne ir saņemta kā dāvana. *G* un *E* “sargāt sapratni” toties izceļ praksi. *M* un *B* pasvītro “gaismas” saistību ar pestīšanu. Sīriešu rokraksti interpretē sapratni kā pamudinājumu jeb aicinājumu no Kristus.

---

<sup>235</sup> AP, 104.

<sup>236</sup> *Sunesis*, in NTEC, 788.; *Sofia*, in NTEC, 759-760.

<sup>237</sup> *Sōfrosunē*, in NTEC, 802.

Kopumā šis makarisms ir vispārīgs. Tulkojumi un versijas uzrāda variantus, kas liecina par vajadzību šī makarisma vēstījumu paskaidrot, akcentējot to vai nu kā attiecināmo uz Jēzus mācību, vai nu kā norādošu uz pestīšanu.

11. “Laimīgi tie, kas Dieva mīlestības dēļ aizgāja no visa, kas ir pēc pasaulīga veidola (*skhēmatos tou kosmikou*), jo viņi tiesās eņģelus un būs svētīti ar vietu pie Tēva labās rokas. Rokraksti (*A F G*) un sīriešu piedāvā lasījumu “Kristus dēļ”. *M* piedāvā lasījumu “Dieva mīlestības un (*agapē*) draudzības (*filos*) dēļ [...] aizgāja no pasaules trokšņa un izskata (*skhēmatos*)”. *m* piedāvā lasījumu “Dieva ticības un mīlestības dēļ [...] ir miruši, atstājot malā pasaulīgās ieceres”. *F G* un *m* piedāvā lasījumus “no visa, kas pēc pasaules veidola”. *d* piedāvā “no šīs pasaules, jo”. *c* piedāvā “no šī laikmeta, jo”, sīriešu rokraksti “no šīs miesas, jo”. *d* piedāvā lasījumu “tiks pielīdzināti eņģeļiem”. Viens no sīriešu rokrakstiem un armēņu tulkojums piedāvā lasījumu “viņi mantos mūžīgo dzīvību [...] pie Dieva Dēla”. *G* un *m* “Tēva” vietā ir “Kristus”. Rokraksti (*M F G m*) piedāvā lasījumu “stāvēs svētīti”, *d* piedāvā lasījumu “sēdēs svētīti”. Sīriešu rokraksti piedāvā variantus “stāvēs” un “būs atrasti pie Tēva labās rokas”. Armēņu tulkojums piedāvā lasījumu “stāvēs mūžīgi”.

Pervo raksta, ka šis makarisms ir līdzīgs 4. makarismam par “atvadišanos no pasaules”. Viņaprāt šeit tika izmantots 1Kor teksts.<sup>238</sup> 1Kor 7:31 tiek izteikts eshatoloģisks brīdinājums. Šis pasaules veidols zūd. Tas jāsaprot 7:25-35, Pāvīlam akcentējot Kunga lietu pārākumu par pasaulīgām lietām eshatoloģiskajā kontekstā. Šeit šis pamudinājums ir izteikts savādāk, bet akcents uz pasaulīgā atstāšanu ir identisks. 1Kor 6:3 “eņģeļu tiesāšana” ir izteikta pamudinājuma kontekstā. 1Kor 5:4-6:4 Pāvils uzrunā korintiešu draudzi, mudinot tos īstenot draudzē “tiesu”, t.i., saprast 1Kor 5:9-10 un 1Kor 6:9-10 izteiktos šķēršļus pestīšanai stingri un nesaieties ar tiem, kuriem šī pestīšana ir liegta. “Eņģeļu tiesāšana” ir apliecinājums draudzes spējai spriest par to, kas pestī un kas nolemj pazušana. PTd eņģeļu tiesāšana ir atlīdzība par atteikšanos no pasaulīgā. Toties arī 1Kor teksts paredz, ka draudze, kuru uzrunā Pāvils, ir brīva no šķēršļiem pestīšanai.

“Labā roka” ir goda vieta. Dieva labā roka ir metafora viņa spēkam.<sup>239</sup> Eņģeļu tiesāšana var būt saistīta arī ar šo “goda vietu”. Līdz ar to *d* variants “pielīdzināti eņģeļiem [...] sēdēs svētīti” un sīriešu un armēņu “iemantos mūžīgu dzīvību” norāda uz šī motīva novājināšanu. De Konika raksta, ka stāvēšana ap troni ir eņģeļu pienākums jūdu apokaliptiskajā literatūrā.<sup>240</sup> Varianti, kas Dieva vietā ieliek Kristu vai Dieva Dēlu, iespējams, mazina ticīgo godu, jo Kristus ir tas, kas stāv pie Tēva labās rokas.<sup>241</sup> “Mūžīga stāvēšana” pasvītro pestīšanas mūžīgumu.

<sup>238</sup> AP, 104.

<sup>239</sup> *Deiksios*, in NTEC, 174-175.

<sup>240</sup> De Conick, „Dialogue,” 187-188.

<sup>241</sup> *Deiksios*, in TDNT, 143-144.

Teksta varianti norāda uz vēlmi akcentēt uzsvāru uz pestīšanu un atteikšanos no “pasaulīgām” praksēm. Toties makarisma saturs ir līdzīgs ceturtajam, ar atšķirīgi definēto “atteikšanos” un “pestīšanu”. Atteikšanās tiek pamatota ar “Dieva mīlestību”. Augšāmcelšanās tiek pasvītota ar “goda vietu” un ar to saistīto “eņģeļu vietu”. Būšana par “taisno” Dieva priekšā vienā no 4. makarisma variantiem reprezentē līdzīgu motīvu.

12. “Laimīgi žēlsirdīgie (*eleēmones*), jo viņi būs apžēloti (*eleēthēsontai*), un neredzēs rūgtās tiesas dienu”. Rokrakstos *G* un *I* iztrūkst sākums “Laimīgi [...] apžēloti” un nobeigums līdz ar to ir piekabināts iepriekšējām makarismām. Rokraksts *M* piedāvā lasījumu: “jo viņi būdami žēlsirdīgi pašam nabagajam Kristum kalpoja”. Rokrakstā *d* iztrūkst “tiks apžēloti” un rokkrastā *B* “rūgtās”. Sīriešu un armēņu rokkrasti piedāvā lasījumu “jo žēlastība būs pār viņiem no Dieva, un tiesas dienā viņi saņems Valstību”.

Pervo norāda, ka šī makarisma sākums ir identisks Mt 5:8.<sup>242</sup> Bēcs raksta, ka ceļas no pazīstamās jūdu mācības. Žēlsirdības izrādīšana ir reliģisks un sociāls pienākums. Šī attieksme parādās arī citos tekstos kristiešu tekstos. Žēlsirdība pieder gudrības un taisnīguma izpausmēm. “Tiks apžēloti” ir eshatoloģisks apgalvojums un norāda uz piedošanu Dieva tiesā tiem, kas ir pildījuši žēlsirdības darbu. Tie, kas tos nav darījuši nevar pretendēt uz pestīšanu.<sup>243</sup> Šis makarisms pēc būtības ir identisks Mt 5:8, ar pievienoto “apžēlošanas” paskaidrojumu.

Did 3:8 saka “esi pacietīgs un žēlsirdīgs”. 1Klem 60:1 saka, ka Dievs ir “žēlsirdīgs un līdzcietīgs”. 2Klem 4:3 būšana par žēlsirdīgu ir ierindota līdzās savaldībai un labumam kā tas, kas slavē Dievu ticīgā uzvedībā.

*M* versija atgādina Mt 25:31-36 stāstu par pēdējo tiesu, kurā Cilvēka Dēls apgalvo, ka “visu, ko jūs esat darījuši [...] vismazākajiem brāļiem, jūs esat man darījuši”. Citas versijas vienā vai citā veidā pārveido pestīšanas motīvu. Kopumā, šis makarisms ir par žēlsirdību un nav saistīts ar seksuālo askētismu.

13. “Laimīgas ir jaunavu miesas/jaunavas (*ta sōmata tōn parthenōn*), jo tās/viņas būs patīkamas Dievam un nezaudēs savas šķīstības/jaunavības algu, jo Tēva vārds kļūs tām/viņām par pestīšanas darbu viņa Dēla dienās, un tām/viņām būs miers uz mūžu mūžiem.” Rokkrastā *m* ir šāds variants: “Laimīgi jaunavu gari, jo no bēdām un pārbaudījumiem noturēsies un nezaudēs taisnīguma algu [...] nākamajā pasaulē mūžīgajā gaismā”. Rokkrastā *d*: “[...] vārds paliks viņās glābdams tās pestīšanā [...]”. Rokkrastā *B* makarisms ir šāds: “Laimīgi, kas piekopi jaunavību, jo tie stāvēs blakus Kristum, un savu algu nezaudēs”, nobeidzoties šajā vārdā. Lasījumu “šķīstības” (*hagneia*) atbalsta (*A B G c d*) rokkrasti, “jaunavības” (*parthenia*) atbalsta (*C E F I K L M*).

<sup>242</sup> AP, 240.

<sup>243</sup> Betz, *Sermon*, 132-134.

Sīriešu tulkojumā šis makarisms ir attēlots kā “Laimīgas ir jaunavu miesas un dvēseles [...] sava svētuma [un darba] algu, jo saskaņā ar Dieva vārdu, tām būs atrasti [labie] darbi [kas ved – Ņ. A.] uz dzīvību viņa Dēla dienā”. Armēņu tulkojums piedāvā lasījumu “Lai ir laime jaunavu miesām un dvēselēm [...] jo Tēva vārdu darbība tiks atrasta viņās, un viņas mantos dzīvi Dieva Dēla dienā, un mūžīgā atpūta būs viņām”.

Pervo norāda, ka šis makarisms neattiecas tikai uz sievietēm. To apstiprina arī *B* lasījums. Viņaprāt, šis makarisms izsaka sprediķa centrālo tēmu. Tas arī visvairāk attiecas uz tūlīt sekojošo jaunavas Teklas stāstu, kurā tā izvēlēšies paturēt savu ķermeni jaunavībā.<sup>244</sup> *Parthenos* var norādīt uz jaunavu, jaunavīgo vīrieti vai uz jauno sievieti.<sup>245</sup> *Hagneia* iepretī *parthenia* (“jaunavība” burtiskajā nozīmē) ir vispārīgs “šķīstības” tikums, kas attiecas gan uz ķermeņa darbību, gan uz prātu.<sup>246</sup> 1Kor 7:25 *parthenos* ir tulkots kā “neprecētie”, norādot uz abiem dzimumiem, iepretī 7:34, kur tas ir tulkots kā “jaunavas” un teksts skaidri runā par sievietēm. “Neprecētie” toties neizsaka precīzo “jaunavības” nozīmi.

“Miesa” (*sōma*) var norādīt arī uz cilvēka personību. Pestīšanas pasludināšana jaunavu miesām attiecas arī uz visu viņu personību. Līdz ar to iespējams tulkot šo vārdu savienojumu kā “jaunavas”. Miesas šķīstība un jaunavība tieši tādēļ ir saistīti ar pestīšanu, ka “miesas darbi” ietekmē visu personību, nevis tikai ķermeni.<sup>247</sup>

Anžē-Kvitjē skaidro vārdu savienojumu “jaunavu miesas/jaunavas” (*ta sōmata tōn parthenōn*) kā saistīto ar Pāvila leksiku. Rom 12:1-2 Pāvils aicina nodot “sevi pašus” (*ta sōmata humōn*) kā upuri Dievam.<sup>248</sup> Tiešajā tulkojumā tas būtu: “jūsu miesas”.<sup>249</sup> Līdz ar to divi tulkojumi ir iespējami, atkarībā no tā, kura nozīme tiek uzskatīta par izceļamo. Ernsts Kāzemans (*Ernst Kasemann*) uzskata, ka “miesa” ir cilvēka esamība attiecībā ar pasauli un viens no līdzekļiem, kā paust redzamo apliecinājumu attaisnošanai un līdzdalībai Kristus valstībā.<sup>250</sup> Sīriešu un armēņu tulkojumi, iespējams, reprezentē nepieciešamību paplašināt vārda “miesa” tiešo nozīmi. Rokraksti *B* un *m* tāpat pasvītro pārnesto nozīmi iepretī tiešajām “miesa”. Kopumā: “miesas” attiecas uz “jaunavām” kā uz personām; citu makarismu un sekojošā Teklas stāsta kontekstā tam ir ar seksualitāti saistīta nozīme; jaunavības kā seksualitātes izpausmes attiecības ar pestīšanu balstās *sōma* kā veselības personības nozīmē.

<sup>244</sup> AP, 104.

<sup>245</sup> *Parthenos*, in NTEC, 627.

<sup>246</sup> *Hagneia*, in NTEC, 10.; *Parthenia* in NTEC, 626-227.

<sup>247</sup> *Sōma*, in NIDNTT, 234-235.

<sup>248</sup> QAP, 122-123.

<sup>249</sup> Prelāta Vincenta Strelēvica no lafiņu Vulgātes 1947. g. tulkotajā JD šie vārdi ir tulkoti kā: „savas miesas” (*corpora vestra*). Vārdam *corpus*, tāpat kā *sōma*, ir gan tiešā, gan pārnesta nozīme norādot kas norāda uz indivīdu, personu. (*Corpus*, in LS, 472.)

<sup>250</sup> Ernst Kasemann, *Commentary on Romans* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 1980), 327.

Tāpat arī *parthenos* un *hagneia* vai *parthenia* kopā norāda uz seksuālo askēzi kā šī makarisma saturu. *Hagneia* labojums uz *parthenia*, iespējams, pasvītro šo nozīmi iepretī vispārīgākam *hagneia* nozīmes kontekstam. Rokraksta *m* “taisnīgums” (*iustitia*) līdzās ar “gariem” (*spiritus*) šo nozīmi vispārina.

Beriers uzsver, ka šis makarisms sasaista “šķīstības algu” ar pestīšanu. Turklāt, Teklas stāsts Ikonijā grozās tieši ap viņas atteikšanos laulāties. Beriers arī interpretē Pd 3:25, kur Pāvils atsakās atļaut Teklai sekot viņam ar pamatojumu “Laiks ir negodīgs, un tu esi glīta, [lai] cita kārdināšana tevi nepārņemtu [...] un tu neizturētu” kā norādi uz to, ka Pāvils uzskata Teklu par neatbilstošu jaunavības dzīvei. Viņš arī atsaka viņai kristības, saskaņā ar 9. makarisma uzstādījumu par kristību neaptraipīšanu. Beriers uzskata, ka “šķīstības algas” pazaudēšana būtu identiska “kristību aptraipīšanai”.<sup>251</sup>

Frāzes “Tēva vārds kļūs tām/viņām par pestīšanas darbu (*ergon*)” nozīme ir atkarīga no vārda *ergon* interpretācijas. Tas var tikt saprasts arī kā “īstenošana” jeb “piepildījums”, vai arī kā “darbs” aktivitātes rezultāta nozīmē.<sup>252</sup> “Tēva vārds”, iespējams, attiecās uz jaunavu piekopto jaunavības ceļu. Pestīšanas dienā sekošana šim vārdam vai šī vārda klātbūtne jaunvās atklājās kā pestīšanas īstenojums, piepildījums. “Dēla dienas”, iespējams, ir saistītas ar 12. makarisma “tiesas dienām”. Sīriešu tulkojums pārveido šī makarisma tekstu, uzsverot saskaņu ar Dieva vārdu un pašu jaunavu labos darbus. Armēņu tulkojums un *d* tulko to kā Dieva vārda darbību jaunavās. Kopumā, šī makarisma daļa šķita problemātiska armēņu un sīriešu tulkotājiem, radot nepieciešamību pēc skaidrojuma. Saskaņā ar šiem tulkojumiem un vārda *ergon* iespējamām nozīmēm, tas norāda uz šķīstības/jaunavības piekopšanu kā sekošanu vai Tēva vārda aktīvo izpausmi jaunavās.

Kopumā, šis makarisms ir saistīts ar seksualitāti, specifiski ar jaunavību. Šī jaunavība teorētiski nav ierobežojama ar dzimumu,<sup>253</sup> kaut arī sekojošais konteksts norāda tieši uz sievieti-jaunavu Teklu. Šajā makarismā jaunavība tiek saprasta kā pestīšanas nosacījums.

No Pd 3:5-6 makarismiem par “savaldību un augšāmcelšanos” 5. un 13. skaidri attiecās uz seksuālā askētisma praksēm; 2., 4., un 9. izsaka vispārīgo askētisko attieksmi, kas visticamāk iekļauj arī seksualitātes regulēšanu; 1., 6., 7., 8., 10., un 12. norāda uz citiem savaldības aspektiem; 3. vispārīgi apliecina savaldības pestījošo nozīmi. Kopumā, seksualitāte un tās regulēšana ir tikai daļa no Pāvila sprediķa vēstījuma.

<sup>251</sup> BAP, 132.

<sup>252</sup> *Ergon*, in NTEC, 307-308.

<sup>253</sup> Aline Ruseja (*Aline Rouselle*) raksta, ka pirmie kristiešu darbi par seksualitāti tika adresēti tieši sievietēm un nodarbojās ar jaunavības jautājumiem. Viņa nošķir darbus par jaunavību no vēlīnākiem darbiem par savaldību. Viņāsprāt, jaunavības cildinājums parasti tika izteikts ideālistiskajos un vispārīgajos veidos. Darbi par savaldību, savukārt, nodarbojās ar jūtu un vēlmju nomākšanas praktiskiem jautājumiem. (*Aline Rouselle, Porneia: On Desire and Body in Antiquity* (Oxford: Basil Blackwell, 1988), 131-134.

Dans uzskata, ka 4., 5. un 11. makarismi veido 1Kor 7:29-33 skaidrojumu. 4. makarisma vārdi “būs patīkami Dievam” (*euarestēsousin tōi theōi*) ir saistīti ar “izpatikt Kungam” (*aresēi tōi kuriōi*) (1Kor 7:32). Tāpat 5. (1Kor 7:29) un 11. (1Kor 7:31). Viņaprāt tas liecina par to, ka Pd autors ir pārzinājis Pāvila seksuālā askētisma mācību. Dans uzskata ka arī 2. un 13. makarismi reprezentē saistību ar Pāvila teoloģiju. 2. saistība ar paulinisku tradīciju ir aplūkota iepriekš. 13. makarisma vārdi “jaunavu miesas [...] būs patīkamas Dievam” (*ta sōmata tōn parthenōn [...] euarestēsousin tōi theōi*) ir saistīti ar “jaunava (*parthenos*) rūpējas par Kunga lietām, lai būtu svēta gan garā, gan miesā (*tōi sōmati*), bet precējusies [...] lai izpatikt (*aresēi*) vīram” (1Kor 7:34). Dans uzskata, ka šī mācība izpaužas arī Teklas stāstā kā 1Kor 6-7 naratīvs iemiesojums.<sup>254</sup>

## 7. Nodaļas secinājumi

Kopumā, šis nodaļas materiāli liecina, ka: a) savaldības (*enkrateia*) jēdzienam piemīt plašāka askētiska nozīme, nekā tikai saistībā ar seksualitāti; b) enkrātītu kustības pārstāvji kristietības vēsturē ar to saprata atteikšanos no seksualitātes, gaļas un vīna lietošanas; c) Pd kopumā nav “enkrātisks” teksts saskaņā ar enkrātītu pieņemto savaldības nozīmi, kaut arī uzrāda iespējamo liecību par vīna lietošanas ierobežojumiem; d) PTd makarismi reprezentē vispārīgas askētiskas tendences un seksualitāte ir tikai daļa no tām; e) 13. makarisms par jaunavu miesām ir visvairāk saistīts ar PTd sižetu, jaunavas Teklas atteikšanos no laulībām.

Lai izprastu PTd viedokli par seksuālo askētismu līdz ar to ir jāanalizē Teklas stāsts un seksuālais askētisms tajā vēsturiskajā kontekstā.

---

<sup>254</sup> DAP, 171-173.

# SEKSUĀLĀ ASKĒTISMA SOCIĀLAIS ASPEKTS

## 1. Atteikšanās no laulības sociālajā kontekstā

Katherine Beina (*Katherine Bain*) raksta, ka Teklas tēla izpratne ir nepilnīga bez sociālekonomiska statusa analīzes.<sup>255</sup> Antīkajā laikmetā laulības, šķiršanās vai vīra nāve varēja vest pie izmaiņām turīgās brīvas sievietes sociālekonomiskajā statusā. Kā neprecēta sieviete, Tekla ieņemt citu sociālekonomisko pozīciju, nekā būdama laulībā. Jaunās sievietes nevarēja mantot no sava tēva vai vīra. Teklai toties šī problēma tiek atrisināta caur viņas attiecībām ar Trifēnu. Trifēnas atbalsts: patvērums, finansiālais atbalsts un Trifēnas kā imperatora radnieces aizbildniecība, (4:2-6, 8, 11, 14) ļauj Teklai palikt neprecētai. Beina arī norāda, ka Teklas stāstu nevar interpretēt kā viennozīmīgo pretošanos patriarhālajai sabiedrībai. Neprecēta mājsaimniecības īpašniece varēja būt vienlīdzīga sociālekonomiskajā statusā vīrietim-mājsaimniecības īpašniekam,<sup>256</sup> jo turīgās mājsaimniecības bija Romas impērijas struktūras pamatā.<sup>257</sup>

Beate Venna (*Beate Wehn*) raksta, ka "savaldības" jēdzienam piemīt sociālais konteksts, kas sniedzas pāri seksuālā askētisma nozīmes robežām.<sup>258</sup> Venna sauc to par "eksistenciālo praksi", kura atšķirīgi izpaudās atkarībā no dzimuma. Viņa izceļ "paškontroles" nozīmi, rakstot, ka sievietēm, kas izvēlējās atteikties no dzīves laulībā guva lielāko autonomiju un kontroli par savu ķermeni un seksualitāti. Viņa raksta, ka PTd šis jēdziens nebalstās negatīvajā attieksmē pret ķermeni vai seksualitāti. Venna raksta, ka Pāvila sprediķī (3:6) tiek pasludināta pozitīva attieksme pret ķermeni, kas tiek svētdarīts caur attiecībām ar Dievu. Atteikšanās no seksualitātes un laulības iesaista Teklu konfliktā ar sabiedrību, jo viņa pārkāp sievietei sociāli pieņemamās robežas (3:15-20). Venna raksta, ka PTd tekstā šāda prakse izraisa sašutumu sabiedrībā, jo ir pretrunā ar pieņemto dzimumu attiecību lomām. Līdz ar to līdzās lielākai autonomijai rodas arī briesmas zaudēt mājas, ģimeni un sabiedrības aizsardzību, ka arī būt par seksuālā uzbrukuma objektu (4:1-2).<sup>259</sup>

<sup>255</sup> Sociālekonomiska analīze studē pamatus, kas veido personas sociālo statusu. Tas var ietvert: dzimumu, rasi, etnicitāti, laulības attiecības, verdzību, seksualitāti, piederību reliģijai un materiālo labklājību.

<sup>256</sup> Beina min divus kapa pieminekļus, kuros sievietes tika identificētas pēc: a) aroda; b) tiesiska statusa (pilsones); c) mājsaimniecības īpašnieka statusa; d) tēva vārda. Viņu vīri nav minēti (vienai ir minēti bērni). Uzraksta saturs ir līdzīgs tam, kā kapa pieminekļos tika identificēti vīrieši, t.i., mājsaimniecības īpašnieki. Pretstata tiem ir „ģimeņu“ pieminekļi, kuros sievietes tiek identificētas primāri kā sievas.

<sup>257</sup> Katherine Bain, „Socioeconomic Status in Early Christianity and Thecla's Rejection of Marriage“ in *Journal of Feminist Studies in Religion* 27:2 (2011): 52, 66.

<sup>258</sup> Vennas pētījums reprezentē tradīciju, kas saskata PTd lielāku saistību ar vēsturisko situāciju, nekā to pieņem vēsturiski-kritiska skola vai citas kritiskas pieejas, kas minētas §1.5. Toties tas netraucē izmantot Vennas pētījumu lai analizētu to, kā PTd tekstā tiek konstruētas seksuālas askēzes prakses sociālas.

<sup>259</sup> Beate Wehn, „Blessed are the Bodies of those Who are Virgins: Reflections on the Image of Paul in the Acts of Thecla“ in *Journal for the Study of New Testament* 79 (2000): 152-154.

Līdz ar to atteikšanās no laulības turīgai sievietei nozīmēja vairāk par celibātu. Tā varēja kontrolēt mājsaimniecības resursus un uzņemties pilsonisko un reliģisko autoritāti. Beina raksta, ka tieši šis sociālekonomiskais statuss varēja būt par pamatu Teklas iespējai pretendēt uz reliģisko autoritāti (4:14-18). Teklas iespēja "pretoties" balstās viņas piederībā noteiktajai sabiedrības šķirai (4:1). Pat ja viņa pārkāp dzimuma normas (nebūdama vienīga), Teklas stāsts apstiprina pastāvošo mājsaimniecībās balstīto sabiedrības iekārtu un konflikts neskar šo sabiedrību kā tādu.<sup>260</sup>

## 2. Laulība un ģimene

Džeikobss raksta, ka PTd vērsas pret noteikto antīkas ģimenes veidu.<sup>261</sup> Viņš precizē, ka PTd vēsturiskajā kontekstā "ģimene" atšķiras no tā, kā ģimene tiek tradicionāli saprasta mūsdienu sabiedrībā. Mūsdienās ģimene tiek saprasta kā balstītā seksuāli-romantiskajās attiecībās un savstarpējā uzticībā. Tradicionāla antīka ģimene balstījās nevis vīra un sievas savienībā, bet vīrieša kā mājsaimniecības valdnieka (*paterfamilias*) varas īstenošanā par pakļautiem subjektiem (sievu, bērniem, vergiem).<sup>262</sup>

Džeikobss raksta, ka pret šādu ģimenes formu vērsas "Perpetujas un Felicitas Pasija" (3. gs.) Vībija Perpetuja, līdzīgi Teklai ir bijusi piederīga elitārai šķirai, izglītota un precēta sieviete (*Pass. Perp.* 1:1).<sup>263</sup> Viņa noraida sava tēva kā *paterfamilias* autoritāti (*Pass. Perp.* 1:2-3), ignorējot visas ģimenes struktūru, kļūstot par Kristus sievu. (*Pass. Perp.* 6:1). Teklas stāsta konflikts savukārt nav ap nepaklausību tēvam un viņa likumīgai autoritātei (*patria potestas*). Viņa atstāj potenciālo vīru un seko Pāvilam. Džeikobss raksta, ka PTd vērsas pret antīko laulību tās vēlinākajā attīstības formā (*matrimonium*). Šī laulības forma vairs nebalstījās tikai ģimeņu savstarpējās attiecībās. Tai piemīta ētiska plakne un tika akcentēta individuālā vienotība (*concordia*)<sup>264</sup> starp vīru un sievu.<sup>265</sup>

Romas imperatora Augusta valdīšanas laikā (27.-14. g.) tika izstrādāta turīgām sabiedrības šķirām domāta likumdošana. Šie likumi: a) atbalstīja laulību un pēcnācēju radīšanu; b) nosodīja ārļaulības sakarus; c) aizliedza laulības ar zemāko šķiru pārstāvjiem; d) akcentēja laulības partneru vienotību. Pēcnācēju radīšana tika definēta kā pilsoniska atbildība. Tie aicināja pārbaudīt kaimiņu cienīgumu (*dignitas*)<sup>266</sup> saskaņā ar šiem likumiem. Neatbilstība tiem tika pozicionēta kā apkaunojums (*stuprum*).<sup>267</sup> Šāda argumentācija nostādīja laulību sabiedriskas morāles plaknē.<sup>268</sup>

<sup>260</sup> Ibid, 65-69.

<sup>261</sup> Vēršanas pret noteikto sociālo attiecību formu (precizējums seko zemāk) nenozīmē vēršanos pret laulību kā tādu, kā tas ir secināts §2.2.

<sup>262</sup> Jacobs, „Marriage,” 20.

<sup>263</sup> Citādi kā definējot Perpetuju kā „precēto”, teksts nemin tās vīru. Konflikts ar tēvu ir centrā.

<sup>264</sup> *Concordia*, in LS, 403.

<sup>265</sup> Jacobs, „Marriage,” 20-21, 25-26.

<sup>266</sup> *Dignitas*, in LS, 577.

<sup>267</sup> *Stuprum*, in LS, 1770.

<sup>268</sup> Jacobs, „Marriage,” 25-28.

Plūtarha "Laulības pamati" definē laulību filosofiskas ētikas ietvarā. Laulībai piemīt filosofiskais un ētiskais potenciāls. Morāla attīstība ir turīgo un izglītoto laulāto pienākums. Vīrietis ir sievietes skolotājs, kas ved sievu pie augstākas morāles. Plūtarhs nostāda filosofisko skološanu augstāk par pēcnācēju radīšanu. Toties līdzās Augusta likumdošanai viņš interpretē laulību kā individuāli motivēto iepretī dažādu ģimeņu finansiālo interešu pamatotai laulībai. Līdzīgi Augusta likumiem, Plūtarha teiktais attiecās uz turīgo sabiedrības šķiru.<sup>269</sup>

Džeikobss raksta, ka vēlinā antīkā romantiskā literatūra transformē Plūtarha u.c. filosofu ētiskus norādījumus laulībai. Laulība tiek cildināta naratīvos par laulāto piedzīvojumiem. Tie izdzīvo vissarežģītākajās situācijās kopā un nonāk sabiedrības centrā, toties nelaulātie piedzīvo traģēdijas un nāvi. Laulība tiek aprakstīta kā "līdzvērtīgo" vienība, relativizējot dzimumu hierarhijas.<sup>270</sup>

PTd konstruē sievietes tēlu, kas ir pretrunā minētiem *matrimonium* ideāliem. Laulāto vienotības, filosofiskas attīstības un pilsoniskas atbildības vietā tiek cildināta atteikšanās no laulības, jaunavība un atbrīvošana no pasaules.<sup>271</sup> Ņemot vērā, ka Pd nevēršas pret laulību kā tādu (§2.2), PTd uzsvāru uz savaldību ir iespējams interpretēt kā vēlina antīkā laikmeta turīgas sabiedrības šķiras laulības un ģimenes institūta kritiku.

### 3. Teklas ķermenis un personība

Johannes Vorsters (*Johannes N. Vorster*) definē cilvēka personību kā ķermeni, kas ir ierakstīts kultūrā. Ķermenim vienmēr jābūt daļai no personības jēdziena. Personības jēdziens norāda uz ķermeņa sociālo stāvokli un to, kā ķermenis tiek veidots sabiedrībā. Personība nemitīgi tiek konstruēta no jaunā un tās konstrukcija nav stingra un nemaināma. Personība veidojās, kad ķermenis mijiedarbojās ar sabiedrību. Tā veidojas gan ķermenim tiecoties pēc attiecībām ar citu, gan sabiedrībai uzliekot ķermenim šīs attiecības. Līdz ar to sociālo nozīmi ķermenis iegūst un personība mainās atkarībā no laika un telpas. Personībai nav būtības un viennozīmīgas definīcijas. Ķermeņa līdzdalība sabiedrībā paredz personībai dažādas lomas saskaņā ar sociālo situāciju. Ja ķermenis sabiedrībā tiek konstruēts negatīvi, tas ved pie negatīvas personības konstrukcijas. Tāpat ķermeņa fragmentācija, kas izpaužas kā pozitīva attieksme pret kādiem no ķermeņa locekļiem vai procesiem kamēr citi tiek konstruēti negatīvi, izraisa fragmentētas personības veidošanos.<sup>272</sup>

<sup>269</sup> Ibid, 28-33.

<sup>270</sup> Ibid, 32-35.

<sup>271</sup> Ibid, 35, 45.

<sup>272</sup> Johannes N. Vorster, „Construction of Culture Through the Construction of Person: The Construction of Thecla in Acts of Thecla“ in *A Feminist Companion to the New Testament Apocrypha*, ed. Amy-Jill Levine, Maria Mayo Robbins (London: T&T Clark International, 2006), 104-105.

Viņš uzskata, ka askētiskais diskurss PTd iemieso retorisku nepaklausību laikmetīgas sabiedrības ķermeņa konstrukcijai. Askētiskais diskurss veido alternatīvo sabiedrību, pārdefinējot ķermeņa uzvedību. Viņš uzskata, ka PTd ir piemērs tam, kā kultūra tiek veidota, konstruējot personību (Teklu). Vorsters uzskata ka šo konstrukciju var analizēt, pētot “situācijas kontekstu”. Tas izpaužas: “kontekstā”, ar ko tiek saprasta apkārt pastāvoša kultūra; “situācijā”, ar ko tiek saprasta retoriska situācija, ko veido un kurā piedalās diskurss.<sup>273</sup>

Personība, kas tiek konstruēta PTd ir androcentriska un sociocentriska. Dominējoša 1.-2. gs. kultūra, par spīti dažādām pastāvošām attieksmēm pret sievietēm, kopumā ir raksturojama kā androcentriska. Būt par personību nozīmē būt par vīrieti. Būt par sievieti nozīme būt par personību tikai attiecībā ar vīrieti. Tekla pirmoreiz parādoties Pd tiek raksturota kā “saderināta ar vīrieti Tamirisu” (3:7). Turpmāk, kaut arī tie nav laulāti, par viņu runā, atsaucoties uz piederību Tamirisam (3:8, 9, 10, 14). Līdzīgi Antiohijā (4:1) Tekla tiek saprasta kā Pāvilam piederīga tādēļ, ka tie ceļo kopā.<sup>274</sup>

Kornelija Horna (*Cornelia B. Horn*) raksta, ka romiešu pasaulē tipiskais sievietes laulības vecums bija starp 12 un 15 gadiem. Augstākajās sabiedrības šķirās tas varēja notikt arī agrāk. Pēc laulības tās vairs netika uzskatītas par bērniem, bet par pieaugušām, ja tās bija sasniegušas pubertāti. Citādi tās palika sava tēva aizbildniecībā līdz tas notiks. Šie kritēriji nebija vienīgi, kas noteica sievietes statusu, citi faktori, un individuālie apstākļi ietekmēja novērtējumu. Tekla ir jaunava (*parthenos*) (3:7), kura vai nu jau ir, vai tuvojas laulībai piemērotam vecumam. Iespējams, Tamiriss joprojām gaida laulību dienu dēļ tās vecuma (3:8). Starp tām, kas nāk klausīties Pāvila sprediķi, viņa redz sievietes (*gunaikas*) un jaunavas (*parhenous*) (3:7), kas norāda uz atšķirību starp divu jēdzienu nozīmi. Tā tiek identificēta kā “bērns” (*teknon*) gan attiecībā ar māti (3:7, 10), gan ar Trifēnu (4:4-6). Toties AAD šis vārds bieži tiek izmantots attiecībā, kurās nav domāta radniecība.<sup>275</sup>

Sociāli Tekla atrodas personības tapšanas fāzē. Antīkas sievietes personības attīstība balstījās menstruācijas, deflorācijas un dzemdību procesu norisēs ķermenī. Menstruācija iezīmēja šīs iesākumu un gatavību šai attīstībai, kas beigtos, piedzimstot pirmajam bērnam, kad no jaunavas tā pārtaptu par pieaugušo sievieti (*gunē*). Šī pārtapšana iekļāva arī deflorāciju, kas līdz ar dzemdībām ļāva sievietei iegūt personības statusu vīriešu sabiedrībā. Toties tas pakļāva to vīriešu kontrolei, jo šī tapšana ir neiespējama bez vīrieša iesaistes.<sup>276</sup>

<sup>273</sup> Ibid, 105.

<sup>274</sup> Ibid, 106.

<sup>275</sup> Cornelia B. Horn, „Suffering Children, Parental Authority and the Quest for Liberation?: A Tale of Three Girls in the Acts of Paul (and Thecla), the Act(s) of Peter, the Acts of Nereus and Achilleus and the Epistle of Pseudo-Titus“ in *A Feminist Companion to the New Testament Apocrypha*, eds. Amy-Jill Levine, Maria Mayo Robbins (London: T&T Clark International, 2006), 119-121, 123-124.

<sup>276</sup> Vorster, „Person“, 106-107.

Horna raksta, ka Teokleja, iespējams, baidās, ka Tekla paliks šajā jaunavas jeb bērna stāvoklī un nenobriedis līdz pieaugušās sievietes dzīves posmam. Viņa uzsver, ka vārds *parthenos* norāda ne tikai uz seksuālo jaunavību, bet arī uz jaunu vecumu. Teokleja raksturo Teklu kā “nelaulājamo” un “noziedznieci” tādēļ, ka tā atsakās sekot sabiedrībā pieņemtam pieaugšanas modelim. Šādā veidā tā arī nes apkaunojumu Teoklejas ģimenei. Piespriežot tai nāvessodu, kuru izpilda “puīši (*paides*) un jaunavas” (3:22) tā vēlās parādīt piemēru citiem (3:20). Pretēji vēlamam, Teklas izglābšanās parāda uzvaru pār šo modeli un pieaugušo kontroli par bērnu seksualitāti.<sup>277</sup>

Seksuālais askētisms Teklas stāstā sarauj attiecības starp dzimumiem.<sup>278</sup> Vorsters raksta, ka tas nozīmēja personības pazaudēšanu. Kaut arī vairākos grieķu-romiešu kultos ir pastāvējis sieviešu kultiskas jaunavības fenomens<sup>279</sup> un vairākos antīkajos medicīniskajos tekstos sieviešu jaunavība un atturēšanās no seksa tika saprasta kā veselīga prakse, šīs liecības drīzāk ir saprotamas kā teorētiskas. Ģimenes un valsts kopumā atbalstīja laulātas sievietes ideālu un bērnu radīšanu kā laulības jēgu. Tekla līdz ar to atteicās no tā, kas dominējošā grieķu-romiešu kultūrvīdē tika saprasts ar “būt par sievieti”. Iespējams, tas izraisa Teoklejas naidu (3:20). Tas varēja būt balstīts arī iespējamā znota zaudēšanā, kas atbalstītu pašas Teoklejas statusu, kura, iespējams, bija atraitne, jo viņai ir meita, bet vīrs nav minēts (3:7). Atraitnes tāpat neatbilda sievietes ideālam.<sup>280</sup>

Vorsters raksta, ka Teklas tieksme pēc Pāvila<sup>281</sup> ir balstīta līdzīgajā sievietes personības atkarībā no vīrieša. Pāvila un Teklas attiecību erotiska piegarša (3:7, 8, 18, 19, 20, 25; 4:15) iespējams, pieder pie tās pašas kultūras, kurā sievietes ķermenim vajadzēja būt piesaistītam vīrieša ķermenim. Tāpat redakcionāla teorija, kas saskata Teklas stāstu kā integrēto Pd korpusā palielina Teklas autoritāti caur to, ka Tekla tiek saistīta ar Pāvilu kā viņa mācekle.<sup>282</sup>

<sup>277</sup> Horn, „Children“, 124-125.

<sup>278</sup> Arī „jaunieši“ (*neoi*) nāca pie Pāvila, lai mācītos no viņa „vienu un vienīgu Dievu būtīes un dzīvot šķīstī“ (3:9).

<sup>279</sup> Brauns raksta, ka kultisko jaunavu statuss bija augsts tieši viņu anomāla stāvokļa dēļ. Tās nereprezentēja cilvēku dabas augstāko punktu un piemēru ikvienam. Vēlīnāko kristiešu askētisms toties bija eshatoloģiski un soterioloģiski orientēts, ka arī pieprasīja individuālo izvēli. Tāpat, piemēram, Vestas kulta jaunavas varēja precēties pēc trīsdesmit gadu vecuma. Tās bija pilsētas algotas darbinieces, kuras tika iesvētītas dievu godam. (BS, 8-9).

<sup>280</sup> Vorster, „Person“, 107-108.

<sup>281</sup> Pervo raksta, ka romantiskais elements ir literārais paņēmieni, ar kura palīdzību Tekla top par Pāvila mācekli. Romantiskajā novelā mīlnieki ir vienlīdzīgi, toties šeit mīlnieks kā māceklis ir pakļauts skolotājam. Pervo arī raksta, ka antīkajā pasaulē par ideālo laulājamo vīrietim tika uzskatīta nepieredzējusi jauna meitene. Viņš uzskata, ka PTD pieder antīkas noveles tradīcijai, attīstot žanru šajā virzienā. (AP, 64.) Beriers norāda, ka antīkas noveles sociālais fons ir laulība. PTD savukārt interpretē laulību savādāk. Tekla izvairās no laulības, tiek cauri dažādām grūtībām bez sava partnera palīdzības un stāstam ir „labas beigas“ tāpat bez laulības. Tāpat Pāvila un Teklas šķiršanās un vēlāka satikšanās pieder pie antīkas noveles žanra raksturīgām īpašībām. (BAP, 26-28.)

<sup>282</sup> Vorster, „Person“, 109-110.

Tekla arī ir ķermeniski ierobežota savas mājās teritorijā. Kaut arī antīkās pasaules idealitāšu publiskajā/vīriešu un privātajā/sieviešu telpā nevar uzskatīt par absolūtu, tas ir raksturīgs. Tekla vēlās redzēt Pāvilu, bet paliek mājās saskaņā ar sabiedrības paražām (3:7-10). Vēlāk, lai aizbēgtu no mājām, viņai nākas dot kukuli (3:18). Teklas ģērbšanās vīrieša apģērbā (3:25, 4:15) reprezentē nepieciešamību pielāgoties “vīriešu telpas” pieprasījumam pēc izskata un attaisnot Teklas darbību ārpus privātas sfēras. Aleksandrs uzskata viņu par seksuāli pieejamo (4:1) tādēļ, ka viņa atrodas ārpus sievietei paredzētas teritorijas.<sup>283</sup>

Seksuālais askētisms tiek prezentēts kā nopietna problēma pilsētas sabiedrībai (3:5, 9, 11, 15, 16, 20, 22). Teklas individuāla atteikšanās no laulības ietekmē visas sabiedrības stāvokli. Īsais dzīves garums un zemais medicīnas attīstības līmenis grieķu-romiešu sabiedrība palielināja pēcnācēju radīšanas nozīmi, ko nodrošināja laulība. Līdz ar to Teklas individuāla izvēle ir mazāk svarīga iepretī viņas pienākumam attiecībā pret sabiedrību.<sup>284</sup>

Virdžīnija Burusa (*Virginia Burrus*) raksta, ka jauna ķermeņa definīcija tiek attēlota arī caur Teklas kailumu. Tā tiek nolemta cīņai ar zvēriem (4:8), tāpat kā sadedzināšanai (3:21) būdama kaila, bet vēlāk brīnumains uguns mākonis piesedz viņas kailumu (4:9). Turpmāk, kad zemes pārvaldnieks piedāvā tai apģērbu, viņa atbild, ka “tas, kurš ietērpa mani [...] starp zvēriem, ietērps mani pestīšanā tiesas dienā” (4:13). Šajā brīdī Tekla ir vai nu joprojām ietērpta “uguns mākonī”, vai nu stāv pārvaldnieka priekšā kaila. Šajā stāsta elementā lielāka nozīme tiek piešķirta pestīšanas realitātei, nekā Teklas ķermeņa ietērpam.<sup>285</sup> Ticība un brīnumi gan pasargā Teklu no skatieniem, gan nodrošina viņai pestīšanu neatkarīgi no atbilstības un pakļautības sabiedrības normām.

Jauna ķermeņa un personības definīcija PTd funkcionē kā atdarināšanas piemērs līdzīgi citai askētiskajai literatūrai. Ķermenis tekstā spēj tapt par politiskas mijiedarbības dalībnieku un pārvarēt sabiedrības tradicionālās diskursa prakses. Tas nenozīmē, ka PTd stāsts vai mācība reprezentē realitāti. Toties plašākajā diskursā līdz ar citādu attieksmi pret ķermeni tas atbalsta alternatīvas personības konstrukciju.<sup>286</sup>

#### 4. Tekla kā mocekle

Vairāki rokraksti Teklas stāsta nosaukumā dēvē to par “pirmmoekli” (*protomartus*) vai “moekli” (*martyr*) un pašu stāstu par “martūriju” (*marturion*). Šie vārdi sākotnēji nozīmēja “liecināšanu” un “liecinieku”, bet vēlāk kristīgajā kontekstā pieņēma nozīmi “liecināt uz nāvi”, t.i., tikt nogalinātam dēļ kristīgas ticības apliecinājuma.<sup>287</sup>

<sup>283</sup> Ibid, 110-111.

<sup>284</sup> Ibid, 111-114.

<sup>285</sup> Virginia Burrus, „Word and Flesh: The Bodies and Sexuality of Ascetic Women in Christian Antiquity“ in *Journal of Feminist Studies in Religion* 10:1 (1994): 29-30.

<sup>286</sup> Vorster, „Person,“ 114-115.

<sup>287</sup> *Martus*, in NTEC, 494.; *Marturion*, in NTEC, 493-494.

Tekla nav “moekle” šajā nozīmē. Kaut arī viņa divreiz tiek notiesāta uz nāvi (3:20; 4:2), abās reizēs tā tiek glābta (3:22; 4:11). 1. nodaļā aprakstīta sv. Teklas kulta ietvaros Tekla tika uzskatīta par moekli. “Sv. Teklas dzīve un brīnumi” dēvē to par pirmo moekli pēc Stefana. Bet šajā darbā Tekla dzīves beigās “būdamā dzīva iegāja zemē”. Rokraksta *G* paplašinātajā nobeigumā, Teklai uzbrūk piedzērušies vīri, kuriem samaksāja vietējie ārsti. Tādēļ, ka Teklas jaunavība sniedz tai dziednieciskas spējas, tie vēlas viņu izvarot. Tomēr tā netiek nogalināta, bet pazūd ienākdama lielajā klintī. Deiviss raksta, ka šis nobeigums apstiprina Teklas godāšanu par moekli, jo viņa iet bojā naidīgo spēku ietekmē. Rokrakstu *A B C* nobeigums, kas pārceļ Teklu uz Romu pēc ienākšanas klintī, mazina šo spriedzi, aprakstot viņas aktivitātes Romā.<sup>288</sup>

Deiviss raksta, ka arī tie, kas tika apcietināti un spīdzināti<sup>289</sup> bet ne nogalināti, tādēļ, ka apliecināja savu ticību, agrīnajā baznīcā tika uzskatīti par “lieciniekiem” (*confessor*).<sup>290</sup> Šis statuss arī pamato sv. Teklas tiesības veikt brīnumus vēlīnāka kulta kontekstā. Tāpat Teklas aizbildniecība par Trifēnas mirušo meitu (4:4) pieder pie Teklas kā topošas moekles spējām. Redzot, ka Tekla ir izglābusies no zvēriem, Trifēna ir pārliecināta, ka arī viņas meita tiks glābta, jo Teklas “liecinieka” spējas ir pierādījušās (4:14). Deiviss raksta, ka šādā kontekstā ir saprotama arī Teklas turpmāka sludināšanas aktivitāte (4:15-18). Tā balstās viņas tiesas un nāvessoda pieredzē.<sup>291</sup> Teklas “liecība”, kas izraisa notiesāšanu Ikonijā ir atteikšanās laulāties, un Antiohijā tā ir atteikšanās stāties seksuālās attiecības, ar uzsvāru uz jaunavību līdz nāvei (4:2).

Linna Kohika (*Lynn H. Cohick*) raksta, ka sievietes-moekles tēls reprezentē dzimumu lomu inversiju, kas kritizē grieķu-romiešu sabiedrības kontekstu. To stāsti attēlo sievietes-kristietes kā īstenos “vīrišķīgo tikumu” iemiesojumus. Drosme kā “vīrišķīgais”<sup>292</sup> tikums tika pretstatīta “sievšķīgai” izturībai, pasīvajai apstākļu un ciešanu pieņemšanai. Ideālajām vīrietim bija jāizpaužas publiskajā darbībā un savaldībā par jebkādam jūtām. Izturība varēja būt pieņemta tikai kā pakārtota šīm pamata kvalitātēm. Pāvils atsakās kristīt Teklu, jo viņaprāt, tā nespēs izturēt kārdinājumus un baidīsies (3:25). Kohika raksta, ka rīcība cīņā pret zvēriem pierāda viņas gatavību kristībām.<sup>293</sup>

<sup>288</sup> Davis, *Cult*, 42-45.

<sup>289</sup> Teklas gadījumā ar to tiek saprasta neveiksmīga sadedzināšana (3:21) un cīņa pret zvēriem (4:7-10).

<sup>290</sup> *Confessor*, in LS, 412.

<sup>291</sup> Davis, *Cult*, 26-28.

<sup>292</sup> Pīters-Bens Smits (*Peter-Ben Smit*) uzskata, ka „vīrišķībai” pirmajos gadsimtos piemīt šādas kvalitātes: a) tā ir neatkarīga no ķermeņa dzimuma, tai jābūt nemiīgi apstiprinātai caur aktivitāti un darbību publiskajā telpā; b) tai bija jāizpaužas tikumīgajā dzīvē; c) tā balstījās pārliecībā, ka ikviens ķermenis (cilvēks) var izpaust sevi kā „vīrišķīgāks” vai „sievšķīgāks”. Līdz ar to Smits arī uzskata, ka „sievšķība” ir drīzāk saistīta ar tās domātām izpausmēm, nekā ar faktiskām sievietēm. (Peter-Ben Smit, „St. Thecla: Remembering Paul and Being Remembered Through Paul” in *Vigilae Christianae* 68 (2014): 552-553.)

<sup>293</sup> Lynn H. Cohick, „Mothers, Martyrs and Manly Courage: The Female Martyr in 2 Maccabees, 4 Maccabees and the Acts of Paul and Thecla” in *A Most Reliable Witness: Essays in Honor of Ross Shepard Kraemer*, eds. S. A. Harvey, N. DesRosiers, S. Lander, J. Z. Pastis, D. Ulucci (Providence: Brown University, 2015), 123-125, 127

Smits raksta, ka Tekla piedzīvo attīstību PTd garumā. No jaunavas un pilsētas elites pārstāves tā top par Pāvila mācekli un ceļojošo sludinātāju. Tā attīsta vīrišķīgus tikumus, kas atbilst viņas jaunajai lomai. Šī jauna loma risinās publiskajā, t.i., vīriešu telpā. Par to liecina arī viņas ietērpšanās vīriešu apģērbā un matu nogriešana (3:25, 4:15-16). Smits uzskata, ka šis naratīva elements pauž ideju par to, ka “Kristū” arī tie, kuriem ir “vājš” ķermenis (sievietes, vergi) varēja pārtapt un iegūt vīrietim raksturīgus tikumus un autoritāti, pievēršoties Pāvila mācībai. Viņš arī uzskata, ka tas visumā atbalsta uzskatu, ka “vīrišķībai” ir jābūt pierādītai. Viņaprāt, Aleksandra vēlmē apņemt Teklu (4:1-2) ir nevīrišķīgas rīcības piemērs.<sup>294</sup>

Krēmere raksta, ka Teklas pārtapšana par “vīrišķo” un autonomu tēlu ir ierobežota. Viņa rīkojās un darbojās tādēļ, ka tādi ir sīzeta apstākļi. Kopumā viņa galvenokārt atrodas privātajā mājās sfērā, atbilstot sievietes uzvedības pamata normām. Nav arī skaidrs, vai savā sludināšanās aktivitātē tā uzrunāja arī vīriešus. Trifēnas mājas tā konvertē tikai ķēniņieni un un tās kalpones (4:14). Tai līdzī ceļo “abu dzimumu” (4:15) kalpi un kalpones, un viņa “apgaismo daudzus ar Dieva vārdu” (4:18). Krēmere raksta, ka “daudzus” (*pollous*) ir iespējams saprast kā jebkāda dzimuma sastāva auditoriju. Iedomāties, ka sieviete māca citas sievietes nav tik pretrunīgi laikmeta kontekstā.<sup>295</sup>

## 5. Nodaļas secinājumi

Kopumā, PTd izaicina grieķu-romiešu sabiedrības valdošas šķiras priekšstatus par laulību un sievietes personību. Kaut arī nepieciešami to priekšstats paliek sava laikmeta izpratnes robežās, tiek piedāvāts alternatīvs sievietes tēls, kas bija pretrunā ar tipiskajiem sabiedrības uzskatiem. PTd sieviete vairs nav nepieciešami topoša sieva, vairs nav domāta vienīgi pēcnācēju radīšanai un vairs nav iesprostota “sievišķīgo” tikumu kategorijās.

Šajā darbā tiek pieņemts, ka šis izaicinājums ir iespējams, ja Teklas stāsts tiek interpretēts saskaņā ar šajā nodaļā izmantoto pētnieku darbu pieņēmumiem. Tie interpretē to attiecībā pret tā laikmeta likumu normām, medicīnas priekšstatiem, vēsturiski pazīstamām praksēm un literatūru. Tas parāda tikai aptuveno kontekstu Teklas stāsta nozīmei. Toties pieņemot, ka šīs prakses bija relatīvi aktuālas tā kultūrvidē, var pieņemt, ka PTd varēja būt saprasti kā rezonējoši ar tām.

<sup>294</sup> Smit, „Thecla“, 556-557, 560.

<sup>295</sup> Kraemer, *Witnesses*, 142-143.

## SECINĀJUMI

Šī darba mērķis bija aplūkot seksuālo askētisma nozīmi Pāvila un Teklas darbos. Kā metode tika izvirzīta sociāli-retoriskas kritikas metode. Teksts tika aplūkots vēsturiskajā, teoloģiskajā un sociālajā kontekstā.

Pirmajā nodaļā PTd tika aplūkoti kā plašāko Pd daļa vēsturiskajā kontekstā. Pd un PTd agrīnās baznīcas vēsturē piedzīvoja gan pieņemšanu, gan noraidījumu, reti piedzīvojot pilnīgu noraidījumu. PTd saglabājās kā liturģisks teksts, kas liecināja par sv. Teklas dzīvi. Modernajā pētniecībā tika uzdoti jautājumi par šī teksta vēsturiskumu un ietekmi uz auditoriju. PTd centrālais tēls nepārprotami ir jaunā sieviete Tekla, kas rada nepieciešamību interpretēt to kā liecību par sieviešu seksuālo askētismu. PTd liecina par to netiešajā veidā, jo pats stāsts visticamāk ir literārs.

Otrajā nodaļā tika aplūkota Pāvila sprediķis (3:5-6), kuru klausās Tekla un kuram seko viņas askētiska dzīve. PTd var saprast kā "enkratisku" tekstu, jo tas sludina savaldību, bet PTd un Pd kopumā nesaskata dzimumdzīvi un laulību par šķērslī pestīšanai. PTd mācība ir askētiska, ieskaitot arī savaldību seksuālajā nozīmē kā daļu no tās, bet nepadara to par absolūtu. Tā ir viens no Pāvila askētisko makarismu objektiem.

Trešajā nodaļā tika aplūkots Teklas stāsta sociālais konteksts. Tekla pieder elitārajai sabiedrības šķirai. Seksuālais askētisms tās dzīvē izpaužas kā atteikšanās no laulības. Šāda rīcība kultūrvides kontekstā nozīmētu pārmaiņas sievietes sociālekonomiskajā statusā. Tā varēja būt saprasta kā atteikšanās no pieņemtām sievietes dzīves attīstības normām un pretošanās sabiedrības kārtībai. Tekla kā mocekle iemieso arī citādu sievietes tēla konstrukciju. Teklas askētiska dzīve un atteikšanās no laulības Pāvila askētiskas mācības kontekstā parāda, ka atteikšanās no laulības un jaunavības skaidri pieder pie pestījošas dzīves piemēriem. To var saprast kā Pāvila 13. makarisma naratīvu interpretāciju.

Pretstatā sava laika valdošas kultūras vērtībām, PTd attēlo atteikšanos no laulības kā pareizo un pestījošo uzvedību. Tā ir prezentēta kā daļa no plašākas un vispārīgas askētiskas mācības, kas runā par pestīšanu.

Sociāli-retoriskas kritikas pieeja PTd tekstam parāda, ka sociāla konteksta analīze paplašina teksta nozīmi, skaidrojot stāstījumu caur to attiecībām ar vēsturisko perspektīvu. Līdz ar to arī daļēji tiek atrisināts pētniecības vēsturē pastāvošais konflikts. PTd stāstījums netiek novērtēts kā vēsturisks, toties tas tiek iesaistīts dialogā ar vēsturiskām liecībām un šādi saglabā sava vēstījuma radikalitāti tajā, ka tas, iespējams, runā pret grieķu-romiešu izpratni par laulību un sievietes dzīvi. Tas arī netiek saprasts tīri kā vīriešu autoru produkts, jo runā par laikmetīgām praksēm, kuras sievietes ņēma dalību un līdz ar to nepieciešami veidoja izpratni par to. Tā arī parāda, ka askētisms nav tikai "garīgs" fenomens, bet tam ir noteiktas izpausmes cilvēka dzīvē neatkarīgi no dzimuma.

Šādā skatījumā PTd “atbrīvojošs” potenciāls, kas tajos tika saskatīts no feminisma pētnieku puses, tiek saglabāts, reducējot to līdz konkrētai praksei, kas tiek kritizēta. Jāņem vērā, ka Pd neaizstāv pilnīgo laulību noraidījumu, bet apraksta Teklu kā vienu no tiem, kas ir pieņēmuši kristietību Pāvila sludināšanas dēļ. Kopumā PTd runā par askētisko dzīvi vispārīgajā nozīmē, neizceļot laulības noraidījumu kā nosacījumu kristieša dzīvei. Toties Teklas stāstā tieši šis kristīgas dzīves veids tiek izcelts un slavēts. Neatkarīgi no tā, vai Tertuliāna apgalvojums par PTd izmantošanu argumentācijā par sieviešu tiesībām kristīt un sludināt ir patiess, vēlāk Tekla no Pd tradīcijas pārceļas ortodoksālas baznīcas tradīcijā kā sv. Tekla. Līdz ar to viņa tapa par liecinieku un piemēru ticībai baznīcas kultā un tika saskatīta kā patiess sievietes kalpošanas piemērs. Teklas kulta kontekstā tas paredzēja gan seksuāli askētisko dzīvi, gan zināmo pašnoteikšanos un autoritāti. Ja PTd tiek saskatīti kā teksts, kas iedvesmoja ticīgos vai kalpoja kā sludināšanas līdzeklis, ir nepārprotami, ka tajā sludinātas vērtības tiek saprastas kā pareizas un kristīgai ticībai atbilstošas. Vienā vai otrā veidā tas nodarbojās ar laulības un sievietes dzīves jautājumiem.

PTd darbi kā kristīgas tradīcijas teksts arī liek no jaunā uzdot jautājumus par kanona robežām. Tas nav izaicinājums pielikt ko klāt JD kanonam, bet saprast, ka noteiktajā kanona veidošanas posmā, kanona autoritāte nebija tik raksturīgi pārāka par daudziem baznīcas tekstiem, kas tika izmantoti un lasīti. Šie teksti bija svarīgi baznīcas autoriem, kaut arī nepiederēja vislielākās autoritātes tekstu grupai, kas vēlāk tika kanonizēta kā JD. Šis teksts pieder paulīniskai tradīcijai kā refleksija par Pāvila un deiteropaulīnisko literatūru. Grūti arī saukt šo tekstu par “apokrifālo”, jo tā sacerēšanas un pielietojuma uzplaukuma laikā tas galvenokārt piederēja vispārīgi zināmai un daudzu autoru atzītai literatūrai, kļūdam “apokrifāls” vai “herētisks” tad, kad tas piedzīvoja pielietojumu no marginālām kristietības kustībām vai arī maniheiēšiem.

PTd pētniecībā var tikt novērtēts arī kā liecība par JD tekstu pielietojumu un iedarbību. PTd ir liecība gan par evaņģēlija žanra attīstību, gan arī satur atsauces uz vai refleksiju par evaņģēliju tekstiem. Līdzās deuteropaulīniskiem tekstiem tie ir liecība par to, kā Pāvila vēstules tika saprastas vēlāk.

PTd kā pētniecības objekts nav tikai izaicinājums pētniecisko kategoriju pārveidošanai. Kaut noteiktajā pētniecības posmā izvirzītais pieņēmums par šī teksta stāstījuma vēsturiskumu tika noraidīts, tas joprojām sniedz liecību par to, kādas prakses bija aktuālas noteiktajā vidē. Kaut arī mūsdienu izpratne par laulībām ir krietni mainījusies, daudzi cilvēki laulību mūsdienu pasaulē saskata kā pašsaprotamo vērtību. Tas var vest pie lielām sāpēm un aicinājuma krīzes tiem cilvēkiem, kas nevēlās dzīvot ģimenes dzīvi un saskata savu ideālo dzīvi savādāk. Teklas stāsts parāda, ka tas nav vienīgais kristieša vai cilvēka dzīvesveida variants.

## BIBLIOGRĀFIJA

### Grāmatas

1. Aland, Barbara, Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger. *Novum Testamentum Graece: 28th Revised Edition*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
2. Angert-Quilter, Theresa. *A Commentary on the Shorter Text of the Acts of Thecla and Its New Testament Parallels*: doctoral thesis. Sydney: Australian Catholic University, 2014.
3. Baldwin, Matthew C. *Whose Acts of Peter?* Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.
4. *Barnabas vēstule*. Tulk. Nikita Andrejevs. Rīga: Latvijas Bībeles biedrība, 2016.
5. Barrier, Jeremy W. *A Critical Introduction and Commentary on the Acts of Paul and Thecla*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.
6. Bauer, Walter. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Trans. William F. Arndt, F. Wilbur Gingrich. Chicago: The University of Chicago Press, 1958.
7. Bībele, ar deiterokanoniskajām grāmatām. Rīga: Latvijas Bībeles biedrība, 2012.
8. Bowman, Ian K., Peter Garnsey, Dominic Rathbone, eds. *The Cambridge Ancient History: Vol XI: The High Empire A.D. 70-192*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
9. Brown, Colin, ed. *New International Dictionary of New Testament Theology*. Vol. 1-4. Grand Rapids: Zondervan, 1975.
10. Brown, Peter L. *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University Press, 1988.
11. Bruce, F. F. *The Canon of Scripture*. Glasgow: Chapter House Ltd, 1988.
12. Brown, Colin. *New International Dictionary of New Testament Theology*. Vol. 1 of 4. Grand Rapids: Zondervan, 1975.
13. Cohick, Lynn H. „Mothers, Martyrs and Manly Courage: The Female Martyr in 2 Maccabees, 4 Maccabees and the Acts of Paul and Thecla.“ In *A Most Reliable Witness: Essays in Honor of Ross Shepard Kraemer*. Eds. S. A. Harvey, N. DesRosiers, S. Lander, J. Z. Pastis, D. Ulucci. Providence: Brown University, 2015.
14. Conybeare, F. C. *The Apology and Acts of Apollonius and Other Monuments of Early Christianity*. New York: Macmillan & Co, 1894.
15. Davis, Stephen J. *The Cult of St. Thecla: A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity*. Oxford: University Press, 2001.
16. Dunn, Geoffrey D. *Tertullian*. London: Routledge, 2003.

17. Dunn, Peter Wallace. *The Acts of Paul and the Pauline Legacy in the Second Century*: doctoral thesis. Cambridge: University of Cambridge, 1996.
18. Eusebius. *Ecclesiastical History*. Trans. Kirsopp Lake. London: William Heinemann, 1926.
19. Epiphanius. *The Panarion of Epiphanius of Salamis: Books II and III. De Fide*. Leiden: Brill, 2013.
20. Evans, Ernest. *Tertullian's Homily on Baptism*. London: S.P.C.K, 1964.
21. Feltoe, Charles Lett. *The Pilgrimage of Etheria*. Trans. M. L. McClure. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1919.
22. Gamble, Harry Y. *Books and Readers in the Early Church*. London: Yale University Press, 1995.
23. Gamble, Harry. *The New Testament Canon: It's Making and Meaning*. Philadelphia: Fortress Press, 1985.
24. Gathercole, Simon. *The Gospel of Thomas: Introduction and Commentary*. Leiden: Brill, 2014.
25. Garcia Martinez, Florentino, ed.. *The Dead Sea Scrolls Translated: The Qumran Texts in English*. Trans. Wilfred G. E. Watson. Leiden: E. J. Brill, 1992.
26. Hunt, Emily J. *Christianity in the Second Century: The Case of Tatian*. New York: Routledge, 2003.
27. Holmes, Michael W. *The Apostolic Fathers*. Grand Rapids: Baker Academic, 2007.
28. Horn, Cornelia B. „Suffering Children, Parental Authority and the Quest for Liberation?: A Tale of Three Girls in the *Acts of Paul (and Thecla)*, the *Act(s) of Peter*, the *Acts of Nerseus and Achilles* and the *Epistle of Pseudo-Titus*.“ In *A Feminist Companion to the New Testament Apocrypha*. Eds. Amy-Jill Levine, Maria Mayo Robbins. London: T&T Clark International, 2006, 118-145.
29. James, Montague Rhodes. *The Apocryphal New Testament*. Oxford: Clarendon Press, 1924.
30. Jacobs, Andrew S. „Her Own Proper Kinship: Marriage, Class and Women in the Apocryphal Acts of the Apostles.“ In *A Feminist Companion to the New Testament Apocrypha*. Eds. Amy-Jill Levine, Maria Mayo Robbins. London: T&T Clark International, 2006, 19-46.
31. Johnson, Scott Fitzgerald. *The Life and Miracles of Thekla: A Literary Study*. Washington, DC: Center for Hellenic Studies, 2006.
32. Kasemann, Ernst. *Commentary on Romans*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 1980.

33. Kraemer, Ross Shepard. *Unreliable Witnesses: Religion, Gender and History in the Greco-Roman Mediterranean*. Oxford: University Press, 2011.
34. Kittel, Gerhard, Gerhard Friedrich, eds. *Theological Dictionary of the New Testament*. Trans. Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1985.
35. Lampe, G. W. H. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1961.
36. Lewis, Charlton T., Charles Short. *A Latin Dictionary. Founded on Andrews' edition of Freund's Latin dictionary. revised, enlarged, and in great part rewritten by. Charlton T. Lewis, Ph.D. and. Charles Short, LL.D.* Oxford: Clarendon Press. 1879.
37. Liddell, Henry George, Robert Scott. *A Greek-English Lexicon*, ed. Henry Stuart Jones. Oxford, Clarendon Press, 1996.
38. Lipsius, Ricardus Adelbertus, Maximillianus Bonnet. *Acta Apostolorum Apocrypha*. Hildesheim: G. Olms Verlagsbuchhandlung, 1859.
39. McGowan, Andrew. *Ascetic Eucharists: Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*. Oxford: Clarendon Press, 1999.
40. Migne, Jacques Paul. *Patrologiae Graecae Tomus VII: Sanctus Irenaeus*. Paris: Apud Garnier Fratres et J.-P. Migne Successores: 1857.
41. Migne, Jacques Paul. *Patrologiae Graecae Tomus VIII: Clemens Alexandrinus: Tomus Prior*. Paris: Apud Garnier Fratres et J.-P. Migne Successores: 1857.
42. Migne, Jacques Paul. *Patrologiae Graecae Tomus IX: Clemens Alexandrinus: Tomus Secundus*. Paris: Apud Garnier Fratres et J.-P. Migne Successores: 1857.
43. Migne, Jacques Paul. *Patrologiae Graecae Tomus XXXIII: Cyrillus Hierosolymitanus, Petrus II, Timotheus Alexandrini, Alii..* Paris: Apud Garnier Fratres et J.-P. Migne Successores: 1857.
44. Migne, Jacques Paul. *Patrologiae Graecae Tomus XL: Patres Aegyptii Saeculi IV*. Paris: Apud Garnier Fratres et J.-P. Migne Successores: 1863.
45. Metzger, Bruce M. *The Canon of New Testament: Its Origin, Development and Significance*. Oxford: Clarendon Press, 1987.
46. *Mūsu Kunga Jēzus Kristus Jaunais Testaments*. Tulk. Vincents Strelēvics. 1949.
47. Origen. *Homilies on Jeremiah. Homily on 1 Kings 28*. Trans. John Clark Smith. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1998.
48. Parsons, Mikeal C. *Acts*. Grand Rapids: Baker Academic, 2008.
49. *Pētera evaņģēlijs, Pētera apokalipse*. Tulk. Dace Balode, Jānis Rudzītis-Neimanis. Rīga: Latvijas Bībeles biedrība, 2016.

50. Pervo, Richard I. *The Acts of Paul: A New Translation with Introduction and Commentary*. Eugene, OR: Cascade Books, 2014.
51. Peshty, Monika “Thecla Among the Fathers of Church.” In *The Apocryphal Acts of Paul and Thecla*. Ed. Jan N. Bremmer. Kampen: Kok Pharos Publishing House, 1996.
52. Rouselle, Aline. *Porneia: On Desire and Body in Antiquity*. Oxford: Basil Blackwell, 1988.
53. Schaff, Philip, ed. *Ante-Nicene Fathers: Fathers of the Second Century: Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus and Clement of Alexandria*. New York: Christian Literature Publishing Co., 1985.
54. Schaff, Philip, ed. *Ante-Nicene Fathers: Fathers of the Third Century: Gregory Thaumaturgus, Dyonysius the Great, Julius Africanus, Anatolius and Minor Writers, Methodius, Arnobius*. New York: Christian Literature Publishing Co., 1985.
55. Schaff, Philip, ed. *Nicene and Post-Nicene Fathers: Second Series: The Principal Works of St. Jerome*. New York: Christian Literature Publishing Co., 1892.
56. Schmidt, Carl. *Praxeis Paulou: Acta Pauli*. Gluckstadt: Augustin, 1936.
57. Schneemelcher, Wilhelm. *New Testament Apocrypha I: Gospels and Related Writings*. Trans. R. McL. Wilson. Cambridge: James Clarke & Co. Ltd, 1991.
58. Stark, Rodney. *The Rise of Christianity*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1997.
59. Tichendorf, Constantinus von. *Acta Apostolorum Apocrypha*. Lipsiae: Avenarius et Mendelssohn, 1851.
60. Tissot, Yves. “Encratism and the Apocryphal Acts.” In *The Oxford Handbook of Early Christian Apocrypha*. Eds. Andrew Gregory, Christopher Tuckett. Oxford: University Press, 2015, 407-423.
61. *Toma evaņģēlijs*. Tulk. Dace Balode, Ralfs Kokins, Enija Pohomova, Guntars Rēboks. Rīga: Latvijas Bībeles biedrība, 2014.
62. Torjensen, Karen Jo. *When Women Were Priests*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1993.
63. Tregelles, Samuel Prideaux. *Canon Muratorianus*. Oxford: Clarendon Press, 1867.
64. Vorster, Johannes N. “Construction of Culture Through the Construction of Person: The Construction of Thecla in the Acts of Thecla.” In *A Feminist Companion to the New Testament Apocrypha*. Eds. Amy-Jill Levine, Maria Mayo Robbins. London: T&T Clark International, 2006, 98-117.
65. Quasten, Johannes. *Patrology, Volume I: The Beginnings of Patristic Literature, From the Apostles Creed to Irenaeus*. Westminster, ML: Christian Classics, Inc, 1986.

66. Weber, Robertus, Robert Gryson, B. Fischer, H. I. Frede, H. F. D. Sparks, W. Thiele, I. Gribomont. *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2005.
67. Wright, W. *Apocryphal Acts of the Apostles: Edited from Syriac Manuscripts in the British Museum and Other Libraries: English Translation*. London: Williams and Norgate, 1871.

### **Raksti žurnālos**

1. Bain, Katherine. „Socioeconomic Status in Early Christianity and Thecla's Rejection of Marriage.“ In *Journal of Feminist Studies in Religion* 27:2 (2011): 51-69.
2. Baker, Aelred. „Fasting to the World.“ In *Journal of Biblical Literature* 84:3 (1965): 291-294.
3. Boughton, Lynne C. “From Pious Legend to Feminist Fantasy: Distinguishing Hagiographical License from Apostolic Practice in the Acts of Paul/Acts of Thecla.” *Journal of Religion* 71:3 (Jul. 1991): 362-383.
4. Brock, S. P. “Early Syrian Asceticism.” In *Numen* 20:1 (1973): 1-19.
5. Burrus, Virginia. „Word and Flesh: The Bodies and Sexuality of Ascetic Women in Christian Antiquity.“ In *Journal of Feminist Studies in Religion* 10:1 (1994): 27-51.
6. Davis, Stephen J. „A Pauline Defense of Women's Right to Baptize? Intertextuality and Apostolic Authority in the Acts of Paul.“ In *Journal of Early Christian Studies* 8:3 (2000), 453-459.
7. De Conick, April. „The Dialogue of the Savior and the Mystical Sayings of Jesus.“ In *Vigilae Christianae* 50:2 (1996): 178-199.
8. Goodspeed, Edgar J. “The Acts of Paul and Thecla.” *The Biblical World* 17:3 (Mar. 1901): 185-190.
9. Guffey, Andrew R. „Motivations for Encratite Practices in Early Christian Literature.“ In *The Journal of Theological Studies* 65:2 (2014): 516-549.
10. Klijn, A. F. J. “The Apocryphal Correspondence Between Paul and the Corinthians,” in *Vigilae Christianae* 77:1 (Mar. 1963): 2-23.
11. Kraemer, Ross S. “The Conversion of Women to Ascetic Forms of Christianity.” *Signs* 6:2 (1980): 298-307.
12. Matthews, Shelly. “Thinking of Thecla: Issues in Feminist Historiography.” *Journal of Feminist Studies in Religion* 17:2 (2001): 39-55.
13. Thonemann, Peter. „Amphilochius of Iconium and Lycaonian Asceticism.“ In *The Journal of Roman Studies* 101 (2011): 188-205.

14. Smit, Peter-Ben. „St. Thecla: Remebering Paul and Being Remembered Through Paul.“ In *Vigilae Christianae* 68 (2014): 551-563.
15. Wehn, Beate. „Blessed at the Bodies of those Who are Virgins: Reflections on the Image of Paul in the Acts of Thecla.“ In *Journal for the Study of New Testament* 79 (2000): 152-164.
16. Zorzi, Benedetta. „The Use of Terms *hagneia*, *parthenia*, *sōfrosunē* and *enkrateia* in the Symposium of Methodius of Olympus.“ In *Vigilae Christianae* 63:2 (2009):138-168.

#### **Elektroniskie resursi**

1. Clement of Alexandria. *Paedagogus*. [skatīts: 27.04.17.] pieejams tiešsaistē: <http://www.newadvent.org/fathers/0209.htm>
2. Clement of Alexandria. *Stromata*. [skatīts: 25.04.17.] pieejams tiešsaistē: <http://www.newadvent.org/fathers/0210.htm>
3. Clement of Alexandria. *Stromata Book 3*. [skatīts: 18.04.17.] pieejams tiešsaistē: <http://www.earlychristianwritings.com/text/clement-stromata-book3-english.html>
4. Hippolytus of Rome. *The Apostolic Tradition*. [skatīts 18.04.17.] pieejams tiešsaistē: <http://www.bombaxo.com/hippolytus.html>
5. Hippolytus of Rome. *Refutation of All Heresies* [skatīts 18.04.17.] pieejams tiešsaistē: <http://www.newadvent.org/fathers/050108.htm>
6. Irenaeus. *Against Heresies*. [skatīts: 18.04.17.] pieejams tiešsaistē: <http://www.newadvent.org/fathers/0103.htm>
7. Irenaeus. *Demonstration of Apostolic Preaching*. [skatīts: 18.04.17.] pieejams tiešsaistē: <http://www.ccel.org/ccel/irenaeus/demonstr.iv.html>
8. Jerome. *Letter 22: To Eustochium*. [skatīts: 14.03.17.] pieejams tiešsaistē: <http://www.newadvent.org/fathers/3001022.htm>
9. Justin Martyr. *The First Apology*. [skatīts: 18.04.17.] pieejams tiešsaistē: <http://www.newadvent.org/fathers/0126.htm>
10. Justin Martyr. *Dialogue With Trypho: Chapters 109-124*. [skatīts: 30.04.17.] pieejams tiešsaistē: <http://www.newadvent.org/fathers/01288.htm>
11. Origen. *De Principiis Book I*. [skatīts: 23.01.17.] pieejams tiešsaistē: <http://www.newadvent.org/fathers/04121.htm>
12. *The Passion of the Holy Martyrs Perpetua and Felicity*. [skatīts: 20.04.17.] pieejams tiešsaistē: <http://www.newadvent.org/fathers/0324.htm>  
*Odes of Solomon*. [skatīts: 26.04.17.] pieejams tiešsaistē: <http://gnosis.org/library/odes.htm>

## PIELIKUMI

### 1. pielikums. Pāvila darbu 3. nodaļas tulkojums

*Pāvils atnāk uz Ikoniju*

1 Kad Pāvils gāja uz Ikoniju pēc bēgšanas no Antiohijas, par viņa ceļabiedriem kļuva Dēma un varkalis Hermogenēss. Liekulības pilni tie pielīda Pāvilam, it kā mīlējami viņu. Bet Pāvils, raudzīdamies tikai uz Kristus labestību, nedarīja tiem ļaunu. Viņš stipri pieķeras tiem un darīja tiem saldus visus Kunga vārdus, evaņģēlija mācības un skaidrojumus interpretācijas, Iemīļotā dzimšanu un augšāmcelšanos, kā arī izstāstīja vārds vārdā Kristus varenos darbus, tā kā viņam tika atklāts.

2 Kāds vīrs vārdā Onēsifors, kas bija dzirdējis, ka Pāvils nāk uz Ikoniju, kopā ar saviem dēliem Simmiju un Zēnonu un savu sievu Lektru izgāja Pāvilam pretī, lai viņu uzņemtu. Jo Tits viņam izstāstīja, kāds ir Pāvila izskats, bet viņš nav redzējis viņu miesā: tikai garā.

3 Viņš izgāja pa imperiālo ceļu uz Listru pusi, un stāvēja gaidīdams, izskatīdams tos, kas nāk pēc Tita apraksta. Tad viņš redzēja Pāvilu nākam: neliela īsa auguma vīru, pliku galvu, likām kājām, veselīga izskata, ar vienu uzaci, ar ne pārāk garu degunu, pilnu žēlastības. Brīžiem viņš izskatījās pēc cilvēka, bet brīžiem viņam bija eņģeļa seja.

4 Redzēdams Onēsiforu, Pāvils pasmaidīja. Onēsifors teica: “Esi sveicināts, augsti slavētā Dieva kalps!” Tas atbildēja: “Žēlastība lai ir ar Tevi un Tavu namu”. Bet Dēma ar Hermogēnu kļuva greizsirdīgi un vēl lielākas liekulības vadīti, tā kā Dēma pateica: “Vai tad mēs neesam no augsti slavētā, ka Tu mūs šādā veidā nesveicini?” Onēsifors atbildēja: “Es jūsos neredzu taisnīguma augļus, bet ja jūs tādi esat, nāciet arī jūs uz manām mājām un atpūšaties”.

Pāvils sprediķo

5 Kad Pāvils iegāja Onēsifora namā, iestājās varens prieks, mešanās ceļos, maizes laušana, un [tika sludināts – N. A.] Dieva vārds par savaldīšanos un augšāmcelšanos. Pāvils teica:

“Laimīgi sirdšķīstie, jo viņi Dievu redzēs.

Laimīgi tie, kas pasargāja savu miesu šķīstu, jo viņi kļūs par Dieva templi.

Laimīgi savaldīgie, jo ar viņiem runās Dievs.

Laimīgi tie, kas atvadījās no visas pasaules, jo viņi būs patīkami Dievam.

Laimīgi tie, kam ir sievas, bet kas ir tādi kā bez sievām, jo viņi iemantos Dievu.

Laimīgi tie, dievbijīgie, jo viņi kļūs par Dieva eņģeļiem.

6 Laimīgi tie, kas dreb Dieva vārdu priekšā, jo viņi būs mierināti.

Laimīgi tie, kas saņēma Jēzus Kristus gudrību, jo viņi tiks saukti par Visuaugstā dēliem.

Laimīgi tie, kas pasargāja savu kristību, jo viņi paliks mierā kopā ar Tēvu un Dēlu.

Laimīgi tie, kas pieņēma Jēzus Kristus sapratni, jo viņi būs gaismā.

Laimīgi tie, kas Dieva mīlestības dēļ izgāja no pasaulīgiem veidoliem, jo viņi tiesās eņģeļus un būs svētīti [ar vietu – N. A.] pie Tēva labās rokas.

Laimīgi žēlsirdīgie, jo viņi būs apzēloti un neredzēs rūgtās tiesas dienas.

Laimīgi ir jaunavu ķermeņi, jo viņas būs patīkamas Dievam un nezaudēs savas šķīstības algu, jo Tēva vārds kļūs viņām par pestīšanas darbu viņa Dēla dienās, un viņām būs miers uz mūžu mūžiem.”

#### *Tekla pievēršas Pāvilam*

**7** Kad Pāvils runāja šo visu draudzes vidū Onēsifora namā, kāda jaunava Tekla, Teoklejas meita, saderināta ar vīrieti Tamirisu, sēdēja pie mājas loga un klausījās naktis un dienas Pāvila teiktos vārdus par šķīstību. Viņa negriezās prom no loga, bet ticības vadīta pārpilnībā priecājās. Bet kad viņa redzēja daudz sievietes un jaunavas nākdamas pie Pāvila, arī viņa sagribēja būt cienīgai stāvēt Pāvila priekšā un klausīties Kristus vārdus. Jo viņa vēl nebija redzējusi Pāvila izskatu, bet tikai dzirdēja viņa vārdus.

**8** Tā kā viņa negāja prom no loga, viņas māte sūtīja pēc Tamirisa. Tas nāca pilns laimes, it kā jau tagad saņemtu viņu laulībā. Tamiriss vaicāja Teoklejai: “Kur ir mana Tekla?” Teokleja atbildēja: “Man ir jāpastāsta Tev jauns stāsts, Tamiriss. Jo jau trīs dienas un trīs naktis Tekla neceļas no loga, ne lai ēstu, ne lai dzertu. Bet viņa cieši skatās kā uz kaut ko patīkamu, šāda veidā viņa ir pieķērusies svešiniekam, kas māca maldinošus un viltīgus vārdus. Es brīnos, kā tik bikla jaunava var atsaukties šādām kaitīgām lietām.

**9** Tamiriss, šis vīrietis sakūda Ikonija pilsētu, tāpat kā tavu Teklu. Jo visas sievietes un jaunieši iet pie viņa, mācīdamies no viņa, ka vajag, viņš saka, vienu un vienīgu Dievu būties un dzīvot šķīsti. Un mana meita kā zirnekļa tīklā ir saistīta pie loga, no šiem vārdiem palikdama stipra šajā jaunajā vēlme un biedējošajā noskaņā. Viņa ir pieķērusies tam, ko viņš saka. Jaunava ir sagūstīta. Bet aizej pie viņas Tu un parunā, jo viņa ir Tava līgava.”

**10** Tamiriss aizgāja pie viņas, vienlaikus aiz patikas pret viņu, bet arī baidoties no viņas stāvokļa. Viņš teica: “Tekla, mana saderinātā, kāpēc tu sēdi [šeit – N. A.] šādā veidā? Un kas ir šī noskaņa, kas saista tevi izbrīnā? Atgriezies pie sava Tamirisa un kaunējies.” Viņas māte tai arī teica: “Bērns, kāpēc šādā veidā lejā skatoties tu sēdi, un neatbildi, bet esi kā paralizētā?” Un viņi gaužām raudāja, jo Tamiriss zaudēja sievu, Teokleja meitu, bet kalpones kundzi. Namā bija bēdīgs sajukums. [Kaut arī – N. A.] šādā veidā tas notika, Tekla nenovērsās, bet pievēršās Pāvila vārdiem.

### *Tamiriss meklē Pāvilu*

**11** Šis Tamiriss uztrūcies izgāja uz ielu, un uzmanīgi vēroja tos, kas nāca pie Pāvila un tos, kas gāja prom. Viņš pamanīja divus vīrus, kas nikni strīdējās savā starpā. Viņš tiem pateica: “Vīri, sakiet man, kas jūs esat, un kas ir šis, kas ir iekšā kopā ar jums? Tas, kurš maldina jauniešu dvēseles un pieviļ jaunavas, lai tās nevis precētos, bet tādas paliktu? Ja jūs pastāstīsiet man par viņu, es došu jums lielu naudu. Jo es esmu ievērojams cilvēks šajā pilsētā.”

**12** Dēma ar Hermogēnu viņam teica: “Patiesībā mēs nezinām, kas viņš ir. Bet viņš atņem jauniešiem sievas un jaunavām vīrus, sacīdams: “Citādi jums nav augšāmcelšanās, ja vien nepaliekat šķīsti un miesu neaptraipāt, bet paturat šķīstu.”

**13** Bet Tamiriss tiem pateica: “Nāciet šurp, vīri, uz manu namu un atpūšaties kopā ar mani.” Viņi ieradās uz krāšņām dzīrēm, kur vīns bija pārpilnība, ar izcilo maltīti un lielajā greznībā. Tamiriss piedzirdīja viņus, aiz patikas pret Teklu un gribēdams gūt viņu par sievu. Viņš teica dzīru vidū: “Vīri, pasakiet man, kas ir viņa mācība, lai arī es zinātu. Jo es mokos Teklas dēļ. Viņai šādā veidā iepatikās svešinieks un es esmu atstāts bez laulības.”

**14** Dēma ar Hermogēnu teica: “Nodod viņu zemes pārvaldniekam Kastelijam, jo viņš pārlicina ļaudis savādajā kristiešu mācībā. Šādi tu iznīcināsi viņu un tev būs tava sieva Tekla. Bet mēs tevi mācīsim, ka tas, ko viņš sauc par augšāmcelšanos notiek, bet caur mūsu bērniem. [Un piecelti būs tie, kas patiesi pazīst Dievu.]

### *Pāvils tiek sagūstīts*

**15** Bet tas Tamiriss dzirdēja to no viņiem, un rītausmā greizsirdības un dusmu pilns piecēlās un aizgāja uz Onēsifora namu, kopā ar [pilsētas – Ņ. A.] vadoņiem, ierēdņiem, un lielu pūli ar nūjām. Viņš teica Pāvilam: “Tu samaitāji ikoniešu pilsētu un manu līgavu, lai viņa negribētu mani. Iesim pie zemes pārvaldnieka Kastelija.” Viss pūlis runāja: “Aizvediet šo burvi, jo viņš samaitā visas mūsu sievas, un pārlicina ļaudis.”

**16** Nostājies tiesas vietā Tamiriss varenā balsī pateica: “Prokonsul, šis vīrs, kura izcelsmi mēs nezinām, kurš [saka, ka – Ņ. A.] jaunavām nav jāprecas. Lai viņš tev [izskaidro – Ņ. A.] kādēļ to māca.” Bet Dēma ar Hermogēnu teica Tamirisam: “Saki, ka viņš ir kristietis, un šādā veidā tu iznīcināsi viņu.” Bet pārvaldnieks nostādīja savu domu un sauca Pāvilu, sacīdams: “Kas tu esi un ko tu māci? Jo tevi nopietni apsūdz.”

**17** Kad Pāvils dzirdēja viņa balsi, viņš pateica: “Ja es šodien tieku pārbaudīts [pēc tā – Ņ. A.] ko es mācu, klausies, prokonsul. Dzīvais Dievs, atriebīgais Dievs, greizsirdīgais Dievs, pašpietiekamais Dievs, kas vēlas cilvēku pestīšanu mani atsūtīja, lai no posta un nešķīstības es aizrautu viņus un [arī no – Ņ. A.] visas baudas un nāves, lai tie vairs negrēkotu. Tādēļ Dievs atsūtīja savu bērnu, kura prieka vēsti es sludinu, un mācu cilvēkus cerēt uz viņu. Viņš vienīgais jūt līdzīgu pasaulei, kas maldas, lai cilvēki vairs nebūtu zem tiesas, bet lai tiem būtu ticība un Dieva bijība un krietnuma atziņa un patiesības mīlestība. Ja tad es mācu no Dieva, kas mani ir aicinājis, kādu pārestību es nodaru?” Zemes pārvaldnieks noklausījās un lika Pāvilu saistīt un uz cietumu aizvest, līdz [pienāks – Ņ. A.] labs brīdis viņu uzmanīgāk paklausīties.

*Tekla atnāk pie Pāvila*

**18** Pa nakti Tekla, novilkdama aproces atdeva tās durvju sargam, un [kad – Ņ. A.] viņai atvēra durvis, aizgāja uz cietumu. Iedodot cietumsargam sudraba spoguli viņa aizgāja pie Pāvila, un apsēžoties pie viņa kājām, klausījās par Dieva vareniem darbiem. Pāvils nebaidījās no nekā, bet ar pašāvēību uzticējās Dievam. Viņas ticība auga, un viņa skūpstīja viņa važas.

**19** Bet Tamiriss un viņas piederīgie meklēja Teklu, dzenās pa ielām it kā viņa būtu pazudusi-mirusi-aizbēgusi. Kāds no durvju sarga līdzvērgiem atcerējās, ka viņa ir izgājusi pa nakti. Viņi nopratināja durvju sargu, un tas viņiem pateica, ka viņa ir aizgājusi pie svešinieka uz cietumu. Tie atnāca tur, kur viņš tiem pateica un atrada viņu, it kā (kādas) pieķersšanās saistītu. Izejot no turienes tie savāca ļaudis un deva ziņu pārvaldniekam [par to, kas bija noticis – Ņ. A.].

*Tiesa*

**20** [Tas – Ņ. A.] pasauca atvest Pāvilu tiesas vietā. Bet Tekla vārtījās tajā vietā, kur Pāvils mācīja, sēdēdams cietumā. Zemes pārvaldnieks pasauca viņu atvest tiesas vietā. Viņa ar prieku piekrita, gavilēdama. Bet [kad – Ņ. A.] Pāvilu atkal atveda, ļaudis pārpārēm klaigāja: “Viņš ir burvis, nost ar viņu!” Bet pārvaldnieks labprāt klausījās Pāvilu par Kristus svētajiem darbiem. Apspriedies ar padomi, viņš pasauca Teklu, sacīdams: “Kāpēc neapprec Tamirisu saskaņā ar ikoniešu likumu?” Bet tā stāvēja un uzlūkoja Pāvilu. Kad viņa neatbildēja, viņas māte Teokleja iekliedzās sacīdama: “Sadedziniet noziedznieci, sadedziniet nelaulājamo amfiteātra vidū, lai visas sievietes, kas ir mācījušas no viņa, baidītos.”

### *Tekla amfiteātra vidū*

**21** Zemes pārvaldnieks jūtas dziļi aizkustināts, un tad gan lika Pāvilu šausīt un no pilsētas izmest, bet Teklu notiesāja uz sadedzināšanu. Pārvaldnieks tūlīt piecēlās un aizgāja uz amfiteātru. Visi ļaudis ieradās, lai skatītos uz spīdzināšanu. Kā jērs pamests tuksnēs meklē ganu, tā Tekla tiecās pēc Pāvila. Viņa skatījās uz ļaudīm un redzēja Kungu sēžam Pāvila izskatā un pateica: “It kā es būtu nespējīga [šo – Ņ. A.] paciest, Pāvils atnāca pieskatīt mani”. Viņa uzmanīgi pievērsās viņam, bet viņš pazuda debesīs.

**22** Bet puīši un jaunavas atnesa malku un sienu, lai Teklu sadedzinātu. Kad viņu ievēda kailu, zemes pārvaldnieks ieraudājās un izbrīnījās par spēku viņā. Bendes uzklāja malku un pavēlēja viņai uzkāpt sārta. Pārmesdama krusta zīmi, viņa uzcēlās malkai virsū un viņi to iededzināja. Iedegās varens ugunskurs, bet liesmas neaizskāra viņu. Jo Dievs apžēlodamies radīja apakšzemes skaņu, un mākonis no augšas piesedza, pilns ūdens un krusas, un viss izlijās tukšs, tā kā daudzi bija pakļauti nāves briesmām. Uguns bija nodzēsts, bet Tekla bija glābta.

### *Pāvils un Tekla atkal kopā*

**23** Bet Pāvils gavēja ar Onēsiforu un tā sievu un bērniem atvērta kapā, pie tā ceļa, kas iet no Ikonija uz Dafni. Kad pagāja daudzas dienas, bērni, kas tās [dienas – Ņ. A.] gavēja, teica Pāvilam: “Mēs esam izsalkuši”. Viņiem nebija [naudas – Ņ. A.], ar ko nopirkt maizi. Jo Onēsifors ir pametis pasauli un sekoja Pāvilam ar visu savu namu. Pāvils novilka savu mēteli un pateica: “Aizej, bērns, nopērc, cik vajag, maizes un atnes.” Kad zēns bija tirgū, viņš pamanīja [savu – Ņ. A.] kaimiņieni Teklu, un bija izbrīnīts un pateica: “Tekla, kur tu dodies?” Bet viņa pateica: “Es dzenos pakal Pāvilam, izglābta no sārta. Zēns pateica: “Nāc, es aizvedīšu tevi pie viņa. Jo viņš nopūšas par tevi, lūdzās un gavē jau sešas dienas.”

**24** Viņa aizgāja uz kapu, [kur – Ņ. A.] Pāvils, salicis ceļus un lūgdamies, teica: “Kristus Tēvs, lai Teklu neaizskar uguns, bet esi pār viņu, jo viņa ir tava”. Bet viņa, stāvēdama aiz viņa, iesaucās: “Tēvs, kas ir radījis debesis un zemi, sava mīlotā Dēla Jēzus Kristus Tēvs, slava tev, ka izglābi mani no sārta, lai es redzētu Pāvilu.” Pāvils piecēlās un redzēja viņu, un pateica: “Dievs, kas pazīst sirdis, mūsu Kunga Jēzus Kristus Tēvs, slava tev, ka tas, ko es prasīju ātri [notika – Ņ. A.] un tu sadzirdēji mani.”

**25** Kapa iekšpuse bija pilna mīlestības. Pāvils, Onēsifors un visi gavilēja. Viņiem bija piecas maizes, dārzeņi, ūdens [un sāls], un viņi līksmoja par Kristus svētajiem darbiem. Tekla pateica Pāvilam: “Es nogriezīšu matus un sekošu tev, kur tālu tu dosies.” Bet viņš pateica: “Laiks ir negodīgs un tu esi glīta: [lai – Ņ. A.] cita kārdināšana tevi nepārņemtu, ļaunāka par pirmo, un tu neizturētu, bet pārbītos.” Tekla pateica: “Vienīgi dod man zīmogu Kristū, un kārdinājums mani neaizskars”. Pāvils pateica: “Tekla, esi pacietīga, un tu saņēmsi ūdeni”.

Maģistra darbs „Dieva Vārds par savaldību un augšāmcelšanos: seksuālā askētisma nozīme Pāvila un Teklas darbos” 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: \_\_\_\_\_ Ņikita Andrejevs

Rekomendēju darbu aizstāvēšanai

Vadītājs: asoc. prof. Dr. theol. Dace Balode \_\_\_\_\_ .2017

Recenzents: docents asoc. prof. Dr.theol. Ralfs Kokins

Darbs iesniegts Teoloģijas fakultātē \_\_\_\_\_ .2017

Dekāna pilnvarotā persona: \_\_\_\_\_

Darbs aizstāvēts bakalaura gala pārbaudījuma komisijas sēdē

\_\_\_\_.\_\_\_\_.2017. prot. Nr. \_\_\_\_.

Komisijas sekretāre: \_\_\_\_\_