

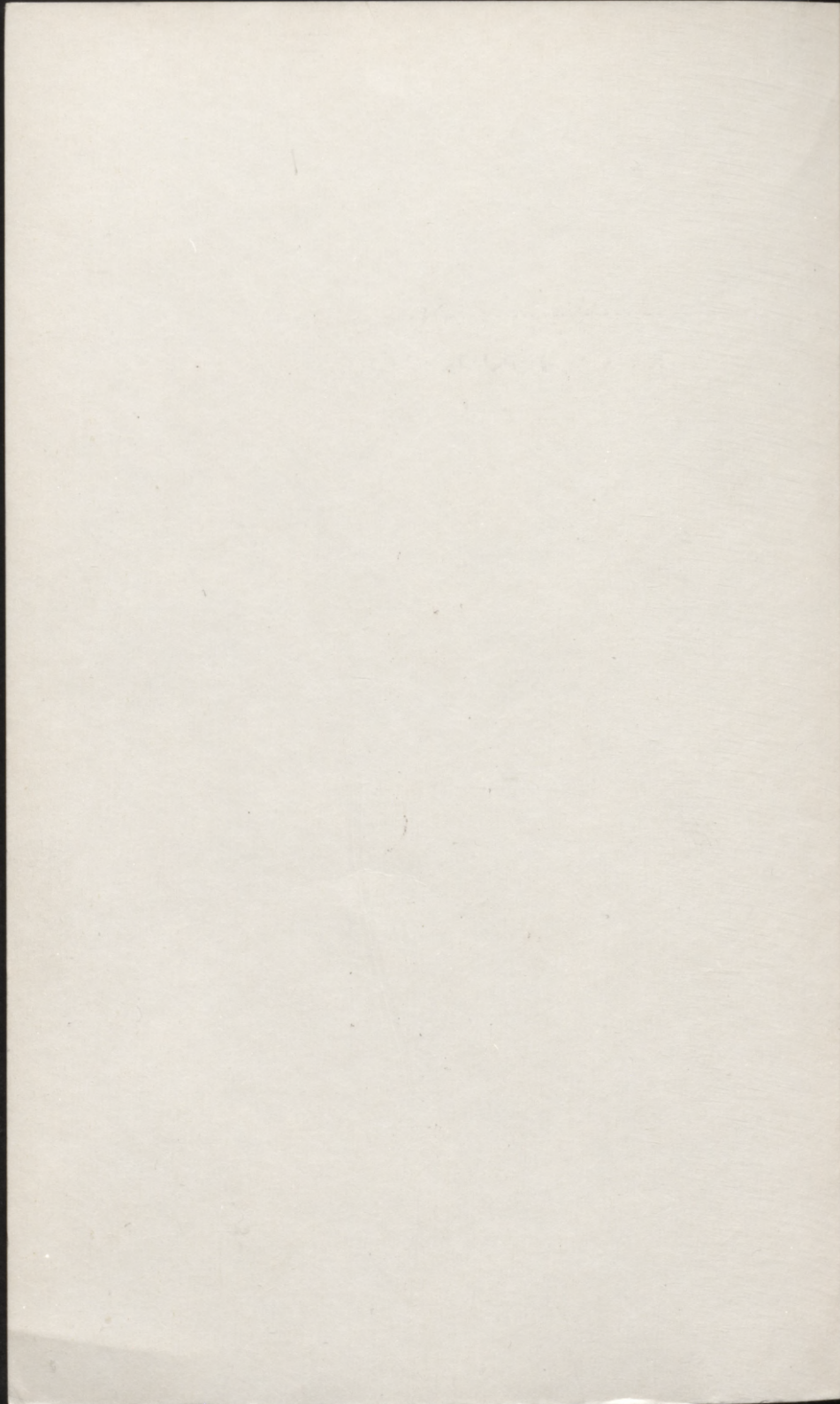
ROBERTS MŪKS



Latvju velis

Junga un arhetipiskās psiholoģijas
skatījumā





L 99-3
L 615

L
1

ROBERTS MŪKS



Latvju velis

Junga un arhetipiskās psiholoģijas

skatījumā



A/S «VALTERS UN RAPA»

Rīga, 1999

UDK 1:150

Mu 194

Latvijas Nacionālā
BIBLIOTĒKA

~~99-14.185~~

0300036422

Mākslinieks
DAINIS BREIKŠS

LATVJU VELIS JUNGA UN
ARHETIPISKĀS PSIHOLOĢIJAS SKATĪJUMĀ

© Roberts Mūks

© A/S "Valters un Rapa", 1999

ISBN 9984-595-31-5

SATURS

PRIEKŠVārds	5
Pirmā daļa	7
I VELIS LATVIEŠU MITOLOĢIJĀ	7
1. Kas ir velis?	7
2. Augums, dvēsele, velis	11
3. Viņsaule	16
PIELIKUMS	19
a. Kad veļi ir dzīvāki par dzīvajiem	19
b. Dievturība _ mīts vai reliģija?	24
c. Zili brīnumi _ debesis tepat vien ir	28
d. Jaunā elkdievība	39
e. Nepopulārā polaritāte	47
Otrā daļa	55
IEVADS: IMAGINĀLAIS ĶERMENIS	55
I IZTĒLES SPOKS	59
1. Romantiskās acis	59
2. Vēsturisks atskats	61
3. Iztēle, percepcija, halucinācija	64
4. Iztēle un iedoma	67
5. Tēls un psihe	69
II PRĀTS UN MATĒRIJA	73
1. Psihe un apziņa	73
2. Redukcionisms	74
III PSIHES REALITĀTE	76
1. Imaginālā redukcija	76
2. Dvēseles substanciālums	79
3. Arhetipu daudzveidīgums un luminozitāte	81

4. <i>Anima mundi</i> un subtilais ķermenis	83
5. Dvēsele un gars	85
IV UROBORISKAIS CEĻŠ	91
1. Svētais un poēts	91
2. Varavīksne un sapņu roze	94
3. Dvēsele un mīts	98
4. Jungs un Platons	108
V ATPAKAĻ PIE TĒLIEM	113
1. Tēlu tādīgums	113
2. Izkropļotais tēls	116
3. Sapnis un dvēsele	120
4. Tēlu autonomija, drošums un simultānitāte	131
5. Galma āksts	139
VI NĀVE	143
1. Nāve un veselums	143
2. Laiks un mūžība	150
3. Transformācija	152
Trešā daļa	155
I PSIHE UN PARAPSIHOĻĢIJA	155
1. Rapsodiskā zinātne	155
2. Dvēsele parapsiholoģijā	160
II SUBTĪLAIS ĶERMENIS	167
1. Alķīmijas sapnis	167
2. Neoplatonisms	173
3. Šellings: ķermeniskuma teoloģija	175
4. Viljams Bleiks – modernais šamanis	178
5. <i>Mundus imaginalis</i> Korbēnā un sūfismā	189
III NOBEIGUMA VIETĀ	197
1. Māksla un subtilais ķermenis	197
2. Dvēseles laiks	201
3. Šamanis, Dionīzs un tantrika	206
VĒRES	210
BIBLIOGRĀFIJA	221

PRIEKŠVārds

Šī darba pirmā daļa – Velis latviešu mitoloģijā – ir veltīta astrālā (ēteriskā, garīgā, subtīlā, imaginālā)* ķermeņa iztīrījumam latviešu tautas mītos un ticējumos. Lai izvairītos no šauri filozofiskas un burtiskas pieejas šim jautājumam kompleksam, man šķita nepieciešams to aplūkot no K.G. Junga un arhetipiskās psiholoģijas dibinātāja Džeimsa Hilmana (Hillman) viedokļa, kuru esmu mēģinājis izklāstīt savā angļu valodā publicētajā darbā *Imaginal Body; Para-Jungian Reflections on Soul, Imagination and Death*. Filozofiskās (aristoteliskās) loģikas vietā, kas visu grib izskaidrot balta vai melna, laika vai mūžības, laba vai ļauna pretstatu kontekstā, arhetipiskā psiholoģija seko poētiskai loģikai, kam par gidu kalpo iztēle un metafora un kuras gaismā visas lietas kļūst caurspīdīgas, saplūst cita ar citu, nekad nenonākot pie kāda “veseluma” vai “pēdējā atrisinājuma”.

Grāmatas otrā daļa ir angļu oriģināla daļējs tulkojums latviešu valodā. Mans nolūks bija “iesvaidīt” latviešu lasītāju šai nepopulārajā, paradoksiem piebārstītajā novadā, lai kaut uz brīdi viņu izsistu no rietumos ierastās domāšanas sliedēm. Taču no otras puses – latvietim, ja

* imagināla – sk. tekstā otrā daļa

vien viņš vēl nav pilnīgi atsvešinājies no savas tautas gudrības avotiem, šāda avantūra nevarētu būt pārāk riskanta. Palaikam "pazaudēt galvu" un vadīties no "sirds" (iztēles) imperatīviem var izrādīties par dziedinošu indi.

Pirmās daļas **Pielikumā** esmu sakopojis dažas no manām presē publicētajām esejām. Tajās latviešu uzskati par veļiem, dvēseli un iztēles lomu ir iztirzāti plašākā filozofiskā, psiholoģiskā un reliģiskā kontekstā.

PIRMĀ DAĻA

I VELIS LATVIEŠU MITOLOĢIJĀ

1. KAS IR VELIS?

Latvieši esot dzejnieku un dziesminieku tauta. Ja tas tiešām tā ir, tad jājautā: kāds sakars šim triviālajam apgalvojumam varētu būt ar veļu kultu – ar mirušo dvēselēm, kas apciemo dzīvos un ar kurām dzīvie uztur tuvas un intīmas attiecības? Vai tad dzīve un nāve nav tik pretējas lietas, ka izslēdz viena otru? Vai tiešām tie ir divi pilnīgi antagoniski, nesamierināmi notikumi? No loģiskās un racionālās domāšanas viedokļa atbilde uz šo jautājumu var būt tikai apstiprinoša.

Taču latviešu senā dzīvesziņa (viedība) nebalstās arisoteliskajā loģikā. Tāpat kā reliģija vai mīts tā pamatojas svētuma (numinozuma) pieredzē, ko nevar izskaidrot ar racionālā prāta kategorijām. Latvietis savā reliģiskajā dzīvē nekad nav bijis ieinteresēts abstrakti metafiziskos prātojumos un ar tiem saistītā impozantu filozofisku sistēmu un pasaules uzskatu celšanā. Bet jāuzsver, ka viņš nav arī iestidzis otrā galējībā, nav mēģinājis gremdēties savas iekšējās dzīves bezdibeņos, lai – līdzīgi austrumu mistiķiem – apvienotos ar tajos paslēpto dievību.

Te pievienojos L. Adamovičam, kad viņš saka, ka "latvieša attiecībās pret dabu izpaužas organiskas sakarības un tuvuma apziņa, kas izaugusi pirmatnējā cilvēka mentalitātē, ko mēdz raksturot ar vārdu 'preloģisks'. Tā... apveltī ar dzīvu un apzinīgu gribu visus priekšmetus, ar ko cilvēks nāk sakarā. Latvietis uztver lietas ais-tētiskā skatījumā un pieiet tām ar bagātu fantāziju."¹

Vārda "preloģisks" vietā labāk tomēr būtu lietot vārdus "poētiskā loģika", kas paklausa nevis tradicionālās loģikas likumbām, bet plaukst un zeļ metaforu pasaulē. Tā ir dzejiskā vai mākslinieciska loģika, ko neierobežo tīrā prāta diktāti un kas iesniedzas mūsu jutekļiem nepieejamos reģionos, šinī gadījumā pasaulē, kurā mitinās veļi un citas "pārdabiskas", spocīgas būtnes.

Šķiet, vairāk nekā citām tautām latvietim "aistētiskais skatījums" ir apvienots ar "centīga un ražena darba sparu". Pretēji austrumniekam, kam ideāls ir atsacīties no pasaulīgās dzīves vilinājumiem un nepilnībām, latvietis piekopj "aktīvu darba tikumu". Viņš "nekalpo jūtu, bet gribas mistikai..."² Senlatvieša reliģija ir reizē estētiska un ētiska. Tas ir aktīvs, pasauli apliecinošs mysticisms, kas, kā vēlāk redzēsīm, balstās iztēlē. Paulīne Zalāne to trāpīgi apraksta sekojošos vārdos: "Mūsu dainu gars ir austrumnieciski lēnīgs. Ar to nav jāsaprot hinduisma mistika, nedz slāvu rezignācija. Dainu pasaule ir darbīga, saistīta ar reālo dzīvi, optimistiska. Un tomēr – materiālais aspekts nav pārsvarā. Šķiet, ka te ir tas ideālais līdzsvars starp garu un matēriju, ko velti meklējam mūsdienu pasaulē. Dainās mēs redzam apgarotu matēriju."³

Vārdi "apgarota matērija" vislabāk izsaka šai darbā apskatāmo veļa (astrālā ķermeņa) būtisko satvaru. Diemžēl latviešu mitoloģijas pētniekiem nekad nav izdevies pietiekami skaidri formulēt šo būtiski mainīgo līdzsvaru starp garu un matēriju. Vispirms uz brīdi pakavēšos pie Dieva jēdziena.

Pēc E. Brastiņa Dievs ir "divatīgs" – reizē gars un matērija, tēvs un māte, labais un ļaunais. Dievā apvienojas visi pretstati. Tomēr tikai dažas rindas tālāk Brastiņš, šķiet, grib izdabāt viendimensionālās domāšanas stilam un apgalvo, ka Dievs ir tikai labs: "Ļaunums nenāk no paša Dieva, bet gan caur Nelaimi, ļaunu dienu vai ļauniem ļaudīm."⁴

Dieva pretpols ir Māra (Zeme jeb matērija) – vieliskās pasaules pārzinātāja. Šo "vielisko pasauli mēs varam

sajust acīm, ausīm, rokām. Protams, mēs varam sajust tikai raupjāko Māras pusi, kas parādās kā spēki un vielas. Taču ir arī smalkākas vielas un tādi stari, kurus nespējam samantīt.”⁵

Runājot par Dievu kā “divatīgu” būtni, Tomariņu Kārlis apgalvo, ka Dievs kā “sīkenerģija” un Māra/māte kā “sīkmatērija” savā mijiedarbībā izteic nemitīgu plūsmu un viļņojumu bezgalīgā Universā. Dieva radošā doma, viņa numinozā enerģija un nepārtrauktā aktivitāte nosaka kosmosa un cilvēces likteņus. Latvietim nav pieņemams tīra materiālisma shematisms, nedz mazasinīgs ideālisms. Abi veido šo pasauli dialektiskā vienībā. “Mūsu tautas mākslā – mūzikā, rakstos – pretstatu vienība un cīņa starp simetriju un asimetriju ir atklāta un izmantota tik izteiksmīgi, kā reti kādai citai tautai.”⁶

Dievam nav noteiktas, burtiskas “dzīves vietas”. Kā gars un matērija, Viņš apvieno sevī arī vīrišķo un sievišķo, tā ka latvietim it kā nebūtu nekādas vajadzības pēc katoļu Sv. Marijas, kas, miesīgi uzkāpjot debesīs, papildina Sv. Trīsvienību ar feminīno elementu. Manuprāt, vislabākā Dieva “definīcija” ir ietverta gnostiķu atziņā: “*Deus est circulum cuius centrum est ubique circumferentia autem nusquam.*”^{*}

Šādu Dievu var atskārst tikai ar iztēles palīdzību. “Lai Viņu varētu daudzinaut lietišķajā dzīvē, mūsu valoda ir uzmeklējusi Dievam greznus vārdus un līdzības... To dara māksla, jo tā ir mūsu domāšana nevis jēdzienos, bet tēlos. To varētu dēvēt par Pasaules skatīšanu tēlos.”⁷ Pieņemu, ka Brastiņam nebija pazīstams Jungs un arhetipiskā psiholoģija, taču pārsteidzošā kārtā viņš netieši izsaka Hilmana psiholoģijas pamatatziņu: “...senie latvieši vēl labāk nekā mēs sapratuši, kas dzeja, kas teiksmā, kas īstenība. Protams, teiksmā un īstenība nav nemaz tā šķiramas, jo teiksmās bieži atklājas lietu dziļākā būtība.”⁸ Vai atkal: “...ja liels ļaužu vairums tic kādam

* “Dievs ir aplis, kura centrs ir visur un aploce – nekur”

dainu tēlam, tad tas var iegūt reālu veidu. Domas esot spēks, kas cenšas piepildīties, neizslēdzot pat materializēšanos.”⁹

Dzīvojot šaisaulē, mēs varam iekrāt dažādas pieredzes un pārdzīvojumus, ko izsauc jutekliskās pasaules lietas un notikumi. Šādus pārdzīvojumus Brastiņš dēvē par “Atmiņu pasauli vai Pašpasauli”, kas ir celta nevis no šīssaules vielas un spēkiem, bet gan no dvēseliskās, garīgās, viņpasaulīgās vielas.¹⁰ Brastiņa “Pašpasaule”, šķiet, varētu būt tas pats, ko franču islāma sholasts H. Korbēns sauc par *mundus imaginalis*, – par iztēles vai imaginālo pasauli, kas atrodas vidū starp visu garīgo un fizisko un kurai ir īpašs ontoloģisks statuss.

Tik tiešām, saka Brastiņš, “vienkārša un reizē sarežģīta ir pasaule un tās notikumu norise. Dievs kā pasaules dvēsele, Māra kā pasaules augums un Laima kā pasaules tapums roku rokā rada visu esmi un norisi. Te dievturīgai zinātnei un dievturīgai prātniecībai rodas visplašākais darbalauks. Tam jēdzienu valodā jāstāsta mūsu prātam par to, ko dzeja tēlos radījusi mūsu sirdī.”¹¹

Pēc L.Adamoviča, tautasdziesmas nav mīti šī vārda parastajā nozīmē, t. i., nostāsti par dievu un citu mitoloģisku būtņu dzīvi un darbiem, bet “subjektīvas dzejnieka fantāzijas ražojumi, kas brīvi izmanto atsevišķus mitoloģiskus motīvus un elementus.”¹² Par mitoloģiskām būtnēm bieži runā tikai estētiskos, dzejiskos nolūkos. Ir grūti novilkēt robežu starp mitoloģiskiem elementiem un dzejas gleznām. “Atsevišķi ticējumu kompleksi, kas reliģiskajā dzīvē saduras un krustojas, paliek savā starpā neizlīdzināti un nesaskaņoti”, jo ir sajaukušies ar “dzejas gleznām”. “Izlīdzinātāja un reizē arī katalizatora loma bija kristīgajai ticības mācībai.”¹³ Pēdējā teikumā pēkšņi parādās “kuiļa kāja”. Adamovičs ignorē vai nespēj sagremot faktu, ka mītu valoda un mītiskais skatījums ir paradoksāls un metaforisks. Un to “izlīdzināt”, resp., pārradīt par sakarīgu un loģisku pasaules uzskatu nozīmētu to iznīcināt kā iztēles produktu. Var tāpēc

teikt, ka kristietība (protams, labu vien gribēdama) latvisko mītu pasauli ne tikai pa daļai iznīcināja, bet arī nolīdzināja, noplicinot mīta daudzplākšņaino līdzību raksturu, daudznozīmīgumu. Iztēli aizstāja prāta radītie teoloģiskie un filozofiskie formulējumi un dogmas.

Adamovičs tomēr pamatoti uzsver, ka dievturi rīkojas patvaļīgi, mēģinot atjaunot senlatviešu mitoloģiju. "Vienu otru vērtīgu aizrādījumu nomāc patvarīgi, nepamatoti apgalvojumi un dogmatiskas deklarācijas." Daudzus apgalvojumus viņi mēģina balstīt etimoloģijā – dažādu valodu līdzīgi skanošos vārdos, aiz matiem pievelkot analogijas no salīdzināmo reliģiju vēstures. Adamovičs nenoliedz, ka senlatviešu reliģijas elementi "visumā un būtībā ir radniecīgi citu tautu, īpaši zemkopju tautu kultūru, reliģiskās dzīves parādībām: "Zināms, latviešu zemes un tautas īpatnējais raksturs izpaudās arī latviešu reliģijā, bet ne tādā veidā un mērā, ka par to varētu runāt kā par kaut ko pavisam ārkārtēju."¹⁴

Vēlreiz atgriežoties pie latviešu dainu pasaules estētikas, jāpatur prātā K. Poļa vārdi: "Virsdievs Miļš-Dieviņš un tāpat citi senlatviešu dievi... interesējās par mākslām, uzticēdami cilvēkam sevišķi dzeju un mūziku. Šīs mākslas kļuvušas par tautas rakstura īpašību, ko parāda viņas periodiskie vispārējie dziesmu svētki."¹⁵

2. AUGUMS, DVĒSELE, VELIS

Senlatviešu ticējumos bieži sastopams uzskats, ka mironis, kas aizgājis viņā saulē, var parādīties dzīvo cilvēku sapņos un halucinācijās kā gars vai dvēsele. Tautas valodā abi šie jēdzieni netiek atšķirti: vārdus "gars" (bez miesīga būtne) un "dvēsele" lieto vienu otra vietā. Tam līdzīga neskaidrība valda arī latviešu folklorā. "Senlatviešu tautas tradīcijas par dvēseli runā arī tad, kad domā t. s. dzīvo mironi; piemēram, vārdus 'dvēseļu mielasts' lieto arī tais gadījumos, kad nemaz neiedomājas dvēseles

šķiršanos no miesas. Tāpēc arī, runājot par mirušajiem, lieto dažādās vietās un arī vienā un tai pašā vietā dažādus nosaukumus: gari, gariņi, iļģi/.../, nelaiķi, paupi /.../, urguči, vecīši, veļi, velēnieši. Viszīmīgākais no šiem vārdiem ir 'velis' (līdzīgs leišu vārdam *vēlēš*), jo ar to apzīmē visu būtņu sugu, kas it kā apvienotas savā īpašā valstī, bet nav tikai mirušo dvēseles vien. Senlatviešu veļu ticība liekas viņu dvēseļu ticības pēdējais vārds, zināmas attīstības gala iznākums."¹⁶

Bet kas tad ir velis? Skatoties no Junga un arhetipiskās psiholoģijas viedokļa, velis ir **dvēsele**, kas uzturas vidū starp garu un matēriju. Tā ir subtīla, imagināla "viela", kas savieno divas abstrakcijas: tīri garīgo un raupji materiālo. Tā ka turpmāk – ikreiz, kad šai darbā lietošu vārdu "dvēsele", ar to saprotu "velis" un ikreiz, kad pieminēšu "gars", to nedrīkstētu sajaukt ar "dvēseli".

Uz līdzīgām neskaidrībām starp veli, dvēseli un garu norāda arī K. Polis: senie latvieši ticēja, ka visa daba ir apgarota. Gars "iespiedās un piepildīja visus priekšmetus un pastāvīgi darbojās cilvēka miesā. Beidzot šo miesā darbīgo garu dēvēja par dvēseli."¹⁷

Laiku gaitā radās jauns uzskats: sapnī dvēsele atstāj miesu un, dienai austot, atgriežas pie gulētāja. Pēc Poļa – šis uzskats iesniedzas aizvēsturē, kad starp vielisko un garīgo pasauli nepastāvēja noteiktas atšķirības. "Tikai dzelzs laikmetā... galīgi noskaidrojās attiecības starp dvēseli un miesu un izveidoja dvēseles definīciju..."; dvēseli "uzlūkoja par reālu, nemateriālu, preeksistējošu, mūžīgu substanci".¹⁸

Polis piebilst, ka "iztēles bagātāks ir priekšstatu posms par Veļu valsti, kurā valda Veļu māte. Šī valsts ir audzināšanas un labošanas iestāde... Tur jāpaliek tik ilgi, kamēr dvēsele (lasi: velis) atbrīvojas no visiem netīrumiem un kaislībām un no zemes dzīves domāšanas un izturēšanās veidiem. Katrai dvēselei (lasi: velim) ir sava astrālā miesa. Dzīve Veļu valstī ir zemes dzīves turpinā-

jums.”¹⁹ Citiem vārdiem, notiek nepārtraukta jaunradīšana.

Senlatvieša tuvību Veļu valstij P. Šmits apraksta šādi: “Līķi nomazgājuši ar siltu ūdeni, apgērību parasti baltās drēbēs, apāvuši kājas,... kājās āvuši kurpes, retumis pastaļas, bet ne vīzes, lai viņā saulē nebūtu grūta staigāšana. Zārkā vēl parasti likuši naudu, susekli, peramo slotu, adatu un pudeli degvīna vai alus. Pīpētājiem likuši arī pīpi, tabaku un šķiltavas zārkā.”²⁰ Pēc Šmita, veļi ir grūti atšķirami no dvēselēm un stāv tām tuvāk nekā citi gari.

E.Brastiņš identificē okultistu fizisko, astrālo un mentālo sfēru ar latvisko augumu, veli un dvēseli.²¹ Taču, runājot par visu šo faktoru izcelsmi, viņš tos atvedina uz mūsu jutekļu un prāta kooperāciju un tādējādi nevilšus piesienas angļu filozofa Hjūma iedibinātajai teorijai, pēc kuras mūsu augstākās spējas (iztēle, intelekts) nav nekas vairāk, kā jutekliskās pieredzes pagarinājums, līdz ar to noliedzot iztēles *sui generis* statusu. “Redze, dzirde, tauste u. c. jutekļi ietekmē mūsu dvēseli no ārienes. Mēs uzņemam tās kā skaņas, smaržu un krāsas. Prāts ir dvēseles celtnieks, kas iespaidus krāj, kārtu un pārstrādā. Tas nav vis kungs, bet kalps dvēseles mājās. Visa pasaule šķietas mums grezna tikai jutekļu un prāta dēļ. Šis greznums ir tikai mūsos, mūsu pašu šķītums, jo pati ārpausaule ir tumša un klusa. No ārpausaules caur jutekļiem mēs saņemam kairinājumus, no kuriem dvēsele ceļ iekšējo cilvēku ar viņa īpašo iekšpasauli, kas ir pilna skaņām, krāsām un priekiem.”²²

Cituviet Brastiņš runā kā Junga un arhetipiskās psiholoģijas priekštecis: “Radīšanas noslēpums ir lielākais dabas brīnums, kur dzīvā cilvēkā apvienojas kopā gars un matērija.”²³ Taču visumā viņš identificē dvēseli ar garu: starp augumu un dvēseli ir kāds trešais, ko pēcnāvē dēvē par veli. Viņš arī atsaucas uz Sv. Pāvila vārdiem: “Sēta tiek dabīgā miesa (*soma psychikon*), uzmodināta garīgā miesa (*soma pneumatikon*.” (I. Kor. 15, 44). Brastiņš

tomēr piebilst, ka šai teikumā psihe un dvēsele būtu pareizāk tulkojami kā velis un dvēsele, jo "gars" esot jaunlaiku vārds.²⁴

Tātad atkal: dvēsele un gars netiek atšķirti, lai gan tai pašā laikā tiek paturēta un pasvītota dvēseles vidutāja (starpnieciskā) loma: "Velis (lasi: dvēsele) ir auguma un dvēseles (lasi: gara) starpnieks, jo paši tie ir pārāk dažādi un nevar apvienoties."²⁵ Velis ir kaut kas līdzīgs no smalkākas vielas uzbūvētam augumam; tas ir auguma dvīnis, "divatnieks". Cilvēka dzīves laikā velis ir sausts kopā ar augumu, bet, pēdējam satrūdot, tas turpina eksistēt Veļu valstī. "Dzīvošana šajā saulē tiek dēvēta par ciemošanos... Šajās zemes viesībās dvēsele iegūst visu sava turpmākā mūža saturu, jo zemes mūžā uzceļ pamatus aizkapa mūžam."²⁶

Zīmīgi, ka vārds "dvēsele" ir cēlies no verba "dvest". No tā izrietētu, ka senais latvietis pielīdzināja dvēseli dvesmai, dvašai vai dzīvības principam. Tā ir smalka, neiznīcīga dievišķa būtne, ietērpta augumā un tīrā veidā – spoža zvaigzne, kas nāk no Dieva un atkal atgriežas pie Dieva pēcnāvē. Tomēr starp cilvēka fizisko ķermeni un dvēseli atrodas kāds vidutājs, kas paliek kopā ar dvēseli arī pēc auguma iziršanas, un ko senlatvieši sauc par veli. R. Rudzītis uzskata veli par "smalkākās jeb fiziskās būtnes rupji juteklisko daļu", kas viņsaulē ar laiku no dvēseles atdalās un aiziet pie Dieva. Bet tad viņš piebilst, ka "populārajā apziņā visai bieži par veli dēvē dvēseli, kas vēl tērpta šai vieliskajā apvalkā. Velis pats par sevi vēl ir instinktīvi saistīts ar šo (fizisko) pasauli, tas ir piesaistīts jutekliskām atcerēm un alkām. Sakarā ar to arī pastāv uzskats par veļa (jeb veli tērptas dvēseles) mielošanu pēc nāves, un, ja veli ēdina, tad viņam jābūt zināmā mērā veidīgam, ķermenīgam..."²⁷ Pie nule teiktā mums atliek tikai piemetināt, ka "populārā apziņa", kas veli dēvē par dvēseli, stāv daudz tuvāk arhetipiskās psiholoģijas atziņām nekā šīs apziņas vēlākie apcerētāji.

Veli vai dvēseli dažreiz var arī redzēt: "Ar veļa vai

dvēseles parādīšanos saistīts gan kaut kas drausmīgi tumšs un atbaidošs, gan arī ugunīgs vai liels spožums... Kad uz kapsētu ved mironi, pa gaisu lidinās spožs ugunsstabs vai skrien ugunsliesmas pūka veidā vai ar sveci vai lāpu rokā... Tāpat varam nojaust, ka viņā saulē zināmas kategorijas būtnes pulcējas vairāk vienā vietā, ka arī viņā saulē ir vairāki attīstības slāņi vai loki.”²⁸

Jāpiezīmē, ka doma par dvēseles nepārtrauktu attīstību ir būtiska daļa no Hilmana psiholoģijas: dvēsele nav kaut kas nemainīgs, substanciāls, bet – veids, kādā mēs uztveram pasauli, un šis veids mainās saskaņā ar cilvēka iekšējo satversmi, domāšanu un ilgošanos. Dvēsele pēc savas dabas ir **perspektīvāla**. Līdzīgu domu pauž E. Brastiņš: “Tas, ko cilvēks šeit mācījies, darījis, atskārtis, izjutis, sastāda pamatus Viņsaules cilvēka jušanai, domāšanai, atskāršanai.” “Cilvēks ir domu darinājums; par ko tas domā šai dzīvē, par to viņš top nākošajā (Upaņiśādas). Viss šajā pasaulē pārdzīvotais nogulstas dziļi zem apziņas sliekšņiem un snauž, gaidīdams, kamēr dvēsele reiz atbrīvosies no māriskā auguma.”²⁹

Savā Dievturu katehismā (*Cerokslis*) E. Brastiņš, šķiet, izsakās īsti Junga garā: psihe vai tas, ko viņš dēvē par “Pašpasauli”, ir visas mūsu pieredzes sākums un gals. “Dzīvot nozīmē Pasauli pieredzēt sirdī un prātā, bet ne pieredzes, ne pārdzīvojuma nav nekur citur Pasaulē, kā tikai Pašpasaulē, tikai dzīvās būtnēs vien. Gaismas nav ārpus cilvēka Ārpasaulē, bet tur ir tikai viļņojumi, kas kairina redzi. Skaņas arī nav ārpus dzīvām būtnēm, bet tikai gaisa viļņojumi. Nav nekur arī tā, ko mēs sajūtam kā siltumu un aukstumu, saldumu un rūgtumu. Garšas un smaržas ir tikai sīkas vielas daļiņas, kas pieskaras ožas un garšas nerviem. It viss, ko mēs redzam pasaulē kā krāsu, siltumu, skaņu, garšu un smaržu, ir vienīgi mūsu pašu pārdzīvojums, kas sastāda mūsu Pašpasauli. (..) Kādas ir lietas īstenībā, to mēs nezinām un nekad neuzzināsim. Ikviens cilvēks dzīvo domu un tēlu apņemts, ko viņš pats radījis. Viņš raugās uz pasauli caur

sava paša radīto vidi. Pasaule katram cilvēkam ir nokrāsota tai ziedē, kādi ir viņa apziņas tēli.”³⁰

Brastiņš salīdzina dzīvi šai pasaulē ar sapņošanu, resp. iztēli: “Mēs, šaisaulē dzīvodami, it kā sapņojam ar vaļējām acīm. Viss ir kā kāds murgs, kas radīts, lai kairinātu mūsu jutekļus: redzi, dzirdi, ožu, utt., bet šis sapnis ir skaists un tas turpinās arī pēc nāves.” Viņsaule ir darināta no tās pašas vielas, no kuras darināti sapņi un domas. Tā ir pasaule, ko nevar svērt, nevar mērot...” Abas – šīsaule un viņsaule – “ir iemērtas viena otrā”.

Zinātnieks kaut ko tādu, protams, nevar sagremot. Zinātne nepazīst brīnumus, visam jābūt “dabiskam”: matērija sastāv no molekulām, molekulas no atomiem, atomi no elektroniem. Modernās civilizācijas apmātajiem un nogurdinātajiem prātiem viss šķiet ļoti vienkārši un galu galā – garlaicīgi. Bet, saka Brastiņš, “izbrīna ir latvju dievturības cēlonis un šo izbrīnu uzturēt ir katras reliģijas pienākums”³¹. “Nākat, ļaudis, skatīties, brīnumiem brīnīties, Venta auda audekliņu,/ Saules meita audējiņa.”

3. VIŅSAULE

Aizkapa dzīve – aiziešana “velainīšu pulciņā” –, lai gan nezināma, ir šīs dzīves turpinājums. Senais latvietis visumā raudzījās optimistiski uz šķiršanos no šīssaules, viņš nepazina baiļu. Viņš gribēja, lai viņu izvada ar jautru prātu un lai viņa bērēs priecātos: “Mans tētiņš piesacīja/ Šo naksniņu negulēt./ Ēst un dzert, padancot,/ tētiņu pieminēt.” Bez tam valdīja pārliecība, ka viņā saulē paveras jaunas un augstākas iespējas. Taču, kā Rudzītis piezīmē, šis optimistiskais pasaules skatījums bija atkarīgs no cilvēka apziņas pakāpes: viņš atrada viņsaulē to, ko bija meklējis un pēc kā bija centies šaisaulē. “Viņsaule viņam šķita kā šīssaules dzīves atblāzma vai savdabīgs turpinājums. Tāpēc arī tiem, kas meklēja viņsaulē

tīri jutekliskus labumus un ainas, tā šķīta diezgan bēdīga.”³² Taču dvēsele, kas mirstot bija pievērsta Dievam, pēcnāvē iet pie Dieva dziedādama, dziedādama ierit paradīzes dārzā.

Tāpat kā senais latvietis atšķīra cilvēka vielisko dabu no dvēseliskās, tā arī viņš dalīja aizsauli divos atšķirīgi nozīmīgos slāņos vai sfērās. Zemākais slānis bija Veļu valsts, kurp dvēsele dodas tūdaļ pēc nāves un kurā ietilpst arī pekle. Bet tas ir tikai pārejas stāvoklis, pagaidu apmešanās vieta – purgatorijs jeb šķīstītava, kurai jāiziet cauri, lai beidzot nokļūtu pie Dieva. Tomēr robeža starp šīm abām valstībām ir izplūdusi. Un kā vēlāk redzēsim, arī pašai dvēselei nav noteiktu robežu, jo tā ir klejotāja pēc savas dabas un katru brīdi var atrasties citā vietā un skatīties uz lietām no citas perspektīvas.

Folklorā sastopami dažādi uzskati par viņsaules atrašanās vietu. Veļu valsti latvietis bieži lokalizēja – kapsētās, retāk baznīcās utt. Veļu mitekļi atrodami arī ūdeņos vai zemās, purvainās vietās. Dažas Latvijas upes un ezeri – īpaši Daugava – ir pilni “dārgu dvēselišu”. Iemesls tam varētu būt tāds, ka gandrīz visās tautās veļu valsts tiek iztēlota kā kaut kas mitrs un salts. Pasakās bieži šaipus apakšzemes ir plata upe, kuras malā sēd pārcēlājs (sal. sengrieķu Harons). Viņu sauli bieži dēvē par “apakšzemi”. (Līdzīgu domu pārstāv arhetipiskā psiholoģija.)

“No otras puses,” saka Rudzītis, “mirušo dvēseles var rādīties it visur, neatkarīgi no telpas un laika, tā ka viņsaule īsteni tautas apziņā varēja būt izplatīta viscauri, tā ietveras, ‘iegremdējas’ fiziskajā pasaulē.”³³

Tāpat kā dvēsele sastāv no starainas, subtīlas un tomēr **reālas** vielas, tā arī viņsaule ir *mundus imaginalis*, kas caurstrāvo visu materiālo.

Rezumējumā Rudzītis izšķir trīs Veļu valsts slāņus. Zemākais slānis ir pekle vai elle, kas, pretēji kristietības oficiālajai mācībai, nav mūžīgu moku un šausmu vieta. Vidējais slānis, kas īstenībā ir zemes dzīves atveids vai

atpulgs – pussapņaina (lasi: tēlu) atmiņu pasaule, kur dvēsele risina tālāk zemes dzīvē neizdzīvoto vēlmju kamolu. Trešajā, augstākajā slānī, dvēsele atbrīvojas no sava vieliskā āpvalka, lai sasniegtu savu galamērķi – būt pie Dieva, piedalīties Dieva svētlaimē. Šādi šķīstītu dvēseli Dievs sagaiða, celdams tai kāpnes uz debesīm jeb “noņem dvēselīti eņģelišos”.³⁴

Dvēseļu vairumam šī svētlaimes valstība ir “**materiālizētas debesis**” jeb paradīze. Pie šīs sfēras pieder arī ziemeļtautu Valhalla un musulmaņu paradīze ar hurijām, t. i., viss, kas saistās ar juteklisku baudu. Mūsu terminoloģijā debesis ir imagināla pasaule – šīs pasaules turpinājums tādiem cilvēkiem, kas savas dzīves laikā ir izkopusi un kultivējuši iztēli. Tas arī izskaidro, kāpēc dvēsele tiecas tuvoties Dieviņam un Viņam kalpot pēc savas izpratnes un spējām: “Tav’s māmiņa debesis/ Dieviņam cimdus ada.” Un varbūt ir tā, ka cimdu adīšana – ja vien to dara “ar visu sirdi” – Dievam ir tikpat tikama, kā indiešu joga meditācija. Varbūt latviešu aktīvais un darbīgais misticisms nav nekādā ziņā mazvērtīgāks par klasiskā mistiķa gremdēšanos savas esmes bezgalīgajās dzīlēs. Varbūt arī skaisti uzadītā cimdu pāri atspoguļojas pasaule.



Man jāpiekrīt Poļa konstatējumam, ka “atjaunot aizkristietisko latviešu reliģiju viņas aizvēsturiskajā izpratnē un veidā, kā to cenšas darīt dažas laju aprindas, ir vēltīgs pasākums”.³⁵ Bet – pirmskristīgo latviešu dzīvesziņu var, ja ne gluži atjaunot, tad vismaz darīt saprotamu un pieejamu cilvēkam, kas ir kaut cik iedziļinājies Junga un arhetipiskās psiholoģijas līkločos, nebaidās distancēties no rietumu racionālisma maksimām un mēģina skatīties uz savu dzīvošanu šai “bēdu un asaru” lejā kā uz vienreizēju avantūru, kurā tas, kas mēs esam un būsim, ir atkarīgs no universāli klātesošā iztēles spēka. Viss, kas tādā gadījumā būtu jādara, ir ietrenēties redzēt cauri

mūsu iekonservētajām patiesībām (mūsu burtiskumiem), tanī pašā laikā samierinoties ar faktu, ka cilvēka dzīves mērķis jāmeklē nevis kādā viņsaules utopijā, bet meklēšanā kā tādā. Ir jāmeklē, lai meklētu.

N. B. Esmu ar nolūku distancējies no tādiem jautājumiem, kā latviešu mītu vēsturiskā izcelsme, to radniecība ar citu tautu mitoloģijām, kristietības ietekme latviešu dzīves ziņas veidošanās procesā, u. tml. Manas uzmanības degpunktā ir ekskluzīvi velis – veļa tēls tā dažādajās variācijās un izpausmēs.

PIELIKUMS

a. Kad veļi ir dzīvāki par dzīvajiem

Lai labāk saprastu virsraksta dziļākās implikācijas, vispirms pakavēšos pie fenomenoloģiskās metodes – kā to praktizē franču islāma sholārs H. Korbēns (*Corbin*). Pēc Korbēna, fenomenoloģijas uzdevums ir glābt lietu izskatu, ārieni (grieķiski *sozein ta phenomena*), atsedzot to, kas aiz šīs ārienes ir paslēpts. Šī metode aizved tiešā ceļā pie ezoterisma. Korbēnu neatbaida nievājošā nozīme, ko šis vārds ir ieguvis ikdienas valodā. Etimoloģiski "ezoterisms" ir atvasināts no grieķu *ta eso* un apzīmē visu, kas ir iekšējs pretstatā *ta exo* – visam ārējam jeb ekzoteriskajam. Ezoterisms un ekzoterisms ir polāri jēdzieni: aiz jutekliskās, redzamās realitātes slēpjas okultā jeb pārjutekliskā realitāte.

Iekšējā pasaule nav kaut kas tīri subjektīvs; tā ir konkrēts garīgs universs ar savdabīgu ontoloģisko statusu un to var izprast tikai tāds cilvēks, kas ir sasniedzis atbilstošu garīga brieduma pakāpi. Gnozeoloģiski tas nozīmē, ka tas, ko mēs saprotam, nav šķirams no tā, kas mēs esam. Līdzīgu domu pauž latviešu dievturis Modris Slava: "Dievs katrai tautai tuvojas no citas puses, samērā ar tās prāta un sirds attīstību."

Fenomenoloģija kā garīgu parādību interpretācija sākas nevis ordinārās apziņas vai racionālā diskursa līmenī, bet dvēselē – novadā, kas atrodas starp prāta un juteklisko pasauli. Dvēseles pasaule sastāv no tēliem un to var uztvert tikai aktīvās vai radošās iztēles ceļā – iztēles, kas jāatšķir no noniecinošās nozīmes, kas saistās ar vārdiem “iedomāts”, “šķietams” u. tml. Iztēles spēks ir noētiski* līdzvērtīgs jutekļu un intelekta spēkam, un latīņu idioma *mundus imaginalis* (imaginālā pasaule) norāda uz tādu realitātes veidu vai sfēru, kas ontoloģiski ir tikpat reāla kā fiziskā un intelektuālā sfēra.

Runājot par dievturu projektu atjaunot senlatviešu mītu pasauli, teologs un reliģiju vēsturnieks H. Biezais pārdroši apgalvo, ka šai gadījumā “mītiskais pasaules skatījums un iracionālā dzīvesziņa stājas objektīvi konstatējamā vietā (“Smaidošie dievi un cilvēka asara”. Senatne, 1991., 6. lpp.). Biezais tātad identificē mītu ar kaut ko iracionālu, neloģisku, lai neteiktu – absurdu. Manuprāt, tas ir naivas un paviršas domāšanas produkts. Mīts, kā to ir noskaidrojuši tādi domātāji, kā M. Eliade un Dž. Kampbels, nav vis kaut kas iracionāls, bet imagināls, tas ir daļa no *mundus imaginalis*, – tēlu pasaules, kurai ir savs, ne uz ko citu neatvedināms statuss.

Mītu pasaule atrodas vidū starp materiālo un tīrā gara sfēru, un tās uztveres orgāns ir dvēsele. Biezais un viņam līdzīgi domājošie teologi un filozofi atzīst tikai divus esošā novadus: matēriju un garu. Šī tradicionālā opozīcija citos kontekstos ir parādījusies kā prāta un ticības, vēstures un mīta, zinātnes un reliģijas pretstatījums. Bez tam Biezā vārdi “iracionāla dzīvesziņa” satur iekšēju pretrunu, jo dzīvesziņa (*gnosis*) jau ir tieši kaut kas tāds, kas rāda vidusceļu starp tradicionālajām ticības un prāta kategorijām. Jāšaubās, vai senie latvji uzskatīja savu dzīvesziņu par iracionālu...

Mītu dievi nav elki, bet – Dieva pašatklāsmes veidi

* atziņas teorijas nozīmē – R. M.

(formas, tēli), kas kā tādi ir sakrāli. Elkdievība sākas no brīža, kad cilvēks šos "elkus" sāk pielūgt kā neatkarīgus dievus. Tēls kļūst par elku, kad tas piesaista cilvēka uzmanību tikai pats sev – kļūst blīvs, necaurspīdīgs un neļauj mums redzēt tam cauri. Elkdievība ir kalpošana burtam un atsacīšanās aiz ārējā (ekzoteriskā) redzēt iekšējo (ezoterisko).

Pēc dievturu pārlicības, dainas māca, ka dvēsele – dievišķā daļa cilvēkā – nāk no Dieva un mūža galā atkal atgriežas pie Dieva. Augums (ķermenis), dzīvei beidzoties, sairst. Bez šīm divām cilvēka "sastāvdaļām" ir vēl trešā – velis, kas rudenī un ziemā nāk sērst pie palikušajiem piederīgiem.

Velis nav gars. Latvieši to ir sapratuši kā cilvēka auguma neredzamo (ezoterisko) dvīni, kas dzīvo Veļu valstī Māras – Veļu mātes – gādībā. Velis ir ne tikai mirušam cilvēkam: "Iedomājoties kādu cilvēku un viņa teikto vai darīto, mūsu prātā veidojas apziņa par viņa būtību, mēs esam saskarē ar šī cilvēka neredzamo dvīni – viņa veli, kaut šis cilvēks dzīvo mūsu vidū" (M. Grīns, "Veļu laikā". Labietis 84). Biežais savukārt saka: "Dzīvie zināja, ka pēc nomiršanas tie paliks joprojām saskarē ar savējiem, nāks pie tiem ciemoties. Ar to arī izskaidrojama savdabīgā latviešu attieksme pret nāvi. Tā ir palaikam arī pat uzskatīta par draugu. Ar to var draudzīgi sarunāties, arī izteikt tai pārmetumus un ar to ķildoties." ("Šķautnes". 1983, 226. lpp.)

Pēc E. Brastiņa, cilvēks dzīvo šai pasaulē, lai "uzceltu sevī jaunu dvēselīgu pasauli, kas pastāvēs arī tad, kad augums būs miris." ("Tautai, Dievam, Tēvzemei", 137. lpp.) Un vēl: "Aizdabīgais cilvēks jāuzceļ mums pašiem. No mums pašiem atkarīgs, kas mēs gribam tapt nākošajos mūžos un aizmūžos. Mēs varam nonākt dievības vaiga priekšā, pareizi dzīvojot, t. i., pareizi ceļot aizkapa cilvēku; bet mēs varam arī aplam dzīvot un uzcelt sev neglītu un sagandētu nākotni" (turpat, 137. lpp.).

Filologs R. Rudzītis domā, ka dvēsele latvietim bija "kāds augstāks spēks cilvēkā..., smalka neiznīcīga dievišķa būtne..., spoža zvaigzne, kas nāk no Dieva un atkal aiziet pie Dieva pēc nāves" ("Dvēsele senlatviešu pasaules uzskatā". Latviešu literatūras vēsture, I. Rīga, Literatūra, 1933, 361. lpp.). Velis turpretim ir "smalkākās jeb psihiskās būtnes... daļa, tīrās dvēseles apvalks, kas viņšaulē ar laiku no dvēseles nokrīt, tai aizejot pie Dieva" (turpat).

Iespējams, ka kristiānisma ietekmē tautasdziesmās veļus dēvē par "eņģelišiem" vai par tādiem, kas guļ "eņģelišu rociņā". Dievs sagaida un "noņem eņģelišos" tikai tādu dvēseli, kas ir attīrīta no zemes kaislībām. Ir arī dvēseles, kas raud pie Dieva namdurvīm, jo Dievs tās nepieņem un eņģeļi neielaiž (sk. R. Rudzītis, turpat, 366. lpp.).

"Dvēselei" latviešu mitoloģijā vairāk vai mazāk atbilst eņģelis Korbēna teozofijā. Eņģeļi ir ontoloģiski nepieciešami kā starpnieki starp Dievu un laicīgo cilvēku. Cilvēka uzdevums virs zemes ir īstenot savu būtisko eņģeliskumu vai, kā E. Brastiņš teic, "uzcelt sevī jaunu dvēselīgu pasauli", sasniegt apgaismību, kas viņam nāks līdzī pēcnāvē, kļūt par tēlu vai "seju", kurā viņš atpazīst Dievu un Dievs atpazīst viņu.

Iemiesojoties augumā, dvēsele sadalās divās daļās: viena no tām – debesu dvīnis vai garīgā daļa – paliek debesīs, otra nokāpj ķermeņa būrī. "Kritušās" dvēseles liktenis ir meklēt savu otro pusi, savu debesu prototipu, kas mājo "viņšaulē". Šeit ir svarīgi piemetināt, ka pēc gnostiķu, kā arī seno latviešu ticējumiem "mirušās dvēseles var parādīties it visur, neatkarīgi no laika un telpas, tā ka viņa saule tautas apziņā varēja būt izplatīta viscaur, tāpat kā dvēsele augumā, būdama no visai smalkas, tomēr reālas starainas vielas" (R. Rudzītis, turpat, 364. lpp.).

Viņšauļe tātad nav nepieciešami lokalizēta kaut kur debesīs vai kādā citā astronomiskā novadā. "Debesis" ir

ezoteriskais aspekts visās pasaules lietās, ieskaitot cilvēku. Reliģiskā terminoloģijā: Dievs nemājo kādos nesasniedzamos augstumos, bet – ar eņģeļu starpniecību – visā dzīvajā radībā. Izsakoties gnostiski, eņģeļi ir lietu esences (arhetipi); cilvēka un visu pārējo lietu liktenis ir angelomorfoze – būt pārejas stāvoklī no potenciāla eņģeļa uz aktuālu eņģeli. Eņģelis ir iekšējs gids, domāts visiem tiem, kas grib un ir gatavi nodibināt personiskas saites ar dievību.

Dainu dzīvesziņa un ar to saistītā dievestība nav, kā to grib E. Brastiņš, "pilnestīgāka par visām pasaules reliģijām" (turpat, 134. lpp.). Vārdu "reliģija" drīkstētu attiecināt uz dainu pasaules ticējumiem vai uz dievturību tikai ierobežoti. Tā vietā būtu adekvātāk runāt par **gnosīs** – par viedību, dzīvesziņu, kas nebūt nav "primitīvāka" par citās reliģijās atrodamo ezoterismu. Varbūt pat varētu teikt, ka, piemēram, veļu kults – latvieša intīmā un būtiskā tuvība aizgājušo dvēselēm – liecina: mūsu tautā (vēl izteiktāk tikai ezoteriskajā islāmā, resp., sūfismā un šiismā) ir vislabāk saglabājusies imaginālās pasaules realitāte. Un, ņemot vērā mūsdienās triumfējošo tehnoloģiskā cilvēka ideālu (cilvēka, kas ir gandrīz pilnīgi zaudējis jebkādu nojausmu par visu, kas transcendē viņa miesīgo un materiālo kondīciju), varētu iedrošināties apgalvot, ka mūsu veļi ir dzīvāki un spirtāki par dzīvajiem. Sarežģī tikai tas, ka esam aizmirsuši dzīvot ar nāvi uz pusēm. Postmodernais cilvēks ir kļuvis izteikti vienpusīgs, viendimensionāls: nodevies arvien straujākas un intensīvākas dzīves kultam, visa gaišā eksaltācijai, aizmirsis elementāro patiesību, ka nevar būt gaismas bez tumsas, ekzoteriskā bez ezoteriskā, cilvēka bez veļa. Taču tāpēc vien nav "jānokar deguns". Zinātnes sterilais gars ir nevarīgs pret ezoteriskās pasaules eņģeļiem – veļiem.

b. Dievturība – mīts vai reliģija?

Kopš 1929. gada 7. oktobra, kad dievturus reģistrēja Garīgo lietu pārvaldē kā reliģisku kustību, "latvietis dzīvo reliģiskā sinkrētismā" (H. Biezais): viņā draudzīgi sadzīvo priekškristīgi, resp., mītiski un kristīgi reliģiski priekšstati. Paši dievturi to labprāt neatzīst un uzsver dievturības pirmatnīgumu un neatkarīgumu no kristīgās ticības pienesuma. Taču sinkrētisms nebūtu jāuzskata par kaut ko tādu, kas raksturo kādas atsevišķas etniskas grupas "pagāniskos" ticējumus. Arī kristietība – par spīti tās pretenzijām uz unikālumu un vienīgo patieso reliģiju – ir saglabājusi būtiskus Vecās Derības elementus, kas savukārt nav šķirami no senāka Persijas zoroastrisma strāvojumiem. Bez tam katoļu baznīcas teologi nekad nav tik radikāli atdalījuši "ticību" no cilvēka spējas pietuvoties Dievam ar prāta resursu palīdzību, kā to dara protestantisms. Katolicismā Dievu var aizsniegt – vismaz līdz zināmai robežai – arī ar "labiem darbiem", t. i., ar paša cilvēka pūliņiem, tā ka šai ziņā katolis var būt tuvākos rados ar dievturi nekā protestants. Dievs ne tikai "tur" katoli, bet arī katolis var "turēt" Dievu. Līdzīga doma atrodama tautasdziesmā: "Kur, Dieviņi, Tu paliksi,/ Kad mēs visi nomirsim?/ Ne Tev tēva, ne māmiņas,/ Ne Tev savas līgaviņas." Šīm rindām ir dziļa teoloģiski ontoloģiska nozīme: tāpat kā cilvēks nevar iztikt bez Dieva, tā arī Dievs nav bez cilvēka. Abi ir polāri (korelatīvi) jēdzieni.

Bet kas tad ir t. s. pagānisms, resp., elkdievība, ko parasti asociē ar mītos sastopamo daudzdievību vai politeismu? Reliģiju vēsturnieki visumā ir pārliecināti, ka seno ebreju elkdievības izpratne bija aplama. Pagāni nekad nav pielūguši kokus, klintis, akmeņus kā burtiskas – taustāmas un mērījamas – lietas. Viņu pielūgsmes objekti ir **caurspīdīgi** – līdzīgi logam, ko redz un kam tanī pašā laikā redz cauri. Objekts ir materiāls starpnieks (medijs), kuram pateicoties, percepcija ir apvienota

ar atklāsmi. (Līdzīga situācija atrodama dzejā.) Amerikāņu indiāņi izskaidro šo pielūgsmes aktu šādi: "Viss, kas kustas, šad tad šur tur apstājas. Putns savā lidojumā apstājas kādā vietā, lai taisītu ligzdu, citā vietā – lai atpūstos. Cilvēks savā gaitā apstājas, kad viņš to grib. Tāpat arī Dievs ir apstājies. Saule, kas ir tik gaiša un skaista, ir vieta, kurā viņš apstājies. Viņš ir apstājies kokos, dzīvniekos. Indiānis domā par šīm lietām un sūta savas lūgšanas, lai tās aizsniegtu vietu, kurā Dievs ir apstājies."*

Pēc britu sholasta O. Barfilda, cilvēks "piedalās" šādās dievības apmešanās vietās. Piedalīšanās (participācija) ir "nojauta, ka aiz fenomeniem un to otrā pusē atrodas kaut kas tāds, kas dalās ar cilvēku kopējā dabā". Senie jūdi šo "kaut ko tādu" nevarēja atzīt un uzsāka pret to karagājienus, kas turpinājās agrīnajā kristietībā un vēlāk kļuva par vienu no iemesliem, kura dēļ noraidīja grieķu un romiešu pagānismu. Baznīcas tēvs Klements no Aleksandrijas (150?–220?) spēra vēl soli tālāk un nosodīja visas tēlotājas mākslas, jo, pēc viņa uzskatiem, tās liek mums pievērst uzmanību vēl zemāka rakstura realitātei par to, kas sastopama dabas pasaulē. Kristietība tomēr ātri pielāgojās cilvēka pagāniskajai prasībai pēc vizuālas tēlainības un ielaidās kompromisā: dievu statujas vai gleznas ir "tikai" simboli bez jebkādas sakrālas nozīmes. Tādējādi kristīgie tēli – vismaz oficiālajā teoloģijā – zaudēja savu maģisko raksturu, lai gan "māņticīgās" masas tiem joprojām piešķīra zināmu sakrāluma auru.

Salīdzinošā reliģiju zinātne pieņem, ka pasaules reliģijas lielā mērā sakņojas mitoloģijā. Mitoloģiskā pieredze ir izrādījusies tik pārsteidzoši līdzīga dažādās kultūrās, ka var pamatoti runāt par visu reliģisko tradīciju kopējo bāzi vai matrici (= Junga arhetipi). Viskodolīgāk

* E. Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, New York, Macmillan, 1915, 199. lpp.

šo pieredzi ir formulējis pirmssokrātiķu filozofs Tales no Miletas savā slavenajā izsauzienā: "Pasaule ir **pilna** dievu!" Tā ir politeistiska pieredze tādā nozīmē, ka dievība atklājas daudzos, pat neskaitāmos veidos. Taču adjektīvs "politeistisks" var būt maldinošs, ja ar to domā pazīstamo dievu panteonu Senajā Grieķijā; reliģiju vēsturē individuāli dievi parādās tikai vēlāk. Amerikāņu mitoloģe Diana Eka (*Eck*) lieto latīņu vārdu *plenum*, lai norādītu uz faktu, ka sākotnēji pasaule tiek priekšstatīta kā **pilna** dievišķu spēku. Un šis sākotnējās pieredzes būtiskā īpašība ir tāda, ka visi pasaules reģioni, ieskaitot cilvēku, ir piesātināti ar dievišķo vai pārdabisko. Primitīvo reliģiju vēsturnieks L. Lévi-Brūls (*Levy-Bruhl*) to dēvē par "mistisko līdzdalību" (*participation mystique*). Šeit mums ir darišana ar tādu pasauli, kurā robeža starp dabisko un pārdabisko, starp "es" un pasauli ir augstākā mērā nenoteikta, svārstīga. M. Eliade un E. Fēgelins (*Voegelin*) ir pierādījuši, ka šāds pasaules skatījums ir ietekmējis visas tās kultūras, kurās valda nepārtrauktības (radniecības) sajūta starp cilvēku un kosmosu, no vienas puses, un starp kosmosu un dievišķiem spēkiem, no otras. Varētu arī teikt, ka šādā realitātes skatījumā cilvēkam ir daudz drošāka vieta universālā par to, ko viņam piedāvā modernā civilizācija: mītu pasaule ir ne tikai pilna dievu, bet arī cilvēks, dzīvojot šai pasaulē, "automātiski" piedalās dievišķajā.

Tas, ka šo mitoloģisko matrici dēvē par "primitīvu", nenozīmē, ka tā ir garīgi atpalikusi vai ka to nav iespējams formulēt teorētiski. Piemēram, var argumentēt, ka visas dievišķās emanācijas teorijas, ieskaitot neoplatoņisko un austrumos atrodamās versijas, ir mitoloģiskās pieredzes duplikācija teorētisku refleksiju līmenī. Lai kā tas arī nebūtu, var droši apgalvot, ka mīts nekad nav pilnīgi pazudis no cilvēka apziņas dzīves. Tas ir parādījies visās reliģiskajās tradīcijās, ieskaitot tādas, kas tam ir dziļi antagonistiskas, kā, piemēram, jūdu-kristiešu tradīcijā. Pazīstamais žīdu reliģiju vēsturnieks D. Šolems (*Sho-*

lem) mitoloģisko tēmu pēkšņo parādīšanos dēvē par re-mitoloģizāciju. Bet, ja kaut kas tāds sastopams pie jūdiem, tad jāsaaka, ka neviena tradīcija nevar būt imūna pret mīta invāziju, ieskaitot sekularizēto modernismu, kā to rāda tādas 20. gadsimta ideoloģijas (kvazireliģijas), kā nacisms un komunisms. Mums tāpēc, šķiet, nav citas izejas, kā pievienoties fenomenologu atzinumam, ka mitoloģija nav vienkārši viens no veidiem, kādā cilvēks ir interpretējis realitāti vai ka tā pārstāv kādu noteiktu pasaules uzskatu, ko laika gaitā var aizstāt ar "nobriedošākiem" uzskatiem, bet ka tā izsaka tādu cilvēka pieredzi, kas sastāda viņa cilvēciskās satversmes neatņemamu daļu. "Plenum" vai dievišķie spēki ir atrodamī ne tikai vēstures sākumos, bet ir pieejami un izmantojami visos laikos.

Dievturība kā reliģija, kas sakņojas mītu pasaulē, nav nedz politeisms, nedz monoteisms, bet tas, ko franču islāma sholasts H. Korbēns dēvē par katenoteismu. Viņš lieto šo jaunvārdu, lai pasvītrotu, ka dievība atklājas cilvēkam saskaņā ar viņa spēju to saprast. Vispirms ir jābūt "simpātiskai vienībai" (*unio sympathetica*) starp Dievu un cilvēku. "Simpātija" šai kontekstā nozīmē, ka Dievu nevar pierādīt ar kaut kā tāda palīdzību, kas nav Dievs, bet tikai koncentrējoties uz dievišķā tēla klātieni cilvēka sirdī. Viss ir atkarīgs no tā, kas mēs esam – no mūsu garīgās satversmes un gatavības. Tas, protams, nozīmē pilnīgu modernajā reliģiskajā apziņā valdošās sociālās perspektīvas apvērsumu, jo kardinālais jautājums ir nevis par to, ko cilvēks dara sava tuvākā dēļ, bet – ko viņš dara pats ar sevi un sevis dēļ. Prioritāte pieder cilvēka subjektīvajai kondīcijai (ne individuālismam vai egoismam), jo nevar taču dzīvot mierā un satīcībā ar saviem brāļiem, ja vispirms neesam atraduši mieru paši sevi. Tas pats attiecas uz attieksmi starp Dievu un cilvēku.

Šādā kontekstā būtu jāsaaka, ka latvietim (vai precīzāk – dievturim) Dievs atklājas, piemērojoties ne tikai latvieša garīgajai satversmei, bet arī viņa etniskajai savdabībai.

Latvijā Dievs var būt tikai "latvisks" Dievs – Dieviņš. Un nav svarīgi, ka šis Dieviņš atsevišķos gadījumos ir sa-
jaucies ar jūdu-kristiešu Dievu, piesavinoties kādu no
pēdējā atribūtiem. Tāpat nav svarīgi, vai latviešu Māra
ir katoļu Sv. Marijas dublikāts. Pieņemot, ka Marija sim-
bolizē feminino elementu kristiešu Dievībā (kā to dara
Jungs), būtu jāatzīst, ka Māra – kā auglības veicinātāja
un vieliskās pasaules pārzinātāja, nav nekas cits kā lo-
kāla vai etniska Marijas (sievietības) principa manifestā-
cija. Marija atklājas latvietim kā Māra, Dievs – kā Die-
viņš, utt. Ja šādu domu pieņemtu gan Latvijas kristieši,
gan dievturi, zustu jebkāda vajadzība savstarpēji ķīvē-
ties vai izvirzīt vienu vai otru reliģiju kā vienīgo pareizo.
Jēdzieni "pareizs" un "nepareizs" noder tikai matemātikā.
Mīta un reliģijas jomā nav nesamierināmu pretstatu, tā
vietā valda simbolisms un simbolizācija. Tas arī nozīmē,
ka Dievs savā atklāsmes procesā "apstājas", kur vien Vi-
ņam iepatīkas un, būdams nedalāms, atdod sevi visu
vietai vai cilvēkam, kurā Viņš atrod sev pajumti.

c. Zili brīnumi – debesis tepat vien ir

Šīs pārdomas pamatojas premisē, ka, skatoties no reli-
ģiski filozofiskā viedokļa, ir tikai viena Patiesība vai
Dievs, kas izpaužas dažādos veidos un simbolizējumos
dažādās vēsturiskās tradīcijās un periodos, tā ka jautā-
jums par to, kurš no šiem veidiem ir "labākais", atstā-
jams katra atsevišķā meklētāja ziņā. Tas ir "subjektīvs"
jautājums, uz kuru nevar atbildēt, distancējoties no cil-
vēka personīgās pieredzes noslāņojumiem.

Semītu reliģijās (jūdaismā, islāmā un kristietībā) Dievu
koncipē kā pilnīgi transcendentu būtņi, kas pārvalda
pasauli "no augšas" kā tās Radītājs un Kungs. Turpretim
austrumu reliģijās Pēdējo Realitāti (P. Tiliha *Ultimate
Reality*) mēdz priekšstatīt kā imanentu spēku, kas iemā-
jo dabā, cilvēkā un visas radības serdē. Šādu skatījumu,

šķiet, vislabāk izsaka Šiva Nataraja – Dejas kungs, kas periodiski rada, uztur un izjauc (izputina) pasauli savā ritmiskajā dejā.

Taču arī kristiānisma Dievs nav tikai transcendentu un pārļaicīgs, bet arī imanents. Semītu reliģijās Dieva imance atklājas, izejot no Viņa transcendences apjautas; Indijā cilvēks sāk ar imanenci, beigās nonākot pie transcendences atziņas. Abas pieejas ir savstarpēji papildinošas un no tām izriet atšķirīgs Patiesības redzējums.

Austrumniekam (izņemot *Bhagavadgītas* mācības sekotājus) ir grūti samierināties ar semītu reliģijās valdošo uzsvāru uz Dieva personiskumu, lai gan šai gadījumā vārds "persona" būtu jāsaprot kā analogisks termins. Dievs nav "persona" tādā pašā nozīmē, kādā par personu dēvē cilvēku. Nenoliedzot, ka Dievā ir kaut kas personisks (personiskuma elements vai aspekts), tomēr nevar izvairīties no visās tradīcijās sastopamās atziņas, ka Dievs kā visa esošā pēdējais avots, pamats un jēga bezgala pārsniedz visu tīri cilvēcisko, visu, ko par Viņu var izteikt ar racionālā prāta palīdzību. Agrāk vai vēlāk jānonāk pie robežas, aiz kuras prāts atsakās diktēt savus likumus un noteikumus. Tas ir punkts, kurā pie vārda piesakās cilvēka apziņas femininā dimensija – intuitīva rakstura apjauta.

Šāda apziņas ekspansija ir iestājusies, pateicoties ciešākiem kontaktiem ar austrumu reliģijām, kā arī jaunāko rietumu zinātnes atklājumu rezultātā. Zīmes rāda, ka zinātniskā materiālisma ēra tuvojas beigām un tās vietā ir sācis dzīt asnus jauns garīgas viedības laikmets. Mēs atrodamies pārejas stadijā uz holistisku* pasaules atainojumu.

Modernā fizika it kā apstiprina folklorā un vēlākajā dievturībā pausto atziņu, ka Dievs ir divatīga būtne – reizē dvēselīgs un vielisks, tēvs un māte. "Dieva Māra,

* uzskats, ka zināšanas ir sakarību sistēma, kas tikai kopumā attiecas uz pieredzi

Dieva Māte, arī Mira Māte, tātad pasaules Māra (Māte)" ir "Dieva laistās vieliskās pasaules pārzinātāja" (Jānis Silīņš, "Latviskā dievestība", (LLM, 6 (149)). Jāuzsver, ka Māra nav identiska ar vielisko pasauli; viņa ir tikai tās "pārzinātāja", kas nozīmē, ka senais latvietis nav bijis panteists. Citiem vārdiem: jautājums par to, kā var apvienot Dieva transcenci (pārpasaulīgumu) ar Viņa imanenci (iekšpasaulīgumu) nekad nav bijis nepārkožams rieksts senlatviešu dzīvesziņā. Latvietis ir pieņēmis par pašsaprotamu, ka Dievs no sākta gala piedalās pasaules norisēs, resp., ka gars un matērija nav nesamierināmi pretstati.

Modernajā fizikā Universs parādās kā dinamisks, nedalāms veselums, no kura nav iespējams distancēties cilvēkam kā objektīvam, neitrālam novērotājam. Cilvēka apziņa ir būtiski iesaistīta novērojamajā objektā. Tas savukārt nozīmē, ka vienīgā zinātniskai izpētei pieejamā realitāte ir tā, kas atspoguļojas cilvēka apziņā. Nav iespējams pretstatīt ārpus mums eksistējošo objektīvo pasauli subjektīvajai, mūsos pašos "iekodētajai" pasaulei. Ir tikai viena Realitāte, kas manifestējas kā kaut kas objektīvs (materiāls) un subjektīvs (garīgs), bet kas pati par sevi atrodas ārpus subjekta-objekta distinkcijas* un ko var izziņāt tikai tad, ja cilvēks transcendē juteklisko perceptiju un diskursīvā prāta kompetences lauku.

Patī zinātne, tātad, šķiet, ir nojaukusi robežu, kas šķir garu no matērijas: cilvēka prāts ir būtiski iesaistīts pasaules procesu izziņā. Tas, ko mēs redzam (apjaušam), ir nevis lietas kā tādas (Kanta – *Ding an sich*), bet lietas – cik tālu tās kondicionē cilvēka prāts, jutekļi, kā arī visi tie instrumenti un aparāti, kurus cilvēks lieto, lai savus jutekļus "pagarinātu".

Pateicoties šai zinātniskajai revolūcijai, mēs sākam no jauna atklāt ne tikai latviešu folklorā saglabātās atziņas par Māru kā gara vielisko aspektu, bet arī seno

* atšķirība

indiešu gudrības apcirkņus. Vēdās un Upanišadās Universs sastāv no matērijas (*Prakriti*) – feminīnā vai dvēseliskā principa un no apziņas (*Purusha*) – maskulīnā prāta un kārtības principa. Ķīnas daoismā viss esošais ir **jīn** un **jang** mijiedarbības rezultāts, un to abu avots ir Dao. Līdzīga doma atrodama pie Sv. Akvinas Toma, kura uzskati balstās Aristoteļa filozofijā. Pēc Aristoteļa, "forma" un "matērija" sastāda divus dabas pamatprincipus. Matērija pati par sevi ir tīra potence (iespējamība), haoss vai Ģenēzes grāmatas "**tohu**" un "**buhu**", no kura dzimst redzamā pasaule. Mums pazīstamā matērija ir jau "noformēta" matērija – akta un potences kombinējums.

Mūsdienu rietumu cilvēka prāts ir sašķēlis pasauli divās daļās – apzinīgajā un neapzinīgajā, garīgajā un materiālajā, un visa rietumu filozofija kopš renesanses šizofrēniski svārstās starp šīm divām galējībām – starp materiālismu un ideālismu. Šķiet, ir pienācis laiks atgriezties pie senās viedības avotiem, kas joprojām klusināti burbuļo ne tikai hinduismā un budismā, bet arī visās senajās mitoloģijās un pa daļai arī pasaules reliģijās.

Bet kas tad ir mīts? Ikdienas valodā vārdi "mīts" un "mītisks" saistās ar kaut ko nereālu, ar iluzoriem priekšstatiem, kas neatbilst "īstenībai". Taču, kā nule redzējām, "īstenība" (realitāte) nav šķirama no cilvēka apziņas. Zinātnes objektīvismam neizbēgami nāk līdzī zināma subjektivitātes deva – neapzināti pieņēmumi, uz kuriem ceļ imponantas un šķietami racionālas domu sistēmas. Zinātne (tāpat kā akadēmiskā filozofija) nodarbojas ne tik daudz ar īstenības izziņu, kā ar abstraktām konstrukcijām, kas atspoguļo paša zinātnieka sākotnēji intuitīvo un racionāli nepierādāmo nostāju pret lietām. Pasaule nav kaut kas neatkarīgs no indivīda, kas uz to skatās un mēģina izprast. Abi – cilvēks un pasaule – veido vienotu veselumu, un mīta uzdevums ir to atainot tēlu un simbolu valodā. Mīts atspoguļo cilvēka iztēlē arhetipiskas idejas – kosmiskus spēkus un principus, kurus senatnē dēvēja par dieviem vai eņģeļiem.

Modernās zinātnes atklātā neduālā pasaules uztvere atbalsojas A. Korbēna (*Corbin*) gnozeoloģijā, kuras pamatprincipu var izteikt vārdiem: tikai līdzīgais pazīst līdzīgo. Cilvēks var izprast un izskaidrot pasauli tikai tāpēc, ka tajā jau no sākta gala iemīt kaut kas cilvēcisks – kāda garīga substance. Reliģiskā kontekstā – tikai Dievs mūsos (Meistara Ekharta “dievišķā dzirksts”) spēj atskārst Dieva klātieni Universā. Cilvēks kā mikrokosms atspoguļo makrokosmu.

Mīts, kā to ir noskaidrojuši tādi reliģiju vēsturnieki kā M. Eliade un Džozefs Kampbels, nav vis iracionāls, pārkarsētas fantāzijas un nepamatotu pieņēmumu auglis, bet iztēles produkts. Iztēle ir specifiska dvēseles (psihes) spēja, kas funkcionē vidū starp tīro prātu un juteklisko percepciju. Korbēns šo “vidu” dēvē par *mundus imaginalis* – par tēlu pasauli, kurai ir savs, ne uz ko citu neatvedināms ontoloģisks statuss.

Iztēles vai imaginālajā pasaulē ir atrodamas visas vieliskās pasaules bagātības subtilā (ēteriskā) stāvoklī. Noraidīt šo pasauli, kā to dara materiālistiskā zinātne, nozīmē meklēt piepildījumu (pestīšanu) lietu ārienē – ārīšķībās, tukšā formālismā un pēdējā analizē – kļūt par fragmentu, kas ir atdalījies no plašāku kopsakarību tīklojuma.



Pēc E. Brastiņa, latvietis ir vislabāk izteicis Dieva būtību ar vārdu “padoms”. Dievs ir doma – transcendentā vara, kas ar Māras starpniecību spēj iejaukties cilvēku un pasaules likteņos. It kā atbalsojot lielā 18. gs. vācu filozofa Leibnica teicienu, ka matērija ir *coagulatum spiritus* (sacietējis gars), Brastiņš konstatē, ka “visa pasaule uzlūkojama par domas sabiezēšanu vielā” (“Latviešu tautas dziesma”, 26. lpp.). Māra kā “vieliskās pasaules pārzinātāja” tādā gadījumā būtu kaut kas līdzīgs sabiezējušam garam vai subtilai, apgarotai matērijai.

Par zīmīgu jāuzskata arī tas, ka tautasdziesmās gandrīz nekur nav atrodams vārds "ticēt" reliģiskā nozīmē. "Latvietim nav bijis jātic Dievam, jo viņš to ir atskārtis" (turpat, 24. lpp.), resp., nojautis intuitīvā ceļā. Tikpat zīmīgi – šāda atskāršana parasti ietērpjas dzejas tēlos. Tauta nekad nav "ticējusi" saviem teiku tēliem. Dzejniekam nav jātic, jo itin viss Dieva laistajā pasaulē ir acīm redzami dzīvs un apdvēseļots: "Ēdiet, govīs, zaļu zāli, neminiēt kājiņām;/ Gauži raud zaļa zāle, kājiņām saminama."

Kristīgie teologi ir propagandējuši uzskatu, ka pastāv nesamierināms konflikts starp politeismu un monoteismu. Šāds pretstatījums neiztur kritiku, ja mēs zinām, ka mistiskajā (apofatiskajā) teoloģijā mēdz izšķirt starp divi termini: *deus absconditus* (apslēptais, nezināmais Dievs) un *deus revelatus* (atklāsmē dotais Dievs). Dievs savā būtiskajā satversmē transcendē visu pasaulīgo. To atzīst arī tautasdziesmas: "Dzirdu Dievu i līžot,/ Dievadēlu dzenājot;/ Pašu Dievu neredzēju/ Aiz deviņu duraviņu,/ Aiz deviņu duraviņu,/ Aiz deviņu atslēdziņu." Bet tanī pašā laikā šis nezināmais un neizzināmais Dievs atklājas vieliskās pasaules neskaitāmajās formās un veidos, t. i., kā Māra. Uz zināma kompromisa iespēju starp abstraktu un monolītiska tipa monoteismu un burtiski saprastu politeismu norāda Korbēna termins "katenoteisms". Ar to viņš grib pasvītrot, ka apslēptā dievība atklājas saskaņā ar **katra** cilvēka un **katra** lietas spēju to pieņemt un saprast. Dievs pielāgojas katra atsevišķā cilvēka sapratnes spējai, tanī pašā laikā paliekot viens un nedalāms. Abstraktais monoteisms "uzmontē" uz pasaules lietu daudzējādības visaugstāko, visgudrāko un vislabāko "lietu" – *Ens supremum* – augstāko Būtni, tādējādi pārvēršot to par elku.

Politeisma, resp., seno mītu un reliģiju dievi nav nekas cits, kā neskaitāmie nezināmā Dieva atklāsmes veidi – sakrāli tēli. Elkdievība iestājas no brīža, kad cilvēks sāk šiem dieviem (akli) ticēt, – tos pielūgt kā neatkarīgas

būtnes un ignorē, ka tie ir teofanijas – *mundus imaginālis* “iemītnieki”. Tēls pārvēršas elkā, piesaistot cilvēka uzmanību tikai pats sev – kļūstot necaurspīdīgs, blīvs, “materiālistisks”. Elkdievība ir kalpošana burtam, ko mūsdienās (vismaz Amerikā) praktizē t. s. fundamentālisti. Politeisma dievus var uztvert tikai ar iztēles akta palīdzību.

Politeisms nav savienojams ar monarhiska un monolītiska Dieva jēdzienu, bet tas nav pretrunā ar paslēptā Dieva jēdzienu. Dievība nav kaut kas viengabalains, bet savstarpēji atšķirīgu tēlu (dievu) vienība, tēlu, kas neizslēdz cits citu un nerunā cits citam pretim, jo šī vienība vai veselums iemiesojas katrā tēlā. Viens ir daudzi un daudzi ir Viens.



Latvju dainās Dieva un pasaules (gara un matērijas) savstarpējā atkarība izpaužas jau citētajās rindās par Dieva un cilvēka savstarpējo atkarību. Tas gan ir citētajā dziesmā tikai retorisks jautājums, jo, kā redzējām, Dieva vienpatību “atvieglo” Māra. Šīs rindas pēc sava satura un jēgas atbilst slavenā kristiešu mistiķa Angelusa Sileziusa (*Angelus Silesius*) strofai: “Es zinu, ka Dievs nevar dzīvot bez manis nevienu mirkli;/ Ja manis vairs nebūtu, viņam būtu jāizlaiž gars.” Pasaules reliģiju mistiskajā tradīcijā cilvēks un Dievs, Dievs un pasaule, gars un miesa ir korelatīvi (polāri) termini, kas norāda uz vienas un tās pašas realitātes dažādajiem aspektiem. Starp Dievu un cilvēka pasauli pastāv atbilstība, bet tas iespējams tikai tāpēc, ka katrs no šiem “lielumiem” potenciāli satur savu pretstatu. Dievs mums ir nepieciešams kā mūsu eksistences pamats un jēga, un mēs esam nepieciešami Dievam, lai Viņš varētu atklāties pats sev – atpazīt sevi neskaitāmo dievu formās. Šī atziņa, kas nav pieņemama ortodoksālajiem teologiem, šķiet, nesagādā nekādas grūtības senlatvietim. Bet tas nav panteisms.

Dievs nav identisks ar savu radību. Atšķirību starp Radītāju un radību var ilustrēt ar jūras un viļņu metaforas palīdzību. Tāpat kā viļņi (dievi) nevar viļņot bez jūras, tā arī jūra (Dievs) nevar aktualizēties bez viļņiem. Nav Dieva bez dieviem un nav dievu bez Dieva.



Būtu grūti noliegt to, ka kristiānisms (tāpat kā austrumu reliģijas) lielā mērā pamatojas Vecās Derības mitoloģijā. Pasaules radīšana, grēkā krišana, Paradīze, Mesija un viņa valstības nodibināšanās ir mīti, kuru patiesīgums nav atkarīgs no iespējas vai neiespējas tos empīriski pierādīt. Jaunajā Derībā mīts ir izkristalizējies Kristus personā, viņa bezvainīgajā ieņemšanā, nāvē un augšāmcelšanās "notikumā", "uzkāpšanā" debesīs un atnākšanā pēdējā tiesas dienā. Līdzīgi nostāsti sastopami gandrīz visās pasaules reliģiskajās tradīcijās. (Sk. manu grāmatu **Paradīzes mīts**.) Kristīgais mīts atšķiras no citiem mītiem ar to, ka tam ir vēsturiska "piedeļa". Indijā dominē kosmiskais mīts kā daļa no kosmiskās atklāsmes, un tas pamatojas cikliskajā laika uztverē. Tāpat kā dabā saule lec un noriet, pavasarim seko vasara, rudens un ziema, tā arī cilvēks bez apstājas piedzimst, nomirst un atdzimst jaunos veidos.

Pretstatā šai cikliskajai laika uztverei Vecās Derības reliģija balstās lineārā laika skatījumā. Dievs atklājas ne tikai dabas norisēs, bet arī jūdu tautas vēsturē. Jaunajā Derībā Jēzus nav pārlaicīga būtne, bet cilvēks, kas, kā Romas vēsturnieks Tacīts apliecina, "tika piesists krustā Poncija Pilāta protektorāta laikā", t. i., noteiktā vēstures posmā.

Indijas reliģijas, kas balstās bezlaicīgas un beztelpiskas dievības (Brahmana) pieredzē, var "samierināt" ar kristiānismā valdošo uzsvāru uz laicisko un vēsturisko, ja mēs pieņemam, ka abos gadījumos mums ir darīšana ar mistisku (un mītisku) pieredzi. Indijā šādas pieredzes

izejas punkts ir tas, ko parapsiholoģijā dēvē par "kosmisko apziņu", par cilvēka būtisko identitāti ar pasaules būtisko satvaru. (Atmans = Brahmans). Turpretim kristieša ticība balstās specifiskā vēsturiskā notikumā – Kristus piedzimšanā, nāvē pie krusta, kā arī vēlākajā Lieldienu brīnumā. Taču šis brīnums (Kristus augšāmcelšanās no miroņiem) nav kaut kas tāds, ko var objektīvi un eksperimentāli pierādīt, padarot to pieejamu visiem ar "veselo saprātu" apveltītiem indivīdiem. Tā ir mistiska pieredze, kas ir rezervēta tikai nedaudziem – iesvaidītajiem.

Kristiānismā tātad Absolūtais (Dievs) atklājas nevis kosmisko ciklu secībā vai cilvēka dvēseles dzīlēs, viņa intīmākajā patībā, bet gan vēsturiskā Jēzus no Nācaretes dzīvē un nāvē.

Šie divi pieredzes veidi (kosmiskais un vēsturiskais) tomēr nav jāuzskata par radikāli atšķirīgiem. Tie ir savstarpēji papildinoši: apslēptais Dievs var atklāties ne tikai kosmosa un cilvēka dvēselē, bet arī vēsturē. **Vēsturi nevar patvaļīgi atdalīt no kosmosa ritmiem**, jo galu galā arī tā taču norisinās kosmosa ietvaros. Diemžēl pēc ortodoksālās kristietības uzskatiem Kristus miesa nav visa pasaule – debesis un okeāni, zvaigznes un kalni, putni un zvēri, bet – tikai un vienīgi Baznīca, akreditētu ticīgo draudze, kas rūpīgi jāatdala no pagāniem, ķeceriem un pasaulīgo ļaužu masas. "Dieva valstība", viņuprāt, ir mūros ieslēgta pilsēta, kurai no ārpuses uzglūneticīgie un demonu apsēstie radījumi. Cilvēkam ir jāizvēlas starp vienu vai otru "nometni", jo starp tām abām pastāv "bezgalīga kvalitatīva starpība" (Kirgegors) – nepārejama aiza starp sakrālo un profāno, starp prātu un jūtām, ego un Id, Erosu un Thanatosu.

Kristiešu teologi ir uzsvēruši Kristus mācības morālo dimensiju, it kā pilnīgi aizmirstot faktu, ka Jēzus cilvēciskajā personā pats Dievs ir kļuvis par materiālās pasaules sastāvdaļu un ka līdz ar to viss ir apdvēselots, apgarots. Pasaule – viss vieliskais – ir "māriskota", nonākusi latviskās Māras aizgādībā un pārziņā. Varētu ie-

drošināties teikt, ka vismaz šai punktā latviešu dievestība ir "kristīgāka" par pašu kristiānismu. Tas, ka Māra ir mītiska būtne, negroza lietas būtību, jo, kā nule teicām, arī kristīgā vēsture vienādi vai otrādi sakņojas mītā. (Katoļu baznīca 1951. g. pasludināja dogmu par Sv. Marijas debesīs uzņemšanu, līdz ar to uzsverot, ka sievišķais (materiālais un receptīvais) elements ir daļa no Dievības. (Varbūt būtu bijis labāk, ja Sv. Marija būtu palikusi tepat virs zemes ar visu miesu un dvēseli, tādējādi pievirzoties tuvāk latviešu Mārai.)

Mīts regulē cilvēka saskari ar laiku, resp., ar viņa mirstīguma faktu. Laika ietvaros tas runā par mūžību, atgādinot, ka mūsu aktivitātes laikā atspoguļo bezlaicīgumu. Mīts mums ļauj justies kā aktieriem drāmā par pār-laicīgām tēmām. T. s. reālajā dzīvē (lielajā dzīves teātrī) visu skatuvi aizņem tas, ko dēvējam par vēsturi – nejaušu, mulsinošu notikumu plūsma, kas iegūst jēgu tikai tad, ja mēs uz to skatāmies mītiskā kontekstā. Mīta galvenais mērķis ir piešķirt vēsturiskiem notikumiem zināmu regularitāti, izglābt tos no haosa valgiem. Mīts dara vēsturi panesamu, attīrot laiku no brutālā juceklīguma, kura pavadā dzīvojot, vienīgā drošība ir nāve un visu lietu iznīcība.

Mītam zaudējot savu iedvesmojošo impulsu, vēsture pārvēršas par vecu, izbalējušu kaulu krātuvi bez jebkādas morālas struktūras. Viss kļūst vienādi vērtīgs un vienādi bezjēdzīgs. Erudīcija un precizitāte aizstāj poēziju. Sakrājas arvien vairāk "kailu faktu" un samazinās jēgas rezerves, izņemot ideologus un propagandistus, kurus interesē nevis mītiskās paradigmas, bet pragmatiski meli. Pagātne kļūst par notikumu vērtēni, ko labākā gadījumā var sadalīt speciālos izpētes laukos – tikpat neitrālos un objektīvos kā ķīmiskās reakcijas laboratorijas kapsulā.

Mīts ir reizē vēstures antitēze un arhetips. Kā arhetips tas satur pār-laicīgus, garīgus faktus, par kuriem vēsture var liecināt tikai tad, ja mēs spējam redzēt cauri notikumu priekšplānam un saskatīt tajā mītiskus modeļus.

No brīža, kad mēs pazaudējam šo caurredzēšanas spēju,
mīts kļūst par vēstures pretstatu.



Kristīgie iekarotāji 13. gs. pasludināja Livoniju par Māras zemi. Varbūt šis solis bija ieplānots dievišķajā aizredzē. Varbūt Māra un Marija ir tiešām māsas. Varbūt Marijai bija apnicis būt par Sv. Gara dubultnieku (Sv. Gars esot sieviešu kārtas būtne) debesīs un viņa nolaidās virs zemes pie Baltijas jūras, lai mums atgādinātu, ka viss vēl nav pagalam – vismaz tik ilgi, kamēr latvieša dvēselē miesa (kaut arī liesa) draudzīgi sadzīvo ar garu un debesis ar zemi.

Latgales Māra

Jādomā, ka kādreiz – tāpat kā citas sievas –
Tu prati arī zemi art.
Tu izskaties cēla un stipra uz tā pjestāla,
Un krusts tavā rokā nenolād mežu un ūdeņu garus.
Tā tam jābūt, ja negrib,
Lai zeme atdalītos no debesīm,
Tā tam jābūt, lai vēji un mākoņi
Piedzimtu no tava tērpa krokām.
Tu neieradies no transcendentām tālēm,
Ķerubiem un serafiem bazūnējot apzeltītās taurēs,
Kalniem nodrebot un ezeriem paceļoties gaisā.

Tu atnāci basām kājām un ar visu saimi
(Ja nemaldos – deviņas dvēseles) –
Svēta no linu ziedēšanas un saulrieta stariem,
Kā arī no tā, kas vēl nāks, kas ienāksies tavā klēpī.
Dod Tam Nākošajam daudz piena un neaizmirsti
Šad tad Viņu pabarot ar zvaigžņu maizi.
Cep to pati –
No zvaigznēm, kas tavos matos.



Tu esi bezvainīgi ieņemta
No dāboliņa smaržām
Un no rožkrūma maigajām liesmām,
Un ja Svētais Gars te spēlēja kādu lomu,
Tad tikai domājot –
Brīnums gan. Dieva pasaulītē
Tādas lietas vēl notiek
Tikai Latgalītē.



Latgales Māra!
Aglonā tev dzīvo māsa –
Svētā Marija – arī brīnumu darītāja,
Ar tumšāku sejas krāsu, no jūdu cilts,
Zeltā ierāmēta, eņģeļu aptecēta.
 ...un es redzu, kā viņa nokāpj no altāra,
 uzmet villaini baltu
 un ar vietējo busiņu dodas pie māsiņas
 patērzēt par šo un to.
– Rēzeknē nebūtu slikti, – viņa vēlāk teica,
– Straujāka kultūras dzīve, labi cilvēki, radi.
Bet – vai Aglonas baznīcas zvani
Skanētu bez manis?

d. Jaunā elkdievība

Pieņemot, ka apziņai (apziņas dzīvei), tāpat kā visam citam šai pasaulē, ir sava vēsture, mūsu laiku var raksturot kā līdz šim nepieredzētas elkdievības hegemoniju. Šo domu pauž viens no interesantākajiem amerikāņu kultūras filozofiem Teodors Roszaks (*Roszak*). Jāpiezīmē, ka viņa uzskati līdz zināmai robežai sakrīt ar britu filologa, vēsturnieka un reliģiologa O. Barfilda (*Barfield*) pētījumiem.

Kad tad ir elkdievība? Roszaks šo vārdu nelieto metaforiskā nozīmē, kā to dara, piemēram, runājot par cilvēku, kas "pielūdz" naudu, nāciju vai kādu daiļu dāmu. Elkdievība pirmām kārtām nav morālisks jēdziens, tas ir apziņas stāvoklis, percepcijas un domāšanas kondīcija, kurai ir tikai netiešs sakars ar morālistisku uzvedību. Šādā nozīmē var teikt, ka rietumi ir vienīgā civilizācija pasaules vēsturē, kas gandrīz bez atlikuma ir nodevusies, ja ne atdevusies, elku pielūgsmei.

Kā tas nākas? Vai tas neizskatās pēc skandaloza paradoksa? Vai tad jūdu-kristiešu reliģija, kas ir būtiski ietekmējusi rietumu kultūras tapšanu un veidošanos, nav bijusi tieši tā, kas vienmēr ir mēģinājusi izskaust elkdievības "grēku"? Nav šaubu, ka Vecās Derības jūdaisms ir vienīgā reliģija, kas uzsver dievišķās būtnes transcendenci, vienīgumu un pārjuteklisko raksturu, līdz ar to kategoriski noraidot dabas parādību vai cilvēka darinātu objektu godināšanu un pielūgsmi. Kristietībā (īpaši protestantismā) šī neiecietība pret pagānu reliģijām kļuva vēl draudošāka, izraisot neticīgo vajāšanas, raganu medības un tam līdzīgus ekscesus. Piemēram, Kalvins bija pārliecināts, ka elku pielūgsmē ir "brutāls stulbums", iedzimtas samaitātības simptoms, "apkaunojošs ārprāts", "perversa māņticība".

Taču ironija visā šai reliģiskajā jandāliņā slēpjas faktā, ka elkdievība nekad nav pastāvējusi ārpus jūdu-kristiešu kultūras parametriem. Elkdievības (kā cilvēka darinātu lietu pielūgsmes) invāzija sākās kristīgajos rietumos tūliņ pēc 18. gadsimta beigu zinātniskās revolūcijas.



E. Bevans (darbā *Holy Images*) domā, ka seno ebreju elkdievības izpratne nevarēja būt pareiza: "Dievības persona nebija ieslodzīta tēlā tādā pašā nozīmē kā mana personība ir ieslodzīta manā ķermenī... Tēls nebija Dieva ķermenis." Īstenībā objekts, kam t. s. pagāni pievērs bijīgu uzmanību, ir caurspīdīgs.

O. Barfilda terminoloģijā, cilvēks "piedalās" šādās E. Durkheima grāmatā *The Elementary Forms of Religious Life* minētās dievības apmešanās vietās. Piedalīšanās (participācija) ir "nojauta, ka aiz fenomeniem un to otrajā pusē atrodas kaut kas tāds, kas dalās ar cilvēku kopējā dabā".

Oficiālā baznīca, noraidot pagānisko (ieskaitot latvisko) dievestību, nespēja (vai vienkārši atteicās) saprast, ka dabisks objekts simpātiska skatītāja acīs var pārvērsties par kaut ko citu, **kļūstot par dievības universālās klātienēs un spēka lokālu iemiesojumu**. Koks, dzīvnieks vai cilvēks var kļūt par hierofanisku* vietu, kurā Dievs "apstājas", un kurā, līdzīgi lēcai, ir sakoncentrēts Visumā izplatītais sakrālums. Kā to izskaidro M. Eliade, sakrālais vienmēr tiecas inkarnēties profānajā, jo starp abiem no sāka gala pastāv polaritāte un dialektiska sakritība. Bet, lai kaut ko tādu saredzētu vai izjustu, ir nepieciešama īpaša redzesspēja (iztēle).

Tas, ko jūdi un kristieši uzskata par elkdievību, reliģiju vēsturē ir pazīstams kā **animisms** vai maģija. Šai sakarā varētu jautāt: kā gan, piemēram, Katoļu baznīcas rituālā konsakrētā maize, kas var pārvērsties par "īstu" Kristus miesu un asinīm, atšķiras no pagānisma pielūgtajiem objektiem? Tikai ar to, ka šādu konsekkrāciju (sakralizēšanu) izdara Baznīcas deleģēts priesteris. Psiholoģiski starp abiem nav ne mazākās starpības. Taču Baznīca vismaz "zemapzinīgi" zina, ka abos gadījumos runa ir nevis par elka pielūgsmi, bet par cilvēka "piedalīšanos" sakrālajā realitātē, pateicoties tēla starpnieciskajai lomai. Maize, tāpat kā jebkurš cits "dabisks" objekts, ir sakrāluma manifestācija ikdienišķajā.

Izcilais protestantu teologs Pauls Tillihs (1886–1965) ir teicis, ka protestantu protesta rezultātā kristietība ir gandrīz pilnīgi zaudējusi savu sakramentālo (lasi: imaginālo) pamatu un līdz ar to paša protesta reliģisko

* hierofanija – sakrālo lietu un būtņu parādīšanās

pamatojumu. (Indiešu Vēdu terminoloģijā tā ir Kali ju-gas – Tumsības laikmeta iestāšanās.) “Dieva prāts” ir at-vilcīes neaizsniedzamos augstumos, atstājot pasauli sev pašai, t. i., ļaujot tai izrīkoties “pēc sava prāta”. Pa-saule ir atraisījusies no sava sakrālā pola un kļuvusi se-kulāra. Kā to saka Kirkegors: protestantisms ir radījis “bezgalīgu kvalitatīvu aizu” starp Dievu un pasauli, aizu, kurai var pārlēkt pāri tikai ar “ticības” palīdzību. No pa-saules atdalītais Dievs ir kļuvis par “kosmisku buljona kubu, kurā drošas uzglabāšanas nolūkā ir koncentrēts viss sakrālums” (Roszaks).

Daba, kurai atņemta sakrālā vai sakramentālā dimen-sija, mirst, kā tikai gars var mirt – pārvēršoties nedzīvā matērijā (elkā). Tā joprojām var palikt estētiski pievil-cīga (“skaistā daba!”), var izsaukt dzejiski noskaņotās sirsniņās kutelīgas trīsas, pat patētisku apbrīnu, bet tam visam līdzī nāk biedinoša tukšuma pieskaņa. No sakrālās bāzes atkabinātu skaistumu var baudīt tikai garīgi izvīrtis cilvēks.

Lielākai daļai cilvēku desakratizētā daba ir iekaro-jams manipulāciju objekts. Tāpat kā dzīvnieks vai vergs, kam nav dvēseles (viduslaikos arī par sievieti mēdza teikt, ka tai nav nemirstīgas dvēseles – *mulier non habet animam*), tā kļūst par nedzīvu lietu, ko var eks-pluatēt pašlabuma un varas vairošanas nolūkos. Šo dabu Roszaks salīdzina ar inertu un nicināmu ekskrementu, ar Dieva mēslu kaudzi tālā kosmosa nostūrī. Tā nav tikai metafora: šodien ir pierasts skatīties uz dabu kā uz izejvielu (jēlvielu), ar ko apmēslot ekonomijas un industrijas nekontrolējamo augsni. Daba šodien vairs nav dievišķu epifāniju vieta, bet materiālu “bagātību krātuve”, ko cilvēks ir pārņēmis savā rīcībā, lai attīstītu jaunas tehnikas un vēl vairāk pakļautu dabas procesus savai varas gribai. Rietumu jaunais Dievs zinātnēs ir – tehnoloģijas komplekss. Bet tāds Dievs, pretēji pagānu dieviem, nav caurspīdīgs un nenorāda ne uz ko citu ār-pus sevis paša. Tas ir cilvēka savvaļā palaistā prāta

produkts, prāta, kas ir zaudējis vitālo vienību ar iztēli un kam dabas pasaule ir kļuvusi par ekspluatācijas un manipulācijas objektu. Rezumējumā var teikt, ka kristietība, apkarojot iedomātu elkdievību, ir bijusi kūmās īstai elkdievībai rietumu tehnoloģiskās civilizācijas izskatā.



Rozzakaprāt, kopš 17. gadsimta plaši izbazūnētais zinātnes progress faktiski ir bijis cilvēka atsvešināšanās (alienācijas) "progress" divi posmos: vispirms cilvēks atsvešinājās no dabas, pēc tam – no sevis paša. Šo notikumu pamatā ir redukcionisms – metode, kas visu augstāko (garīgo) atvedina uz zemāko (materiālo) un visas lietas padara par zinātniskas izpētes objektu. Zinātne-tehnoloģija bāzējas redukcionismā un redukcionisms ir atsvešināšanās produkts.

Rozzaks un viņa domubiedri redukcionismu kontrastē transcendences principam, kas raksturoja agrākās civilizācijas. Šie filozofi ir pārliecināti: mūsdienu zinātniskā dabas interpretācija nav nekas vairāk kā patvaļīga mentāla konstrukcija, noderīga un nepieciešama manipulācijas nolūkos (tehnoloģijā), bet – iluzora, jo tā pretendē uz visaptverošu patiesību.

Mūsdienu "mentālā ainava" izriet no zinātniskās revolūcijas. Pirms tam – apmēram no pirmā gadu tūkstoša pēc Kr. līdz apmēram 17. gadsimtam – valdīja "aristoteliskā" ainava; Aristotelis pirmais visprecīzāk formulēja pieņēmumus, uz kuriem šī ainava balstījās. Saskaņā ar šiem pieņēmumiem, attieksme starp dabu (makrokosmu) un cilvēku (mikrokosmu) pārsniedz pasīvu sajūtu un aktīvas manipulācijas līmeni, tā ir būtiski polāra: daba nav domājama bez cilvēka un cilvēks – bez dabas. Mūsu "realitātes princips" (Freida termins) turpretim nāk no karteziānisma. Nevis tāpēc, ka tas bija Dekarts, kas to izgudroja, bet tāpēc, ka viņš bija domātājs, kas viskompetentāk

formulēja jau pastāvošu faktu – matērijas atsvešināšanos no prāta (gara) un līdz ar to dabas atsvešināšanos no cilvēka. Roszaks grib, lai rietumi pilnīgi atmestu kar-teziānismu tāpat, kā pēdējais kādreiz pilnīgi atmeta aris-totelismu.

Barfilds nenoliedz, ka šāda drastiska pārmaiņa varētu notikt. Mūsdienās daudzi cilvēki pārstāv uzskatus, kas nav savienojami ar Dekarta radīto aizu starp prātu un matē-riju. Piemēram, daudzi nopietni interesējas par astrolo-giju ne tikai populiskā horoskopu līmenī, bet (kā tas bija Junga gadījumā) intelektuālā plāksnē. Un astroloģija taču pamatojas hipotētiski ekstrastensoriskās (pārjutek-liskās) sakarībās starp makrokosmu un mikrokosmu. Citi savukārt mēģina pārvarēt Dekarta duālismu ar ide-ālisma vai reliģiskas ticības palīdzību. Taču visos šais ga-dījumos nav ievērots pats galvenais – fakts, ka karteziā-nisms no intelektuāli apzinātas nostājas mūsdienās ir pār-tapis par neapzinātu, sublimētu un kolektīvu pārlicību.

Šādā kontekstā “materiālisms” nozīmē nevis materi-ālisma filozofiju Hekeļa vai Leņina manierē, bet **mentālu ieradumu** (mentalitāti) pieņemt par pašsaprotamu – praktiskos un teorētiskos nolūkos, ka cilvēka prāts (gars) **ir** būtiski atsvešinājies no dabas. Šeit arī neko ne-groza tas, ka fiziķi ir atklājuši kaut ko tādu (relativitāte, kvantu teorija, utt.), kas šķietami ir pretrunā ar Ņūtona mehānisko pasaules skatījumu. Psiholoģija ir palikusi tā pati, un tā ir saite, kas savieno Galileju un Ņūtonu ar mūsdienām. (Kā Roszaks saka: nekas nemainītos arī tad, ja teleskopos parādītos eņģeļi.) Ieradumam ir lie-lāks spēks nekā teorētiskai “patiesības” zināšanai. “Ma-teriālisma” ieradums ir tik dziļi iesakņojies, ka kļuvis par daļu no t. s. “veselā saprāta” (*common sense*), par mūsu “otru dabu”. Šādā nozīmē tas var miermīlīgi sa-dzīvot ar dziļi reliģisku pārlicību.

Roszaks pasvītro, ka cilvēka atsvešināšanās no dabas rezultējās cilvēka atsvešinātībā no sevis paša, bet viņš nepiemin, ka pāreja no pirmās uz otru notika, pateico-

ties cilvēka alienācijai no viņa sākumiem, no vēstures. Pirms apmēram 150 gadiem formulētais "uniformisms" māca, ka cēlonībai visos laikos ir bijis tīri fizisks raksturs – bez jebkādas transcendences piejaukuma. Klusuciešot pieņem, ka daba, kas šodien ir atsvešinājusies no cilvēka, tāda ir bijusi vienmēr un tāpēc ir attīstījusies saskaņā ar saviem objektīvajiem un nemainīgajiem likumiem. Tā nu atšķirīgos uzskatus par evolūciju (piemēram, Gētes gadījumā) ātri aizmirs un triumfēja darvinisms.

No nule teiktā secināms, ka, noraidot permanentu prāta atsvešināšanos no dabas, būtu jāatsakās arī no Darvina ekskluzīvi bioloģiskās evolūcijas jēdziena. Taču fakts paliek, ka darvinisms pilnīgi caurstrāvo un pārvalda mūsu "mentālo ainavu", ir iezīdies mūsu "gēnos"(!). Barfilds "mentālo ainavu" aizstāj ar vārdiem "sacietējusi šķidrums masa", uz kuras ir uzcelta mūsu tehnoloģiskās civilizācijas psiholoģiskā un fiziskā ēka un kuras pamati nosaka vissīkāko ēkas detaļu. "Šķidrums masa" veido neapzinātu pārliedību, ka 1) daba ir objektīva sistēma, ko cilvēks var ietekmēt tikai no ārpuses; 2) individuālie cilvēki ir šīs dabas atsevišķas, savrupas daļas; 3) atsevišķie prāti var sazināties tikai ar fizisku procesu starpniecību.

Nav noliedzams: pēdējās dekādēs ēkā parādās plaisas – protesta demonstrācijas pret tehnokrātisko sabiedrību, vides aizsardzības kustība, akupunktūra, hipnotisms, homeopātiskā medicīna utt. Taču visu protestējošo cilvēku un cilvēku grupu domāšanā ir kāda vārīga vieta: viņi pieņem, ka var nojaukt tehnokrātiskās civilizācijas ēku, paturot materiālistisku psiholoģiju, materiālismu kā neapzinātu pārliedību. Daudzi cilvēki ir gatavi atteikties no "materiālisma", ja vien var saglabāt un tālāk attīstīt tehnoloģiju. Par to liecina psihisko fenomenu izpēte, ko pat bijušajā Padomijā finansēja valsts un nebūt neuzskatīja kā reakcionāru misticismu. Bet – un tas ir izšķiroši – šī izpēte ir strikti tehnoloģiska; tās mērķis ir nevis kognitīvs (jaunu atziņu iegūšana), bet

operatīvs. Svarīgākais ir nevis jautājums par psihiskās enerģijas dabu un "transcendentu" funkciju, bet – kā to var kvantificēt kā manipulējamus "psihotronus". Barfil-daprāt, visbīstamākais te ir nevis tas, ka cilvēks grib apšaubīt garu, bet gan tas, ka grib to ieslodzīt, t. i., materializēt (kvantificēt) nemateriālo.

Līdzīga tendence ir novērojama daudzu rietumnieku apsēstībā uz austrumu gudrībām. Kā es savā grāmatā **Imagination is Reality** esmu bildis, austrumu reliģiskās disciplīnas, kuru nolūks ir transcendēt ego un kuras varētu lietot kā ceļu uz apziņas transformāciju, rietumnieka rokās ir kļuvušas par subtīlu veidu, kā viņš apmierina savu neremdināmo kāri pēc varas un kontroles. Tas ir gluži kā seno ķīniešu parunā: "Ja nepareizais cilvēks lieto pareizus līdzekļus, tad pareizie līdzekļi darbojas nepareizi." Tibetiešu sholasts Ch. Trungpa atzīst, ka austrumu dzīvesziņas mākslīga pārstādīšana rietumu augsnē ir pārtapusi "garīgā materiālismā", t. i., tieksmē izmantot garīga rakstura aktivitātes (piemēram, meditāciju), lai vēl vairāk nostiprinātu un izkoptu dārgā ego stādu. To var dēvēt par hidras sindromu: tāpat kā mītiskā hidra, kam nocirstās galvas vietā ataug divas jaunas, rietumu mācekļa bezgala apmiļotais, garlaicīgais un pēc transcendences alkstošais "es", šķiet, katru reizi no jauna iznirst solidākā formā, jo vairāk mēģina to "pazemināt". Šo nekontrolējamo augšanu var dēvēt par **hybris**, ko nepareizi mēdz tulkot kā "lepnumu". **Hybris** nāk no grieķu verba *hubridzo* un apzīmē nesavaldību. Šinī gadījumā (šaurākā nozīmē) tas norāda uz izmisīgiem meklējumiem pēc jaunas garīgas pieredzes, pēc jauniem piedzīvojumiem un pārdzīvojumiem. Plašākā nozīmē **hybris** ir groteski pārspilēta racionalitāte, garīgs nesātīgums, kas robežojas ar perversiju.

"Slimībai" pagaidām, šķiet, nav gatavu recepšu. Pašreizējā stadijā būtu svarīgāk skaidri apzināties, ka tā ek-sistē un kādi ir tās simptomi, jo liktenīgi būtu nevis šo faktu aizmirst, bet aizmirst, ka mēs esam aizmirsuši.

e. Npopulārā polaritāte

Rietumu pilsoņa domāšanu, šķiet, visvairāk raksturo vienpusīgums – nosliece uz abstraktu, racionālu un viennozīmes pasaules skatījumu. Lai šo būtībā sterilo pieeju lietām koriģētu, uz brīdi jāpievēršas alternatīvam domāšanās veidam, kas balstās polaritātes principā, pārliecībā, ka t. s. pretstati – ne tikai starp dzīvi un nāvi, labo un ļauno (Dievu un Velnu), gaismu un tumsu, bet arī starp organismu un vidi, “es” un “ne-es”, kompakto masu (blīvumu) un telpu, atziņas subjektu un atziņas objektu – nav pilnīgi saprotami viens bez otra, bez to savstarpējās mijiedarbības. Tas savukārt liek domāt, ka viss tas, ko terminoloģiski domāšanā un valodā sadala, faktiski varētu būt vienots. Izsakoties precīzāk, iespāids, ka indivīds pēc būtības ir atdalīts no pasaules, nav nekas vairāk kā perceptuāla ilūzija. Kur tad tādā gadījumā ir izeja? Izeja pastāv iespējā, ka tēli un tēlu valoda, īpaši mītiskie tēli, spēj izteikt minētos pretstatus adekvātāk nekā loģiski aprakstoša valoda.

Mīts atšķiras no zinātnes un filozofijas ar to, ka tas vienmēr sastāv no konkrētiem tēliem, rosinot iztēli un palīdzot atklāt un izskaidrot dzīves un dabas mistērijas. Taču piebilstams: mītiskie un poētiskie tēli un simboli vienlaikus **atklāj un slēpj**. Mītu jēgu tāpēc var vieglāk noskārst nekā definēt, tā ir vairāk implicēta (netieši izteikta) nekā eksplīcēta (skaidri formulēta). Mīts ir domāšana konkrētos tēlos – vārdos, kas nav nedz abstraktas idejas, nedz taustāmi fakti.

Faktisks apraksts balstās pieņēmumā, ka ir tāda lieta kā neatkarīgs un neieinteresēts vērotājs, kas var skatīties uz pasauli objektīvi. Tomēr īstenībā tas ir patvaļīgs pieņēmums un kā tāds derīgs tikai līdz zināmai robežai – galvenokārt modernajā zinātnē. Fiziskajā pasaulē tas, ko dēvē par zināšanu (izziņu), nav vis divu atsevišķu lietu – izziņošā subjekta un izziņāmā objekta – saskare, bet gan attiecība vai stāvoklis, kurā izziņas subjekts

un objekts ir līdzīgi poliem magnētiskā laukā. Cilvēks nav viena lieta, bet pasaule – otra lieta.

Šādu stāvokli izskaidrot nav viegli, jo parasti mēs lietojam "objektīvu" faktu valodu – valodu ar noteiktu gramatisku struktūru, kas sadala un fragmentē pasauli atsevišķās daļās un notikumos. Taču fiziskā pasaule neeksistē šādā veidā, nav tādas lietas vai notikuma, kas neattiektos uz citām lietām un notikumiem: itin viss eksistē kādā noteiktā laukā vai vidē. Tas, protams, nenozīmē, ka, pazūdot kādai lietai, pazūd arī viss lauks. Vide turpina pastāvēt arī pēc atsevišķo organismu nāves. Bet lauks vai vide neeksistē ārpus vai neatkarīgi no atsevišķo organismu dzīves un nāves procesa. Teiksim, pasaule būtu milzum savādāka, ja tajā nebūtu dzīvojis Sokrāts. Es varu nomirt, un pasaule neaizies bojā, bet mana dzīve un nāve būs pasauli ietekmējusi – vienalga kādā vai cik lielā mērā.

Veids, kādā mēs redzam pasauli (lietas, notikumus), sakņojas valodā, ar kuru pasauli aprakstām. Faktu valoda pārstāv tādu visa esošā skatījumu, ko vairums cilvēku pieņem kā normālu, praktisku, saprātīgu; tā ir zinātnes, industrijas, biznesa, birokrātijas un vēsu kalkulāciju pasaule – pliekana, sausa, pelēka, līdzīga pilsētas automašīnu novietnēm. No mītu domāšanas viedokļa tā skaitītos "kritusi" pasaule, tāda, kuras prozaiskums ir neīsts. Poēts, gleznotājs un mistiķis mēģina saredzēt un aprakstīt kādu citu pasauli vai, precīzāk, viņi apraksta šo pašu pasauli no savādāka redzesleņķa.

Faktu valoda sašķel, analizē un sadrumstalo mūsu pieredzi neatrisināmos pretstatos; tā ir *either/or* (vai nu tas, vai kas cits) valoda, kura nespēj asimilēt visu to, kas sastāda dzīves tumšo pusi – nāvi, ļaunumu, ciešanas. Turpretim mīta un poēzijas valoda ir organiska un integrējoša, tajā ir ierādīta pienācīga vieta lietu ēnas pusei vai – pareizāk – šīs valodas rāmjos gaismu un tumsu skata dinamiskā vienībā un līdz ar to – transcendē. Polārā vīzija implicē pretstatu sakritību vai pat harmoniju –

kaut ko tādu, kas praktiskajā pasaulē varētu likties neiespējams vai nemorāls. Lai šo polaritātes tēmu labāk apgūtu, ir nepieciešams pakavēties pie dažiem filozofiska rakstura apsvērumiem.

Dziļi domājošam un jūtīgam cilvēkam grūti nākas samierināties ar ortodoksālajā kristietībā valdošo dualitātes risinājumu. Pēc šīs mācības cilvēka dzīves pēdējais mērķis ir nonākt vai nu debesīs, kur valda mūžīga svētlaime, vai ellē, kur ļaundari izcieš mūžīgu sodu. Duālisma jautājumu nav iespējams atrisināt, lietojot terminus, ar kuriem to mēdz formulēt, jo šie termini sajauc karti ar teritoriju. Labais un ļaunais, tāpat kā augša un apakša, ir abstraktas kategorijas un kā tādas veic savu uzdevumu tikai tad, ja tās ir atšķirīgas, kālab arī nav un nevar būt iebildumu pret laba un ļauna **jēdzienu** atšķirīgumu, dualitāti un nesavienojamību. Duālisms rodas tikai tad, ja abstrakto sajauc ar konkrēto, iedomājoties, ka arī dabiskajā Universālā lietas pastāv tikpat skaidri atšķiramas kā tīrā prāta jomā. Faktu valoda, pie kuras šī veida (abstraktās) kategorijas pieder, nav nekas vairāk kā ļoti ierobežots dabisko norišu simbolisks atspulgs. Poētiskie un mītiskie tēli stāv dabiskajiem veidoliem un notikumiem daudz tuvāk nekā lingvistiskās kategorijas. Lietojot faktu valodu, iespējams precīzi izteikties vienā un tai pašā reizē no viena un tā paša viedokļa, kamēr tēls ir daudzpusīgs, daudzdimensionāls un tanī pašā laikā neprecīzs, tāpat kā pati daba.

Tas pats attiecas uz citiem pretstatījumiem – uz brīvību un determinismu, nejaušību un regularitāti, daudzējādību un vienotību. Pārmainot redzesleņķi, katru notikumu var skatīt simultāni no dažādām pusēm; tas var būt pretrunīgi no formālās loģikas kategoriju viedokļa, bet nekādā ziņā – aktuālajā dzīvē. Piemēram, kristīgajā teoloģijā Kristus un Sātans ir nesamierināmi ienaidnieki, taču kristīgajā mitoloģijā čūskas tēls apvieno abus. Tāpat kā Mozus, būdams tuksnesī, uzcēla augšā čūsku, tā arī Dieva Dēlu uzceļ augšā – viņš augšāmceļas.

Praktiskajā dzīvē tas nozīmē, ka loģikas un morāles priekšrakstiem sekojam ar zināmu humora devu. Mēģinām tiem pielāgoties, vienlaikus apzinoties, ka tas nekad pilnīgi neizdosies. Apzināmies, ka aiz mūsu pašreizējās un pienākuma apziņas vienmēr slēpjas pašapmierinātības elements un ka visnesavtīgākā mīlestība nav šķirama no pašlepnuma. Šādu nostāju var dēvēt par maigu, nevainīgu cinismu – ir jāsamierinās ar kādu nereducējamu palaidnības devu mūsos pašos un citos cilvēkos. Jau tas vien, ka ļaunuma eņģeļa vārds ir Lucifers (burtiski – “gaismas nesējs”), liek domāt, ka radošā dzīve nav iespējama bez ļaunuma principa apzināšanās un pieņemšanas. Un tieši šī spēja sadzīvot ar mūsu iedzimto palaidnību ir tā, kas ļauj transcendēt pretstatus.

Pēc t. s. veidolu (*Gestalt*) percepcijas teorijas, varam uztvert tikai tādu figurāciju – tēlu, skaņu vai kaut ko taustāmu tikai attieksmē pret to fonu. Skaņas vai formas ir uztveramas, ja tās kontrastē ar klusumu vai bezformīgumu. Tas, ko mēs uztveram, nekad nav tikai figūra, bet figūras/fona attiecība. Percepcijas primārais dotums tāpēc nav nedz lieta (figūra), nedz telpa (fons), kurā tas parādās; primārais ir lauks vai abu (figūras un fona) attiecība.

Formulējot nule teikto kinētiskā valodā, mēs ieraugām, ka kustību ir iespējams uztvert tikai attieksmē uz nekustīgumu un brīvu kustību – tikai attieksmē uz pretestības izmēriem. Mūsu apziņa par rokas kustēšanos ir tieši tās muskuļu enerģijas sensācija (atskārsme), kas pārvar smagumu. Tāpēc var teikt, ka apziņa nav nekas cits, kā frustrācijas un konflikta sensācija. Kā Herakleits teica rietumu domas saullēktā: “Karš ir visu lietu tēvs un karalis... Mums jāsaprot, ka karš ir vispārējs stāvoklis, ka konflikts ir taisnīgums un ka viss notiek, pateicoties konflikta neizbēgamībai. Homērs maldījās, sakot: ‘Kaut konflikts pazustu starp dieviem un cilvēkiem!’ Jo, ja tas notiktu, itin viss beigtu pastāvēt.”

Fona apzinīgai ignorēšanai ir zināms sakars ar psiholoģisko mehānismu, ko dēvē par represiju. Tāpēc neva-

jadzētu būt pārsteigtiem, ka pēc psihoterapeitu uzskatiem mīti un sapņi var sniegt sava veida kompensāciju, papildinot apzinīgās domāšanas vienpusīgumu. Mītu un sapņu pasaulē slēpjas nojausma par tiem ignorētajiem un represētajiem perceptuālā lauka aspektiem, ko pie gaismas pieradušais prāts nespēj apzināties un uz kuriem tas atsakās reaģēt.

Nule teiktais arī izskaidro, kāpēc dziļu psiholoģija (Freids, Jungs) parasti nostājas Velna pusē, liekot mums pievērst uzmanību tiem lietu un notikumu aspektiem, kurus sabiedrības apzinīgā orientācija uzskata par mazvērtīgiem vai pat kaitīgiem. Zināmā, grūti precizējamā punktā pretestība dabas būtiskajai ambivalencei kļūst neirotika un pārvēršas par dzīvi vai dzīvi un nāvi noliedzošu nostāju. Tik ilgi, kamēr šis punkts nav sasniegts, cilvēka apziņas selektīvā funkcija, kurai pateicoties spējām atšķirt nozīmīgo no nenozīmīgā un derīgo no nederīgā, ir nepieciešama katrā radošā aktivitātē. Bez šīs spējas nepastāvētu tāda lieta kā civilizācija. Taču nedrīkstētu šai virzienā aiziet pārāk tālu. Ja kustība pilnīgi iznīcinātu pretestību, izirtu katra veida forma; ja disciplina pilnīgi izskaustu spontanitāti, vairs nebūtu elegances. Nozīmīga forma kā mākslā, tā dabā nav divu atdalītu principu – kustības un formas – nejauša saskare; forma ir kustība/pretestība, un atdalīt vienu no otras var tikai domāšanā. No teiktā arī izriet tautas gudrība, ko atrodam teicienā "Dod Velnam viņa tiesu" (*give the Devil his due*). Dzīves tumšā puse, ļaunuma princips vai cilvēka nelabojamā palaidnība ir lietas, ar kurām jārēķinās, – ne tikai tāpēc, ka tās var nomākt gaismu, bet galvenokārt tāpēc, ka bez tām gaismas vispār nebūtu.

Mīts glabā sevī daudz dziļāku nojausmu par pasaules ambivalenci nekā aristoteliskās loģiskās domāšanas stils; par to liecina nostāsti, kuros Dievu un Velnu tēlo kā spēles partnerus. Mirča Eliade atsaucas uz kādu bulgāru leģendu, kurā Dievs, pastaigādamies vienatnē, ierauga savu ēnu un izsaucas: "Celies augšā, draugs!"

No Dieva ēnas iznira Sātans un pieprasīja sadalīt pasauli starp abiem – zemi – viņam, debesis – Dievam, dzīvos – Dievam, mirušos – Sātanam. Abi tad parakstīja līgumu, kas, šķiet, ir spēkā vēl šodien. Centrālās Āzijas mordvini zina stāstīt, ka kādu dienu Dievs, sēdēdams uz klints, teicis pats sev: “Ja man būtu brālis, es radītu pasauli.” To sakot, Viņš uzspļāva uz ūdeņiem, un no Viņa siekalām pacēlās kalns. Dievs pārcirta kalnu ar zobenu, un no aizas iznāca Velns, kas tūliņ ierosināja noslēgt brālību. Dievs atbildēja: “Mēs nebūsim brāļi, bet biedri.” Un viņi abi sāka radīt pasauli. Norādot uz daudziem līdzīgiem piemēriem, Eliade saka: “Mums pietiek atzīt faktu, ka reliģiskās folkloras līmenī starp Āzijas un Eiropas tautām, kas ir pieņēmušas islāmu vai kristietību, joprojām izjūtama nepieciešamība atrast lomu Velnam – ne tikai pasaules radīšanā, kas būtu saprotams, ņemot vērā vajadzību izskaidrot ļaunuma izcelsmi, bet arī tādām Velnam, kas uzturas Dieva klātienē, – kā biedram, kas dzimis no Dieva vēlēšanās nebūt vienuļam. Ir nozīmīgi, ka tautas dvēsele ir jutusies spiesta iztēlot Radītāja vientulību un Viņa draudzīgās attiecības ar Velnu, iedomājoties pēdējo kā līdzstrādnieku un pat kā Dieva augstāko padomdevēju, – iedomāties Velna dievišķo izcelsmi, jo būtībā Dieva siekalas taču ir dievišķas siekalas; un beidzot – iedomāties zināmas ‘simpātijas’ starp Dievu un Velnu, kas atgādina simpātijas starp Radītāju un Mefistofeli...”

Arī Indijas un Ķīnas mitoloģijā demoni nekad neparādās kā velni rietumu izpratnē, t. i., kā būtnes, kas ir totāli naidīgas universālajai lietu kārtībai. Lai cik pretīgas un atbaidošas demonu formas un funkcijas arī nebūtu, tos vienmēr tēlo kā Visuma (universālās dabas) aspektus. Hinduisma un budisma ikonogrāfijā dusmu pārņemtās figūras ar vienu roku žestikulē: “Nebaidies!” – lai norādītu, ka tās nav nekas vairāk kā viena no maijas (**maya** – šķitums, ilūzija) formām, tikai viena no Dieva masku miljoniem. Pat Bībeles Sātans ne pārāk atgādina

vēlākā kristiānisma Velnu: Ijāba grāmatā tas parādās vienkārši kā apsūdzētās puses (Ijāba) advokāts debesu galmā, kā Tā Kunga virsprokurors vai tieslietu ministrs.

Kas tad īsti ir polaritāte? Tā nav vienkārša dualitāte vai opozīcija. Teikt, ka pretstati ir polāri, nozīmē, ka tie ir saistīti un vienoti, nevis – atdalīti viens no otra; “pretstati” ir viena vienīga veseluma galējās robežas un kā tādi – nedalāmi, tāpat kā zemeslodes vai magnēta poli vai kā monētas puses. **Tas, kas atrodas starp poliem, ir substanciālāks nekā paši poli**, taču cilvēka (īpaši rietumnieka) domāšana ir ievirzīta tā, ka viņš tiecas sadalīt nesadalāmo. Domāt viņam nozīmē klasificēt, kategorizēt, sadalīt tiešo pieredzi klasēs un novietot to intelektuālās atvilktnēs.

Rietumu domas vēsturē gandrīz vienīgais polārais filozofs ir Herakleits, pēc kura uzskatiem “būt dzīvam vai mirušam, būt jaunam vai vecam ir viens un tas pats”. Rietumiem filozofa ideāls ir Aristotelis, kas apgalvo, ka jebkura veida akcija ir izvēle un ka mūsu griba aktivizējas, lai izvēlētos labo sliktā vietā – arī tad, ja izvēle izrādās kļūdaina. Visumā rietumu kultūra ir slavas dziesma ilūzijai, ka labais var eksistēt bez ļaunā, gaisma bez tumsas, prieks bez bēdām. Mūsu ideāls – šaisaulē vai viņšaulē – ir dzīve, kurā “Viņš nožāvēs visas asaras no viņu acīm, nāves vairs nebūs, nedz bēdu, nedz vaidu, nedz sāpju, jo kas bija, ir pagājis” (Jāņa Atklāsmes gr. 21:4). Salīdzinājuma labad ieklausīsimies sekojošās Laotsu rindās: “Kad ikviens atzīst skaistumu kā skaistumu, tad jau ir neglītums;/ kad ikviens atzīst labestību kā labu, tad jau ir ļaunums,/ ‘Būt’ un ‘nebūt’ rodas savstarpēji;/ grūtais un vieglais savstarpēji īstenojas, garais un īsais savstarpēji kontrastējas: augstais un zemais savstarpēji postulējas... ‘Pirms’ un ‘pēc’ atrodas savstarpējā secībā.”

Ķīnā pirmatnējā pāra simbols ir *Yang/Yin* – aplis, ko veido divas stilizētas zivis – viena melna ar baltu aci, otra balta ar melnu aci. Šis simbols, pazīstams arī kā *t'ai-chi*, apzīmē rotāciju un ir radniecīgs svastikai.

Pēdējo Realitāti (Dievu) bieži attēlo arī kā tukšu apli. Abos gadījumos nozīme ir viena un tā pati: pasaule nav radīta, un tai nav sākuma laikā un nav beigu. Ir tikai bezgalīga sākšanās un beigšanās. Tukšais aplis ir domāts nevis lai norādītu, ka pēdējā Realitāte ir tīrs, bezjēdzīgs tukšums, bet – ka to var uzskicēt tikai ar *Yang/Yin* palīdzību. Šis pāris, būdams bazēts šai vārdos neapprakstāmajā vienībā, nepārtraukti "rada" pasauli no jauna rotaļīgā, savstarpējā izmaiņā, jo abi pāra locekļi pašos pamatos ir viens vienīgs veselums. Pēc ķīniešu uzskatiem, dabā novērojamās disonanses sakņojas harmonijā, tā ka nevar būt tādas lietas kā nopietns, neatrisināms konflikts; universālā kārtība nav definitīvi apdraudēta, un totāla neira vai iznīcība nav iespējama, jo, kā saka Laotse: "būt un nebūt rodas savstarpēji". Universs ir pašorganizējošs, tas kustas un regulē pats sevi spontāni – līdzīgi tam, kā asinis cirkulē cilvēka ķermenī vai – kā kustas simtkājis.

OTRĀ DAĻA

IEVADS: IMAGINĀLAIS ĶERMENIS

Uno itinere non potest
parvenire at tam grande secretum
(Q. Aurelius Simmahus).

Vārdi "imaginālais ķermenis" (velis) aplinku ceļā norāda uz nedrošības sajūtu, kas mums uzmācas, apzīnīties, ka mēs esam nepilnīgi, nepabeigti radījumi. Taču paradoksālā kārtā šī sajūta nav šķirama no tāda skatījuma, kurā cilvēks – vismaz rietumu filozofiskajā tradīcijā – ir priekšstatījis sevi kā iemiesotu garu, kam ir lemts aizsniegt hipotētisku pilnību kādā viņsaules utopijā. Šādai utopijai kļūstot arvien neticamākai, secinām, ka mūsu iedomātais garīgums ir neīsts un ka tas būtu jāaizstāj ar "reālistisku" dzīves uzskatu. "Reālisms" tā galējā versijā mēģina samierināties ar domu, ka cilvēks nav nekas daudz vairāk par elpojošu atkritumu kaudzi – atrauts no mātes nabas saites, svešā pasaulē iesviests, vientuļš un "slims dzīvnieks" (Nīče).

Imaginālā ķermeņa ideja atrodas vidū starp šīm divi galējībām – starp spirituālismu un materiālismu. Tā apzīmē nevis divu neatkarīgu lietu – gara un matērijas mākslīgu apvienojumu vai hibrīdu, bet *sui generis* realitāti, kas ir ontoloģiski sākotnējāka par t. s. materiālajām un garīgajām vērtībām. Šī paša iemesla dēļ "imaginālā ķermeņa" jēdziens nevis atbrīvo no endēmiskās* nepabeigtības sajūtas, bet pārnes to tālāk – uz "viņsauli", kas pašreizējā kontekstā būtu jāsaprot ne tik daudz kā savādāks esošā (iras) **novads**, bet kā **savādāk** pieredzēts

* vietējais, tāds, kas ir tikai attiecīgā apvidū

esamības mods. Citiem vārdiem, nepabeigtības sajūta nav šķirama no tēlaini orientētas dzīves **visās** tās izpausmēs, ieskaitot nāvi. Par "nemirstību" vai "veselumu" var jēdzīgi runāt, tikai apzinoties, ka mūsu esmes dziļākajos slāņos ir ielavījies kāds "trūkums".

Ezoteriskajā un parapsiholoģiskajā literatūrā imaginālo ķermeņi mēdz dēvēt par astrālo vai subtīlo ķermeņi, ar to domājot nevis kaut ko spocīgu vai paranormālu, bet mūsu tagadējo miesīgo uzbūvi kosmiskā skatījumā. Budisma Pali kanonā par to ir teikts: "Mans draugs, šai pašā ķermeņi – sešas pēdas garā, ar visiem tā jutekļiem, domām un sajūtām – atrodas pasaule, pasaules sākums, tās beigas un veids, kādā tā izbeidzas." Ķermenis ir mikrokosms, alķīmiskais trauks, kurā viss notiek, ieskaitot "Es" piedzimšanu. Šis ķermenis ir arī identisks ar dvēseli jeb psihi.

Adjektīvs "imagināls" (nevis imaginārs vai tikai iedomāts) norāda, ka iztēle V. Bleika vārdos ir "īstais cilvēks". Mūsu kultūrā no iztēles klejojumiem mēdz vairīties, iztēli degradē par zemāku spēju vai lieto ar biznesu saistītas izveicības nozīmē; tikai dzejniekiem un citiem "sapņotājiem" ir atļauts būt profesionāli apveltītiem ar iztēli. Bailes no iztēles var salīdzināt ar agrofobiju – ar hroniskām bailēm no plašiem un atvērtiem klajumiem. Pēdējā analizē tās ir bailes no ķermeņa, kas savā mikrokosmiskajā aspektā šos bezgalīgos klajumus (telpu) atspoguļo. Mēs baidāmies no iztēles tāpat, kā baidāmies no dzīves un tās nesaraucamām saitēm ar nāvi.

Taču iztēle ir stiprāka par nāvi: tā nebeidzas ar fiziskā ķermeņa iziršanu. Tas nenozīmē, ka iztēle kā tāda ir nemirstīga, tā tikai immortalizē* un eternalizē (iemūžina), radot kaut ko subtīlu no banālā un ikdienišķā, un šī jaunā radība ir mūžīga – mūžīga "tikai" tik ilgi, kamēr tā turpinās, kamēr darbojas iztēles spēks.

Vārds "iztēle" attiecas ne tikai uz kādu īpašu percep-

* mūžīgo

cijas spēju vai orgānu, kas būtu kognitīvi* pamatots savā jomā, bet uz visu esošo, uz realitāti kā tādu. Savukārt vārds "realitāte", kā redzēsim vēlāk, apzīmē "psihisko realitāti", kuras saturī (tēli) nav šķirami no formas (psihēs), tā ka pēdējā analizē psiholoģiskās percepcijas vai izziņas objekts nav nekas cits kā pati psihe un tās tēli. Te ir darīšana ar **cirkulāru** domāšanu – aktivitāti, no kuras nebūtu jāvairās, ja mēs skatāmies uz cilvēku kā mikrokosmu. Cirkulācija vai cirkulētība ir veids, kādā tēli kļūst redzami visās empīriskās pasaules lietās – visos mūsu burtiskumos. Tā ved no burtiskas pieejas lietām uz lietu tēlaino serdi.

Šai darbā adoptēju Junga dzīļu psiholoģijas viedokli – kā to ir "revidējis" un papildinājis Džeimss Hilmans savā arhetipiskajā psiholoģijā. Jungs un Hilmans, kā arī viņiem radniecīgi gari (Svedenborgs, Bleiks, Korbēns un vēlākais Heidegers) pieder pie rietumu platoniskās un jaunplatoniskās tradīcijas. Taču arhetipiskās psiholoģijas platonisms ir modificēts **radikāla plurālisma** virzienā: psihi skata kā multicentrētu, polimorfu un politeistisku realitāti, kā spēku un personu kopumu, kur nevienam nav atļauts uzkundzēties pārējiem spēkiem un personām.

Arhetipiskā psiholoģija grib atgriezties aizmirstās dvēseles valstībā un tās logosā – logosā, kas funkcionē ne tik daudz loģiski, kā poētiskā un metaforiskā izpausmē. Dvēseles loģika pamatojas Platona atziņā, ka kosmos – tāpat kā cilvēks – ir ar dvēseli apveltīts (caurstrāvots) lielums. Izejot no šīs universālās radniecības, Plotīns postulēja: "Lai redzētu, ir nepieciešama tāda redzespēja, kas ir līdzīga tam, ko redz. Neviens nav redzējis sauli, nekļūstot līdzīgs saulei – tāpat kā dvēsele nevar apjaust skaistumu, pašai nekļūstot skaistai." (Enneads, I. 6. 9.).

Dvēsele ir būtiski protejiska: tā mainās saskaņā ar

* domās

savām vēlmēm, un tās progresija nav šķirama no regresijas. Šai kustībā iemīt zināms slimīgums un patoloģija, bet tanī pašā laikā dvēsele ilgojas pēc kārtības un saprātīguma. Bet viņa to dara tikai tāpēc, lai **redzētu cauri** visiem savu ilgu objektiem, jo, skatoties no psiholoģiskās perspektīvas, nekas nevar būt burtiski paties vai absolūts, ieskaitot pašu dvēseli, t. i., ja to izmanto kā ieganstu, lai pārstātu tiekties pēc arvien tālākiem un dziļākiem apvārsņiem. Tas var likties skandalozi vai pat nihilistiski cilvēkam, kas ir nolēmis sniegties pēc neiedragājamas un absolūtas drošības. Vienīgais mierinājums varētu būt tas, ka arī nihilisms – tāpat kā jebkurš cits “isms” – ir padots dvēseles caururbjošajam spēkam. Šādā nozīmē dvēsele ir tik tiešām “nihilizējošs” faktors, jo tā reducē visas mūsu nelokāmās un iecirtīgās nostājas uz arhetipisko pamatplānu – uz tēliem. Bet tas nozīmē arī brīvību – brīvību iztēloties daudzas, ja ne gluži visas, iespējamības. *Laissez-faire* vietā esam izvēlējušies “*letting-be*”: tēliem ļaujot runāt pašiem savā valodā, stāstīt savus stāstus, jo tiem ir daudz kas sakāms.

Šādu pieeju var dēvēt par vizionāru antropoloģiju – par mēģinājumu saprast, ko nozīmē būt cilvēkam laikā, kad vārdu “humānisms” izmanto kā ieganstu, lai izplatītu antihumānas ideoloģijas, kuru kūmās stāv aizraušanās ar zinātniskiem un tehnoloģiskiem sasniegumiem.

Dvēseles jautājuma sarežģītība slēpjas tanī, ka tā var uzdot vairāk jautājumu, nekā atbildēt. Taču nav gan izslēgts, ka jautājumu uzstādīšana – vai pareizāk – iesaitīšanās nebeidzamos meklējumos ir vienīgais veids, kādā psihe mēģina atbildēt uz jautājumu par savu esenciālo satvaru.

Šī – otrā daļa – kurā būs runa par dvēseli, iztēli un nāvi, uzskatāma par nepieciešamu ievadījumu “subtilās iemiesošanās” fenomenā. Izsakoties vienkāršāk: nav dvēseles bez iztēles, un ķermenis bez dvēseles vairs nespēj sapņot; nespēdams sapņot, tas mirst. Imaginālais ķermenis tāpēc ir ne tikai sapņojošs ķermenis, bet arī viela,

no kuras dzimst sapņi. Grāmatas trešā daļa, sākot ar parapsiholoģiju, ir veltīta psihes fenomenam rietumu domāšanā. Parapsiholoģijai jāpieskaras kaut vai tāpēc, ka tā rāda, kā subtilā ķermeņa jautājumu (ja tam tuvojas zinātniski) var tiešām atrisināt (protams, "tuvākā nākotnē!"), bet uz abu – ķermeņa un gara – nāves lēses.

I IZTĒLES SPOKS

1. ROMANTISKĀS ACIS

Kas tad ir tēls un kas – iztēle? Uz šādi formulētu jautājumu nav iespējams atbildēt, jo jau iepriekš pieņem, ka ir kāds noteikts mentāls saturs (vienība), ko var viennozīmīgi aprakstīt un uz kuru var atsaukties tālākā izpētē. Bez tam jautājumā slēpjas pārmēra koncentrēšanās uz redzespēju. Parasti runā par vizualizāciju, it kā aizmiršot, ka ir arī ar dzirdi, tausti un ožu saistīta tēlainība. Ir tēli, kas parādās prātā: aizverot acis, "redzam" pagātnes notikumus vai iztēlojamies dažādas nākotnes situācijas; sapņojam ar vaļējām acīm par notikumiem viņpus laika un telpas robežām. Taču šī – "iekšējā realitāte" – daudziem mūsdienās neliekas tikpat ticama, kā "ārējā realitāte"; labākā gadījumā to pieņem kā patīkamu laika kavēkli vai noraida kā maldinošu, vai pat tādu, kas apdraud drošības sajūtu. Visumā valda pārlicība: iekšējā un ārējā pasaule ir atsevišķi esošā novadi; to sajaukumu izsauc autistiski, patoloģiski vai citādi "abnormāli" apstākļi. Šādi vai tamlīdzīgi apsvērumi ir noveduši daudzus filozofus un psihologus pie secinājuma, ka tēli (iztēlošanās) ir kāut kas nereāls. Piemēram, Žans Pols Sarts ir pārliecināts, ka "tēls satur zināmu neiras devu. Lai arī cik dzīvs un efektīgs kāds tēls nebūtu, ir skaidrs, ka tam nav objekta."¹

Līdz zināmai robežai tēlu veidošanās fizioloģiskajam procesam var izsekot. Tad redzams: gaismu vai enerģijas impulsus, kas saistās ar smadzeņu vizuālo lauku, gandrīz simultāni pārtulko nozīmīgos veidolos vai ārpusaules lietu portretējumos, ko dēvē par tēliem. Taču tas, ko uztver smadzenes, nav vis ārpusaules lietu portreti, bet tikai fizisku signālu konstelācija – signālu, kas nav identiski ar smadzenēs ienākušo vizuālo percepciju. Pārraidēs gaitā šie signāli transformējas jauna veida percepcijās, kuras nevar asociēt ne ar vienu no mums zināmajiem orgāniem.

Jāpieņem, tātad, ka nav tādas lietas kā nevainīga (tīra) percepcija. Redzēšana ir nevis reģistrēšana, bet interpretācija – visa organisma reakcija uz retīnu stimulējošo gaismu. Varbūt Plotīnam ir taisnība, kad viņš saka, ka acis kā tādas jau ir saulainas. No tā būtu secināms, ka tēli ir psihiskās darbības oriģinālās vienības (elementi). Iztēles spēja ir cilvēka prerogatīva, kas ļauj novilcināt acumirkliņu reakciju uz stimuliem un šīs īslaicīgās pauzes laikā radīt kaut ko jaunu – pasauli ar cilvēcisku seju, kas pat savās groteski izķēmotajās izpausmēs nezaudē savu cilvēciskumu. Tāpat kā mākslinieks vispirms redz to, ko viņš glezno, nevis glezno to, ko redz, arī mēs redzam to, ko gribam redzēt. Jeb kā Diks Daivers F. Skota Ficdžeralda darbā "Ir maiga nakts..." (*Tender is the Night*) deklarē: "Jums ir romantiskas acis. Jūs redzat tikai to, ko jūs gribat redzēt."

Bet tādā gadījumā tikpat pamatoti var teikt, ka miesniekam, kas, skatīdamies uz bulli, redz tikai bifšteku, arī ir romantiskas acis. Tas nozīmē, ka, gnozeoloģiski runājot, lietām (realitātei) nevar tuvoties norobežojošā (*either/or*) veidā. Tā vietā esam spiesti sekot tam, ko Dž. Kampbels dēvē par nedalāmības (*indissociation* vai *both/and*) loģiku. Šī loģika, par spīti racionālā prāta protestiem, apgalvo, ka A ir B un ka C ir arī B.²

Paradoksālā domāšana tuvina senčiem – alu iemītniekiem Francijā, Spānijā un Āfrikā, kas dzīvoja Ledus laik-

metā (60 000–1000 g. pirms Kr.). Šiem cilvēkiem katru notikumu un dabisku parādību caurstrāvoja (animēja) iekšēja gaisma un nepastāvēja būtiska starpība starp miegu un nomodu, starp vīziju un percepciju. Piemēram, starp Austrālijas Aranda ciltīm visa dzīve virs zemes ir mītiskā sākuma laika – **altjeringa** – projekcija vai dubultojušs. **Altjeringa** ir teiksmaina, pirmatnēja senču epoha, paradigmatiska vēsture, kam cilvēks pielāgojas un ko atdarina, lai nodrošinātu dzīves un sabiedrības pēctecību. Ziemeļaustrumu Austrālijā **unambula**, zīmējot totēmisko senču tēlu uz klints sienas, saka: “Es atjaunošu un spēcināšu pats sevi: es uzgleznošu pats sevi no jauna.”³

Gastons Bašelārs šo pašu domu izsaka elegantāk: “Ādams ieraudzīja levu sapnī, tālab sieviete ir tik skaists radījums.”⁴ Ādama redzespēja, šķiet, labāk funkcionēja ne tikai sapņojot, bet bija uzlabojusies arī nomoda stāvoklī. Sapnis piešķīra jaunu spēku un skaidrumu viņa levas percepcijai dienas gaismā, koncentrējoties uz *Urp-hanomen*, kas bija šī **konkrētā** sieviete. Pēc indiešu un tibetiešu kosmoloģijas, “sākumā” visi cilvēki bija apveltīti ar spēju redzēt cauri parastajam lietu blīvumam. *Devas* (dievi) bija radījuši cilvēku ne tikai ar labāku redzi, bet arī ar fluīdu un caurspīdīgu ķermeni. Kaujā starp devām un asurām, pēdējie mēģināja šo ķermeni iznīcināt pakāpeniskas pārkmeņošanas ceļā: tas kļuva stiprs un tā skelets – nelokāms. Pēc tam dievi, vēršot jaunu labā – salaužot kaulus gabalos, radīja locītavas. Tādējādi, saka Tibetas dziednieks, “solidifikācijas procesu apturēja, iekams tas sasniedza galējo robežu, un zināmi orgāni, kā, piemēram, acis, kaut ko paturēja no subtīlā stāvokļa.”⁵

2. VĒSTURISKS ATSKATS

Vēsturnieki mēdz diskutēt par tēlu psiholoģisko un epistemoloģisko lomu; īpašs jautājums ir par to, kāds sakars ir tēliem ar domāšanu. Parastā atbilde: tēli ir

netiešas ārējo vai atmiņā saglabāto formu mentālas reprezentācijas. Šis vienkāršotais iztēles procesa skaidrojums – pazīstams kā kopijas teorija – liek domāt, ka tēls ir pilnīga, spilgta un mehāniska kādas redzētas scēnas vai objekta kopija, kas plivinās mūsu prātā. Nekas būtiski neizmainās arī tad, ja pieļauj, ka atmiņa bieži izceļ lietas no to konteksta (vides) un “iztēlojas” tādus absurdus radījumus, kā kentaurus, greifus, cilvēka rumpi ar kaķa galvu vai ar kazas kājām, utt. Abos gadījumos darīšana ir ar tādu iztēles jēdzienu, kura vienīgā radošā funkcija ir dubultot vai viltot realitāti.

Reprezentējošo skatījumu, šķiet, apstiprina lingvistika: angļu vārdā *image* (tēls) ir latīņu sakne *imago* (no verba *imitari*, atdarināt). Tēls tad būtu imitācija, kopija vai līdzība, kālab būtu it kā dabiski piedēvēt iztēlei mīmētisku funkciju, ko jaunākos laikos darīja britu filozofs Deivids Hjūms (1711–1776). Hjūms bija pārliecināts, ka katram jutekliskam iespaidam prātā ir kopija, kas paliek arī pēc tam, kad attiecīgais iespaids pazūd. Kopijas viņš nekritiski dēvēja par idejām vai tēliem. Idejas atšķiras no tēliem tikai ar to, ka pēdējos uztver intensīvāk – dzīvāk un spilgtāk – nekā idejas. Idejas ir vāji tēli, blāvāki sākotnējo juteklisko percepciju varianti.

Jutekļos bāzētā Hjūma prāta teorijā tēlus producē un savstarpēji apvieno, pateicoties asociācijas principam; tas ir process, kas liek noticēt, ka pasaulē eksistē permanenti un savstarpēji atdalāmi objekti. Un tomēr, saka Hjūms, iztēle – lai gan tā sniedz zināmu drošības sajūtu, ir maldinoša, jo “nekas prātam nav tik bīstams, kā iztēles lidojumi”⁶.

Hjūms pārstāv t. s. asociatīvo vai reprezentatīvo iztēles teoriju, ko pirmais rietumu filozofijā ieviesa Aristotelis. Pirmajā acu uzmetienā Aristotelis piedēvē iztēlei šķietami nepārprotamu centrālo lomu: mūsu jutekliskās percepcijas (*aistheta*) kļūst par centrālās spējas (*noeta*) izejvielu tikai tad, kad tās ir pārveidojusi un pārorganizējusi iztēle (*fantasia*). Domājošai dvēselei (*dia-*

notike psihe) ir nepieciešamas ilūzijas (fantāzija), kas ir līdzīgas sensācijām (jutekliskai uztverei), izņemot to, ka tās ir nemateriālas. Aristotelis pieļauj, ka vienkāršā perceptuālā tipa fantāzija (*aisthetikē*) sastopama arī pie dzīvniekiem; taču tikai cilvēks ir apveltīts ar spēju tīši (ar iepriekšēju nodomu) producēt vienas vienīgas fantāzijas no daudzām perceptuāla tipa ilūzijām. "Dvēsele vienmēr domā ar mentāla tēla palīdzību."⁷

Aristotelim iztēle ir atkarīga no jutekliskās uztveres (sensācijām). Šādā skatījumā iztēle vairs nevar būt *sui generis* spēja, jo mūsu apziņā nekas neienāk no iztēles kā tādas, kas "lielāko tiesu ir kļūdaina"⁸. Šai ziņā Aristotelis anticipē* Loka (Locke) slaveno formulu: *nihil est in intellectu quod non ante fuerit in in sensu*.**

Nedaudz pārspilējot, Aristoteli var uzskatīt par rietumu materiālisma priekštecī. Vienīgā funkcija, ko viņš un Hjūms piešķir iztēlei, ir: sakārtot jutekliskās pieredzes jucekļīgumu. Tēli mums ir nepieciešami, lai lietas konceptualizētu, t. i., lai apkārtnes objektos un notikumos saredzētu jēgu un lai padarītu jutekliski uztverto pasauli familiāru un menadzējamu.***

Rietumu filozofijas vēsturē Im. Kants (1724–1804) bija pirmais, kas iecēla iztēli izcilā pozīcijā citu spēju starpā. Kants izšķir divus iztēles veidus: reproduktīvo un produktīvo vai transcendentālo iztēli. Reproductīvās (empīriskās) iztēles procesi pakļaujas asociācijas likumiem un tās uzdevums – tāpat kā Hjūma gadījumā – ir tikai saliedēt sensāciju haosu tēlā. Produktīvā iztēle (*Einbildungskraft*) turpretim ir aktīvs, spontāns spēks (*Kraft*) cilvēkā, kas palīdz sakārtot (*bilden*) jutekliskos datus un intelektu sintētiskā vienībā. Iztēle nav tikai viena no spējām blakus percepcijai un domāšanai, bet

* aizsteigties notikumiem priekšā, tos paredzot vai nojaušot

** intelektā nav atrodams nekas tāds, kas iepriekš nav bijis jutekļos

*** organizējamu

gan abu to kopējais avots. Kants dēvē iztēli par dvēseles "pamatotāju spēku, kas atrodas katras *a priori* zināšanas sākumā"⁹. Tas nozīmē, ka iztēle nav reducējama uz jutekļiem vai domāšanu: tā ir dinamisks un radošs process. Vārdos, kas it kā anticipē dziļu psiholoģiju, Kants nevilcinās apgalvot, ka iztēle ir "akla, taču neaizstājama dvēseles funkcija, bez kuras mēs vispār nekā nezinātu, bet kuras esamību mēs gandrīz neapzināties."¹⁰

Heidegers tomēr domā, ka beigās Kants atmeta savus uzskatus par iztēles prioritāti. Viņu satrauca tas, ka iztēles pamatotāja funkcija varētu norādīt uz kādu "sākumu", kas ir dziļāks un aptverošāks nekā jutekliskais slānis un domāšana. **Tīrā prāta kritikas** otrā izdevumā iztēle kļūst par prāta kalponi. Pasvītrojot prāta pārākumu, Kants atgriežas pie tradicionālā racionālisma un logocentrisma.¹¹

3. IZTĒLE, PERCEPCIJA, HALUCINĀCIJA

Diskusijās par percepcijas un iztēles savstarpējām attiecībām, pēdējā ir tikusi vai nu pārvērtēta (romantismā) vai nomelnota un degradēta. Tomēr izšķirošais vienmēr ir bijis, kā atšķirt iztēli no pārējiem mentālajiem aktiem un piešķirt tai patstāvīgas, ar īpašu eksistenciālu statusu apveltītas aktivitātes statusu. Viena filozofu grupa (Aristotelis, Akvīnas Toms, Loks, Hjūms, Merlo-Pontī) saredz kontinuitāti (nepārtrauktības) starp percepciju un iztēli. Hjūms, kas šo teoriju pārstāv, uzskata iztēli par daudz fundamentālākā percepcijas akta modu jeb pagarinājumu. Tēli nav nekas vairāk, kā visa jau iepriekš uztvertā atkārtojums un rekombinācija. Hjūms ir redukcionists, kas mēģina izskaidrot tēlu izcelsmi, atsaucoties uz iepriekšējiem faktoriem – uz juteklisko percepciju. Rezultātā iztēle labākā gadījumā kļūst par īpašu, atsevišķu spēju. Un tieši kā tādu to bieži

nodēvē par visvājāko no visām pārējām cilvēka spējām, jo tā maldina un krāpj mūsu jutekļus un intelektu. Blēzs Paskāls formulēja šo uzskatu, nosaucot iztēli par "melu un maldu mistresi"¹².

Otra filozofu grupa (Platons, Plotīns, Bruno, Fičino, Viko, Fihte, Šellings, Kolridžs, Bretons, Bašelārs) uzskata, ka iztēle būtiski atšķiras no percepcijas. Tā ir nevis tranzitīva aktivitāte, kas ved uz kādu augstāku sapratnes līmeni (uz tīro saprātu), bet oriģināla, noētiska spēja – pilnīgi neatkarīga no percepcijas un sajūtām.

Iztēli kā autonomu spēju, protams, nav viegli atšķirt no pārējiem mentālajiem aktiem. Iztēle ir augstākā mērā divdomīga un efemēra, to ir grūti aprakstīt un izprast kā tādu (pašu par sevi) vai saistībā ar citiem mentāliem aktiem. Tā vienmēr darbojas caur vai kopā ar citām spējām (gribēšanu, jušanu, domāšanu, ticēšanu). Junga vārdiem: "fantāzija (lasi: iztēle) ir tikpat lielā mērā jušana, kā domāšana, tikpat lielā mērā intuīcija, kā sajūtas. Nav tādas psihiskas funkcijas, kas, pateicoties fantāzijai, nebūtu saistīta ar citām psihiskām funkcijām."¹³ Hilmanam iztēle ir "propozicionāla" tādā nozīmē, ka tā ļauj mums redzēt lietas to savstarpējā interpenetrācijā (sakarībā, mijiedarbībā) un caurspīdīgumā. Šādā kapacitātē tā darbojas kā "šķīdinātājs ēteris, kas irdina atsevišķo spēju funkciju un novadu iespēju"¹⁴. Taču paradoksālā kārtā, t. i., kļūstot it kā neredzama, iztēle iznirst kā visu pārējo "spēju karaliene". Bodlēra vārdiem – "visām cilvēka dvēseles spējām jābūt pakārtotām iztēlei, kas tās pārņem savā rīcībā."¹⁵ Līdzīgi ideālam Romas katoļu pāvestam, iztēle ir *servus servorum* (visu kalpu kalps).



Halucināciju bieži definē kā "percepciju bez objekta". E. Keisijs, viens no izcilākiem iztēles fenomenologiem Amerikā, saka, ka halucinācijās mums ir darīšana ar "maldīgu ticību kaut kam tādām, kas nav dots perceptu-

ālajā pieredzē”¹⁶. Ņemot vērā šo definīciju, tagad vajadzētu kontrastēt halucināciju ar tādu iztēli, kurā perceptuālais elements neeksistē vai kuram ir tikai sekundāra nozīme.

Viena no halucināciju galvenajām īpašībām ir to “paranormālais” raksturs: tās parādās līdzās parastajām percepcijām vai tās aizstāj uz nenoteiktu laiku. Te lietoju adjektīvu “paranormāls” (nevis “patoloģisks”), lai nesarīdotu visas halucinācijas zem “gara aptumšošanās” kopsaucēja, jo tādas parādības kā eidētiskie tēli, drogu izraisītās vīzijas hipnozes stāvokli, sinestēziskās sensācijas, utt. nebūt nav slimīguma pazīmes. Taču tās var uzskatīt par halucinācijām tik tālu, cik tās parādās specifiskā jutekliskā formā un to saturus pieredz kā projicētus lielumus, kas eksistē ārpus uztvērēja subjekta.

Pretēji halucināciju paranormālajam raksturam, iztēles objekti nekad neaizstāj aktuāli uztvertas lietas. Iztele un percepcija nav sāncenši, mēs varam vienlaikus gan iztēloties, gan percipēt. Pēc Junga, tēli vai fantāzijas “nekad neaizstāj īstenību un tie atšķiras no jutekliskās realitātes ar savu iekšķīgumu”.¹⁷ Iemesls tam ir tas, ka tēlu jutekliskā kvalitāte – forma, krāsa, struktūra – nenāk no ār pasaules objektiem. Arhetipiskā psiholoģe P. Berī saka: “iztēles gadījumā jautājums par objektīvo referentu ir nesvarīgs. Imaginālais ir pietiekami reāls pats par sevi un nekad – **tāpēc**, ka tas atbilstu kaut kam ārējam.”¹⁸

Halucinācijas fenomenu palaikam izmanto, lai diskreditētu iztēli. Empīriskie psihologi mēdz pasvītrot, ka tā saucamie vizionāristi (gaišreģi?) bieži ir histēriski un šizofrēniski tipi vai ka reliģiska rakstura vīzijas var izsaukt, piekopjot askēzi (miesas mērdēšanu) vai sistēmātiski meditējot, – lietas, kas eventuāli noved pie abnormālas koncentrācijas un saspīlētības. Šai sakarā tomēr piebilstams, ka tie, kas vīzijas identificē ar halucinācijām, ignorē vispārzināmo faktu, ka reliģiskas vīzijas mēdz rezultēties indivīda totālās personības pārveidē,

kamēr nekas tamlīdzīgs nav novērots halucināciju gadījumā. Tāpēc pievienojos M. Vatkinsai, klasiskā darba **Nomoda sapņi** autorei, ka "halucinācijas salīdzinājumā ar iztēli ir līdzīgas miegam".¹⁹

Skatoties no iztēles viedokļa, ne tikai halucinētājs, bet arī parastais (normālais) cilvēks ir mēnessērdzīgs (sombabulists) tik tālu, cik tālu viņš ir nejutīgs pret lietu potenciālo krāšņumu un bagātību. Šī paša iemesla dēļ austrumu jogi nevilcinās pielīdzināt t. s. normālo pasaules lietu percepciju halucinācijai, tās abas dēvējot par *maya* – iluzoru kosmisku projekciju – procesu, kurā kosmosu pieredz kā atdalītu no projicētāja.²⁰ Taču skatoties no dvēseles perspektīvas, pasaule bez iztēles ir abstrakcija, ko apdzīvo spocīgi radījumi, kas ir vēl neīstāki par mūsu fantāzijas "spokiem". Īstie spoki ir nevis tie, kas mums rādās naktīs, bet – burtiskums.

4. IZTĒLE UN IEDOMA

Iedomu (*fancy*) vai sapņošanu ar vaļējām acīm parasti nosoda ne tikai kā veltīgu "laika nosīšanu", bet arī kā kaitīgu nodarbošanos – īpaši gadījumos, kad tā pretendē nevainīgi rotaļāties ar tēliem. Viduslaiku alķīmiķis Paracelzss (Theophrastus Bombastus von Hohenheim) domā, ka iedomas ir "vājprātīgā cilvēka stūrakmens". Pēc citu autoru uzskatiem, sapņojumu bezmērķīgais raksturs ir pirmais solis ceļā uz nekrietnumu un bojā eju. Ar sapņošanu saistītā bauda mūs piesaista ār pasaulei un reizē padara nejutīgus, pašapmierinātus un pašapzinīgus. Īsi – iedomas un sapņošana noved pie garīgas nāves.

Baznīcas tēvs Klements no Aleksandrijas, komentējot Kristus brīdinājumu, ka tāds, kas uzlūko sievieti ar iekāri, jau ir pārkāpis laulību, saka: "Skatīties uz sievieti ar iekāri ir tas pats, kas nodoties sapņošanai." Bet tad viņš piemetina: "Tāds, kas skatās uz skaistu ķermeni, brīnīdamies par grāciju, ko tam no augšas ir piešķīris

Lielais Artists, nekrīt par upuri sapņošanai, bet lieto savu iztēli garīgos nolūkos.”²¹

Angļu romantisma dzejnieks un iztēles teorētiķis S. T. Kolridžs izšķir radošo vai primāro iztēli un reproduktīvo iztēli, pēdējo dēvējot par “vizuālo iztēli vai iedomu”. “Sapņojumi dzimst no prāta vergošanas acīm un vizuālajai iztēlei.”²² Pirmais solis ceļā uz prāta emancipāciju no jutekļiem un ar tiem saistīto kaislību kundzības ir – atbrīvoties no acu despotisma. Sapņošana (iedomas) ir mehāniska un pasīva. Tā ir no jutekliskās uztveres atkarīga iztēle, kas kā tāda nav un nevar būt radoša. Radoša iztēle ir sintētisks un vienojošs spēks, kas pārrada savus elementus; tā rada pati savas formas un ir “būtiski vitāla”.

Piemērotāks termins, ar kuru apzīmēt “iztēli”, ir “fantāzija” – vārds, kas cēlies no indoeiropiešu saknes **bha** (gaisma, vīzija, arī “skaņa” un “maģisks izteikums”) un no tās grieķu valodā ir cēlušies vārdi “fantoms” un “fenomens”. Iztēles, tāpat kā fantāzijas, gadījumā darīšana ir ar maģisku radīšanu, “krāpšanu” un vispār – fenomenālās realitātes kā tādas ideju. Hinduismā tam atbilst **maya** – formas radošais, valdzinošais un apburošais Brahmana spēks.

Runājot par **maya**, var teikt, ka starpība starp iztēli (Paracelza *vera imaginatio*) un sapņošanu (*fancy*) ir atkarīga no tā, kā reaģējam uz tēliem. Hinduismā **maya** ir ilūzija – kaut kas sapņveidīgs tikai tad, ja sapinamies tās formu un tēlu jucekli (laiktelpas pasaulē) un uzskatām tos par kaut ko burtisku un materiālu. Bet brīdī, kad šos iluzoros veidojumus neuztver par burtiski patiesiem, – **may's** ‘izrāde’ pārvēršas par kaut ko reālu, kas pēdējā analizē nav nekas cits kā iztēles pasaule (*mundus imaginalis*).

Tēli paši par sevi (savā tādībā) nav nedz patiesi, nedz nepatiesi, nedz labi, nedz ļauni, nedz demoniski, nedz eņģeliski. Saskaņā ar vienu no arhetipiskās psiholoģijas pamatatziņām, tēli ir nevis **tas**, ko mēs redzam, bet

veids, kādā mēs redzam (Keisijs). Tas skan tautoloģiski, bet tanī pašā laikā norāda, ka dvēselei patīk riņķveidīga kustība. (Sk. "Uroboriskais ceļš".)

5. TĒLS UN PSIHE

Ir bijuši neskaitāmi mēģinājumi – filozofiski un psiholoģiski – pārvarēt duālismu starp iekšējo un ārējo (garīgo un materiālo, subjektīvo un objektīvo). Junga nostāja ir unikāla tādā ziņā, ka viņam ir izdevies neiestigt vienā vai otrā galējībā. Viņa sabalansētais skatījums nav intelektuālas akrobātikas rezultāts; viņš pie tā nonāca kā praktizējošs dziednieks, kas nebaidās redzēt līdzības starp viņa paša klīnisko pieredzi, no vienas puses, un senatnes viedību, austrumu garīgajām disciplīnām un aizvēsturisko laiku mītisko domāšanu, no otras puses. No šīs sintēzes dzima pārsteidzošā atziņa, ka psihe ir tēls un iztēle.

Pēc Junga, vislabākais veids, kādā var atšķirt tēlus no ār-pasaules lietām, ir uzlūkot visus **fenomenus kā psihiskus notikumus**, kas tēlu formā ceļas no iekšējiem un ārējiem avotiem: "Viss, ko mēs apzināties, ir tēls un tēls ir psihe", vai atkal: "Katrs psihisks process ir tēls un iztēle."²³

Viss, ko mēs pieredzam, viss, ko mēs domājam, ir psihisks: "Pasaule eksistē tikai tik tālu, cik tālu spējam to iztēlot."²⁴ Tas, ko dēvē par apziņu, nekad neattiecas tiešā veidā uz materiāliem objektiem; pat tad, ja tēli ir atbildes uz ārējiem faktiem, tie tik un tā ir psihe atbildes. Viss, kas šķiet kā taustāma realitāte, ir nozīmīgi strukturēta tēlu pasaule.

Pretēji materiālisma un spirituālisma kanoniem, mūsu pasaule ir psihiska pasaule. Junga psihe nav noenkurota matērijā (smadzenēs, gēnos) vai prātā (intelektā vai metafizikā), bet dvēseles novadā (*esse in anima*), kas ir trešā realitāte starp prātu un matēriju. Dvēseles radošajā aktivitātē ideja un lieta, iekšējais un ārējais apvienojas un balansējas tēlā.²⁵

"Mēs esam tik ļoti ietīti nepārtraukti mainīgu tēlu pasaulē, ka varētu izsaukties: nekas nav absolūti patiess, pat tas, ka nekas nav patiess!"²⁶ Junga ar to grib teikt, ka mūsu ordinārās pieredzes pasaule (fenomenālā fiziskā pasaule), ko mēs uztveram ar redzes, taustes utt. palīdzību un kuru var izmērīt un izplānot laika un telpas vienībās, savā visvienkāršākajā un būtiskākajā formā ir ārkārtīgi komplicēta psihisku tēlu struktūra.

Jungs pieļauj, ka ir tukšas, aplamas vai morbīdas* fantāzijas. Taču kļūdaini veidojumi neatspēko normālus veidojumus. Būtu grūti noliegt, ka visi cilvēka kulturālie sasniegumi nebūtu radošas iztēles rezultāts. "Ar kādām tiesībām tad mēs varam noniecināt fantāziju?" retoriski jautā Junga. "Normālos apstākļos fantāzija nemaz tik viegli neapmaldās, jo tā ir pietiekami dziļa un pārāk cieši saistīta ar cilvēka un dzīvnieku instinktu pasauli... Iztēles radošā aktivitāte piešķir cilvēkam spēlmaņa statusu. Kā Šillers ir teicis, "cilvēks ir pilnīgs tikai tad, kad viņš rotaļājas, spēlējas".²⁷

Skatīties uz tēliem kā uz psihiskiem veidojumiem nozīmē, ka katrā jutekliskā uztverē iemājo "subjektīvs faktors", – subjektīva, neapzināta nosliece, kas "pārveido percepciju tās saknē, atņemot tai tīri objektīvas ietekmes raksturu".²⁸ Subjektīvais faktors ir "psihisks spoguļis, kas atspoguļo gadsimtiem vecu pieredzi..."²⁹ Spoguļa analogija liek domāt, ka psihiskās pasaules tēli ir savā ziņā mūsu liktenis. Pretēji Lokam un viņa domubiedriem, mēs nesākam savu dzīvi kā *tabula rasa* (balta, neaprakstīta lapa), bet nesam līdzīgu vistālāko senču pieredzi, kas līdzīgi upes gultnei nosaka individuālās dzīves plūsmu. Ir lietas, kuras mums lemts regulāri atkārtot – tāpat kā debesu ķermeņi atkārtoti savas orbītas.

Junga izpratnē vārds "tēls" neapzīmē ārēja objekta psihisku atspulgu; tas ir poētiskas fantāzijas tēls, kas tikai netieši attiecas uz kaut ko ārēju. Tēli atšķiras no per-

* domāt par nāvi, redzēt pasauli tumšās krāsās

cepcijas un jutekliskiem iespaidiem vai no halucināciju kvazireālā rakstura ar to, ka tie ir "iekšēji" tēli. Iekšējs tēls ir homogēns produkts ar savu īpašu nozīmi, – visas psihiskās kondīcijas kondensēta izpausme, t. i., pašreizējā momentā apzinātās, kā arī neapzinātās situācijas produkts.³⁰

Arhetipiskajā psiholoģijā tēls ir "formas un satura nereducējama, pilnīga vienība. Tēls ir reizē zināmas struktūras saturs un satura struktūra."³¹ Šo tēla un tā satura nedalāmību Jungs izsaka šādi: "Tēls un tā nozīme ir identiski; pēdējā kļūst skaidrāka, veidojoties pirmajam. Faktiski šādu veidolu nemaz nav iespējams interpretēt; tas portretē pats savu nozīmīgumu."³² Pēc Hilmana, "tēls ir pabeigts (pilnīgs) savā parādīšanās modā"³³, jo tā nozīme nav atdalāma no tā esmes. Tēli nozīmē to, kas tie ir, un tie ir tas, ko tie nozīmē.

Noliedzot tēlu interpretācijas nepieciešamību, Jungs atsaucas uz racionālā prāta paradumu mēģināt ielavīties tēlu "aizmugurē" – it kā tie būtu atšifrējami spoki, halucinācijas vai psihisku traucējumu simptomi. Par šādu stratēģiju atbildīga ir mūsu mentalitāte: visam jābūt burtiski tādām vai citādām, pretējā gadījumā tas nav reāls. Nedrīkst būt kāda vidusceļa, nedz ēnu, izņemot mākslinieku un vājprātīgo gadījumā. Esam pat izgudrojuši respektablu hibrīdu "psihosomātisks", lai ignorētu slimības, kuras nevar ārstēt ar parastās medicīnas palīdzību. Mēs dzīvojam nežēlīgā, starp ļauniem un labiem spēkiem sadalītā pasaulē, spēkiem, kas nekad nesajaucas un kuru turpināšanos pēcnāvē kristīgie teologi ir iemūžinājuši kā elļi un debesis. Kāda tad varētu būt iztēles loma šai akurātajā, racionālā diskursa un skaidri iedalītu realitātes zonu universā?

E. Kristu, viens no arhetipiskās psiholoģijas pionieriem, uzskata, ka iztēlei ir savs *logos* (loģika), kas to atšķir no tādiem mentāliem vai kvazimentāliem procesiem kā domāšana, vēlmes, percepcija. Iztēles īpato raksturu viņš apzīmē ar vārdu (psiholoģiska) "piederze". "Psiholoģiska faktiskuma vai realitātes nozīmē gari var būt vai nebūt

imagināri, jutekliskā uztvere var atbilst vai neatbilst fiziskiem objektiem, taču tas viss ir reāls tādā nozīmē, ka to var pieredzēt, un šī pieredze veido neatkarīgu pasauli.”³⁴

Iztēle ir psiholoģiska pieredze, kas visus notikumus (iekšējos un ārējos) padara nozīmīgus. Pēc Hilmana, “starp mums pašiem un notikumiem ir kāds reflektējošs moments...”³⁵ Šis moments, šis nezināmais komponents – vērsot notikumus personīgā pieredzē – rada nozīmīgumu. Taču jāievēro, ka “nozīmīgums” nav kaut kas tāds, ko pieliek klāt vai uztaisa, pateicoties prāta interencei. Nozīmīgumu pieredz reizē ar notikumu, t. i., to iztēlo (ir iztēles produkts).

Tātad, kad Junga saka, ka tēli – šī vārda stingrā nozīmē – ir “iekšēji”, viņš neimplicē, ka tie atrodas mūsu “iekšienē” burtiski. Arī ār pasaules lietām ir sava iekšējā dimensija, savs “iekšķīgums”. Adjektīvs “iekšējs” apzīmē “subjektivitāti”, “reflektējošo momentu”, kas ir neatkarīga, pašpietiekama pasaule.

Lai labāk saprastu Junga uzskatus par psihi kā trešo faktoru (realitāti) starp prātu un matēriju, nepieciešams to kontrastēt ar divām rietumu filozofijā un psiholoģijā valdošajām ideoloģijām – materiālismu un spirituālismu. Tas darāms kaut vai tāpēc, ka šie “pasaules uzskati” pārstāv pamatstruktūru, kas aptver nozīmīgākos pētījumus humānisma laukā – sevišķi parapsiholoģijā, vienīgajā “zinātnē”, kas ir nolēmusi “samierināt” matērijas un gara šķietamo antagonismu. Labu tiesu neskaidrības un maldinoša rigorozuma, kas valda starp “samierināšanas” proponentiem, varētu novērst, atsaucoties uz Junga uzskatu, ka tas, ko dēvē par matēriju un garu, nav nekas vairāk kā abstrakcijas un ka īsti precīzai domai nav citas izvēles, kā noturēties uz robežas starp visiem mākslīgi sadomātiem abstraktiem pretstatiem. Nedrīkst aizmirst, ka matērija un gars ir metafiziskas konstrukcijas (tēli), kas kā tādas ir cilvēka psihe ražojumi. Junga vārdiem: “Psihe ir visas cilvēka pieredzes izejas punkts, un eventuāli visas mūsu zināšanas ved atpakaļ pie psihe.”³⁶

II PRĀTS UN MATĒRIJA

1. PSIHE UN APZIŅA

Materiālisti, kas noliedz psihes un psihisko procesu autonomiju, visumā pieļauj, ka prāta fiziskajam substrātam piemīt apzinīgums, lai gan to nevar izskaidrot strikti zinātniskā veidā. Šādas paviršas teoretizēšanas sekas – vairums moderno psihologu galveno uzmanību pievērš cilvēka apzinīgajam prātam. Šais psiholoģijās bez psihes cilvēka totālo esmi identificē ar apziņas dzīvi un ar tās konceptos pamatoto, abstrakto struktūru. Taču reti kāds atceras, ka šis vienkāršotais skatījums uzpeldēja relatīvi nesenā pagātnē. Nemaz nerunājot par senajām reliģijām un mitoloģijām, vēl īsi pirms zinātniskās revolūcijas un pirms Dekarta (1596–1650) daudzi reliģiskie domātāji un filozofi pieņēma kā pašsaprotamu, ka eksistē faktori, kas nav padoti prāta kontrolei, tomēr neizdibināmā veidā to ietekmē. L. L. Vaits ir pierādījis, ka zināšanas par neapzinātu “domāšanu” ir eksistējušas jau kopš Sv. Augustina laikiem un sastopamas Akvinas Toma, Bēmes, Sv. Jāņa no Krusta, Paracelza, Keplera, Dantes, Servantesa, Šekspīra un Montēņa darbos. Apzinīgumu kā pilnīgi neatkarīgi eksistējoša prāta īpašību izvirzīja priekšplānā tikai modernā ēra, sākot ar Ņūtona revolūciju zinātnē un “kartēzisko katastrofu” Dekarta filozofijā.³⁷

Pretestība karteziānismam – materiālisma formā vai dažādos subjektīvā ideālisma novirzienos – vienmēr rezultējās viena vai otra termina upurēšanā: matērija tiecās absorbēt garu vai gars – matēriju. Lielos vilcienos var teikt, ka rietumu domāšanā gars – izdēdējušā apzinīgā subjekta formā – ir uzurpējis pirmo vietu. Bet tas vēl nebūt nenozīmē, ka rietumi ir izgājuši cauri spiritualizācijai (kļuvuši “garīgāki”). Tieši otrādi, apzinīgais Ego, kļūvis par centrālo drošības garantu, pārbīda šo

sākotnējo drošību uz objektiem, reducējot tos uz telpā izplatītu vielu. Objektiem nolaupa visas kvalitātes, izņemot tās, kas ir mērījamas un kalkulējamas. "Subjekts atdalās no objekta, lai nodrošinātu savu kundzību pār to. Duālisms ir cilvēka pašapliecināšana dabas priekšā... Daba kļūst par ekspluatējamu materiālu un cilvēks paceļas tai pāri kā tās virskungs."³⁸

Cilvēka identificēšanās ar apzinātu domāšanu un beigās ar valdonīgo Ego ir novedusi pie tā, ka vairums mūsdienu psihologu zaudē interesi par savas zinātnes objektu – psihi. Dvēsele ir izraidīta no sava tradicionālā izpētes lauka un tās vietu ieņem tādi eifēmismi, kā "personības dimensija", "prāts" u. tml. Tad neizbēgami nāca biheiviorisms, lai pilnīgi noslāpētu vājo atbalsi no zaudētās dvēseles teritorijas – teritorijas, kas, pēc Junga, "iesniezdas tik tālu aiz apziņas robežām, ka pēdējo var viegli salīdzināt ar vientuļu salu okeānā. Sala ir maza un šaura, kamēr okeāns ir milzīgi plašs un dziļš un satur sevī dzīvi, kas bezgala pārsniedz... visu, kas atrodas uz salas."³⁹

2. REDUKCIONISMS *

Jau divdesmitā gadsimta sākumā biheiviorisms (dibinātājs Džons Vatsons, 1913. g.) izsvītroja no psiholoģiskās leksikas tādus metafiziskus jēdzienus kā "apziņa", "emocijas", "nolūks" vai "mērķtiecība". Pusgadsimtu vēlāk B. E. Skinners savā darbā **Zinātne un cilvēka uzvedība** izdeva ediktu, ka "prāts" un "idejas" ir izgudrotas, lai mūs maldinātu ar viltus skaidrojumiem un teorijām. Britu filozofs C. Berts (Burt) to visu rezumēja šādos vārdos: "Psiholoģija vispirms pārdeva savu dvēseli un pēc tam zaudēja prātu; tagad, konfrontējot pāragru nāvi, tā, šķiet, ir pazaudējusi arī apziņu."

* augstāko skaidro, izejot no zemākā, vai veselumu, izejot no daļām

Biheiviorisms, kas sāka savu uzvaras gājienu ar dumpi pret introspekciju, sekoja 19. gs. mehāniskās zinātnes paraugam; tā mērķis bija mērīt cilvēka izturēšanos ar kvantitatīvi izteicošu metožu palīdzību un kontrolēt to, manipulējot stimulus. Eksperimentos tas priekšroku dod dzīvniekiem; pērtiķa vai šimpanzes vietā izvēlas žurkas un baložus. Procedūras nolūks – reducēt cilvēka komplicētās aktivitātes uz zemāko dzīvnieku uzvedības standartiem. Biheivioristi (visā pazemībā!) pieņem, ka eksperimentēšana ar žurkām un baložiem sniedz visu nepieciešamo, lai aprakstītu, paredzētu un kontrolētu cilvēka uzvedību, ieskaitot mākslas un zinātnes valodu. Viņus, protams, neuztrauc tas, ka, pēc šādas loģikas, pašu biheivioristu zinātniskā aktivitāte tiek reducēta uz nosacīta refleksa līmeni, kurā nevar būt runas par progresu cilvēka izziņas gaitā.

Neskatoties uz to, ka mūsdienās biheiviorisms ir kļuvis rafinētāks un izvīrējies jaunas hipotēzes, tā pamatnostādnes mainījušās nav. Nožēlojami ir tas, ka viņu terminoloģija un žargons ir kļuvuši gandrīz par neatņemamu modernās mentalitātes daļu. Valda pārliecība: cilvēka dzīvi nosaka reakciju sērijas uz ārējiem apstākļiem, sākot ar tualetes treniņu agrā bērnībā, turpinās, audzinot (pēc Skinnera) "pastiprinātas pareizas reakcijas" principa, un beidzot – pieaugušos kondicionē masu informācijas mediji, padarot tos par perfektiem un godbijīgiem patērētājiem (veikalotājiem). Būtu grūti iedomāties labāku recepti, kuru lietojot, varētu vēl drošāk "progresīvi" apmūļot cilvēci.

Biheiviorisms pamatojas redukcionismā. Visplašākajā nozīmē – tas ir mēģinājums izskaidrot augstāko, izejot no zemākā, vai veselumu, izejot no daļām. Redukcionisma maldīgums pastāv nevis mēģinājumā izprast kādu lietu, pamatojoties uz kaut ko citu, bet pieņēmumā, ka dzīve un dzīvība nav nekas vairāk kā matērijas pagarinājums zināmā komplicētības pakāpē. Cilvēks ir komplicēts bioķīmisks mehānisms, kura aktivitātes ir vienīgi

nosacītu reakciju (refleksu) ķēde, ko var izskaidrot, paredzēt un kontrolēt ar to pašu metožu palīdzību, kuras piemēro žurkām un baložiem. Šai punktā zinātni aizstāj metafizika – ticējumu sistēma, kurā patiesība ir pieejama tikai zinātniska rakstura izziņai.

Redukcionismam rados ir arī evolucionisma hipotēze – meklējumi pēc sākumiem. Evolucionisms pieņem, ka visam ir kāds burtisks, objektīvs un vēsturisks sākums. Mēs gribam zināt, no kurienes ir cēlies prāts, universs, matērija, dzīvība, cilvēks, un nav mums miera, kamēr neesam atraduši vienkāršu un visaptverošu atbildi. Protams, nenoliedzami, šādi meklējumi sniedz vērtīgu informāciju par *homo sapiens*, par viņa adaptāciju videi, par viņa smadzeņu struktūru, seksuālajām nosliecēm utt. Tas viss un vēl milzums cita kā ir leģitīmas zinātniskas izpētes kompetencē. Taču izšķiroši ir tas, ka pastāv starpība starp zinātni kā empīrisku nodarbību un zinātni kā psihisku un emocionālu aktivitāti. Pēdējā gadījumā zinātne ir tikai viena no psihe izpausmēm, – fantāzija, kuru nosaka "subjektīvais faktors" tikpat lielā mērā, kā tas nosaka jebkuru "nezinātnisku" pieeju vai nodarbību. Junga vārdiem: "arī zinātniskā domāšana ir psihiska funkcija, kas mums ļauj organizēt matēriju tā, lai atklātu varenos spēkus, kas satur kopā atomus... Psihe iejaucas kosmosa dabisko spēku procesā, un ja mums kādreiz izdosies kaut ko nodarīt Marsam ar atomu skaldīšanas palīdzību, tad arī tas būs noticis, pateicoties psihei."⁴⁰

III PSIHES REALITĀTE

1. IMAGINĀLĀ REDUKCIJA

Kā jau minēts, vienīgais medijs, ar kura starpniecību var pietuvoties psihei, ir pati psihe; psihe var uztvert pati

sevi tikai caur sevi. Psihologija nekad nevar būt zinātne šī vārda parastajā nozīmē: tās rīcībā nav arhimēdiskā punkta, no kura izejot, tā varētu novērot un izvērtēt savus procesus. Tāpēc arī Jungs un arhetipu psihologija lieto **cirkulāro modeli**, ko ieviesa tādi domātāji kā Herakleits, Parmenīds, Empedokls, Platons, Plotīns, Nikolajs Kuzietis un Bleiks. Psiholoģiska rakstura domāšanā subjekts saplūst ar objektu, un sākums sakrīt ar beigām. Citiem vārdiem, psihe gadījumā subjekts un objekts, iekšējais un ārējais ir savstarpēji atbilstoši lielumi.

No teiktā izriet: pašreizējā kontekstā vienīgais pieļaujamais redukcijas veids ir **visu lietu reducēšana uz psihi**. Ievērojot to, ka psihe ir identiska ar tās tēliem, redukcija uz psihisko arhetipiskajā psiholoģijā kļūst par "imaginālu redukciju". Pēc Hilmana, imaginālā redukcija grib pierādīt – ar simbolu un metaforu palīdzību – ka aiz visiem "ismiem" (ieskaitot zinātnisko empīrismu) atrodas kāda sākotnējākas realitātes pasaule – *mundus imaginalis*. No dvēseles perspektīvas, tēli ir psihiskās dzīves pamatmateriāls, vienīgā realitāte, kuru mēs uztveram tiešā veidā: viss, ko mēs zinām, mums ir pieejams tikai caur psihiskiem tēliem. Hilmans dramatizē šo Junga atziņu, sakot, ka tēli ir cilvēka eksistences fundamentālie fakti un ka mēs radām savu pasauli ar šo tēlu palīdzību. "Dzīvot – psiholoģiski nozīmē iztēloties. "Būt dvēselē" nozīmē redzēt fantāziju visās lietās un pašu fantāziju kā pamatrealitāti. Sākumā ir tēls: vispirms iztēle un pēc tam percepcija; vispirms fantāzija, tad – realitāte. Cilvēks pirmām kārtām ir tēlu veidotājs, un mūsu psihiskā substance sastāv no tēliem: mūsu eksistence ir iztēle."⁴¹

"Imaginālā redukcija" **izvairās no visu izskaidrojošām atbildēm**, dodot priekšroku komplicētībai – koncentrējoties uz noslēpumaino, uz cilvēka eksistences ēnu reģioniem. Tā praktizē "**bezgalīga regressa**" metodi, mēģinot 'izskaidrot' nezināmo, piesaucot vēl nezināmāko, *ignotus per ignotius*."⁴² (Mūsu gadījumā tas būtu mēģinājums izskaidrot cilvēka būtības satversmi,

ņemot palīgā veļu valsti.) Un tieši tāpēc, ka imaginālā redukcija dod priekšroku nezināmajam un noslēpumainajam, visi redukcionismi (spirituālie un materiālistiskie) jāuzskata par maldīgiem. Tie visi ir dvēseles fantāzijas – dvēseles, kas no sāka gala ir iesaistījusies apļveidīgā tapšanā un izmanto katru iespēju, lai šo tapšanu padarītu vēl sarežģītāku.

Jungs apraksta psihiskās realitātes statusu šādos vārdos: "Rietumu cilvēks epistemoloģiskos nolūkos ir atdalījis psihisko no garīgā. Taču psihē šie pretstati eksistē vienkopus, 'psihiskais' nozīmē fizisko un garīgo. Šī 'starppasaule' mums šķiet neskaidra un juceklīga tāpēc, ka psihiskās realitātes jēdziens vēl nav pietiekoši izplatīts, neskatoties uz to, ka tas izsaka dzīvi, kāda tā īstenībā ir. **Gars bez dvēseles ir tikpat nedzīvs kā matērija**, jo tie abi ir mākslīgas konstrukcijas; sākumā cilvēks skatījās uz garu kā uz gaisīgu ķermeni un uz matēriju – kā apveltītu ar dvēseli."⁴³

Jāuzsver vārdi – "Gars bez dvēseles ir tikpat nedzīvs kā matērija". Oficiālā rietumu filozofija ir aizmirsusi "psihisko faktoru" un atdevusies dažādu "monismu" kultivēšanai. Taču monovīzija (kāds vācu filozofs to dēvē par monotonismu) – materiālistiskā, kapitālistiskā, zinātniskā, ideālistiskā – beigās ved pie matērijas un gara nāves, jo tikai ar dvēseli apveltīta matērija un gaisīgs (subtils) ķermenis var būt pilnīgi dzīvi.

Jungs aizstāj duālistisko skatījumu ar trīsdaļīgu antropoloģiju: cilvēks sastāv no prāta, ķermeņa un dvēseles. Dvēsele ir *tertium quid* – trešais faktors starp garu un matēriju. Pie šī psihiskā novada pieder tādas lietas kā sapņi, iztēle, fantāzija, spoki un citas "paranormālas" parādības (telepātija, nojautas, intuīcija, utt.).

2. DVĒSELES SUBSTANCIĀLUMS

Lai labāk saprastu Junga pozīciju, pakavēšos pie dvēseles jēdziena grieķu filozofijā un viduslaikos. Nedaudz vienkāršojot, var teikt: tradicionāli dvēseli uzskatīja par substanci, par kaut ko nemainīgu aiz mūsu domām, intuīcijām, akcijām un tēliem. Dvēsele ir noslēpumains, konkrēts faktors, kas eksistē ārpus fenomenu pasaules un tomēr ir iesaistīta katra ikdienas dzīvē un darbos, – it kā būtu nepieciešams kaut kas tāds, kas atrodas aiz vai viņpus pieredzē dotās pasaules. Taču reti kad apzināmies, ka šī dvēseliskā substance ir tīri verbāls skaidrojums. Nekas nekļūst skaidrāks, postulējot, ka dvēsele, būdama vienkārša un aktīva substance, ir nemirstīga vai – ka to var atbrīvot no ķermeņa krātiņa tikai nāve. (Šo substanciālo dvēseles skatījumu kanonizēja Vīnes un Laterana koncilos 1311.–1312. g.)

Viduslaiku aristotelisma un tomisma teoloģijā dvēsele ir dzīvības princips, kas kā tāda ir fiziskā organisma "forma" un entelehija. Dvēsele un ķermenis veido vienu veselumu – substanci, un šī substance ir apveltīta ar dzīvību, kuras princips ir dvēsele. Aristoteļa vārdiem: "dvēsele un ķermenis veido dzīvu radību" (*De Anima*, 1, i, 413a).

Ir svarīgi pasvītrot, ka, pēc Aristoteļa, visu dzīvo radību caurstrāvo psihe. Dzīvs ķermenis vai dzīva būtne atšķiras no nedzīva ķermeņa vai nedzīvas būtnes ar to, ka tam piemīt spontāna, imanenta, pašradoša kustības spēja; tas kustas ne tikai tad, kad uz to iedarbojas citi faktori un spēki, bet uz paša iniciatīvu (entelehija). Dvēsele kā dzīves princips ir kopēja visām dzīvības formām, ieskaitot dzīvniekus un augu valsti.

Aristotelis kā priekšnoteikumu pieņem, ka dvēsele nevar eksistēt bez miesas, un abu to sadalīšanās nozīmē – tie abi ir miruši. Aristotelim dvēsele ir mirstīga dvēsele. Paradoksāli, tā kļuva vēl mirstīgāka, kad kristīgie aristotelieši to identificēja ar prātu vai garu, ko viņi

koncipēja* kā spēku, kas ļauj cilvēkam transcendēt viņa mehāniski kondicionēto organismu. Jo, uzmontējot uz Aristoteļa dabiskās dvēseles pārpasaulīgu un garīgu dvēseli, viduslaiku teologi sagatavoja ceļu Dekarta bezpasaulīgajai apziņai – *res cogitans*. Pārpasaulīga dvēsele ir dvēsele bez pasaules – vientuļš, svešā kosmosā iesviests “spoks”. Tīri garīga dvēsele, neskatoties uz to, ka tai piemīt visas abstrakti koncipēta garīguma īpašības, ir tikpat nedzīva kā matērija. Tā ir nedzīva aiz pār-mērīga garīguma, aiz elpas trūkuma.

Pretēji šai mākslīgajai nemirstībai Jungs postulē no raupjās matērijas atšķirīgas **subtilas matērijas** eksistenci, kā arī no abstraktā gara atšķirīgu subtīlu garu. Abstrakts gars ir “tīrais gars” – tāpat kā raupjā matērija ir “tīrā matērija”; tie abi nav nekas vairāk kā abstrakcijas un kā tādas ir nedzīvas vai pareizāk – piedzimušas nedzīvas. Nāve piemeklē kā garu, tā matēriju, cik tālu tie abi ir bezdvēseliski.

Daudz tālejošākas sekas bija Aristoteļa ieviestajai starpībai starp pasīvo intelektu (*intellectus possibilis*) vai vienkārši cilvēka prāta spēju un aktīvo vai poētisko intelektu (*intellectus poieticos*). Pēdējais caurstrāvo dvēseles fantastiskos klaiņojumus ar savu garīgo gaismu un pamodina tajos paslēpto un saspriegto inteliģibilitāti. Pēc sholastiķu uzskatiem, aktīvais intelekts ir visaugstākā, visspēcīgākā un visvērtīgākā cilvēka dāvana. Jungiete M. L. fon Fransa domā, ka aktīvajam intelektam ir svarīga loma arābu platonīķa Avicennas filozofijā, kur tas funkcionē kā kvazikosmiska, cilvēkā un dabā klātesoša realitāte (līdzīgi tam, kā tas ir Ķīnas daoismā un Leibnica “universālajā harmonijā”).⁴⁴ Šis intelekts ir rados arī ar Junga neapzināto arhetipu saturu luminozitāti vai mijkrēšļa apziņu.

* izskaidrot, definēt jēdzieniski

3. ARHETIPU DAUDZVEIDĪGUMS UN LUMINOZITĀTE

Arhetipa jēdziens – līdzīgi Junga neapziņas skaidrojumam – ir kontroversiāls gan starp pašiem jungiešiem, gan viņu pretiniekiem. Tomēr Hilmana "skolas" piekritēji ir visumā vienis prātis, ka "arhetips" ir ontoloģiski visfundamentālākais no visiem pārējiem Junga psiholoģijas jēdzieniem. Hilmanam arhetipi nav vis nezināmi un neizzināmi lielumi, bet pilnīgi imanenti tēlos. Tie nav **lietvārdi**, kas norādītu uz transcendentāliem, aiz vai viņpus tēliem paslēptiem saturiem, bet **adjektīvi**, kas izsaka tēlu bagātīgumu, svarīgumu un ietekmīgumu.⁴⁵ Citiem vārdiem, tēli paši par sevi ir arhetipiski un nozīmīgi. Psihe nesastāv **no** tēliem, tā jau pati par sevi **ir** tēls un iztēle.

Arhetipiskie tēli (pretēji simboliem) pārstāv tikai paši sevi, tie ir nevis reprezentācijas, bet makrokosma klātie mikrokosmā. Pēc Junga, cilvēka psihiskā satversme ir vesela pasaule – mikrokosms. Cilvēki ir paši sev klātesošas, pilnīgi un bezkaunīgi narcisistiskas pasaules. Tanī pašā laikā arhetipiskie tēli, kas šīs "pasaules" sastāda, ir neizsakāmas un neprognozējamas tēlu pasaules. Psihes ontoloģiskā struktūra ir radikāli imagināla; tā nav vienvēidīga vai monoteistiska, bet daudzveidīga, policentriska un politeistiska.

Tēliem piemīt augstākā mērā divdomīgs vai pareizāk – "daudzdomīgs" raksturs. Alķīmijas valodā, tēli ir *utrius capax*: tie var būt kā garīgi, tā materiāli, labi vai ļauni, gaiši vai tumši, apzinīgi vai neapzinīgi. Šī paša iemesla dēļ tas, ko mēdz dēvēt par matēriju vai garu, nav kaut kas substancāls vai – nesamierināmi pretstati, bet **perspektīvas**, kuras psihe var adoptēt iepretim **visām** ārpasaules lietām: itin uz visu var skatīties kā uz kaut ko materiālu vai garīgu; augs vai akmens var būt "garīgāks" par cilvēku, tāpat kā cilvēks var būt "materiālistiskāks" nekā viņa pārtikas preces.

Tātad: tas, ko Jungs dēvē par arhetipu luminozitāti, attiecas uz dvēseles imaginālo novadu (realitāti), kas nav nedz pilnīgi apzināts, nedz pilnīgi neapzināts. Esejā "Par psihe dabu" Jungs saka, ka mūsu neapziņas saturi nav ieslīguši pilnīgā tumsā, bet ir **relatīvi neapzināti** – gluži tāpat, kā mūsu apziņas saturi gandrīz vienmēr ir daļēji neapzināti. Apziņas gaisma ir **relatīva** tāpēc, ka tai ir daudzas gaišuma pakāpes. Apziņa "aptver... veselu apziņas intensivitātes skalu. Dažos apziņas stāvokļos dominē neapzinīgums, citos – pašapzinīgums. Piemēram, primitīvā līmenī ego apziņa nebūt nav sevišķi stabila: valda tikai luminozitāte. Tādos gadījumos – tāpat kā infantīlajā līmenī – apziņas dzīve nav vienota vai centrēta kā stabils ego komplekss. Tā tikai šad tad iemirgo dzīvē... Šai stadijā apziņa ir līdzīga salu ķēdei arhipelāgā. Pat augstākās stadijās tā nav pilnīgi integrēta un spēj izplesties nenosakāmos virzienos."⁴⁶

Psihe ir neskaitāmu luminozu daļiņu lauks – daļiņu, kas ir kā dzirkstis vai *scintilla* – līdzīgas maziem apziņas "gabaliem". Viens no skaidrākajiem šī jēdziena formulējumiem atrodams Junga darbā *Mysterium Conjunctionis: scintilla doktrīna*" liecina par psihisko kompleksu personisko vai ego raksturu: tāpat kā ego kompleksa raksturīgā pazīme ir apzinīgums, tāpat ir iespējams, ka citiem vai 'neapzinātiem' kompleksiem – kā atsevišķām psihēm – piemīt zināma luminozitāte."⁴⁷ Šie autonomie vai relatīvi autonomie "lielumi" tad nu būtu kaut kas līdzīgs vibrācijām atmosfērā vai polinēziešu *mana's* daļām; tie nav piesaistīti atsevišķiem indivīdiem, bet – brīvi plūstoši.

Iespējams, ka tas, ko mēs dēvējam par domām un idejām, ir tikai kādu citu brīvi plūstošu (klejojošu) fenomenu forma. Savā autobiogrāfijā Jungs saka, ka viņa fantāzijas tēls Filemons viņam palīdzēja saprast domu un ideju autonomo raksturu. Tā bija "izšķiroša atziņa": "...psihē mājot lietas, kuras es neradu, bet kas rodas pašas no sevis un kurām ir sava dzīve... Domas ir kā dzīv-

nieki mežā, kā cilvēki istabā vai kā putni gaisā... Filemons man iemācīja, ka psihe ir kaut kas objektīvs.”⁴⁸

Junga neapziņa nav jāsaprot topogrāfiski, t. i., kā burtiska vieta organisma iekšienē vai kā atsevišķa, no visas pasaules pilnīgi atšķirtu ideju sistēma. Psihe nesaistāv no diviem atdalītiem departamentiem – no apziņas un neapziņas. Psihes dzīvi raksturo dažādas intensivitātes, alternācijas un savstarpēja saplūduma pakāpes. Mēs allaž esam reizē apzinīgi un neapzinīgi. Tas ir tāpat kā Čuang-Tsu slavenajā sapnī, kad viņš redzēja sevi kā taureni. Kad viņš pēkšņi pamodās, viņš nezināja, vai viņš ir bijis taurenis, vai – taurenis, kas sapņo, ka ir Čuang-Tsu. Šī doma atbalsojas Hilmana vārdos: “Mēs nepārtraukti sapņojam... Kāda dvēseles daļa nepārtraukti atceras mitoloģiskā valodā, nepārtraukti redz, jūt un dzird *sub specie aeternitatis*. Mūsu dzīve šķiet mūsu pašu un tanī pašā laikā tai ir senatnīga aura, *deja vue* kvalitāte.”⁴⁹

4. ANIMA MUNDI UN SUBTĪLAIS ĶERMENIS

Platonā un neoplatonisma tradīcijā individuālā dvēsele ir rados ar *anima mundi* – ar pasaules dvēseli, kas animē Universu un ieplūst cilvēkā. Gnostiķi koncipē pasaules dvēseli kā to daļu no Dieva, kas ir ieslodzīta dabā un sastāda tās kvintesenci.

Anima mundi jēdziens nāk no Platona mācības, ka Demiurģs ir izplatījis dvēseli visā pasaulē, kas tagad ir kļuvusi par dzīvu radījumu. Kopš Platona laikiem šī doma dažādos variantos atkārtojas stoiķu filozofijā, Plotīnā, Nikolajā Kuzietī, starp Keimbridžas platoniekiem (Mors, Kadvorts) un vācu dabas filozofiem, īpaši F.V.J. Šellinga (1775–1854) darbos. Šellings gribēja pierādīt, ka daba ir “redzams gars” un gars – “neredzama daba”. Gars un matērija, simultāni darbojoties dinamiskā un organiskā vienībā, sastāda pasaules dvēseli – organizējošo

principu, kas satur visu kopā dzīvā veselumā. Šellinga sistēmā matērija un gars eksistē tikai to savstarpējā attieksmē. Citi filozofi (piemēram, ēģiptiešu viedais Hermess Trismegistus) iedomājās dvēseli kā apli, kura centrs ir visur un aploce – nekur. Šī bezgalīgā apļa tēls sākotnēji tika attiecināts uz Dievu, bet Nikolajs Kuzietis (1401–1464) ar to salīdzināja arī Dieva radīto Universu. Renesanses filozofi (Bruno, Fišino) to uzskatīja par piemērojamu individuālā cilvēka dvēselei.

Tikai 17. gs. beigās rietumu zinātne "atklāja" nedzīvas matērijas pasauli, ko pārvalda uniformi, kvantitatīvi spēki un kurā nav nekā garīga. Junga vārdiem – "cilvēks pārstāja būt par mikrokosmu – kosmosa tēlu un viņa 'anima' vairs nav konsubstanciāla *scintilla* vai – *anima mundi* dzirksts".⁵⁰

Arī alķīmijā dvēseli koncipē kā kaut ko plašāku un lielāku nekā cilvēks. Rietumu alķīmijā – tāpat kā austrumu reliģijās – individuālā dvēsele ir tikai daļēji identiska ar mūsu apzinīgo esmi. Lai gan dvēsele funkcionē ķermenī, tās "lielākā daļa" iztēlo "daudzas ārkārtīgi dziļas lietas". Pēc alķīmiķa Rulanda, dvēselei kā Dieva viceregēntam "piemīt neatkarīga spēja darīt lietas, ko ķermenis nevar saprast". Šo "lietu" realizācijas vieta vai medijs ir nevis prāts vai matērija, bet kāds subtilas realitātes starplauks, ko var aprakstīt tikai ar tēlu palīdzību. Tā ir iztēles pasaule – atšķirīgu ideju sistēma. Psihe nesastāv no diviem nošķirti departamentiem – no apziņas un neapziņas. Psihes dzīvi raksturo dažādas intensivitātes, alternācijas un savstarpēja saplūduma pakāpes. Mēs allaž esam reizē apzinīgi un neapzinīgi.

Subtilās realitātes novadu vislabāk apraksta **Alķīmijas leksikons**: "Iztēle ir zvaigzne cilvēkā – debesīgais vai pārdabiskais ķermenis" (*Astrum in homine, coeteste sive supracoeleste corpus*).⁵¹ Rulands ar to grib teikt, ka iztēle rada nevis nemateriālus, miglainus fantomus, bet subtīlu vai imaginālu ķermeni, resp., pati sevi.

G.R.S. Mīds, viens no galvenajiem ekspertiem šai jau

tājumā, ierosina, ka "subtilā ķermeņa jēdziens varētu kalpot kā konkrēts starpnieks, lai samierinātu rietumu domāšanā valdošo pretstatu starp spirituālo un materiālo filozofiju".⁵²

5. DVĒSELE UN GARS

Junga psiholoģijā "psihe" apzīmē visus psihiskos procesus – apzinātos un neapzinātos. To bieži attiecina arī uz *anima*, kas pārstāv dziļākos dzīvības spēkus aiz vai viņpus apzinīgās dzīves. Patiesībā *anima* ir apziņas arhetipiskā struktūra vai "dzīves arhetips", "t. i., mūsu psihe aktuālā dzīve – spontānā iesaiste cilvēka eksistences neskaitāmajās problēmās".⁵³

Jungieši, ieskaitot Hilmanu, lieto vārdus "dvēsele" un "psihe" gandrīz vienmēr vienādā nozīmē, jo šie termini ir domāti nevis kā zinātniski koncepti, bet kā simboli. Dvēsele (psihe) kā simbolisks termins ir divdomīgs, nenoteikts un nedefinējams jēdziens. Tikpat labi varētu lietot tādus vārdus, kā "sirds", "dzīve", "siltums", "cilvēciskums", "emocijas" utt. Par dvēseli var teikt, ka tā ir "noraizējusies", "nemirstīga", "garīga", "pazudusi", "nevainīga". Psihe nekad nevar kļūt par novērošanas objektu, jo tā tanī pašā laikā ir novērotājs subjekts; tā vairāk atgādina spoguļu zāli, kurā viens spogulis spoguļo atspulgu citos spoguļos.

Junga psihe koncepcija ir radniecīga uzskatam par psihi arhaiskās kultūrās, kur tā funkcionē kā dzīvības avots, kā pirmais kustinātājs, kā spēcīga klātiešana bez objektīvas realitātes. Dvēsele ir neatkarīga no cilvēka gribas; tā ir pašpietiekama, untumaina, neizsakāma. Šķiet, vislabāk to izsaka Herakleits: "Jūs nevarat nospraust psihe robežas pat ceļojot visos iespējamajos virzienos: tik dziļš ir tās *logos*."⁵⁴

Jungs arī pieļauj, ka vienā un tai pašā individuā var mānot daudzās dvēseles (kompleksi vai daļējas personības),

jo personības disociācija sastopama ne tikai patoloģiskos gadījumos, bet arī t. s. normālās uzvedības robežās. Dvēsele nebūt nav kaut kas homogēns; tā ir "pretrunīgu impulsu, inhibīciju un afektu verdošs katls... Apziņas vienība vai t. s. personība nav vis realitāte, bet tikai kaut kas vēlams."⁵⁵

Uzsvars uz psihi kā dažādu spēku policentrisku lauku ir nepieciešams, lai kompensētu starp jungiešiem plaši izplatīto tendenci glorificēt "Pašu" (*the Self*) kā personības vienotāju centru. Šāda stratēģija ir novedusi pie Junga psiholoģijas reducēšanas uz kristietības (vai jūdaisma) psiholoģisku variantu ar Kristu vai Jahvi priekšgalā, kurus tad pielūdz "zinātniski" respektējamā "Paša" formā.

Psihes policentriskajam skatījumam ir sena un respektabla vēsture. Piemēram, Džons Freizers un citi antropologi ir pierādījuši, ka primitīvajam cilvēkam ir vairākas dvēseles, ar kurām viņš var sarunāties: "...dvēseles pluralitātes ideju apstiprina daudzi zināmi fakti, tā bija pazīstama Plotīnam, kā arī starp mežoņiem. Dvēseles nedalāmību uzsver tikai tad, kad dvēseles jēdziens kļūst par teoloģisku dogmu."⁵⁶ Daudzu dvēseļu ideja ir centrāla grieķu šamanisma tradīcijā un dažādos variantos iesniedzas klasiskajā ērā.⁵⁷

Arhetipiskā psiholoģija grib par katru cenu izvairīties no dvēseles substancializēšanas. Hilmana vārdiem: "Ar 'dvēseli' es domāju nevis kādu substanci vai lietu, bet perspektīvu uz lietām..." "Dvēseles uzdevums ir padziļināt notikumus, tos pārvēršot pieredzē: vārds 'dvēsele' nozīmē mūsu dabas tēlaino potenci, pieredzi reflektīvas domāšanas, sapņu, tēlu un fantāzijas ceļā; tas ir veids, kādā viss esošais tiek skatīts kā simbolisks un metaforisks."⁵⁸

Pēc Hilmana, tātad, dvēsele ir nevis kaut kas materiāls aiz mūsu domām, emocijām utt., bet visu caurstrāvojoša klātiene, ko nav iespējams lokalizēt. Dvēselei kā **perspektīvai** (un nevis kā substancei) nav no-

teiktas apmešanās vietas. Tā neatrodas ķermenī, smadzenēs vai kādā citā fiziskā vietā. Dvēsele ir visur tur, kur ir mūsu "mīlestība", mūsu noslieces, emocijas un noskaņojumi. Un, protams, ja šīs "mīlestības" pieredz ķermenī, smadzenēs vai ārpus ķermeņa (kokos, klintīs, dzīvniekos), tad jāsaka, – dvēsele tur ir atradusi sev pagaidu dzīves vietu. Dvēsele var pieņemt daudzus un dažādus veidus, jo būtībā tā ir "animāls" (angļu *animal*), kas grieķiski nozīmē nevis dzīvnieku, bet visas "animētās" būtnes, spokus, demonus, dievus, apdvēseļotas zvaigznes un pat visu apdvēseļoto Universu ieskaitot.

Šādu dvēseles skatījumu nedrīkstētu jaukt ar **panpsihismu**. Panpsihisms ir filozofiski psiholoģiska teorija, kas kā monisma paveids pieņem, ka visām lietām Universā piemīt kaut kas "iekšējs" vai psiholoģisks. Pēc šīs skolas pārstāvju uzskatiem (G.T. Fehners, Džoša Roiss H. Lotce, S. Aleksanders, G.V. Leibnics, F.C.S. Šellings), jutekliskā pasaule nav nekas vairāk kā plīvurs, kas aizsedz mentālās dzīves bezgalīgo lauku. Tas, ko dēvē par "prātu", ir eksistējis **vienmēr** – pat vienkāršākajiem dzīvniekiem ir savs "prātiņš". Tātad, kad matērija bija sasniegusi zināmu organizētības līmeni, kā, piemēram, cilvēkā, nekas būtiski jauns nenotika. Apziņa, kas iznira no dzīvās matērijas, ir atradusies latentā stāvoklī visā dzīvajā un nedzīvajā radībā "no sākta gala".

Panpsihisms noliedz jebkādu pārtrauktību (lūzumu) starp matēriju, no vienas puses, un to matērijas organizētības līmeni, ko tā ir sasniegusi dzīvniekos un cilvēkā, no otras. Starp jaunāko laiku pētniekiem, kas piedēvē zināmu protoprātīgumu, t. i., rudimentāru dzīvību, sajūtas un pat gribu molekulām, atomiem un subatomiskām vielas daļiņām, var minēt A.N. Vaithedu, C. Hartšornu, B. Renču un L.C. Birču. Pēc E.V. Sinota, bioloģiskā organizētība un psihiskā aktivitāte patiesībā ir viens un tas pats. "Runāt par prātu pupā ir vairāk pamata nekā mēģināt iedomāties kādu patvaļīgu punktu evolūcijas skalā, kurā pēkšņi parādās prāts."⁵⁹

Panpsihisms, nemaz nerunājot par tā zinātnisko patīcāmību, cieš no burtiskuma slimības. Tas pieņem, ka prāts ir objektīvs dotums, kaut kas tāds, kas vienmēr un visur eksistē un kura eksistenci var objektīvi novērot un zinātniski pierādīt. Galvenā nelaime te ir tā, ka panpsihisti grib izskaidrot visu esošo, vadoties no viena vienīga principa. No arhetipiskās psiholoģijas viedokļa, lietas var būt (vai arī nebūt) apdvēseļotas; tās var būt dzīvas, nedzīvas un tad atkal dzīvas, bet nekad **vienmēr** dzīvas vai nedzīvas. Dvēseles perspektīva balstās **radikālā relativismā**, kas implicē, ka realitāte ir vispirms imagināla un ka mūsu percepcijas un domāšanas procesi sakņojas iztēlē. No šī "bezdibenīgā pamata" mēs radām savu pasauli, faktiski – daudzus pasaules, kuru ontoloģiskais statuss ir vienlaicīgs (sinhronisks) ar tādas iztēles statusu, kas tās rada. Arhetipiskā psiholoģija stāv tuvāk primitīvo tautu un bērnu "panpsihismam" – indivīdu, kas vēl nav padevušies kārdinājumam sajaukt karti ar teritoriju. Tas ir "panpsihisms", no kura vispirms amputējams "pan" un pēc tam – "isms".

Runājot par "garu", vispirms jāzina, ka latīņu vārds *spiritus* (no *spirare*, elpot), un *animus* nozīmē to pašu, ko grieķu *anemos* (vējš). Grieķu valodā "vēju" apzīmē ar vārdu *pneuma*, kas nozīmē arī "garu". Arābiski "gars" (*spirit*) ir *rih*, un *ruh* ir "dvēsele" vai "gars". Tātad vārds "gars" jau senatnē saistījās uz kādu dinamisku principu, kuru raksturo spontānums – spontāna spēja izsaukt tēlus neatkarīgi no jutekliskās uztveres, kā arī tos autonomi manipulēt. Garu kā stimulējošu un inspirējošu spēku ir grūti atšķirt no psihes.

Taču dīvainā kārtā gars tieši kā spontāns spēks ir kļuvis par matērijas nesamierināmu pretstatu. Pēc Junga, par šo mākslīgo opozīciju lielā mērā ir atbildīgs kristiešu aizspriedums, ka gars ir tik ļoti pārāks par dabu, ka pēdējā uzskatāma par mirušu. Rietumu tradīcijā "garīgums" ir ticis identificēts ar pārdabisko vai pret-dabisko un zaudējis savu būtisko radniecību ar psihi un dzīvi.

Beigās – triumfējot zinātniskajam materiālismam, garu degradēja par matērijas verdzisku piedēkli, bet tā sākotnējā spontanitāte un emocionālums paglābās psihē. Gars tagad parasti nozīmē kaut ko tādu, kas ir matērijas pretstats (supernaturālisms, Dekarta duālisms) vai matērijas piedēklis (materiālistiskais monisms).

Junga pieeja šai ziņā ir daudz sarežģītāka. Kā jau minēts, psihe nav homogēna struktūra, bet – daudzu savstarpēji saistītu spēku spēle. Psihei piemīt tendence sadalīties. Un šīs daļas vai t. s. kompleksi var “atdalīties no apziņas tik ļoti lielā mērā, ka tie izskatās ne tikai kā svešinieki, bet arī ir apveltīti ar autonomu dzīvi”.⁶⁰ Kompleksi ir psihiski fragmenti, kas parādās un pazūd it kā paši no sevis. Bieži tie izturas kā neatkarīgas, ar personību apveltītas būtnes, kā balsis, ko dzird vājpātīgie, kā gari vai spoki starp primitīvajiem. Ticība gariem un dvēseļu pluralitātei pamatojas faktā, ka “psihe ir nevis nedalāma vienība, bet dalāms un vairāk vai mazāk sadalīts veselums”.⁶¹

Jungs ir pārliecināts, ka psihe tieksme dalīties vairākos segmentos ir normāla parādība, ko nedrīkstētu vienādot ar histēriskas vai šizofrēniskas personības stāvokli. Starpība starp normāliem arhetipiskiem tēliem un šizofrēnijas dissociētiem produktiem pastāv tanī, ka tēli ir apveltīti ar personības iezīmēm, kamēr šizofrēnijas produktiem piemīt tikai minimāls jēdzīgums; īstenībā tie ir sairšanas produkti.⁶²

Ja tagad aizstāj vārdu “komplekss” (psihisks fragments) ar “tēlu”, varam teikt, ka psihe pirmapzinīgajā struktūrā gari (latviskie veļi) ir universāli klātesoši tēli. Tie ir mīklaini spīdekļi (luminozitātes), kas parādās un var kļūt redzami sapņos, vīzijās un tamlīdzīgos reducētas apziņas stāvokļos. Tos dēvē par fobijām vai neirotiem simptomiem tikai tāpēc, ka mēs dzīvojam bezdievīgā, profānā laikā, ignorējam psihi un esam nodevušies apzinīguma (prāta) kultam. “Mūsu īstā reliģija ir apziņas monoteisms; mēs esam tam pārdevušie, vienlaikus noliedzot, ka eksistē autonomas dvēseles daļas.”⁶³

Dvēsele ir kaut kas līdzīgs Protejam, kura tēlu lietoja renesanses neoplatonisti, lai pasvītrotu, ka dvēsele atrodas nepārtrauktas plūsmas stāvoklī. Cilvēks nav vienots (viengabalains), bet daudzveidīgs un – tāpat kā *anima mundi* – potenciāli var būt visās lietās.

Džons Kīts (Keats) kādā vēstulē savam brālim saka, ka pasaule ir “dvēseles taisīšanas ieleja”. Tad viņš jautā: “Kā gan lai šo dvēseli taisa”? Atbilde: “Tikai ar šīs pasaules starpniecību. Manuprāt tā būtu grandiozāka pestīšanas sistēma, nekā kristīgā reliģija.”⁶⁴ Kītsa teiktajam var vienīgi piebilst, ka iemesls, kura dēļ mūsdienu kristietība ir kļuvusi remdena un sekla, meklējams apstākļi, ka, aizstājusi dvēseli ar garu, tā ir zaudējusi sakaru ar dzīvi un pasauli – ar pasaules ēnainajām ielejām. Un ir zīmīgi, ka Sv. Pāvila vēstulēs *pneuma* vai gars jau ir sācis aizstāt psihi vai dvēseli. Jaunajā Derībā vārds “psihe” parādās tikai 57 reizes, kamēr *pneuma* – 274 reizes. Faktiski Sv. Pāvils dēvē *psihikoi* par sliktiem ļaužiem un *pneumatikoi* – par labiem.*

Tradicionāli dvēsele pieder ielejām vai, kā Junga saka, “tā dod priekšroku ķermenim un visam ķermeniskajam un emocionālajam. Tā ir ieslēgta *physis* važās, un tanī pašā laikā ilgojas pēc kaut kā tāda, kas pārsniedz fizisko nosacītību.”⁶⁶ Grieķu mitoloģijā *psyche* ir ne tikai dvēsele, bet arī taurenis. Pēc Hilmana, dvēseles vieta ir “iztēles, kaislību, fantāzijas un refleksijas pasaulē – pasaulē, kas nav nedz fiziska un materiāla, no vienas puses, nedz garīga un abstrakta, no otras. Dvēsele ir piesaistīta tām abām.”

Pretēji dvēseles intīmajai attiecībai pret iztēli un fantāziju, t. i., pret visu konkrēto, daudzveidīgo un imanto, gara tēli, saka Hilmans, ir “kā liesmojoša gaisma; gara jomā valda uguns un vējš. Gars ir straujš un ‘uzkurina’ visu, kam tas pieskaras. Gara virziens ir vertikāls un augšupejošs; tas ir ass kā nazis un fallisks. Gars ir virišķīgs, rada formas, kārtību un skaidras atšķirības.”⁶⁷

* Sk. I. Vēst. korintiešiem, 2:1315).⁶⁵

Tomēr jāievēro, ka visos savos gara aprakstos Hilms lieto vārdus "gara tēli", lai norādītu, ka gars nav atdalāms no dvēseles. Garīgie lidojumi, meklējumi pēc lietu pēdējās jēgas, pēc vienības utt. īstenībā ir psihiska avantūra, jo, saskaņā ar arhetipiskās psiholoģijas centrālo atziņu, "visas lietas nosaka psihiskie tēli, ieskaitot mūsu gara formulējumus".⁶⁸ Diemžēl mūsu kultūrā gars ir ticis atsakņots un identificēts ar nemateriālu esenci, ar "tīru domāšanu" un līdzīgiem kropļojumiem.

Un tomēr... dvēsele alkst pēc gara. Ikars ceļā uz sauli, Bellerafons uz baltspārnota zirga muguras, Faetons saules kara ratos (arī Raiņa Antiņš) – tie visi ir mitoloģiski gara tēli. Viņi varēja lidot tikai tāpēc, ka spēja lietot iztēli. Gara uzdevums, saka Jungs, ir piešķirt dvēselei "zināmu dievišķu enerģiju un augstāku lietu ziņu".⁶⁹

Taču vēlreiz jāuzsver, ka visās savās avantūrās psihe ir ontoloģiski sākotnējāka realitāte; tā ir dvēsele, kas tiecas uz galotnēm vai iestieg vulgārā materiālismā. Dvēsele ir rados ar visām hierarhijas pakāpēm. Cilvēka dvēsele ir pasaules apceļotāja: tā var savienoties ar augstāko sfēru un kļūt par garu (garīgu dvēseli) vai palikt iesprostota zemākā (zemes ikdienas) vidē. Iespējams, ka dvēselei nemaz nav "pašcieņas". Kā to Kīts saka: "Dvēselei nav pašai sev veltīta tempļa." Tādā gadījumā dvēseles īpašais cienīgums varētu pastāvēt tanī, ka tā atsakās atbrīvoties no pārejamības, mirstības, vājprāta un citām nepilnībām, kas ir cilvēciskās kondīcijas neatņemama daļa.

IV UROBORISKAIS CEĻŠ

1. SVĒTAIS UN POĒTS

Junga psiholoģija pamatojas premisē, ka psihe ir oriģināla struktūra, kuru nevar padarīt par materiālās vai

garīgās pasaules piedēkli. Tā ir pašregulējoša sistēma, kuras daļas atrodas nepārtraukta konflikta un plūsmas stāvoklī. Šis iekšējās polaritātes process ir nepieciešams ne tikai, lai psihe varētu izdzīvot, bet arī – lai tā būtu allaž moža un dzīvelīga. Tas, ko Jungs dēvē par "Pašu" vai veselumu, cilvēkam nav sasniedzams, izņemot tādus "pārcilvēkus" kā Kristus un Buda. Personības veselums ir garīga fantāzija, kas jau pati par sevi pilnveido. Veselums ir pašos tēlos, nevis kādā no tēliem iztukšotā sterilā viņšaulē. Citiem vārdiem, mērķis ir pati ceļošana, fantāzijas lidojumi kā tādi.

Līdzīgu domu pauž Bleika slavenā formula: "Ja percepcijas durvis ir tīras, itin viss cilvēkam parādās tāds, kāds tas ir, – bezgalīgs." Bleiks nesaka, ka attīrīta un skaidra percepcija mums atklāj beztēlainu un transcendentu bezgalību. No brīža, kad mūsu jutekļi ir pilnīgi atmodināti, bezgalīgais, tāpat kā budistu nirvāna, ir atrodams **sāmsarā** – Herakleita plūsmas pasaulē, kur, pēc Junga vārdiem, "tēze seko antitēzei un starp tām abām dzimst trešais faktors".⁷⁰ Šis trešais faktors ir dvēsele, *anima mundi*, sava veida bezgalīgums, kas ir klātesošs visās lietās, vai pareizāk, to imaginālajā, dvēseliskajā veidolā. Arī budistu kanoniskajā literatūrā vissakrālākie raksti ir atrodami neapraktītajās lappusēs – vecā, vēju appūstā priedē vai rudens debesī lidojošā zosu barā.

Protams, cilvēkam, kas grib visu izskaidrot racionālā ceļā un kas pieņem, ka visi pretstati ir totāli un absolūti, "trešais faktors" paliek nepieejams – *tertium non datur*. Pretstatus nevar apvienot to pašu līmenī, ir nepieciešams kāds "trešais", kas eksistē no pretstatiem atšķirīgā kapacitātē. Daba (un psihe ir animēta daba) pārtiek no paradoksa un to nesaista racionālās loģikas likumības. Paradokss ir nepieciešams, lai radītu kaut ko jaunu, – dvēseli, šo vislielāko brīnumu visu lietu centrā. Jungs izklāsta psihes centrālo lomu šādi: "Es neapstrīdu nedz reālistiskā (*esse in re*), nedz ideālistiskā viedokļa (*esse in intellectu solo*) pamatotību; es tikai gribētu ap-

vienot šos galējos pretstatus ar *esse in anima* palīdzību, kas pārstāv psiholoģisko viedokli. Tiešā veidā mēs dzīvojam tikai tēlu pasaulē.”⁷¹ Vai atkal: “Es esmu pārliccināts, ka radošā iztēle ir vienīgais sākotnējais, mums pieejamais fenomens, psiheš īstais Pamats, vienīgā tiešā realitāte. Tāpēc es runāju par *esse in anima* kā par vienīgo iras formu, ko var pieredzēt tieši.”⁷²

Starp pagātnes “okultajiem” domātājiem *esse in anima* atbilst *coincidentia* vai *conjunctio oppositorum* formulai, ko tradicionāli lieto, lai mēģinātu izteikt Dieva neizzināmo dabu. Nikolajs Kuzietis saka, ka dievišķo realitāti “apjož pretstatu saskaņa un tas ir Paradīzes mūris, aiz kura Tu mājo”.⁷³ Taču Jungs mēdz piešķirt šo dievišķo mājvietu dvēselei: “Divu pozīciju sadursme izsauca spriedzi un rada ‘trešo lietu’, – nevis kaut ko nedzīvu pēc *tertium non datur* principa, bet kaut ko tādu, kas ir piedzimis no spriedzes starp pretstatiem un šīs dzemdības mūs noved jaunā iras līmenī, jaunā situācijā.”⁷⁴

Arī Jeits novēršas no Kuzieša “Paradīzes mūra” un atgriežas plūsmas pasaulē: “Ja Dievs ir aplis, kura centrs ir visur, tad jāsaprot, ka svētais dodas uz centru, bet poēts uz apli, kur viss sāk atkal riņķot.”⁷⁵ Šais vārdos Jeits izsaka būtisko starpību starp mistisko un poētisko (imaginālo) pieeju. Rietumu mistiķi lielāko tiesu tiecas pakārtot iztēli tīri intelektuālai Dieva vīzijai, jo viņi baidās no iztēles spēka brīvības – īpaši morāles jomā. Mistiķim fantāzija saistās ar dvēseles zemākajiem slāņiem – ar kaisli un iekārēm, kālab arī tā nevar kalpot kā morālistikas uzvedības garantis. Piemēram, Hugo St. Viktors – lai gan viņš uzskata iztēli par nepieciešamu saiti starp garu un miesu – brīdina, ka prāts nedrīkst tajā iemīlēties. Ričardam St. Viktoram un Bonaventuram iztēle ir prāta kalpone, salīdzinoši zems kontemplācijas veids, ar kuras palīdzību var aizsniegt beztēlainu skaistuma vīziju. Viduslaikos iztēle labākā gadījumā bija intelekta rīks – bīstams spēks, kas stāv ceļā prāta vadītai gribai; burvju mākslinieks, kura triki ir līdzīgi demoniskām izdarībām.

Mums tomēr jāpievienojas artistam, kas dodas nevis uz centru, bet atgriežas pie apļa. Bet tas nenozīmē, ka arhetipu psiholoģijā centra ideja ir nenozīmīga. Tieši otrādi, Hilmans to tik ļoti apbrīno, ka viņš vairo centrus līdz bezgalībai – *ad infinitum*. To pašu var izteikt ar austrumu mandalas palīdzību. Mandala ir “bezcentriskis spēks”.

Dīvainā kārtā Jungs, šķiet, nespēja īsti izprast mandalas simbolisma subtīlo raksturu; viņš to interpretēja kā nojautu par personības centru (“Pašu”), kā sava veida centrālu punktu psihē, uz kuru viss attiecas. Sekojot rietumu psiholoģijas pamatnosliecei, viņš pasvītroja egocentrētu apziņu. Mandala viņam nozīmēja plašāku, lielāku Patību, ko viņš identificēja ar Kristu vai Budu mūsos. Bet Jungs arī nepārtraukti atkārtoto, ka psihe ir ne tikai psiholoģijas objekts, bet fatālā kārtā arī tās subjekts. Psihi nav iespējams transcendēt un tas nozīmē, ka tā ir multicentrēta un cirkulējoša. “Pats” nav vienīgais Centrs vai ideāls, pēc kura būtu jātiecas, bet ceļa stabs dvēseles cirkulārajā ceļojumā, tās pašas dvēseles, kuras centrs ir visur un aploce – nekur.

2. VARAVĪKSNE UN SAPŅU ROZE

Junga psiholoģija ir himna psihe cirkularitātei – psihe, kas nekad nevar izkļūt laukā pati no sevis, lai skatītos uz sevi no ārpusē un apzinātos savu struktūru. Psihe vienmēr runā tikai pati par sevi (narcisisms) un par savu dvīni – dabisko Universu. Tā saka par sevi tādas lietas, kā: “Es esmu te sievietē, te čūska, es esmu varonis, kas sniedzas pēc galotnēm, es esmu okeāni un upes, zēns un meitene, krūmi un putni, dumja jūras zivs.” Psihe un pasaule atspoguļo viena otru un abas kopā rada spoguļu pasauli, kurā valda iztēle. Iztēle ir pašstimulējošs spēks, jo pretēji tam, kā tas ir robota vai dinamo gadījumā, tā ražo pati savu enerģiju. Iztēli var noskārst

tikai caur iztēli, tā ka arī te ir spēkā senā grieķu alķīmiķu maksima: tikai līdzīgs saprot līdzīgu. (Katrs atziņas mods atbilst atzinēja esmes modam.) Filozofiskā terminoloģija: ira (esošais) un domāšana – šie mūžīgie racionālisma antagonisti – sader kopā.

Britu filozofs O. Barfilds noraida domu, ka cilvēka atziņas process ir *commercium* – attieksme starp subjektu un objektu, – process, kura gaitā no ārpusē nākošie iespaidi neizskaidrojamā kārtā pārvēršas par idejām. Lietu dabas izziņa norisinās dvēseles telpā, uzceļot varavīksnei līdzīgu tiltu starp iekšējo un ārējo pasauli.

Pēc Barfilda, visdrošākais tilts starp psihiķes subjektīvo pieredzi (emocijām) un dabas "objektīvajām" kvalitātēm ir krāsa. Abi poli – subjektīvais un objektīvais – uzliesmo gaismas un tumsas savstarpējā saspēlē. "Tādējādi – no ārpusē skatoties, varavīksne vai – ja gribat – spektrs ir tilts starp tumšo un gaišo, bet iekšēji tā ir līdzīga dvēselei – tiltam starp miesu un garu."⁷⁶

Dvēseli **job** iztēli neinteresē tīrā matērija vai tīrais gars; iztēle ir psihosomatiska aktivitāte, kas, līdzīgi varavīksnei, harmoniski savieno šos divi galējos polus un rada jaunu esošā līmeni, – kādu "trešo", kas nav nekas cits kā pati dvēsele. Dvēsele piedzimst iztēles procesā un eksistē tikai tik ilgi, kamēr šis autonomais process turpinās. Iztēle ir – vārda stingrā nozīmē – krāsaina pieredze.

Irānas sūfismā pastāv sena tradīcija, ka mistiķis, kas ir izkopies savu iekšējo dzīvi, aktuāli **redz** gaismu un tumsu. Sūfi mācība par krāsām pamatojas alķīmiķu metodē, pēc kuras līdzīgs tiecas pēc līdzīgā. Šī metode ir radniecīga arī senajai korespondences idejai: pastāv homoloģija* starp notikumiem ārpusaulē un dvēseles iekšējiem notikumiem.

Rietumu tradīcijā Gēte bija tas, kas uzmeta sūfisma krāsu teorijai līdzīgu metodi. Savā **Krāsu mācībā** (*Farbenlehre*) viņš saka: "Acis eksistē, pateicoties gaismai.

* sakritība

No dzīvnieciskās un neitrālās jutekliskās aparatūras gaisma radīja sev līdzīgu orgānu; tādējādi acis ir radījusi gaisma, tās ir radušās no gaismas un ir priekš gaismas, lai šādā ceļā iekšējā gaisma varētu kontaktēties ar ārējo gaismu. Te mums jāatceras senie jonieši, kas nepārtraukti atgādināja, ka tikai līdzīgs pazīst līdzīgu. Kāda senlaiku mistiķa vārdos: "Ja acis pēc savas dabas nebūtu solāras, kā gan mēs varētu redzēt gaismu? Ja pašā Dieva spēks nedzīvotu mūsos, kā gan dievišķais mūs varētu novest ekstāzē?"⁷⁷

Gētes teorijā "fizioloģiskās krāsas" nebūt nav fizioloģiskas materiāla organisma nozīmē, bet gan attiecas uz subjektu, uz "acīm, kas pašas ir gaisma". Redzes akts nav vienpusēja, subjektīva pieredze, bet – mijiedarbība. Korbēna formulējumā: "Krāsas percepcija ir pašas dvēseles akcija un reakcija, ko pārnes uz visu esošo; acis izstaro enerģiju – garīgu enerģiju, ko nevar kvantitatīvi svērt un mērīt."⁷⁸



Britu filozofs A.N. Vaitheds saka: dzejnieks alojas, slavējot "rozi par tās smaržu, lakstīgalu – par tās dziesmu un sauli – par tās spožumu; tā vietā viņam būtu jāapdzied pašam sevi... Daba ir trula, neskanīga, bez smaržas, bezkrāsaina, – tikai materiāla, bezgalīga, bezjēdzīga steiga."⁷⁹

Šais rindās Vaitheds, šķiet, runā par veidu, kādā uz dabu skatās mehāniskā zinātne. Bet, ja viņš implicē, ka viss nozīmīgais (jēdzīgais) jāmeklē indivīda apziņā, tad jāsaka, ka tas ir viņš, kas maldās, nevis dzejnieks. Poētātam (pa daļai) ir taisnība, kad viņš piedēvē rozei tās smaržu, jo smarža, tāpat kā krāsa un skaņa, rodas no mijiedarbības starp poētu un rozi; arī rozēm ir iztēle. Poēta roze neatrodas nedz kaut kur ārpusē, nedz apziņā, bet precīzi – starp abiem. Īstā roze parādās vidū starp poētu un lietu, ko dēvē par "rozi", t. i., dvēseles imagi-

nāļajā telpā. Īstās rozes ir imaginālās vai sapņu rozes. To visu var dēvēt par Pitagora sfēru harmoniju vai par Leibnica *harmonia praestablitā*, bet tādā gadījumā mums jāpiebilst, ka varbūt nemaz nav jāmeklē kāds neatkarīgs spēks, kas šo harmoniju būtu iedibinājis. Varbūt īstais noslēpums pastāv tanī, ka mums jāiemācās būt tik uzmanīgiem, tik pamatīgi jāieklausās šai mūzikā, ka jautājums: "Kas to spēlē?" kļūst pilnīgi lieks. Jo, – ja spēlētājs tiešām eksistē, tad tieši viņam būtu jābūt tik pilnīgi absorbētam spēlē, tik nesavtīgam (mīlošam), ka redzēt starpību starp spēlmani un spēli nozīmētu iznīcināt tos abus.

Kad Sv. Augustīnam jautāja, ko Dievs darīja pirms pasaules radīšanas, viņš atbildēja, ka Dievs sagatavoja eļļi tiem, kas šādus jautājumus uzdod. Augustīna vārdus jāsaprot tādu atziņu vai ticības kontekstā, kur radīšanas process ir **nepārtraukta aktivitāte**. Līdzīgu uzskatu pārstāvēja arī Origēns, Skots Erigēns un Akvīnas Toms. Tātad: kad mēs lasām Bībelē, ka "sākumā Dievs radīja debesis un zemi", vārds "sākumā" jāsaprot tādā pašā nozīmē kā "kādreiz": tas, kas notika kādreiz, notiek vienmēr. Radīšana norisinās tagad. Iespējami vislabāk to ir izteicis rabīns Bunans: "Tas Kungs radīja pasauli sākuma stāvoklī. Universs nekad nav pabeigts. Tas nav kaut kas līdzīgs meistara veidotam un pabeigtam traukam. Universs pieprasa nepārtrauktu piepūli un pastāvīgu atjaunotni ar radoša spēka palīdzību. Ja iestātos kaut vienas sekundes pauze, pasaule atgrieztos pirmatnējā haosā."⁸⁰

Radītājs atrodas pastāvīgā, abpusējā attiecībā ar to, ko viņš rada; arī viņu pašu tikpat lielā mērā rada tas, ko viņš rada. "Sākumā" nav nedz Radītāja, nedz radības (pasaules vai mākslas darba); ir tikai **attiecīme** starp abiem. Un šis "sākums" vienmēr sākas **no jauna**. Pašreizējā kontekstā mēs tikpat labi varam teikt: sākumā ir iztēle.

17. gs. Eiropā valdīja bīskapa Ušera (Usher) viedoklis,

ka Universs tika radīts 4004. g. 9. oktobrī pirms Kr. Taču mēs nebūt neesam gudrāki, teoretizējot, ka cilvēks ir cēlies no pērtiņa vai – ka cilvēku kārta parādījās virs zemes pirms kādiem 3 750 000 gadiem. Tie visi ir mēģinājumi atrisināt eksistences mīklu, reducējot to uz vēsturiski vai zinātniski izzināmu sākumu. Pats cilvēks kā vislielākā mīkla, kā starplauka radījums pazūd. Jo vismaz daļa no šīs mīklas pastāv tanī, ka debesis un zeme, gars un matērija, kā teiktu budisti, “rodas kopā”. Vai – kā pirmais dziļu psihologs Herakleits ir bildis: “Ceļš augšup un ceļš lejup ir viens un tas pats.”⁸¹ Vai atkal: “Šo Universu nav radījis kāds dievs vai cilvēks, tas vienkārši ir bijis un būs – kā mūžīga uguns, kas pati no sevis regulāri nodziest un iedegas.”⁸²

3. DVĒSELE UN MĪTS

19. gs. beigās antropologs Džeimss Freizers ierosināja teoriju, ka cilvēks iziet cauri trim attīstības stadijām: no maģijas uz reliģiju un no reliģijas uz zinātne. Pēc Freizera mīts balstās maģijā – tieksmē kontrolēt dabu rituālu un burvestības ceļā. Tikai pēc tam, kad senais cilvēks sāka apzināties maģijas ierobežotību, viņš lūgšanu formā sāka piesaukt demonus, senču garus un reliģiju dievus. Bet kad pakāpeniski gudrākie prāti ieskatīja, ka gari un citas augstākas būtnes nav visvarenas un vizinošas, dzima zinātne. Freizers pieņēma, ka, attīstoties zinātnei un tehnoloģijai, visus maģijas laikmeta ticējumus atmetīs.

Freizera un viņa paaudzes antropologu domāšanu nosacīja evolucionārais aizspriedums, ka viss vēlākais (modernais) ir labāks un augstāks. Viņuprāt, inteliģence sākās ar grieķiem un kulminēja Rietumeiropā. Par šo kulturālo etnocentrismu, apvienotu ar rietumnieka ticību zinātniskā viedokļa pārākumam, atbildīgs ir patvaļīgais pieņēmums, ka mīti ir nostāsti par fiziska rakstura notikumiem un attiecas uz vēsturiskiem faktiem. Tādām

skatījumam mitoloģija ir naivs, neizdevies mēģinājums izskaidrot dabu – kļūdaina etioloģija*, bet senie rituāli – nekas vairāk, kā maldinoša tehnoloģija.

Mītu funkciju, šķiet, vislabāk ir definējis Platons: "Mīti ir vajadzīgi, lai apburtu dvēseli." (**Likumi** 903 B). Junga psiholoģijā mīti ir dramatiski, personificēti kāda necilvēciska vai kvazicilvēciska novada apraksti, – novada, kurā mitinās traģiskas, baismīgas, apzinīgajam prātam nesaprotamas būtnes, piederīgas psihiskās dzīves arhetipiskajam pamatplānam. Primitīvais cilvēks neizgudro mītus, viņš mītus **pieredz**. Tie ir neapzinātās psihs atklāsme, spontāni ziņojumi par neapzinātiem psihiskiem procesiem.⁸³

Pēc arhetipiskās psiholoģijas uzskatiem, psihiskā pasaule ir koekstensīva ar mītu pasauli, jo pēdējā nebūt nav pilnīgi izzudusi; tā joprojām dzīvo ne tikai mūsu simptomos un fantāzijās, bet arī mūsu racionālā prāta ražojumos, idejās un konstrukcijās. Hilmanam mitoloģija un psiholoģija ir savstarpēji apvienojami jēdzieni: "Mitoloģija ir senatnes psiholoģija. Psiholoģija ir modernās pasaules mitoloģija."⁸⁴

Starp mūsdienu filozofiem mīta būtību vislabāk ir izpratis Ernsts Kasīrers. Viņaprāt, pirmatnējai domāšanai ir sava loģika, kas izprotama, izejot no tās premisēm. Mīts nav vienkārši stadija ceļā uz racionālā prāta hegemoniju; mītu pasaulē ir saglabājusies kāda vienojoša garīga enerģija, kas manifestējas tēlu valodā. Tā tēli konfrontē ar cilvēku kā stihiski gari lapu šalkoņā, vēju gaudās, mežu balsīs. Primitīvā cilvēka pasaule ir pilnīgi dzīva, jo tā nav nedz tīri objektīva, nedz subjektīva, nedz garīga, nedz materiāla, bet – **apdvēseļota**.

Mītiskais tēls apvieno lietu ar vārdu: tas nevis reprezentē lietas, bet izsaka pašu lietu nozīmīgumu un efektīgumu saturošu klātieni. Mītā ārējais un iekšējais sakūst vienā veselumā: citiem vārdiem, katrs fenomens ir

* zinātne, kas nodarbojas ar cēlonības izziņu

nekā Feierbahs. Viņš to definē kā kaut ko tādu, kas rezultējas no "arhaiskās identitātes starp subjektu un objektu".⁸⁸ Šai punktā Junga sasaucas ar franču sociologu Levi-Brilu, kas darināja vārdus "mistiskā participācija", lai apzīmētu primitīvā cilvēka "pārdabisko" orientāciju. Primitīvais cilvēks uzturas maģiskā pasaulē, mistiskas participācijas tiklojumā. Pēc Junga, šī maģija, kas apveltī dabu ar emocionālām īpašībām, ceļas no kolektīvās neapziņas projicējumiem. "Primitīvā cilvēka pasaulē neapziņa viscaur lec no viņa laukā, tā ir dzīva un reāla."⁸⁹

Lasot šīs rindas, var rasties iespaids, ka Junga ir animists, kas iedomājas, ka arhaiskais cilvēks dzīvoja sākotnēji nedzīvas dabas vidū – dabas, par kuru viņš sagudroja neirotikas teorijas vai kurā viņš neapzināti projicēja savas neirotikās fantāzijas. (Tādā gadījumā mēs faktiski izsakām senvēstures cilvēkam apšaubāmo komplimentu, ka viņš ir bijis arī postzinātniskais cilvēks.)

Junga šķietamais animisms izskaidrojams ar to, ka viņš lieto telpisku metaforu, proti – psihe (šai gadījumā kolektīvā neapziņa) atrodas burtiski cilvēka organismā vai vismaz ir atšķirta no visa, kas eksistē tā ārpusē.

Taču Junga darbos atrodamā evidence liecina, ka "psihiskās projekcijas komfortablā teorija" nav pārlicenoša, ja vien mēģina kaut cik iedziļināties senā cilvēka "mentalitātē". Faktiski, saka Junga, psihiskās projekcijas procesu ir nepieciešams apgriezt otrādi: "Mītiskās figūras iznirst nevis no mūsu psihe, bet psihe – no šīm figūrām."⁹⁰ Un kā tūdaļ redzēsīm, pēdējā analizē būs nepieciešams uz visu šo lietu skatīties kāda vēl senāka "notikuma" ietvaros, t.i., jāpostulē kaut kas tāds (kāda kopēja klātie), kas projicē abus – "Es" un "ne-es" (cilvēku un dabu). Un būs jāatturas no jautājuma: "no kurienes?" un "uz ko"?

Kā piemēru var minēt polinēziešu terminu *mana*. *Mana* ir psihiskās enerģijas tēls, dzīvinošs spēks, ko sevi izjūt katrs dzīvs radījums. Visās lietās – personās un

objektos – iemājo viena un tā pati būtiskā realitāte, kas ir reizē viena un daudzveidīga, materiāla un garīga. *Mana* ir visur klātesošs, bezpersonīgs spēks un tanī pašā laikā katram cilvēkam ir sava (individuāla) *mana*.

Acīmredzot primitīvais cilvēks nebūt nav nodevies antropomorfizēšanai. Ikreiz, kad viņš uzrunā lietas (kokus, āvu), mēģinot tām glaimot vai tās maldināt, viņš "izjūt tajās kāda spēka klātieni, kas nav nedz īsti personisks, nedz nepersonisks un šo spēku viņš neatšķir no pašām lietām."⁹¹

Mana, tāpat kā Junga *anima* ir lietu dvēsele, dzīvības avots, pirmā kustinātāja, spocīga (nedz materiāla, nedz garīga) klātie, kurai ir sava īpaša realitāte. Junga vārdos: "Primitīvajam cilvēkam psihe... nav kaut kas subjektīvs un padots gribai; tieši otrādi, tā ir objektīva un apveltīta ar autonomu dzīvi."⁹² To pašu pa daļai var teikt par civilizēto cilvēku. Mēs bieži nespējam apvaldīt savas emocijas; mēs nevaram pārvērst sliktu garastāvokli labā; mēs nevaram kontrolēt savus sapņus. Mēs tikai glaimojam paši sev, iedomājoties, ka esam kungi savā mājā. Līdzīgi primitīvajiem, mēs ļoti bieži esam atkarīgi no kvaziapzinātiem psihiskiem procesiem, kuriem ir savi mērķi un nolūki. "...dzīve un psihe ir eksistējusi, iekams es varēju teikt 'es' un kad šis 'es' pazūd – kā tas ir miegā vai neapziņas stāvokļos, dzīve un psihe turpinās."⁹³

Pēc Hilmana, personificēšanai, ko parasti asociē ar mītu, nav nekāda sakara ar cilvēka sajūtu un emociju projekciju no mums atdalītā un preeksistējošā dabā. Tā ir spontāna dvēseles aktivitāte, veids, kādā mēs pieredzam pasauli kā "psiholoģisku lauku". "Mēs nekad nepersonificējam; personificēšana notiek visur tur, kur valda iztēle. Mēs to pieredzam katru nakti – spontāni, – sapņojot. Tāpat kā mēs neradām savus sapņus..., tā arī mēs neizgudrojam mītu un reliģiju personas; tas viss vienkārši notiek. Šīs personas stādās priekšā kā eksistējošas **pirms** jebkādas personificēšanas mēģinājuma. No mītiskās apziņas viedokļa, iztēles personas ir reālas."⁹⁴

Jungs tagad uzdod jautājumu, kas daudziem, ieskaitot parapsihologus, var būt neērts, lai neteiktu – skandalozs: “Vai psihe..., t.i., gars vai neapziņa rodas mūsos, vai agrajās stadijās tā atrodas ārpus mums patvaļīgu spēku formā ar saviem nolūkiem un ir ‘novietojusies’ mūsos tikai psihiskās attīstības gaitā? Vai dissociētie psihiskie saturi (kompleksi) ir jebkad bijuši daļa no individuālām dvēselēm vai arī jau no sāкта gala tie ir neatkarīgi eksistējoši kā spoki, senču gari un tamlīdzīgi?”⁹⁵

Kā zinātnieks Jungs vilcinās sniegt viennozīmīgu atbildi. Viņš ir pārliecināts, ka spoki, senču gari (Hilmana iztēles personas) ir “neapzinātu kompleksu eksteriorizēti* efekti”, bet neielaižas diskusijā par jautājumu, vai tie ir reāli (neatkarīgi eksistējoši).⁹⁶

Tāču kā platonīķis Jungs nevairās prātot par kādu no saviem sapņiem, kurā viņš redzējis austrumu jogu meditējam altāra priekšā. “Kad es paskatījos uz viņu uzmanīgāk, es ieraudzīju, ka viņam bija mana seja. Es nobijos un pamodos ar domu: ‘Ahā, tātad viņš ir tas, kas meditē par mani. Viņš sapņo un es esmu viņa sapnī.’ Es zināju, ka, kolīdz es pamodīšos, manis vairs nebūs.” Sapnis Jungam atsauc atmiņā austrumus, kā arī platonisko uzskatu, ka šī *maya*'s pasaule ir projekcija – “sapnis, kas šķiet realitāte tik ilgi, kamēr mēs esam tajā”.⁹⁷

Bet kas tad ir *maya*? Kā jau iepriekš minēts, *maya* nav “ilūzija”; tā ir psihiskā novada vai *anima mundi* orientālais ekvivalents. Hinduisma mitoloģijā *maya* tiek attēlota kā *maya-shakti* – Brahmana radošā enerģija, Universa dievišķā spēle ar visiem tās neskaitāmajiem dieviem, dievietēm un demoniem. Brahmanis nebūt nav sholastiķu “tīrais akts” vai “nekustīgais kustinātājs”, kas transcendē šo laika un telpas pasauli, bet, H. Zimmera vārdiem, “tas, kuram pateicoties, mēs dzīvojam un darbojamies; tas ir mūsu dabas fundamentālais spontānums, kaut kas līdzīgs Protejam – spējīgs pieņemt jeb-

* uz ārpusi vērsti

kuras specifiskas emocijas, vīzijas, impulsa vai domas formu.”⁹⁸ Un piebildīsim, ka cilvēka misija ir ar visu sirdi piedalīties šai dievišķajā spēlē un simultāni redzēt tai cauri, – zināt, ka tā tomēr ir “tikai” spēle. Jāspēlē nopietni (ievērojot spēles noteikumus), jo tikai tad tā lieta ir interesanta un aizraujoša.

Jungs palaikam apraksta *anima* dzīves arhetipu vārdos, kurus tikpat labi varētu attiecināt uz *Maya-shakti*: “Ar savu viltīgo ilūziju spēli dvēsele mūs ievilina matērijas slazdos – matērijas, kas negrib dzīvot. Tā liek noticēt neticamajam, proti, ka ir vērts dzīvot. Tā grib, lai cilvēks kristu, aizsniegtu zemi, tajā sapītos un paliktu sapīts, lai dzīve turpinātos – līdzīgi tam, kā levai nebija miera, kamēr viņa pārliecināja Ādamu par aizliegtā augļa gardumu.”⁹⁹

Teikt, ka mūs “projicē” Brahmana radošā enerģija nozīmē to pašu, ko izsaka Hilmana doma: kā individuālas dvēseles mēs esam reālas **imaginālas** šīs enerģijas izpausmes. Tādā gadījumā Brahmanis būtu *anima mundi*, kas ir iesaistījusies nepārtrauktā jaunrades (*poiēsis*) procesā. Tā ir radīšana dvēseles vai iztēles līmenī, kurā ārējais (Radītājs) un iekšējais (radītā pasaule) sakrīt. Šai līmenī nav iespējams pateikt, vai tas ir mākslinieks, kas rada mākslas darbu vai – mākslas darbs rada mākslinieku. Kā Junga ir teicis, “tas nav Gēte, kas radīja Faustu, bet Fausts – Gēti”. Šai pašā kontekstā Junga salīdzina lielu mākslas darbu ar sapni: tie nekad nav univokāli, bet daudznozīmīgi.

Projekcijas ir līdzīgas sapņiem: mēs tās neradām un mēs nezinām, kas tās rada. Tāpat kā *poiēsis* – tās ir “absolūtas improvizācijas” (G. Marsels), kurās gars un matērija, Brahmanis un *maya*, radītājs un radītais sakrīt. Un šīs sakritības “vieta” nav nedz “Es”, nedz “ne-Es”, bet kāda kopēja klātiene, resp., psihe. Psihe projicē un reizē ir tā, ko projicē.

Atgriežoties pie Kasīrera mīta teorijas, atkal sastopam platonisko un jungisko mīta ģenēzes versiju. Kasī-

riers, līdzīgi Jungam, apgriez otrādi mītiskā procesa antropomorfisko raksturu. Primitīvais cilvēks nepārnes savu (pabeigto) personību (ego) uz dieviem; tā vietā viņš atklāj pats sevi kā aktīvu garīgu principu caur savu dievu tēliem; cilvēka "es" atrod pats sevi ar likumu – pa dievišķo apkārtceļu.¹⁰⁰

O. Barfilds – neatkarīgi no Junga un Kasīrera – nonāca pie līdzīga secinājuma. Arī viņš ir pārliecināts, ka uzskats par primitīvo cilvēku kā tādu, kas "vienmēr projicē savu iekšieni lietās, animējot dzīvu pasauli ar patvaļīgi izgudrotiem – baismīgiem vai labvēlīgiem – veidoļiem", – ir jāapgriez otrādi: "Tas nebija cilvēks, kas izgudroja mītus; cilvēku radīja mīts vai tajā paslēptā arhetipiskā substance."¹⁰¹ Ļoti iespējams, ka primitīvajiem nemaz nebija t. s. iekšienes; tie nebija *camera obscura* (kaut kas līdzīgs kastei ar vienu vienīgu, ļoti mazu caurumu), bet arfa, uz kuras stīgām vējš varēja izsaukt harmoniskas skaņas. Līdzīgā kārtā tā ir *anima mundi*, (ja grib, to var dēvēt par kolektīvo neapziņu), kas elpo caur individuālo smadzeņu un nervu stīgām, radot allaž klātesošu un košu mīta tēlu pasauli.

Pēc Barfilda, "sākumā" cilvēks nav kādu objektīvu un svešu pasauli konfrontējošs, neatkarīgs subjekts; t. s. subjektivitāte (ego, personība) iznirst no kāda kopēja pamata vai klātienas, kas aptver cilvēku un dabu. Mūsu subjektīvā apziņas forma ir kontraktējusies no perifērijas individuālos centros. Ir iespējams, ka "*homo sapiens*" uzdevums, kad viņš parādījās fiziskā formā virs zemes, bija nevis attīstīt domāšanas spēju no nulles, bet transformēt nebrīvo gudrību, ko viņš pieredzēja savā organismā kā jau dotu nozīmīgumu, brīvā subjektivitātē.¹⁰²

Jungs, Kasīrers un Barfilds ir apgriezuši otrādi plaši izplatīto 19. gs. evolucionāro mīta ideju. Tagad redzam, ka cilvēks uzsāka savu karjeru virs zemes nevis kā neieinteresēts (neitrāls) skatītājs, kas konfrontē atdalītu, nesaprotamu un mēmu pasauli, par ko viņš vēlāk izgudro

dažādus mītus, bet ka viņam bija nepieciešams atbrīvot savu pašapzinīgumu no plašāka realitātes novada – no **manas**, dvēseles vai *anima mundi*. Viņš atrada pats sevi, pateicoties saskarei ar arhetipisko imaginālo būtņu *mundus imaginalis*.

Izejot no teiktā, šķiet, nebūtu gluži aplam pieņemt, ka t. s. sekulārā pasaule ir kāda cita subtilāka (smalkāka) realitātes novada imitējoša projekcija. Bet tikpat labi mēs varam šo hipotēzi apgriezt otrādi un pieņemt, ka kādas citas pasaules būtnes imitē mūs. Primitīvajās kopienās pastāv plaši izplatīts uzskats, ka "cita" pasaule ir šīs pasaules attēls: tas, kas atrodas "tur augšā", ir "šeit apakšā", labā puse ir kreisā, melns ir balts. Piemēram, Japānas iedzīmtie aini mēdz teikt, ka mirušie uzskata sevi par dzīviem un dzīvos – par spokiem. Tāpēc nedrīkstētu padoties kārdinājumam definitīvi nolemt, kam ir taisnība, – mums vai "viņiem". Skatoties no psihiskās perspektīvas, viss ir atkarīgs no tā, ko viņi domā par sevi, kā arī no tā, ko mēs domājam par sevi. Tēli nekad nav savstarpēji pretrunīgi, bet tikai papildinoši. Nav tāpēc izslēgts, ka gari, spoki utt., no vienas puses, un cilvēki no otras, attiecas vieni pret otriem nevis kā reālais pret nereālo, bet kā vienas un tās pašas realitātes papildu "aspekti". Visfundamentālākā nozīmē esam nepieciešami viens otram.

Kasīrera koperniskā revolūcija balstās pieņēmumā, ka t. s. ārējai pasaulei piemīt iekšķīguma dimensija, kas radikāli neatšķiras no mūsējās. Filozofiskā valodā: mūsu idejas un domas nav iespējams strikti atdalīt no realitātes. Tāpat kā primitīvais cilvēks neizgudro mītus, bet tos pieredz, tāpat kā sapņi un inspirācijas vienkārši notiek, tā arī mūsu t. s. objektīvās idejas un domas ir arhetipiski nosacītas; arī tajās slēpjas no mūsu apziņas neatkarīgs numinozs spēks.

Līdzīgu domu pauž M. Heidegers: cilvēkam (*Dasein*) ir "pirmskonceptuāla izpratne par Iru", resp., viņš saprot pats sevi kā tādu, kas ir fundamentāli saistīts ar

pasauli.¹⁰³ Cilvēka dzīves svarīgākais fakts ir nevis Dekarta *Cogito* (es domāju), bet *sum* (es esmu) vai, – eksistēju kopā ar pasauli. Mēs nonākam saskarē ar pasauli tādā līmenī, kas ir pirms subjekta un objekta, pirms domāšanas un Iras sašķelšanās. Pēdējā analizē cilvēks nav vis savu domu autors, bet sava veida misionārs, kas domājot atbild ar Iras vārdiem. Psiholoģiski tas nozīmē, ka mūsu apzinīgā un personīgā dzīve pamatojas Junga “kolektīvajā neapziņā”, ko pašreizējā kontekstā esam identificējuši ar mīta un iztēles pasauli. Mūsu psihe dziļuma līmeni apdzīvo neskaitāmas mītiskas personas un mēs nekad nevaram būt droši, vai tie esam mēs, kas šīs personas iztēlo vai – tās iztēlo mūs. Nelaime ir tā, ka, būdami apsēsti ar zinātniskās respektabilitātes imperatīviem, mēs vairs nedēvējam šīs numinozās personas par “dieviem”, bet par fobijām u. tml. Kā Junga saka, dievi ir kļuvuši par slimībām. Taču jāatceras, ka arī idejas izplata slimības. Psihiskās epidēmijas, ko dēvējam par kariem, mēdz notikt cēlu, “garīgu” un “transcendentu” ideju un ideoloģiju vārdā.

Šai sakarā der atcerēties, ka vārds “ideja” nāk no **ei-dos** un ka starp pirmssokrātiķiem, kā arī Platona filozofijā šis vārds apvieno redzēšanas aktu ar redzamo objektu (subjektu ar objektu). Idejas nav tikai tas, ko redzam (kā, piemēram, sākot, “Es redzu” vai “Es saprotu”), bet arī iras modi. Pēc Platona idejas ir “dvēseles acis.”¹⁰⁴ Hilmans, komentējot šo Platona domu, piezīmē: “dvēsele atklājas savās idejās”. Mēs allaž atrodamies kādas idejas varā un “mēs redzam to, ko mūsu arhetipiski nosacītās idejas mums ļauj redzēt”.¹⁰⁵

Gēte, pretēji savam draugam Šilleram, kas bija pārliecināts kantietis, varēja redzēt idejas paša acīm. Bet tas, ko viņš redzēja, bija nevis Kanta neizzināmais numenons (*Ding an sich*), bet Platona ideja tās sākotnējā nozīmē – auga arhetips (*Urpflanze*). Viņš redzēja arhetipisko tēlu ar savas dvēseles acīm Padujas botāniskajā dārzā. Pēc Gētes uzskata, visi dabiskie fenomeni dažādos

veidos atklāj un izsaka mūžīgos arhetipus. Taču jāpāsvītro, ka vienīgais ar šādu vizionāru spēju apveltītais orgāns ir psihe – vidutāja starp visiem pretstatu pāriem.

Psihe **ir** tēls (Jungs). Tas nozīmē, ka mēs uztveram visas lietas iztēles ceļā. Mūsu pasaules atskārsmē nav pasīvs process, bet aktīva interence, radoša iejaukšanās lietās un notikumos. Bet tanī pašā laikā (simultāni) mūs uztver un veido pasaule. “Es” un “pasaule” eksistē mijiedarbībā (savstarpējā attieksmē). Un dvēsele, kas nekad nav identiska nedz ar “Es”, nedz ar pasauli, dzimst vai parreizāk – “notiek” (tāpat kā notiek sapņi) šai mijiedarbības norisē. Īstenībā dvēsele nav nekas cits kā šī mijiedarbība – varavīksne, kas uzceļ tiltu starp egoapziņu (gaismu) un neapziņu (tumsu). Vidū atrodas nevis gaisma vai tumsa, bet dvēseles ēnainais reģions – subtīlās iemiesošanās vieta. Ceļot šai reģionā nozīmē atteikties no visām dekartiskajām drošībām, ieskaitot drošību, ka mēs esam nemirstīgi, jo šeit mēs atrodamies nevis iras vai tapšanas, bet **darīšanas** (taisīšanas jeb *poiēsis*) sfērā. Lai kaut ko radoši “taisītu” *poiēsis* nozīmē, mums jāpaļaujas iztēlei – arī tad, ja tā noved neceļos. Kā redzēsīm, pēc Platona maldi ir neatņemama dvēseles “taisīšanas” gaitas daļa tikpat lielā mērā, kā patiesība un morālisks taisnīgums.

4. JUNGS UN PLATONS

Rietumu filozofiju raksturo konflikts starp dabu un garu, matēriju un prātu, objektīvo un subjektīvo. Duālistiskais skatījums virsroku ieguva brīdī, kad aristotelisma un tomisma ietekmē dvēseli degradēja par sekundāru, otršķirīgu fenomenu. K. G. Jungs ir pirmais, kas mēģināja restaurēt šo aizmirsto orgānu, aizstājot banālo prāta (gara) un ķermeņa (matērijas) dualitāti ar trīsdaļīgu cilvēka koncepciju: ķermenis, dvēsele, gars. Šai ziņā Jungs pievienojas Platonam, renesanses jaunplatoniekiem un 18. un 19. gs. romantisma dzejniekiem un filozofiem.

Dialogā **Timejs** (31 B, C) Platons deklarē, ka "divām lietām pašām no sevis nav iespējams izveidot labu vienību, jo starp tām jābūt saitei, kas tās satur kopā". Platona problēma bija neparasti grūta. Konstruējis kosmosu pēc nemainīgu un perfektu ideju parauga, viņš ieraudzīja, ka pastāv aiza starp transcendentālo, garīgo un nemainīgo pasauli, no vienas puses, un fiziskās pasaules daudzveidīgumu – no otras. Viņa radošais atrisinājums bija Eross, varenais demons (*daimon megas*), kas atrodas vidū starp mirstīgajiem un nemirstīgajiem, jo "viss demoniskais ir vidū starp dievišķo un mirstīgo" (**Dzīres** 202 c). Kā to Diotima izskaidro Sokrātam: demona uzdevums ir būt par vidutāju starp dieviem un cilvēkiem un iedvest visā mirstīgajā ilgas pēc nemirstīgā. Eross ir princips, kas satur kopā debesis un zemi un ļauj tiem piedalīties vienam otrā.

Platona Eross nav "brunču mednieks", bet viņam nav arī nekāda sakara ar sājo "platonisko mīlestību". Viņš ir dievs, no kura postošās varas un pēkšņajām iniciatīvām jābaidās. Eross "nebūt nav maigs un skaists, kā to daudzi iedomājas, bet neaptēsts, neapkopts, ar basām kājām un bez mājām, viņš guļ uz kailas zemes, durvju priekšā un uz ielām zem klajas debess" (**Dzīres**, 203 D). Viņu tēlo arī kā lielo mednieku, kā drosmīgu un impulsīvu dēkaini, kas allaž traucas pēc skaistā un labā. Eross ir aktīvs ne tikai cilvēku dvēselēs, bet visās dzīvās būtnēs un veģetācijā, visās eksistences formās – kā spēks, kas savieno naidīgus pretstatus: auksto un karsto, rūgto un saldo, sauso un slapjo. Viņš valda harmonijā un iesniedzas kosmisko lietu kārtībā. Eross nav tikai cilvēcisks, bet arī metafizisks faktors visā dabā – brīnums lras centrā, hierofanisks, arhetipisks princips, kas sargā Universu no iziršanas haosā.

Platonam bija nepieciešams uzsvērt Erosa varenumu, lai vienotu mūžīgās idejas ar mainīgo pasauli. Jo krasāk viņš atdalīja prāta sfēru no ķermeniskās, nemainīgo no mainīgā, jo ciešākai vajadzēja būt saitei, kas tos vieno.

Saites pārcilvēciskais spēks dod garantiju, ka tā būs reālāka nekā pretstati, kurus tā savieno.

Pēc **Timejā** izklāstītā mīta, Demiurģs, radījis pasauli un nemirstīgos dievus, uzdod tiem radīt cilvēci. Demiurģs izskaidro dieviem, ka Universs var būt **pabeigts** (nevis perfekts) tikai tad, ja bez nemirstīgajiem tas satur arī mirstīgus radījumus, radījumus, kuros iemājo dvēsele – nemirstības princips. Tā nu demoni, kas ir vidējās pasaules gari, ķeras pie darba, pie “mirstīgā un nemirstīgā savienošanas” (**Timejs**, 91 d). Jāuzsver, ka Platonam šāds sajaukums bija nepieciešams, lai Universs būtu pabeigts. Rietumniekam, kas pietūcis ar monoteistisku mentalitāti un eksaltē visu viennozīmīgo un loģisko, tā var būt neparasta doma. Pielāvums, ka cilvēki varētu būt vairāk vai mazāk “nemirstīgi” vai “mirstīgi”, liecina par nesakarīgu domāšanu, ko visžēlīgi atvēlam tikai dzejniekiem un psihopātiem. Platonam pabeigtība nozīmē nevis kādu abstraktu pilnību, bet perfektibilitāti – kustību, trauksmi, avantūru kā pašmērķi.

Pēc **Timeja**: katram no mums ir piešķirts savs demons, kas pārstāv mūsu augstāko, debesīm radniecīgo daļu. Mēs esam “augi, kuru saknes atrodas nevis zemē, bet debesīs” (90a). Un tas ir demons, kas, pareizi aprūpēts un apkopts, dara mūs nemirstīgus, līdzīgus dieviem un iedibina mūsos svētīgu **attieksmi** pret mūžību. Cilvēks, kas atstāj novārtā savu demonu, kļūst tik mirstīgs, cik vien tas viņam iespējams, bet tāds, kas mīl viedību un tiecas pēc tās savā dzīvē, kļūst nemirstīgs, cik vien tas viņam iespējams. Cilvēks, kas “allaž rūpējas (*therapeuonta*) par savu dievišķo elementu (*to theon*), būs augstākā mērā laimīgs (eudaimonia)” (**Timejs**, 90 c). Verbs *therapeuein* nozīmē “rūpēties”, “dziedināt”, kā arī “kalpot dieviem”, “pielūgt”. Tātad savu nemirstību varam īstenot un stiprināt, tikai pateicoties rūpēm par un godbijībai pret dievišķo. Platona filozofijā vienīgais veids, kādā to panāk, ir imitējot kosmosa gaitu – debesu ķermeņu ritmisko cirkulāciju.

Pēc Junga cirkulārās kustības jēdziens norāda, ka eksistence ārpus laika norit paralēli eksistencei laikā. Mēs varam simultāni būt abās pasaulēs, un zināmos apstākļos mūsos pavīd nojausma par šo dubulto eksistenci. Tas nozīmētu, ka esam reizē mirstīgi un nemirstīgi vai, kā teiktu Platons, spējīgi būt kā mirstīgi, tā nemirstīgi. Teikt, ka dvēsele jau tagad, mūsu dzīves laikā, mīt abās pasaulēs var tāpēc, ka tās atrodas mūsos kā vienmēr klātesoši tēli.

Bet tā kā "nemirstība" ir augstākā mērā ambivalents jēdziens, Platons, runājot par Erosu un Demiurgu, lieto stāsta (mīta) formu tikai tad, kad viņš redz, ka Sokrāta dialektiskie argumenti par labu dvēseles nemirstībai nav pārliecinājuši klausītājus. Ar to Platons grib teikt, ka psihei ir nepieciešams *mythos*, burtiski – "iespējams, paticams stāsts" (*eikotas mythos*, **Timejs**, 59 c-d), t. i., radoša un tēlaina runa, nevis loģiska argumentācija. **Likumos** (903 B) viņš saka: "Mīti mums ir vajadzīgi, lai apburtu dvēseli." Līdzīgā kārtā, kad Jungs gribēja izteikties par pēcnāves dzīvi, viņš stāstīja stāstus, mitoloģizēja. Mitoloģiskā vēstījuma veida priekšrocība ir tā, ka tas var izteikt ideālo un universālo konkrētos, jutekliskos tēlos, kālab, pretēji loģiskai pieejai lietām, tas nav spiests atdalīt domāšanu no realitātes, esenci no eksistences. Mīts, tāpat kā Eross, par kuru Diotima stāsta Sokrātam, ir starpnieks starp mirstīgo un nemirstīgo.

Jungs ir pārliecināts, ka kristietība izdarīja liktenīgu kļūdu, pārvēršot grieķu demonus par ekskluzīvi jaundabīgām būtnēm un sāka tos eksorcēt (izdzīt). Atbrīvojoties no demoniem, kristīgā baznīca noniecināja arī dvēseli un pārvērta to par nemateriālu (garīgu) substanci, kas pēc nāves nonāk mūžīgas svētlaimes sfērā vai elles drausmīgajos moku kambaros. Platons un Jungs mums atgādina, ka dvēseli var pazaudēt ne tikai ellē, bet arī pārlietu sterilajos debesu laukos.

Platons un Jungs mums māca, ka dvēsele ir nepieciešama daļa no iras **un** tapšanas – no nemirstības un

nāves valstības un ka to nevar permanenti ieslodzīt nevienā no tām. Platona mīts runā par dvēseles dubulto "pavalstniecību", norādot uz radniecību starp dvēseles un debesu ķermeņu kustību. Cilvēks ir mazs kosmos (mikrokosms) – iekļauts lielajā kosmosā (makrokosmā), un tie abi ir dzīvas, autonomas dvēseles. Dvēseles liktenis tāpēc ir nesaraujami saistīts ar Universu: "perfekta" dvēsele atspoguļo universālās dvēseles (*anima mundi*) ritmisko kustību.

Taču Junga un arhetipiskā psiholoģija uzsver, ka perfekcija ir nerasniedzams ideāls, fantāzija, kas kā tāda, protams, var būt laba un "veselīga" lieta tik ilgi, kamēr mēs to nepadarām par burtisku vietu kādās hipotētiskās debesīs. Garīgas pilnības vai garīgas augšupejas fantāzija ir būtiska daļa cirkulārā kustībā, kas ietver galotnes (tieksmi uz garīgo) un ielejas (tieksmi uz ķermenisko, materiālo un pat zemisko). Hilmans savos darbos bieži atgādina, ka dvēsele nevar iztikt bez patoloģizēšanas un ka mūsu vājības un likstas arī ir dievišķas: mītu dievi nav tikai cēli un perfekti, bet arī ķildīgi, blēdīgi, seksuāli apsēsti, atriebīgi, viegli ievainojami, sašķelti. Viņu nemirstība (*athenos*) nozīmē, ka arī viņu vājības ir nemirstīgas.

Vai tas viss rāda, ka dzīve ir bezmērķīga, absurda, idiotisks stāsts? Uz šo jautājumu nav iespējams dot viennozīmīgu (loģisku) atbildi. Kustību var atdalīt no mērķa tikai *in abstracto*. Īstenībā, konkrētā dzīvē tie nav šķirami, kālab mums jāmēģina iedomāties kustību kā pašmērķi. "Kā gan var atšķirt dejotāju no dejas?" jautā V. B. Jeitss (*Yeats*). Vienīgā jēdzīgā atbilde varētu būt: ja to varētu, mēs vairs nevarētu dejot.

Arhaiskā psiholoģijā dvēsele ir poliforma, protejiska* būtne ar vairākiem centriem, bez noteikta virziena. Mēs nepārtraukti cirkulējam ap kādu centru, ko nekad nevar aizsniegt, jo tas ir visur. Viens no senākajiem dvē-

* klejojošs

seles cirkulācijas simboliem ir *uroboros* – saritinājusies čūska, kas reprezentē laiku un mūžīgu atkārtošanos. Heidegers savā diskusijā par Nīčes metaforu, ka cilvēkam vajag nokost čūskas galvu, kas ieritinājusies viņa mutē, paskaidro, ka *uroboros* tēls norāda uz nepieciešamību konfrontēt un pieņemt laika pārejāmību un līdz ar to mūsu personīgo mirstīgumu. Taču iespējams, ka *uroboros* nozīmē ne tik daudz mūžīgu riņķošanu, kā sekošanu grieķu dievam Hermesam. Hermess ir dvēseļu gids ceļā uz pazemes valstību. Hades, tātad, nav izslēgts no dvēseles ceļojuma maršruta, arī tas sastāda daļu no viņa “mūžības” un viņa “debesīm”. Hermess, līdzīgi Erosam, ir sākotnējais vidutājs un vēstnesis, kas allaž atrodas vidū starp iru un neiru, kas ir “mājās uz ceļa”, viņš ir *hodos* (piederošs ceļam), nepārtrauktā kustībā. Bet zīmīgi, ka viņa ceļi ir īsti zemes ceļi – līdzīgi viļņojošām līnijām, kas ved visur un nekur.

V. ATPAKAĻ PIE TĒLIEM

1. TĒLU TĀDĪGUMS

Kāda tad ir tēlu īstenā daba? Kas ir šīs izvairīgās figūras, veidoli, kurus dvēsele nepārtraukti, kompulsīvi producē? Tā uzdodot jautājumu, mēs faktiski iepriekš pieņemam, ka tēli vienmēr kaut ko **nozīmē**, ka tie attiecas uz kaut ko citu un ka mūsu pienākums ir noskaidrot, kas atrodas aiz to ārējā izskata.

No šī duālistiskā pieņēmuma var sākt atbrīvoties, vispirms vienojoties, ka nav iespējams uzzināt tēlu būtību (kādīgumu) vienkārši tādēļ, ka nav tēlu kā tādu. Vispārējs vai universāls tēls slēpj iekšēju pretrunu. Labākā gadījumā tas tad būs simbols vai, ja pēdējam ir nolaupts jebkāds konkrētums, jēdziens. Tēli vienmēr ir specifiski, neatkārtojami, unikāli. No tā izriet, ka tēlus

nav iespējams saprast, ja ar vārdu "saprast" domā, ka ir nepieciešams atšķirt tēla **kādību** (esenci) un tā konkrēto izpausmi vai **tādību** (eksistenci).

Kā jau vairākkārt uzsvērts, tēli ir pieejami tikai iztēlei (pēc principa, ka tikai līdzīgs saprot līdzīgu). Piemēram, ja grib zināt, kas ir putns vai ko tas nozīmē, – būtu veltīgi konsultēties simbolu vārdnīcās. Uzzinot, ka putni reprezentē (simbolizē) mirušo garus, "uzkāpšanu debesīs" vai "Svēto garu", mēs tikai ieraudzītu, ka "īstais putns" pārsniedz mūsu saprašanu, jo visi putni ir kā Māterlinka zilais putns – tie zaudē savu krāsu, kolīdz tos iesprosto būrī. Tā nu šķiet, ka ar putnu var iepazīties, tikai "piepalīdzot" pašam putnam. Viss, kas subjektam tādā gadījumā ir jādara, ir pieņemt "*letting be*" nostāju – totālas uzmanības pozu un vērot, kā tēls (putns) kustās un mainās pēc viņa paša vēlmēm un iegribām. Jāļauj putnam parādīties iztēles spogulī. Tikai tad ieraugām, ka īstie putni ir imaginālie putni. Citiem vārdiem, putnu, tāpat kā jebkuras lietas (dzīvas vai nedzīvas), esence atklājas vienīgi tad, ja tiem tuvojamies nevis kā zinātniskas ziņkāres objektiem, bet kā tēliem, kas eksistē paši par sevi un sev pašiem par prieku. Pretēji simboliem, kas vienmēr norāda uz kaut ko citu, tēli nozīmē tieši to, kas tie ir, un tie ir tieši tas, ko tie nozīmē.

Pastāv tādad noteikta korelācija starp to, ko es redzu, un veidu, kādā es redzu. (Tēls ir nevis tas, ko es redzu, bet veids, kādā es redzu.) Šādā kontekstā spēja uztvert imaginālās lietas piedēvējama kādai īpašai apjautai (intuīcijai?), ko esam nosaukuši par "dvēseli". Transpersonālās psiholoģijas pārstāvis Čarls Tarts lieto terminu "pamatnojauta" (basic awareness), lai apzīmētu kaut ko tādu, kas esenciāli atšķiras no smadzeņu fiziskās struktūras un no ķermeņa telpiskajiem ierobežojumiem. "Pamatnojauta" transcendē telpu un laiku un tai "varētu būt spēja funkcionēt kādā plašākā, mums neizprotamā Universā".¹⁰⁶

Tarta postulētais "plašākais Universs" faktiski attie-

cas uz dvēseles telpu un uz tās tēlu specifisko telpiskumu. Tēli neatrodas nedz cilvēka iekšienē, nedz ārienē, tiem piemīt pašiem savas telpiskas un laika īpašības, kas būtiski atšķiras no "profānās" vai ordinārās perceptuālās telpas un laika. Dvēsele vienmēr **ir** tur, kur tā iedomājas esam. Tas savukārt nozīmē, ka dvēsele ir nevis substance (kaut kas substanciāls), bet perspektīva vai, Hilmana vārdiem, "mūsu dabas imaginālā iespēja".¹⁰⁷ Dvēseles atrašanās vieta ir identiska ar veidu, kādā tā redz. Un, kā jau agrāk teikts, dvēseles redzēšanas veids pastāv kustībā no lietu burtiskās virsmas uz to metaforisko, subtīlo esenci. Tā ir vertikāla kustība no tā, kas ir redzams ar neapbruņotām acīm vai no "acu despotisma" provinces uz mazāk redzamo un paslēpto.

Arhetipu psiholoģijā vertikālais virziens norāda nevis uz burtisku vai telpisku dziļumu, bet uz **interiorizācijas** procesu. Dziļums neatrodas fiziski zem lietu virspuses. Tieši otrādi, no ordinārās percepcijas viedokļa, imaginālai telpai nav dziļuma dimensijas. Imaginālie objekti (tēli) stādās priekšā frontāli: mēs nevaram nokļūt tēlu aizmugurē vai tos apiet: mums nepieciešams tos skatīt tā, kā tie parādās. Tātad to, ko mēs saprotam ar vārdu "dziļums", var uztvert visur un visos esošā līmeņos, ja vien percepciju vada un nosaka iztēle. Paradoksāli, dziļums atrodas lietu virspusē, to fizionomijā. Mums šeit ir darīšana ar īpašu **caurspīdīgumu**, kas vienlaikus ir spīdoša tumsa (Junga luminozitātes), kurā apvalks (forma) nav atdalīts no "apvilktā" substrāta (satura), iekšiene ir pilnīgi klātesoša ārienē un reālais – šķietamajā (Brahmans maijā).

Var jau teikt, ka tēlu pasaule tiešām ir "kāda cita pasaule", bet tikai tādā nozīmē, ka šis "citādums" atklāj dziļumu un iekšīgumu (interioritāti), nevis kādu "pilnīgi citu" numinozu pārpasauli. Pēdējā analizē tēli ir pati psihe tās "imaginālajā redzamībā" (Hilmans).

Vārdi "imaginālā redzamība" norāda uz tēlu šķietami juteklisko raksturu. Tie ir jutekliski, bet ne perceptuāli,

t. i., tos var vizuāli redzēt, bet var arī neredzēt. Tēlus arī nav nepieciešams dzirdēt, kā, piemēram, klausoties dzejā. Tāpēc tēlu juteklisko raksturu nedrīkst jaukt ar to sekundārajām kvalitātēm, kas ir fiziski, telpiski un laiciski reālas. Varētu teikt, ka šīs kvalitātes pārstāv tēlu publisko raksturu. Tas, ko mēs parasti uztveram gleznā, ir audekla un krāsu virspuse vai dzejā – iespiestie vai deklamētie vārdi. Taču, kā zināms, artisti un poēti pievērš uzmanību kaut kam tādām, kas fiziski nav uztverams – tam, ko Šekspīrs dēvē par “nezināmo lietu formu”, un prāta uzdevums ir “piešķirt šim ‘nekam’/ lokālu mājvietu un vārdu” (**Sapnis vasaras naktī**, V, 12–17).

Tēlu jutekliskās īpašības nenāk no ārējiem, parastajā uztverē dotajiem objektiem. Kā to formulē P. Berī, “iztēles gadījumā jautājums par objektīvu referentu ir nesvarīgs. Imaginālais ir pietiekoši reāls pats par sevi un nekad **tāpēc**, ka tas attiecas uz kaut ko ārēju.”¹⁰⁸ Šeit ir darīšana ar radikāli atšķirīgu gnozeoloģisku kategoriju (iztēli), kurai tradicionālajā spirituālisma un materiālisma pasaules uzskatā nav vietas. Tāpēc vēlreiz uzsvēram, ka tēli nav nedz garīgi, nedz materiāli, bet pieder pie Platona *metaxis* novada, kurā, kā vēlāk teiks Korbēns, garīgais kļūst ķermenisks (vielisks) un ķermenis – spiritualizēts.

Tēlus bieži mēdz jaukt ar jutekliskās percepcijas palielām (*after images*) tāpēc, ka tiem, tāpat kā pēdējām, piemīt zināms vieliskums. Taču, tāpat kā tēli nerodas percepcijas ceļā, t. i., no materiāliem objektiem, bet ir tīri psihiski produkti, arī tēlu vieliskums ir nevis materiāls, bet psihisks vai subtīls.

2. IZKROPLOTAIS TĒLS

Mūsu jautājums ir: vai izkropļotiem, nepilnīgiem tēliem ir kāda jēga? Mākslas vēsturnieki (E. H. Gombrīhs, R. Arnheims) ir atzinuši, ka tēlu diagrammiskā pabeigtība,

lidzība dzīvei (īstenībai) ir viena no galvenajām primitīvās mākslas raksturībām. Austrālijas iedzīvotāji puda sašutumumu, kad viņiem rādīja uzgleznotus putņus ar vienu kāju. Senajā Ēģiptē skulptoru dēvēja par "tādu cilvēku, kas uztur pie dzīvības". Vispazīstamākais mīts, kas šo uzskatu parāda, ir nostāsts par Pigmalionu (Ovīdijā). Pigmalions ir skulptors, kas veido sievieti pēc savas sirds prasībām un beigās iemīlas šīs sievietes statujā. Viņš lūdz Venēru, lai tā viņam piešķirtu līgavu, kas ir līdzīga statujai, un dieviete pārvērš vēso marmoru dzīvā miesā.

Grieķi bija pirmie, kas pārstāja ticēt pabeigta tēla burvīgumam – tēla, kas konkurē ar radību (dabu), lai dotu priekšroku nepabeigtam tēlam un ar to saistītam iluzoriskumam. Nepabeigtu mākslas darbu tagad sāka uzskatīt ne vairs kā fragmentu vai talanta trūkuma pazīmi, bet kā pozitīvu kvalitāti, kas rosina iztēli. Imaginālā mākslas novada rašanās noveda pie tā, ka mērķi "uztaisīt" kaut ko dzīvu aizstāja **mimesis**. Taču tāda māka nav uzskatāma vienkārši par mēģinājumu imitēt dabu, jo dabu nevar imitēt, **vispirms to "nesadalot"** un **pēc tam atkal nesaliekot kopā**.

Māksla kā **specifiska** aktivitāte dzimst tikai tad, kad cilvēks vairs nespēj pieredzēt dabu "mākslinieciski", t. i., kad tā ir "sadalīta", padarīta par novērošanas un eksperimentu objektu un pārstāj būt par neatņemamu daļu no mūsu dzīves. Te ir runa par mītiskās domāšanas stadiju, kurā robeža starp lietām (dabas objektiem) un to parādīšanos bija plūstoša un kad tēli vēl nebija atdalīti no oriģināla. Pēc Kasīrera, māksla piesakās vēlākā stadijā, kad "tēlu pasaule iegūst tīri imanentu vērtīgumu un patiesīgumu. Šī pasaule vairs neattiecas uz kaut ko citu; tā vienkārši ir... Tā pirmo reizi tēlu pasaule kļūst par pašpietiekamu kosmosu, kam pašam ir savs gravitācijas centrs, īpatsvars."¹⁰⁹

Mītu stadijā nav nekādas vajadzības pēc "tēlu pasaules" ar "tīri imanentu vērtīgumu un patiesīgumu", jo šai

stadijā dzīve un māksla nav divi atsevišķi novadi. Māksla ir tikpat "dabiska" kā pati dzīve, un iztēle ir klātesoša ne tikai cilvēkā, bet arī dabā. Visu dabu caurstrāvo "imanenta" dzīve – līdzīga primitīvā mākslinieka dzīvei un viņam pietiek ar to, ka viņš "imitē" dabu, jo lietu gars vai dvēsele turpina dzīvot viņa imitācijā tik ilgi, kamēr tā ir **dabas dzīvei līdzīga** imitācija.

Kasīrers tomēr atzīst, ka mīta sākotnējā spēja, kas izpaužas tēla un lietas vienotībā, pilnīgi pazudusi mūsdienās nav, jo cilvēka garam "nav absolūtas pagātnes tas savāc sevī to, kas ir pagājis, un saglabā tagadnē."¹¹⁰ Tāpēc arī modernais mākslinieks, ja vien viņš nav nodevies tīri untumainu tēlu producēšanai, spēj pieredzēt iztēli kā mākslas un dabas kopējo avotu. Tādēļ arī viņš nedrīkstētu būt pārsteigts, ka Austrālijas iedzimtajiem nepatīk izkropļots putns. Iedzimtajam, tāpat kā modernajam māksliniekam, **reālais putns ir imaginālais putns**, bet izkropļots putns būtu ne tikai dabisko, bet arī mākslinieciski imitēto putnu kropļojums. Svarīgi ir tas, ka šai līmenī – līmenī, kurā iztēle atdzīvina visas lietas, nav svarīgi, vai kāda lieta ir "izkropļota" vai "vesela": putnu var uztvert gan kā "īstu putnu", gan kā lidmašīnu, gan kā lidojošu krokodilu vai pat kā cilvēku putna izskatā. Tie visi būs jēgpilni tāpēc, ka tie ir imagināli radījumi. Māksla kā īpata un atsevišķa funkcija uznāk uz skatuves tikai tad, kad sākam just, ka ir **nepieciešams** izkropļot realitāti, lai to padarītu reālāku, t. i., kad daba vairs netiek pieredzēta kā imagināls "lielums".

Britu gleznotājs L. Froids (Freud) mēģināja aprakstīt šo situāciju šādi: "Mākslas darba radīšanā nekad nav pilnīgas laimes brīžu. Radīšanas aktā mums šķiet, ka kaut kas tāds varētu notikt, bet šī nojausma pazūd, kad darbs tuvojas beigām. Tikai tad gleznotājs ierauga, ka viņš rada tikai gleznu. Pirms tam viņš gandrīz iedrošinājās cerēt, ka viņa glezna var sākt dzīvot."¹¹¹

Pie Froida teiktā var vienīgi piebilst, ka viņš vārdu "dzīvot" saprot pārāk burtiski. Bez dzīves, ko var uz-

vert ar neapbruņotām acīm, ir arī neredzamā dzīve, ko lietās var vien nojaust, lietās, ko parasts cilvēks ieskata par nedzīvām. Tādā nozīmē augstvērtīga glezna ir dabiska tieši tāpēc, ka tā ir "nedabiska". Froids ilgojas pēc burtiskas Paradīzes, kas nekad nav eksistējusi. Īstā Paradīze ir mākslas un iztēles Paradīze, kurā lietas atdziļojas. Lai arī šādas dzīves percepcijai ir nepieciešama tai atbilstošas dzīves klātieņi percipējošā subjektā. Vēl vairāk: tā ir dzīve, ko nekad nevar izjust kā kaut ko tīri cilvēcisku; par ko, starp citu, liecina arī reliģiskā un primitīvā māksla.

Antropologi, etnologi un dziļu psihologi ir sākuši atzīt, ka – pretēji antropomorfiskajai interpretācijai – primitīvais cilvēks nekad nav pielūdzis dievus reālu cilvēku izskatā. Antropomorfismu mēdz atvedināt uz grieķu domātāja Ksenofona (6. gs. beigās) teicienu: "Ja vēršiem un lauvām būtu rokas, ar kuru palīdzību tie varētu gleznot tāpat kā cilvēki, tie attēlotu savus dievus ar viņiem pašiem līdzīgiem ķermeņiem: zirgi tos attēlotu kā zirgus un vērši – kā vēršus."¹¹²

Primitīvā māksla, šķiet, ir vienaldzīga pret t. s. reālo dzīvi un tā vietā pievērš uzmanību lietām, cik tālu tās dzīvo iztēlē. Lielākā daļa dievu nebūt nav "skaisti" un cilvēciski. Piemēram, grieķi uzskatīja *xoanon'u* – no koka darinātu senu dieva tēlu, raupju un ar necilvēciskiem vaibstiem – kā pāraķu par Feidija vai Praksitela darbiem. Tas bija *xoanon's*, ko nēsāja reliģiskās procesijās. Katoļiem tā ir Melnā Madonna, kas dara brīnumus.

Nevar būt šaubu, ka tas, ko šādos gadījumos imitē, ir nevis zinātniskā pozitīvisma nedzīvā daba, bet daba kā tēlu krātuve, tēlu, kas atklāj cilvēka psihisko esenci. Tāpēc arī jāsaka, ka primitīvā māksla atdarina dzīvi tieši tik tālu, cik dzīve šai stadijā **var pieņemt jebkuru formu**. Viss, ko no mākslinieka sagaida, ir – "imitēt" iztēli, kas darbojas dabā. Viņa māksla nav īpaša aktivitāte, kuras uzdevums būtu izskaistināt dzīvi, bet gan piedalīties kosmosa imaginālajā dzīvē, kas nav "humāna",

atšķaidīta humānisma nozīmē. No primitīvās mentalitātes viedokļa tēlu "humanizācija" nozīmētu desekrāciju (zaimus).

Nobeidzot piemetināms, ka lielākā daļa reliģisko mistiķu izturas noraidoši pret svētuma (svētu lietu) vizuālu reprezentāciju. Šķietamais iemesls šādai nostājai ir tas, ka mistiķi grib saglabāt dievības transcendenci: cilvēks nedrīkst darināt tēlus. Mistiķim tāpēc ir nepieciešams noslāpēt katra veida juteklisku pieredzi un jāmēģina pazaudēt sevi (savu ego) nediferencētajā Dievībā.

Pretēji mistiķiem, kas grib transcendēt visu materiālo, uzskatu (kopā ar Bleiku, Svedenborgu, Korbēnu un Sibīrijas šamaņiem), ka materiālā pasaule nestāv ceļā vizionāram lietu skatījumam. Svētie tēli, baismīgi vai skaisti, nav vis zemāka ranga īstenības kopija, bet oriģināli dotumi. Un tieši tāpēc, ka tie ir oriģināli, t.i., kaut kas jauns katrā to uzplaiksnīšanās brīdī, tiem jābūt nepabeigtiem un nepilnīgiem. Tikai svētais un mistiķis tiecas pēc pilnības; mākslinieks rada meistardarbus, kurus nekad nevar pabeigt.

Arhetipiskā psiholoģija dod priekšroku visu numenālo (transcendentālo) lietu radikālai imanencei. Materiālo un juteklisko nav nepieciešams transcendēt, bet tikai reorganizēt un transformēt tik daudz, lai tas kļūtu caurspīdīgs, lai cauri tam spīdētu svētais. (Īstenībā viss subtilais, ieskaitot subtilos ķermeņus, jau pats par sevi transcendē matēriju.)

3. SAPNIS UN DVĒSELE

Kā jau redzējām, Jungs identificē psihi ar tēlu un pēdējo saprot kā fantāzijas vai poētisku tēlu. Arhaiskā psiholoģija risina šo domu tālāk, proponējot, ka dvēseles tēlojošā aktivitāte vistipiskāk izpaužas sapņos. Darbā **Sapnis un zemapziņa** Hilmans pauž domu, ka psihe paradigma ir nevis estētiskā (mākslinieciskā) pieredze,

bet sapņošana. Viņš to dara tāpēc, ka sapņi **pārvērš pašu sapņotāju par tēlu citu tēlu starpā**. Bez tam – sapņi (privāti un publiski) dažādo tautu mitoloģijās saistās ar nāvi un bieži tos uzskata par sagatavošanos nāvei. Sapņu tēli, šķiet, ir vairāk ieinteresēti nevis dzīvē, bet iztēlē; svarīgāka par dzīvi (aklu dzīvošanu) ir dvēseles labklājība. Miesas un laicīgās eksistences prasības nav sapņotāja uzmanības centrā.

Visās kultūrās cilvēks ir uzskatījis sevi par divu pasaulu pilsoni, pasaulu, kas atbilst diviem apziņas modeļiem. Grieķi tos dēvēja par *hypar* (nomoda pasaule) un *onar* (sapņu pasaule); katrai no tām ir sava loģika un savi ierobežojumi un senatnes tautas visumā abām piešķīra līdzīgu svaru un respektu. Herakleits uzskatīja, ka cilvēks nonāk saskarē ar kosmisko reģionu (*logos*), kad sapnī viņš atbrīvojas no jutekliskiem traucējumiem.¹¹³

Homērs domā, ka sapņi (*hypnos*) ceļas no Hadesa (apakšzemes) un uzskata sapni un nāvi (*thanatos*) par dvīņu brāļiem (**Iliāda**, XVI, 671 un 681). Taču rietumu tradīcijā pārsvarā vērojama negatīva attieksme pret sapni, vienādojot to ar imagināro, nereālo, fantastisko, utt. Vienīgais izņēmums ir 18. un 19. gs. romantiķi, kas, kā to var sagaidīt, nosliecās uz pretējo galējību, vērtējot sapni daudz augstāk nekā nomoda dzīvi. Piemēram, Helderlīns deklarē, ka cilvēks ir "Dievs, kad viņš sapņo, ubags, kad viņš domā".¹¹⁴

Hilmans, sekojot Junga uzskatam, ka tēli ir identiski ar fantāziju (poētisku tēlainību), grib saprast sapņus nevis zinātniski, bet poētiski. No zinātnes viedokļa sapņu nozīmīgums ir atkarīgs no objektīvās pasaules lietām un notikumiem. Sapņi ir nozīmīgi tik daudz, cik tie attiecas vai norāda uz objektu pasauli. Turpretim no poētiskā viedokļa sapnis nebūt nav uzskatāms par kaut kā cita vēstījumu; tas ir "līdzīgs poēmai vai gleznai, kas nerunā ne par ko citu, pat ne par pašu poētu vai gleznotāju". Kā teiktu jebkurš mākslinieks, uzgleznoti citroni ir jāpieredz (jāizjūt), neattiecinot tos uz "reāliem" citro-

niem. Māksla nav otršķirīga daba un neviens nevar uzgleznot citronus labāk par to, kā tie "glezno" paši sevi. Īstenībā uzgleznots citrons vai puķe ir reālāks, jo tas, tāpat kā Gētes *Urphänomen*, ir konkrēts arhetips." Tas pats sakāms par sapnī redzētu citronu. Poētiskais viedoklis noraida objektīvas psihe eksistenci, psihe, uz kuru citrons norāda un par kuru tas vēstī. Kā Junga saka, "psihe ir tēls. Es tuos pie tēla, jo pie tā turas pati psihe."¹¹⁵ Hilman apzinās, ka viņa viedoklis, kas pa daļai sakņojas Freida un Junga atziņās, ir šokējošs, nepraktisks un vizionārs. Viņš tomēr domā, ka tam ir jābūt radikālam, jo tas "runā par sava sākuma teritoriju, par *chthon* (apakšzemi) – par tēlu pneimatisko pasauli, kurai nevar pietuvoties kā tādai..."¹¹⁶

Hilman atzīst, ka Freids, uzskatot sapni par svarīgu vēstījumu no kādas citas pasaules, bija uz pareizā ceļa. Diemžēl šī romantiskā ideja pazuda vēlākiem freidiešiem. Tomēr nav noliedzams, ka arī pats Freids maksāja meslus tolaik valdošajam empīrismam, jo uzskatīja nomoda pieredzes nogulsņējumus (*Tagesreste*) par sapņu izejvielu. Šai ziņā viņš palika uzticīgs Loka koncepcijai par prātu kā *tabula rasa*: prātā nav atrodamas nekas tāds, kas pirms tam nav bijis jutekļos. Beigās Freids atgriez sapni atpakaļ dienas gaismas pasaulē, interpretējot miega vālstību nomoda dzīves valodā. Psihoanalīze kļūst par rīku, ar kuru ego izglābj sapni no apakšzemes neprāta. Tā ir apoloniskās monovīzijas un racionālisma uzvara pār **Id**.

Junga runā par sapni kompensācijas jēdziena ietvaros. Jungiešiem sapņi sniedz informāciju par individuācijas procesu, kura mērķis ir sasniegt "veselumu", radot aptverošāku viduspunktu starp sapni un ego, iekšējo un ārējo. Sapnis pats par sevi nav pilnīgs; tas vienmēr ir vienpusīgs, nebalansēts. Lai to adekvāti saprastu un padarītu lietojamu ikdienas dzīvē, analītiķim jāpalīdz pacientam atjaunot "sākotnējo harmoniju" starp pretstatiem. Šai punktā Junga atsauca uz Herakleita mā-

cību par *enantiodromia*, kas izsaka "pretstatu regulējošo funkciju". Skatoties no tīri filozofiskā viedokļa, šī senā doktrīna bez šaubām ir svarīga un iespējami "pareiza". Bet, saka Hilmans, analītiķa pieņemamā kabinetā lietas izskatās daudz savādāk, jo tagad rodas jautājums: kas gan būs tas, kas atjaunos zaudēto harmoniju? Vienīgā pieejamā persona ir vecais varonis ego. Praktiski kompensācijas gadījumā darīšana ir ar ego pasaules perspektīvu un to dirigē nevis pats sapnis, bet egocentriska ideoloģija. Atstāts novārtā ir fakts, ka katrs sapnis (tāpat kā katrs tēls) **no sākta gala** satur pats savu pretstatu. "Katrā psihiskā notikumā sakrīt divas pozīcijas un tāpēc tas ir simbolisks, metaforisks un nekad vienpusīgs." Herakleita "pretstatu sakritība nozīmē, ka sapnim nekas nav jāpieliek klāt no ārpuses, jo pretstati tajā jau ir klātesoši. Katrs sapnis balansē un kompensē pats sevi un ir pilnīgs tieši tāds, kāds tas ir."¹¹⁷

Rezumējumā: Freids un Jungs apgalvo, ka sapni ir nepieciešams pārtulkot nomoda dzīves valodā. Vienīgā starpība starp abiem ir tā, ka Freids lieto sapni, lai paplašinātu racionālā ego robežas, kamēr Jungs grib izlobīt no sapņa kaut ko tādu, kas nav dots nomoda apziņā, lai padarītu cilvēku "veselāku". Turpretim Hilmans ienes sapni nomoda pasaulē tieši kā tādu (tā savā paša formā); sapni nedrīkst uzlūkot kā vēstījumu, ko var izmantot racionālās dienas pasaules vajadzībām vai kā dienas gaismas kompensāciju.¹¹⁸

Hilmans grib izsekot sapnim kā tādām, t. i., teritorijām, kurā domāšana norisinās tēlos vai līdzībās. Sapnis jāsatiek tur, kur tas rādās, proti, "apakšzemē" – neizsakāma dziļuma un polivalences laukā. Tāpat kā psihes tēli ir tas, ko tie nozīmē, tāpat arī mītu un mākslas personām ir savs specifisks satvars (konsistence) un vēstījums. Arī ar sapņiem jāapietas pēc daoisma *wu-wei* (neiejaukšanās) principa.

Sapņu zemzeme ir neatkarīga pasaule – atšķirīga no

dienas gaismas pasaules un reizē saistīta ar to. Grieķu mitoloģijā Hades ir Zeva brālis un to abu brālība nozīmē, ka zemākā pasaule saskaras ar dzīvi, tā ir šīs dzīves ēnas puse, kas piešķir dzīvošanai dziļumu un dvēseli.¹¹⁹ Zemzeme ir tīri psihiska pasaule, psiholoģisks kosmos, kurā mitoloģiskās figūras ir metaforiski ziņojumi (atklāsmes) par dvēseles izturēšanos pēcnāvē.

Platons salīdzina sapņu tēlus ar ēnām (**Sofists** 266c), ar "tumšiem ielāpiem", kas norāda uz dienas pasaules projieni. Tēli "ir redzami tikai tam, kas mūsos ir neredzams. Neredzamo uztver ar neredzamā palīdzību, t. i., ar psihi."¹²⁰ Ēnu pasaule mīt apziņas dzīlēs kopā ar ikdienas dzīves pasauli, bet to var apjaust tikai tēlaini; tā ir **šī pasaule** – apjausta un pieredzēta kā metafora, t. i., visu lietu, notikumu un personu interpenetrācijas (caurspīdīguma) stāvoklī. No zemzemes perspektīvas tikai ēnai ir substanciāla realitāte, īsts nozīmīgums un mūžīgums. Ēnas nav tikai represēti un ļauni atspulgi, kas mūs vienmēr pavada un kurus vajag integrēt labākā un lielākā veselumā, bet arī dvēseles esences. *Sub specie aeternitatis* mūsu dvēseļu ēnas esam mēs, t. s., reālie cilvēki. Herakleita vārdos, "Kad esam dzīvi, mūsu dvēseles ir mirušas un apglabātas mūsos, bet kad mēs mirstam, mūsu dvēseles atdzīvojas" (DK, fr. 26). Hil-mans interpretē šo Herakleita fragmentu šādi: "Roman-tiski runājot, miegā mēs esam nomodā un dzīvi, dzīvē - aizmiguši."¹²¹

Hil-mans izšķir mūsu ikdienas herkulisko un kontrolējošo ego, no vienas puses, un mūsu sapņu ego – no otras; pēdējais ir imaginālais ego, kura "mājas ir tumsā un kas kustas starp tēliem kā viens no tiem. Un tā kā sapņi nepieder 'man', bet psihei, sapņu ego spēlē tikai vienu no daudzajām lomām dzīves teātrī."¹²² Faktiski visas personas, ar kurām sastopamies sapņos, ieskaitot mani pašu, lai gan tās bieži parādās pazīstamu cilvēku izskatā, nepieder nedz ārējai pasaulei, nedz manai psihiskajai satversmei, bet ēnainajam zemzemes 'starplaukam',

izvairīgai un divdomīgai mijkrēšļa zonai, kas ir vienīgā dvēseles mājvieta. Šīs personas ir "ēnu tēli, kas spēlē arhetipiskas lomas,... maskas, kuru dobumā atrodas numens (nezināmais, dievišķais)".¹²³ Piemēram, Ēģiptes mirušo kultā ēnu dvēseles vienlaikus ir arī dievu tēli. Mūsu cilvēcisko personību un visas pārējās sapņu personas "apēno kāds arhetipisks, Dievam līdzīgs tēls un šis dievs parādās kā cilvēka ēna. Tāpēc var teikt, ka "mēs esam radīti pēc dievišķā tēla un līdzības, bet tanī pašā laikā mūs nepārtraukti apēno un pārrada dievišķais tēls dvēselē."¹²⁴

Hilmana sapņu terapija nodarbojas nevis ar sapņu tulkošanu ego valodā, bet tieši otrādi – ar ego pārtulkošanu sapņu valodā. Viņa mērķis ir transformēt bezjēdzīgu aktivitāšu viesulī sapinušos moderno ego imaginālā ego, kas pārstāv cirkulāro modeli – "uroborisko kursu, kas sastāv no gaismas un tumsas cirkulācijas".¹²⁵

Ja skatāmies uz sapni kā kaut ko tādu, kas koriģē "dienas atliekas" (Freids) vai kā uz pilnveidošanās līdzekli nākotnē, tad izmantojam to nolūkos, kas ir sveši sapņu ego, proti, lai stiprinātu mūsu heroisko pozu. Bet, tā kā sapnis nav galvenokārt komentārs burtiskai un racionālai pasaules apziņai, tad jāmēģina iedomāties tā asimilējošo procesu par tādu, kas pārvērš ne tikai ikdienas sīkumus, bet arī visus dzīves notikumus psihiskā substancē simbolizācijas, kondesācijas un arhaizācijas ceļā. Sapņa darbs (*dream-work*) būtiski nozīmē dvēseles taisīšanu (*poiesis*): "Mēs nodarbojamies ar sapņiem nevis lai stiprinātu ego, bet lai **radītu psihisku realitāti**, lai dzīve kļūtu nozīmīga, pateicoties nāvei, un lai 'taisītu dvēseli', koagulējot* un intensificējot iztēli."

Freida analīzes, psihoterapijas un Junga individuācijas vietā Hilmans ir izvēlējis "dvēseles taisīšanas (*soul-making*) vai "iniciācijas" metodi. Mūsu naksnīgais desants sapņu valstībā ir nevis kompensējoša stratēģija,

* cieši savilkt kopā, saliedēt

bet iniciācija, kuras gaitā dvēsele atbrīvojas no pieķeršanās lietu virspusei (burtiskumam) un no identificēšanās ar to. Pilnveidošanās psiholoģijas (*psychology of growth*) vietā Hilmans pasvītro "amatniecisku psiholoģiju" (*psychology of craft*). Taču jāievēro, ka viņš noraida pilnveidošanās un integrācijas jēdzienu tikai tik tālu, cik to lieto, lai nostiprinātu majestātiskā ego *hybris* (lepnumu). "Dvēseles taisīšana" neizslēdz organiskas augšanas procesu un šim procesam piederošos tēlus var lietot, lai radītu psihisku realitāti.

"Dvēseles taisīšana" ir "taisīšana" vārda *poiēsis* nozīmē. Kā jau teicu, "sapņu darba" gaitā notiek pāreja no apziņas heroiskās pozas uz apziņas poētisko bāzi, līdz ar to pieņemot, ka "**katra veida realitāte (lieta) ir pirmām kārtām psihiskas fantāzijas tēls**".¹²⁶ Kā *poiēsis* sapņu darbs satur ne tikai materiālu substrātu, bet arī formu; sapņi pārveido doto materiālu – dienas paliekas – fantāzijā un iztēlē, pārvēršot mūsu dzīves notikumus un pašu dzīvi mākslas darbā. Un tas, protams, nozīmē, ka dzīve imitē sapņus vai – dziļuma līmenī – daba (grieķu **gē**) atdarina mākslu. No poētiskās perspektīvas, sapņi un iztēle ir reālāki par t. s. reālo dzīvi un par šīs dzīves "kailajiem faktiem".

Hilmana domāšana daļēji norisinās paralēli G. Bašēlāra atziņai, ka iztēle ir būtiski polivalenta un daudznozīmīga.¹²⁷ Tas pats attiecas uz sapņu novadu. Hilmans seko Herakleitam, iztēlojot "sapņu darbu" kā līdzīgu lūžņu vai makulatūras tirgotāja un nevis cenzora lomai. Lūžņu tirgotāja uzdevums ir veidot no dienas paliekām jaunas figūras jaunā vidē. Sapņi kalpo diviem principiem – mīlestībai un nāvei. Lūžņu tirgotājs, kas atrodas nāves instinkta dienestā, vandās pa dienas atlieku kauzī, atmetot arvien vairāk empīrisko krāmu; mīlestības instinkts pārvērš šos krāmus materiālā, no kura taisa dvēseli. Iztēle deformē un formē vienlaikus.

Pēc Hilmana domām, dilemmu atrisināja alķīmija, koncipējot psihes deformējošo tendenci kā *opus contra*

naturam – kā darbošanos pret dabu un tanī pašā laikā – **par** dabu (dabas labā) tās animētā formā. No psihes poētiska skatpunkta tīri dabiski stāvokļi ir neadekvāti un “nedabiski”. “Alķīmiskam darbam vajadzēja deformēt dabu, lai tai kalpotu. Dabisko dabu nācās ievainot (vārīt, lobīt, trūdināt, slīcināt utt.), lai atbrīvotu animēto dabu.”¹²⁸ Arī sapnis, tāpat kā mākslinieciskā iztēle, grib glābt dabu, bet jāievēro, ka šim projektam nav nekāda sakara ar gribu pakļaut dabu cilvēka kontrolei tehnoloģisku manipulāciju ceļā. Mūsdienu tehnoloģija, šķiet, tiecas galvenokārt izkropļot (deformēt) dabu – norisinās kosmisku apmēru karš.



Viena no galvenajām tēmām arhetipiskajā psiholoģijā ir dvēseles tuvība nāvei. Vispirms jāieklausās R. M. Rilkes vārdos, jo reti kādam ir izdevies tik perfekti izteikt visdīvaināko no visām sakritībām – dzīves un nāves korelativitāti. “Nāve ir no mums novērstā dzīves puse: mūsu uzdevums ir īstenot tādu apziņas stāvokli, kas, atrazdamies **abos bezgalīgajos novados, nenogurstoši pārtiek no abiem...** Īsto dzīvi caurstrāvo šīs **abas** sfēras, visspēcīgākās asinis plūst caur **abām** sfērām: **nav nedz šīssaules, nedz viņsaules, ir tikai lielā vienība**, kurā mājō eņģeļi – būtnes, kas mūs bezgala pārsniedz... Mēs, kas dzīvojam šeit un tagad, nevienu mirkli neesam iesprostoti laika pasaulē...; mēs nepārtraukti plūstam pie tiem, kas bija pirms mums... Mēs esam **neredzamā** bites. *Nous butinons eperduement le miel du visible, pour l'accumiler dans la grande ruche d'or de l'invisible.*”¹²⁹

Darbā **Pašnāvība un dvēsele** Hilmans atzīst, ka mūsu psihiskā dzīve nevar iztikt bez nāves pieredzes. Atsaucies uz Sokrātu, kas runā par filozofiju kā par nāves praktizēšanu (piemērošanu praksē), viņš interpretē aiziešanu no laiktelpas pasaules kā atbrīvošanos no

burtiskās perspektīvas, lai nodibinātu kontaktu ar dvēseli.¹³⁰

Nāves pieredze mūs iepazīstina ar cilvēka eksistences "pirmo un galveno metaforu: mēs neesam reāli".¹³¹ Mēs esam nereāli tieši tik daudz, cik noliedzam psihisko realitāti, kā arī tāpēc, ka esam imaginālās pasaules atspulgi; vēl vairāk: mūsu burtiskumā, t. i., kā gara un matērijas sajaukums, mēs esam ēnu "ēnas". Mēs esam savu dvēseļu ēnas, jo tikai dvēsele nav reducējama uz kaut ko citu un kā tāda ir mūsu īstā ontoloģiskā realitāte. Psihes zemzeme (Junga neapziņa) ir "vieta, kurā dzīvo tikai psihiski tēli. No Hadesa perspektīvas, **mēs esam mūsu tēli.**"¹³²

Hilmans skatās uz nāvi nevis kā uz notikumu, kas uzbrūk no ārpuses, bet kā uz kaut ko būtiski cilvēcisku vai, Rilkes vārdiem, kā uz to dzīves pusi, kas ir no mums novērsta un kas mūs baro ar imaginālās dvēseles palīdzību: bez nāves pieredzes dzīvei nebūtu substanciālas jēgas. Nāve ir dzīves beigas tikai burtiskā nozīmē: no dvēseles perspektīvas, nāve ir arī dzīves sākums. Viss ir radikāli relatīvs: ciktāl esam pārdevušies burtiskuma ideoloģijai, mēs esam dzīvi miroņi, faktiski – nedzīvāki dzīvē nekā nāvē. Herakleita vārdos: "Mūsos allaž mājo viena un tā pati lieta: dzīve un nāve, nomods un miegs, jaunais un vecais. Jo viens pārvēršas par otru un otrs atkal kļūst par pirmo." (DK fr. 88)

Hadesa, resp., dzīves arhetipiskā fona atklāsme "mums dod sākotnējības nojautu – nojautu, ka var sākt no sākuma".¹³³ Vai, kā Bašelārs saka, Hadess mums dod "neprātīgu dzīves uzbangojumu", jo "arhetipi ir entuziasma rezerves, kas palīdz ticēt dzīvei, mīlēt un radīt pasauli".¹³⁴ Šie Bašelāra vārdi jāsaprot Narcisa mīta kontekstā.

Freida teorijā miegs ir atgriešanās sākotnējā narcisismā, un visi mūsu sapņi ir narcisistiski – maskēti represēto seksuālo dziņu piepildījumi. Sapņi reprezentē latentu seksuālu dziņu transformāciju redzamos tēlos. Īsi – "sapņu darbs" realizē seksuālā instinkta prasības. Jun-

gieši savukārt pasvītro, ka instinktiem piemīt arī "garīgs" elements, ko dēvē par arhetipu. Arhetipi ir cilvēku kārtas psihiskie instinkti, kas tēlu un simbolu formā papildina instinktus, vadot tos pretim veselumam. Tātad Freudam un Jungam sapņi izpilda instinktu un arhetipu prasības – imperatīvus. Taču pēc Hilmana domām, šī "izpildīšana" ir narcisistiska tieši tāpēc, ka tā norisinās pašas sapņošanas ietvaros: "**Sapņu tēli apmierina instinktuālās vēlmes**" .."it kā psihei pietiktu ar sava atspulga redzēšanu tēlos, it kā tai pietiktu ar to vien, ka tā iztēlojas poētiskā formā savu fizisko ķermeni un tā vajadzības, savu mīlestību un pati sevi." Nav vajadzīgs nekas ārējs. Instinktīvās dziņas apmierina tēlu klātie. Psihe var mierīgi atdusēties, jo Narciss kontemplē nevis tikai pats savu atspulgu, bet kaut ko nomierinošāku un attālāku – mākslas darbu. Mums vajag priekšstatīt Narcisu kā tādu, kas imitē (tāpat kā daba imitē mākslu) pats savu dvēseles tēlu, nevis otrādi. Narciss "tic, ka viņš skatās uz kādas citas būtnes skaisto formu, tā ka te var būt runa nevis par pašmīlu, par iemīlēšanos sevī pašā, bet – par kādas vīzijas mīlestību, kas ir reizē ķermenis, tēls un atspulgs."¹³⁵ Narciss – "iztēles svētais aizbildnis" – faktiski ir vizionārs un poēts, kura percepcija un iztēles spēks aizsniedzas tālu aiz "dabiskās" dabas robežām. Mums jāiedomājas Narciss kā laimīgs.

Hilmanš tātad negrib Narcisu pārtraukt, iejaukties viņa "darīšanās", t. i., mēģināt interpretēt sapni, jo interpretācija to nonāvē. Sapņu "skaidrošana" – pat Junga un Freida psihoterapijā – ir kļuvusi arvien lineārāka un monistiskāka, jo to interesē galvenokārt augšana (attīstība), pašrealizācija un dzīve uz dziļuma un dvēselei būtiskā daudzdomīguma lēses. Ja, kā Jungš saka, modernais cilvēks nododas savas dvēseles meklējumiem, tad jāpievienojas Hilmanam, ka viņš šo dvēseli "pa daļai zaudē savā dzīves laikā".¹³⁶ Viņš to ir zaudējis, pateicoties modernās psihoterapijas mēģinājumiem "izskaidrot" sapņus, sekojot ego vadlīnijām. Šis racionālis-

tiskais aizspriedums dara ego spēcīgu, ignorējot dvēseles un iztēles faktoru. Freids kādā vietā saka, ka sapņi ir *via regia* (karaliskais ceļš) uz neapziņu. Diemžēl Freida psiholoģija, koncentrējoties uz apziņas gaismu, ir pazaudējusi ne tikai dvēseli, bet arī kaut ko daudz liktenīgāku – pašu zaudēšanas atmiņu. Dievi ir atstājuši dvēseli. Un tomēr, kā Junga un Hilmans palaikam atgādina, dievi ir nemirstīgi – nemirstīgi pat savā nespēkā.

Ja jautātu, kā gan dievi var būt reizē “nespēcīgi” un nemirstīgi, varam provizoriski ierosināt: “nespēcīgums” nepabeigtības nozīmē nebūt neizslēdz “veselumu”, ja vien pēdējo saprot dinamiski, t. i., kā tādu spēku mijiedarbību, kurai nav droši paredzama iznākuma. Tas ir nebeidzams “veselums” – veselums, kas **tieši tāpēc, ka tam nav gala, ir galīgs**, t. i., inficēts ar allaž klātesošu izkropļošanas un pat nāves iespēju.

Jāpatur prātā šī galīgās bezgalības ideja, ja gribam nonākt pie tādas “nemirstības” koncepcijas, kas pamatojas nevis ticībā dvēselei kā garīgai substancei, bet Junga psihiskās realitātes vai *esse in anima* hipotēzē. Nemirstība un mirstīgums nav savstarpēji izslēdzoši, bet papildinoši jēdzieni. Gluži tāpat kā psihe ir viduspunkts starp gara un matērijas jēdzieniem, tā arī uz “nemirstību” jāskatās kā uz “trešo” starp “mūžīgas dzīves” un mirstīguma galējībām. Citiem vārdiem, mērķis ir iekļaut laiku un galīgumu (ierobežotību) bezlaicīguma un bezgalīguma struktūrās.

Tāpēc tagad jāizskaidro iztēles autonomijas, drošības un simultānitātes īpašības, kas saistās ar ego valdonību¹³⁷ un jāmēģina iedziļināties tādā iztēles veidā, kas, Junga vārdiem, ved caur “pretstatos dzimušu kustību uz jaunu iras līmeni, uz jaunu situāciju”.¹³⁸ Beigās šī dinamika kulminēs Korbēna imaginālajā vai arhetipiskā pasaulē, kurā par izziņas līdzekli kalpo arhetipiskā vai vizionārā iztēle. Šai punktā iztēle “postulē **reālu** imaginālu iru”.¹³⁹ Redzēsīm arī, ka Heidegers, radikāli revidējot klasisko atziņas teoriju, mums palīdz labāk izprast ne tikai Korbēna ezoteriskos prātojumus, bet arī subtīlās iemiesošanās jautājumu.

4. TĒLU AUTONOMIJA, DROŠUMS UN SIMULTANITĀTE

Mēģinot atšķirt iztēli no percepcijas, minēju, ka, fenomenoloģiski runājot, iztēle ir sākotnējāka par percepciju un tāpēc nav reducējama uz tādiem pēdējās paveidiem kā halucinācijas un atmiņa. Tas nozīmē, ka iztēle kā pieredzē dots fenomens pat tās parastajās un banālajās izpausmēs ir autonoma un radoša. Iztēles fenomenologs E. Keisijs nenoliedz percepcijas **epistemoloģisko** prioritāti, jo kā inkarnētām būtņēm mums visiem ir ķermeņi un būt ķermenim vai ķermenī nozīmē percipēt. Taču nepieciešamība lietot perceptuālo spēju pirms iztēles nekādā ziņā neanulē pēdējās savdabību.

Bez autonomijas iztēlei piemīt sava veida drošums, kas nav sastopams percepciju pasaulē. Iztēle, pretēji percepcijai, kas var būt kļūdaina un ko vienmēr nepieciešams uzlabot (paasināt), nav koriģējama. Iztēles gadījumā nav iespējams maldīties par iztēloto lietu raksturu, jo tēli pēc savas dabas ir **simultāni**. Tie ir līdzīgi monādiskiem veselumiem, kuros nav slepenu, ar papildu datiem izskaidrojamu nostūru. Viss, ko iztēlojamies, ir dots vienlaikus (*simul totum*).¹⁴⁰

Pēc P. Berī, simultānums nozīmē, ka tēlu pasaulē nav prioritāšu; visas tēlu daļas ir korelatīvas un vienlaicīgas. Berī runā arī par tēlu "pilnīgu demokrātiju... Visām daļām ir vienādas tiesības tikt uzklausītām... Tēlu gadījumā nav privileģētu pozīciju."¹⁴¹ Tēli ir ne tikai simultāni, bet arī "nesecīgi", resp., tiem nepiemīt stāstījuma raksturs. Piemēram, sapņus ir grūti un pat neiespējami pierakstīt, jo tie nesastāda sakarīgu stāstījumu, tajos nav noteiktas secības, nav "pirms" un "pēc". Keisijs pat apšaubā, vai varam atkārtoti iztēloties vienu un to pašu objektu vai notikumu, jo iztēles produktiem nav pastāvīga telpiski laiciska lauka, kurā stāstījums varētu norisināties. Labākā gadījumā tēli ir epizodiski, tie sairst pārāk ātri, lai iegūtu stingri naratīvu (stāstošu) struktūru.¹⁴²

Runājot par tēlu simultānumu, der atsaukties uz Heidegera patiesības jēdzienu – grieķu *aletheia* (bur- tiski – “neapslēptība”, “atklātums”). Tēli ir atklāti tādā nozīmē, ka tie prezentējas kā tīra klātieņe viņpus sub- jekta un objekta dalījuma. Tas savukārt implicē, ka psi- hes imaginālajā novadā ārējais (fenomenālais) un iekšē- jais (numenālais) ir identiski. Tēli nenorāda uz kādu la- tentu un neizpētītu psihe zonu (neapziņu), bet – tikai uz citiem tēliem un tēlu konfigurācijām *ad infinitum*.

Iztēle ir kaut kas pabeigts: katrs iztēles akts ir strikti pašpietiekams, pilnīgs pats par sevi. Tēli nerunā **par** kaut ko citu un vismazāk – par lietām empīriskajā, veri- ficējamajā pasaulē.

Pēdējā analizē tēlu drošums pamatojas to spējā ap- vienot un sintezēt reālo ar šķietamo, esošo ar jēgu (lietu ar tās nozīmi). Taču rietumu filozofi nekad nav meklē- juši drošību un neapšaubāmību (*ens realissimum*) ima- ginālajā novadā. Visumā viņi ir pieņēmuši kā pašsapro- tamu Aristoteļa atziņu, ka tēli ir lielāko tiesu neīsti. Re- zultātā rietumu cilvēka domāšana ir svārstījusies starp divi galējībām – garīgo un materiālo, neapzinoties, ka “patiesība” (*aletheia*) varētu atrasties tieši kaut kur vidū. Bet jāatceras, ka šī “patiesība”, kas pieder pie dvēseles vidussfēras, nav sevišķi komfortabla, paradoksāli, – tā ir nedroša un izvairīga tieši tās drošumā. Kā Herakleits teiktu, tas ir drošums, kam “patīk slēpties”. Tāpat kā Heidegera *aletheia*, iztēles drošums ir reizē atsedzošs un aizslēpjošs. Patiesība “notiek” kustībā no paslēptības uz atklāsmi un atpakaļ; tā ir kustība, kas atdarina kos- misko dienas un nakts, gaismas un tumsas miju. Patiesī- bai – līdzīgi Platona un neoplatoniķu dvēselei – ir uro- borisks (cirkulārs) raksturs.

Tāpēc nepārsteidz, ka oficiālā filozofija ir devusi priekšroku jutekliskās pieredzes drošībai (empīriskam) vai, atradusi to par maldinošu, prāta mūžīgajām “patie- sībām”, ko pasniedz siloģisma formā vai kā no prezidē- jošās dievības izdotu “ticības gabalu”. Šai eksistenciālī

niecšamajā situācijā nav citas iespējas, kā "bailēs un drebēšanā" izvēlēties starp ticību un prātu. Filozofiskie un teoloģiskie kompromisi (kristīgā filozofija, Dešardēna evolucionisms, dialektiskais materiālisms) ir izrādījušies īslaicīgi, jo tiem trūkst visu rosinošās un dzīvinošās dvēseles.

Jaunākais mēģinājums izgudrot **vienojosu** realitātes vīziju ir transpersonālā psiholoģija, kas ir nolēmusi izmantot modernās zinātnes šķietami antimateriālistiskos atzinumus. (Kā piemēru var minēt tādus "epohālus" mikrofizikas atklājumus kā komplementaritātes princips, ko 1928. gadā ieviesa Nīls Bors, Heizenberga nenoteiktības princips un Einšteina $E = mc^2$). Šais aprindās valda uzskats, ka zinātne var eventuāli apstiprināt spirituālisma pretenzijas, proti, ka gars ir kaut kas augstāks vai sākotnējāks par matēriju un ka cilvēcei ir lemts sasniegt universālas laimes un harmonijas stāvokli. Šo utopisko fantāziju vājums ir tur, ka tās konsekvēnti pasvītro prievārdu "pār" (*trans*-): runa ir vienmēr par prāta pārākumu pār matēriju (vai otrādi, kā tas ir materiālismā), it kā mūsu dzīves uzdevums būtu **pār**vārtēt visus šķēršļus, triumfēt pār visām nepilnībām un ne-taisnībām. Par katru cenu ir jāsasniedz dekartiska tipa drošība – racionāla drošība, kas izslēdz jebkādu divdomīgumu un ir imūna pret jebkāda veida perversiju.

Bet, kā jau teikts, vienīgā iztēlei pieejamā drošība pastāv šķituma un realitātes, iras un jēgas (formas un saturā) apvienojumā. Papildinot šo atziņu, varam pievienoties Keisijam: "Iztēle ir tikai šķitums (*appearance*) un nekas vairāk kā šķitums."¹⁴³ Jāpasvītro, ka vārds "šķitums" šai kontekstā nav tas pats, kas "ilūzija". Runājot par ilūzijām, īpaši par perceptuālām ilūzijām, mēdz pieņemt, ka tās var salīdzināt ar "patiesību" un eventuāli korigēt. Turpretim iztēle nav korigējama un to nedrīkst salīdzināt ar kaut ko ārēju; iztēle ir pašpietiekama un pašizskaidrojoša: tā nozīmē tieši to, kas tā ir.

Pēc Keisija, tēlus nav iespējams verificēt, jo, būdami

pilnīgi privāti un subjektīvi, tie nav pakļauti starpsubjektīvam apstiprinājumam. Iztēlotājs var maldināt citus, piemēram, pareizi neatstāstot savu pieredzi, bet viņš **nevar maldināt pats sevi**. Teikt, ka viņš maldina pats sevi tāpēc, ka viņš kaut kādā ziņā nav normāls vai zaudējis kontaktu ar realitāti, nozīmētu ieviest kritērijus, kas šai gadījumā nav piemērojami un pēdējā analizē – reducēt iztēli uz kļūdainu percepciju, halucināciju u. tml. Lieta ir tāda, ka iztēles laukā nav vietas kauzālai domāšanai. Tēlu pasaule, kas ir arī dvēseles pasaule, nav pieejama publiskai pārbaudei, kālab arī to nevar sīki izklāstīt ar tradicionālās loģikas un zinātnes kategoriju palīdzību. Dvēseles *logoss* nav konvencionālās loģikas *logoss*.¹⁴⁴



Tēlu nekorrigējamais un pašizskaidrojošais raksturs implicē, ka to verifikācija vai falsifikācija nav iespējama konvencionālās korespondences teorijas ietvaros. Šis patiesības modelis adekvāti neatspoguļo cilvēka pieredzes lauka izmērus un nav vienīgais iespējamais.

Mūsdienās vispārliciecinātāk korespondences teoriju apstrīd Heidegers. Tāpēc nav jābrīnās, ka Heidegera filozofija un arhetipiskā psiholoģija, par spīti abu visai atšķirīgajam domāšanas un izteiksmes stilam, ir iesaistītas kopējā pasākumā – meklējumos pēc cilvēka un visu lietu imaginālā pamatojuma.

Heidegers atvedina transpersonālā pamata aizmiršanu (viņš to dēvē par Iras aizmiršanu) uz Platonu un Aristoteli, īpaši uz Platona alas alegoriju (**Valsts** VII, 92), kurā lietu pasauli reprezentē un objektivizē. Uzskatot lietas par objektiem, tās pakāpeniski pārvēršam par rīkiem planetāras manipulācijas nolūkos. Šai punktā patiesība, ko agrāk pieredzēja kā *aletheia*, – kā simultānu atklāsmi un slēpšanos, kļūst par ideju (par kaut ko "idejisku"), ko nu saprot nevis kā zināmu redzēšanas veidu

(perspektīvu), bet kā no skatītāja atdalītu statistisku klāstieni. Idejas hipostatizē – pārvērš par burtiskiem dotumiem “kaut kur tur”; redzam nevis ar ideju palīdzību, bet redzam idejas “objektīvi”, kā kaut ko tādu, par ko var prātot. Idejas ir kļuvušas par objektiem, ko konfrontē subjekts. Beigās deklarē, ka patiesība pastāv sprieduma pareizībā vai redzēšanas atbilstībā redzes objektam (korespondences teorija).¹⁴⁵

Šo patiesības koncepciju, kas, sākot ar Aristoteli atstīstījās cauri viduslaikiem, izsaka klasiskā formula: *veritas est adequatio intellectus et rei*. Patiesība tagad ir lokalizēta spriedumā, un spriedums ir paties, ja tas atbilst apspriežamajai lietai (it kā mēs nēsātu apkārt lietu tēlus kādā iekšējā būrī, lai tos pa laikam salīdzinātu ar lietām, kas atrodas ārpusē!).

Platona iesētā sēkla kļuva par dekartisko plaisu starp subjektu un objektu, sasniedzot kulmināciju Ničes “pārcilvēkā” un varas gribā. Sākot ar šo brīdi, cilvēka attieksme pret pasauli un visām pasaulīgajām lietām, ieskaitot tādas “pārpasaulīgas” lietas kā spoki un astrālie ķermeņi, koncipē **konfrontācijas** ietvaros, t. i., kā objektivizējošu kontroli un dominēšanu, kas nav šķirama no konfrontējošā subjekta eksaltācijas. (Spoki, salīdzinājumā ar cilvēku, nav gluži īsta lieta!). Objektīvisms un subjektīvisms (reālisms un ideālisms, materiālisms un spirituālisms) pieder pie viena un tā paša domāšanas stila: objekts var būt objekts tikai subjektam un subjekts vienmēr atrodas opozīcijā objektam.¹⁴⁶ Tā nu iznāk, ka, jo objektīvāki (zinātniskāki) kļūstam, jo vairāk iestiegam šaurā subjektīvismā un apoloniskā prāta glorificēšanā. Īsi: korespondences vai reprezentācijas teorija ir novedusi pie tā, ka visu drošību ir uzurpējis no iztēles atšķeltais prāts.

Heidegeram patiesība ir iras notikums (*Ereignis*), pāreja no apslēptības uz atklāsmi. Tas nozīmē, ka realitāte nav šķirama no veida, kādā tā parādās. Lietas – visas lietas **ir** to šķītumā – parādīšanās modā. Arhetipiskās

psiholoģijas valodā – lietu pasaule ir imagināls, dievišķīgs un personisks kosmos, kurā "lietas lietiskojas."¹⁴⁷

Ar šiem mīklainajiem vārdiem Heidegers deklarē savu opozīciju konvencionālajam uzskatam, kurā lietu lietiskums ir atkarīgs no subjekta. Katru reizi, kad skatāties uz lietām kā uz reprezentējošās izziņas objektiem vai kā uz kaut ko tādu, kam nākas pielāgoties izzinošā subjekta intelektuālajām kategorijām, tās zaudē savu dvēseli. Zinātniskā nostāja vai tas, ko Heidegers dēvē par zinātnes kalkulējošo mentalitāti, izsauc visu lietu zudumu, izārdot to iekšējo dziļumu un pašpietiekamību. Lietas kļūst par patēriņa precēm no brīža, kad tās uztver kā kaut ko pilnīgi atklātu un objektīvu (kad lietas zaudē noslēpumainību). Modernais cilvēks var atgūt savu zaudēto dvēseli, tikai ja no jauna apveltī ar dvēseli lietas.

Vēlākā Heidegera darbos lietu lietiskums vai dvēsele atklājas mākslā un poētiskā domāšanā. Poētam lietu esences neatrodas kaut kur viņpus redzamās pasaules, bet ir pilnīgi klātesošas to parādīšanās modā. Kolīdz mēs ļaujam lietām vienkārši būt (to tādībā), tās iegūst dziļuma dimensiju. Pietuvojoties lietām ar respektu, ar *letting-be* nostāju, tās sāk starot, kļūst mīklainas, dzīvas, fantastiskas. Daba atkal kļūst par dzīvu organismu, pilna dievišķu, daļēji dievišķu un demonisku būtņu, kas iesaistās pirmatnējā cīņā (*polemos*) starp gaismu un tumsu. Šī cīņa un konflikts nav destruktīvi, jo pretstati dabā nav savstarpēji izslēdzoši (kā tas ir loģikā), bet **polāri**: tie pārtiek cits no cita.

Dabas pasaule ir dionīziska, taču Dionīss (Hadesa brālis) nav tikai akls spēks vai veģetatīvās dzīves *élan vital*, bet arī dabas dvēsele, tās psihiskais komponents. Dionīziskā daba ir *physis* un *logos* apvienojums, tā ir psiholoģiska. Dionīss, tāpat kā iztēle un fantāzija, nekad nav tikai haotisks un bīstams, tas ir arī kārtību radošs; pat kā htoniska dievība viņš uzturas uz olimpiskās gaismas robežas; viņš apvieno plašās debesis un tumšo ze-

mi, Olimpa dievus un htoniskos spēkus. Tā viņš "pasludina kaut ko tādu, ko ir grūti saprast un viegli pazaudēt, bet kas tomēr ir reālāks nekā viss cits."¹⁴⁸

Dionīss ir mijkrēšļa dievs, kas uzturas mainīgajā un eluzīvajā zonā starp dienu un nakti, dzīvi un nāvi, garīgo un materiālo; tas ir novads, kurā percepciju vairāk nekā parasti vada un nosaka iztēle. Šis mijkrēšļa stāvoklis ir tā "vieta" un "laiks", kurā cirkulē psihe. Psihes cirkulējošā loģika ir dionīziskā vidusreģiona loģika; tā apvieno un izlīdzina pretstatus un zeļ polemikā. Kā saka Hil-mans, dionīziskā loģika nav "progresīvs gājiens, kurā atkāpšanos izmanto, lai straujāk virzītos uz priekšu (*reculer pour mieux sauter*)", bet saraustīta kustība, kas ietver "lejupslīdi, depresiju, regresu un apjautas zudumu".¹⁴⁹ Dvēsele pastāv ceļošanā – **cirkulācijā**.

Ir svarīgi saprast, ka Heidegera un agrīno grieķu *physis* jēdziens ir tuvākos rados ar Junga psihi nekā ar dabu tās mūsdienu degradēti "materializētājā" formā. Seno grieķu un primitīvajās reliģijās *physis* – nav atomu un elektronu bezmērķīga kustēšanās. Tā ir radoša notikšana *poiēsis* nozīmē. *Physis* nav atdalīta no apoloniskā *logos*: dabas radošā aktivitāte ir *logos'a* manifestācija. Sākotnēji *logos* piederēja pie dabas (*physis*) logosa. Tikai vēlāk, atšķēloties no *physis*, tas kļūst par perverso logosu, t. i., par "loģisku" parastajā nozīmē. Un otrādi: *physis* atdalīta no *logos*, kļūst par perversu *physis* vai par to, ko mūsdienās dēvē par "matēriju". Loģika un idejas nav šķirami no dabas, tāpat kā tēli nav šķirami no veida, kādā tie manifestējas.

Tā nu pēc gara apkārtceļa esam nonākuši izejas punktā. Tēli ir veselumi, kuros iekšieni nevar atšķirt no ārie-nes; tie ir "tikai" fasāde, apburoša ilūziju spēle, kurā esam ievilināti, lai dzīve varētu turpināties. Īsi – *physis qua physis* ir iztēle. Iztēles uzdevums ir pārvērst iekšē-jo par ārējo un ārējo par iekšējo, apdvēseļot dabu un "apdabiskot" dvēseli.

Iztēle ir radoša aktivitāte ne tikai mūsu privātajās

dvēselēs, bet arī visā dabā. Precīzāk: radošā iztēle ir sliekšnis starp prātu un matēriju, starp apziņu un neapziņu; tā harmoniski (pneimosomatiski) apvieno visus tos pretstatus, ko ir izgudrojis atsvešinātais un atsvešinājošamies prāts. Tā ir *Urpflanze*, ko Gēte redzēja Padujas botāniskajā dārzā un ko Šillers – tāpat kā Kolridžs, kad viņš bija pazaudējis inspirāciju – vairs nespēja redzēt.

Uzsvars uz iztēles radošo raksturu implicē, ka tā ir autogēna – tā sākas pati no sevis, iznirst bez redzama iemesla un bez jebkādas piepūles; vai – kā Platons saka – cilvēku pārņem, sagrabj “dievišķs neprāts” (Faidrs, 245). 19. gs. romantiķi pārspilēja iztēles “neprātīgu” padarot to par *Schwärmerei*, par sentimentālu jūsmošanu. Tomēr romantiķu pamattēze ir pamatota. Īpaši svarīgi te pasvītrot iztēles nekauzālo (bezcēlonisko) raksturu – īpašību, ko nevar sastapt empīriskajā percepcijā pasaulē. Mūsu percepcijas parasti rodas kauzālā ceļā. Ēna, ko es uztveru, ceļas no saules gaismas. Turpretim iztēle iznirst pēkšņi, kā simultāns veselums. Tas nozīmē, ka īsta jaunrade (kreativitāte) nav atkarīga no kaut kā ārēja.

Iztēles radošais dinamisms ir līdzīgs absorbējošai spēlei, kurā, kā Herakleits saka, bērnam, kas kustina metamos kauliņus, pieder “ķēnišķīga vara”. (Wheelright, fr. 24.) Bērnišķīgais spēles laiks ir iztēles laiks, ko nevar pilnībā izteikt ar parasto iras un tapšanas kategoriju palīdzību. Tas vienkārši notiek un, kā dzenbudists teiktu, nav “nekas sevišķs”. Bērns pilnīgi atdodas spēlei, jo “ķēnišķīgais spēks” pieder pašai spēlei. Varētu teikt arī, ka spēlējot bērns reducē visas lietas uz to imaginālo līmeni vai uz “prāta poētisko bāzi” (Hilmans), kas tanī pašā laikā ir dabas bezpamata pamats. Pašreizējā kontekstā būtu jāsaprot, ka dvēsele ir ne tikai prāta (intelekta, gara) dvēsele, bet arī dabas dvēsele – *anima mundi*.

5. GALMA ĀKSTS

Tagad brīdi jāpakavējas pie Heidegera mīklainā "iespējamības" jēdziena. Lai labāk saprastu, par ko te ir runa, šis jēdziens būtu lietojams kopā ar adjektīvu "atvērts". Vārdi "atvērta iespējamība" nav tautoloģija; tie norāda uz to, kas ir "radikāli radošs" pretēji "cerīgajam" (daudz-sološajam), kaut kam tādām, kas var vai nevar notikt. Visam tam, kas ir "radikāli radošs", ir **nepieciešams** notikt, jo bez tā nenotiktu nekas cits. Tādējādi "iespējamība" paradoksālā kārtā izrādīsies par kaut ko līdzīgu "liktenim". Heidegera termins arī palīdzēs dziļāk un niansētāk izprast nāves fenomenu.

Rietumu filozofijā "iespējamība" kopš Aristoteļa laikiem ir sajaukta ar "potencialitāti" un šis sajaukums ir izkristalizējies sholastiķu aksiomā: *actus melior ac pruius est quam potentia* – aktualitāte ir labāka un sākotnējāka par potencialitāti. Pēc šī uzskata iespējamība vienmēr pamatojas kādas lietas šī brīža uzbūvē. Kaut kas ir iespējams tikai tāpēc, ka tas jau potenciāli atrodas kādā pašreiz eksistējošā lietā. Es varu runāt tāpēc, ka man ir runas orgāni, kurus es varu aktivizēt zināmā vecumā. Iespējamība šeit attiecas uz cilvēkā paslēpto potenciālu. Mēs mēdzam runāt par pašaktualizāciju, pilnveidošanos u. tml.

Šis aristoteliskais uzskats, kas nav nekas vairāk kā t. s. veselā saprāta kanonizācija, attiecas uz objektu pasauli un balstās pieņēmumā, ka lietas ir ar zināmām īpašībām (atribūtiem) apveltītas substances. Lietas atrodas tieši tur, kur tās ir – lokāli aprobežotas, iežogotas savos ārējos apveidos; tās nekad "nelietiskojas", resp., ir bezdvēseliskas. Realitāte sastāv no substanciālām lietām (fiziskiem faktiem), kas ir līdzīgas telpā izkaisītiem matērijas gabaliem un kuru virspusē ir uzlīmētas kvalificējošas birkas. Arī cilvēks patiesībā ir lieta, lai arī šoreiz – garīga lieta vai dvēseliska substance. No tā izriet, ka realitāte ir nevis tas, ko mēs redzam un pazīstam ikdienā

(t. s. sekundārās kvalitātes: garša, krāsa, smarža), bet kaut kas mērījams un matemātiski kalkulējams (t. s. primārās kvalitātes: skaitlis, lielums, pozīcija un kustība).

Viss potenciālais (ieskaitot sekundārās kvalitātes) ceļas no materiālo daļiņu masas sakārtojuma un mehāniskās kustības. Dabas pasaule ir materiāla sistēma – pulkstenis, ko sākumā ir uzvilcis tās Radītājs un kas regulāri kustas, pateicoties Viņa vispārējai uzraudzībai (Dekarts). Cilvēks šai pasaulē ir skatītājs, apveltīts ar prātu, kas nav nekas vairāk kā viņa domāšanas aktivitāšu summa, – domāšanas, kas savukārt ir atkarīga no ār pasaules lietu uztveres.

Aristotelisma galvenais trūkums pastāv tur, ka tas aizsprosto pieeju mākslas darba noslēpumam. Aristoteli interesē nevis tas, ka kaut kas **notiks**, bet ka **kaut kas notiks**, ka kaut kas noteikts un normatīvs sāks eksistēt, t. i., forma. Šai shēmā jebkura pārmaiņa nav nekas vairāk kā jau esošas (nemainīgas) substances modelējums. *Poiēsis* "taisīšanas" nozīmē vai kā radošs spēks atrodas mākslinieka dvēselē kā *eidōs* (ideja, doma) bez matērijas (*hyle*). Piemēram, bronza prefigurē (satur) iespēju (potencialitāti) kļūt par statuju. Bronza ir esence un statuja – nejaušība, t. i., lietas, ko dēvē par bronzu, mods. Bronza nekad pilnīgi neiemiesojas statujā vai tualetes podā, bet pieņem statujas vai poda formu, tā sakot, nejauši, kā "pēcdoma" (*after-thought*).

Anticipējot Heidegeru, visa situācija būtu jāapgriež otrādi un jāsaka, ka bronza pilnīgi iemājo statujā. Faktiski bronza kļūst par īstu bronzu tikai statujas formā (tēlā). Tas, kas dara bronzu kā tādu iespējamu, ir statuja. Tāpēc – pretēji Aristotelim – būtu jāsaka, ka statuja ir pirms materiāla, ko dēvē par bronzu. Statuja dara bronzu iespējamu tādā nozīmē, ka pēdējā iegūst savu īsto bronziskumu mākslas darbā – statujā. Mākslinieks tikai lieto bronzu, tāpat kā alķīmiķis lieto vulgāros metālus, lai radītu kaut ko jaunu, un šī jaunā lieta ir ontoloģiski sākotnējāka par vielu, no kuras tā ir radīta.

Tradicionālā izšķirība starp aktualitāti un potencialitāti (esenci un akcidentiem) ir dziļi iesakņojusies rietumu domāšanā. Mūsu kultūrā mākslas darbu parasti uzskata par "īstās lietas" atdarinājumu, t. i., par perceptuālā materiāla reprezentāciju un rekombināciju, par kaut ko tādu, kas tikai vairāk vai mazāk atbilst īstenībai. Aristoteliskie tēli ir atspulgi (aizlienēta gaisma), nevis "gaisma, kas ļauj redzēt pasauli".¹⁵⁰ Tā nu, kad Platons-racionālists nolēma noenkurot realitāti nemainīgo (mūžīgo) Ideju valstībā, viņš un viņa skolnieki bija spiesti nonievať mākslinieka "iluzoriskos" darbus kā pārejošu lietu tēlus, kas kā tādi atrodas divkārsā attālumā no to ideālajiem prototipiem. Platons piemēroja mākslas un iztēles jomā reprezentācijas teoriju, kas pamatojas metafiziskajā distinkcijā starp aktualitāti un potencialitāti. V. Bandijs savā darbā par iztēli klasiskajā un viduslaiku filozofijā trāpīgi saka, ka iztēles salaulāšana ar reprezentācijas teoriju ir bijis galvenais šķērslis ceļā uz iztēles atzišanu par cilvēka cēlāko – radošo – funkciju.¹⁵¹

Mums jāpateicas Heidegeram, ka viņš ir revolucionizējis viduslaiku maksimu – *actus melior est quam potentia*, ierosinot: "augstāka par aktualitāti ir iespējamība".¹⁵² Heidegera formulu vislabāk var novērtēt, saprotot to kā iztēles primāta (prioritātes) atzišanu cilvēka un dabas dzīvē; tas ir aicinājums skatīties uz lietu pasauli tās pirmsreflektīvajā stāvoklī, tās tīrajā klātienē (tādībā). Tikai šajā līmenī, – līmenī, kas ir pirms objekta un subjekta sašķelšanās, lietas pieredzam nevis kā izolētus matērijas gabalus vai kā substances, bet kā tēlus. Lietas ir animēti, subtili ķermeņi, kurus ir vērts imitēt, jo tās ir daļa no visas animētās dabas pasaules.

Heidegeram, tāpat kā senajiem grieķiem, daba ir *physis* un vienlaikus *logos* – pretstatu konflikts, kuram nav galīga atrisinājuma. Šādā nozīmē pati daba ir bezgalīgas iespējas saturošs spēks (*possibilizing power*) *par excellence* – tumšais bezdibenis un tanī pašā laikā visa imaginālais un radošais pamats. Te Heidegers atgriežas pie

Platona mītiskā skatījumā. Kā jau redzējām, Platona mītu pasaule ir pretišķīgu spēku sajaukums; tā slēpj sevi neskaitāmu brutālu faktu nogulsņējumus. Šai cirkulācijā ir kāds bezmērķības un absurda elements, ko nekad nevar pilnīgi pakļaut Prāta imperatīviem. Platona Demiurģs nav visvarens Dievs. Sakārtojot pasauli, viņš nespēja pārlicināt Nepieciešamību radīt nevainojamu produktu; viņš varēja izveidot tikai iespējami labāko no viņa rīcībā esošā materiāla. Rezultāts bija nevis perfekta pasaule, bet tikai "cik vien iespējams laba".¹⁵³

Tāpat – Pasaules dvēsele ir pa daļai kritusi dvēsele, un nevis tāpēc, ka tā bija brīva, bet tāpēc, ka Demiurģu no sākta gala ierobežoja kāda preeksistējoša, iracionālu elementu saturoša viela. Demiurģs nav Jahve, kas rada perfektu pasauli (*valde bonum*) no nekā, un, redzēdams, ka tā nav īsti izdevusies, zaudē savaldīšanos. Platona Dievs ir mākslinieks, Lielais Iztēlotājs, kuram vienīgā sasniedzamā "perfekcija" pastāv gaismas un tumsas kombinējumā. Demiurģa veikums ir ģenuīni radošs (*possibilizing*) tieši tāpēc, ka tas sastāv no gaismas un tumsas sajaukuma: viņš rada tēlu un iztēles pasauli. Un tēli, kā jau redzējām, nekad nav perfekti, jo to mājvieta ir atvērtais reģions – garīgas matērijas un materiāla gara telpa (*possibilizing space*), no kuras rodas mūsu prāta un matērijas, iras un tapšanas priekšstati.

Pārsteidzošā kārtā 17. gs. Irānas sūfists Mulla Sadra gandrīz vārdu pa vārdam atkārtoti Heideģera teicienu par iespējamības prioritāti. Pēc Sadras, arhetipiskās iztēles pasaulē (*Malakut*) "virtualitāte" (iespējamība) ir ontoloģiski un ontiski sākotnējāka par aktu. Ja šeit, t. i., empīriskajā pasaulē "akts ir cēlāks nekā virtualitāte, jo tas ir pēdējās papildinājums, tad 'citā' pasaulē virtualitāte ir cēlāka nekā akts, jo tā izsauc aktu".¹⁵⁴

Sadras "virtualitāte" faktiski ir subtīlā vai animētā matērija. Tā neatrodas kaut kur ārpus dvēseles (nav nošķirta no dvēseles eksistences akta), to rada pati dvēsele. Arhetipiskās iztēles pasaulē viss, pēc kā cilvēks tiecas,

ir acumirkli klātesošs. "Kaut ko vēlēties ir tas pats, kas pieredzēt vēlmju objekta klātieni."¹⁵⁵ Heidegera terminoloģijā domāšana un ira ir nedalāmas, jo tās abas sakņojas dabas (*physis*) "iespējamību urdošā spēkā" (*possibilizing power*), kas vienībā ar **logos** sastāda visu lietu imaginālo pamatu. Izsakoties ontoloģiski: vēlēties kaut ko iespējamu nozīmē *eo ipso* to sasniegt; vēlamais ir reālais. Virtualitāte, t. i., mūsu vēlmes, acumirkli rada vēlmju objektu. Arhetipiskā iztēle rada reālu imaginālu esamību. Tātad: teikt, kā to dara Heidegers, ka "iespējamība ir augstāka par aktualitāti" nozīmē, ka iztēle tās augstākajā līmenī ir kosmisks spēks, kas subtilizē (apdvēseļo) visu dzīvi un "neiespējamo" **dara nevis iespējamu**, bet reālu un aktuālu. Citiem vārdiem, tas, kas ir iespējams iztēlei, ir reālāks, "augstāks" un "cēlāks" par aktuāli iespējamo t. s. reālajā dzīvē. Šādā lomā iztēle ir kā galma āksts, kas redz cauri imperatora drēbēm. Ķēniņi piecieš ākstus tāpēc, ka viņu izdarības padara stingā svinīgumā un krāšņumā iespīlēto dzīvi bagātāku un "interesantāku". Galma āksts dod ķēniņam **iespēju** redzēt lietas no citas perspektīvas, un šai ziņā viņš ir augstāks, cildenāks un ontoloģiski sākotnējāks par aktuālo ķēniņu. Āksts ir subtilais biedrs (sabiedrotais), kas zina ķēniņa slepenās vēlmes un, parādoties āksta veidā, acumirkli pārvērš tās realitātē.

VI NĀVE

1. NĀVE UN VESELUMS

Heidegera uzskatus par potencialitāti un aktualitāti var vislabāk ilustrēt, analizējot cilvēka dzīvi nāves kontekstā. Stāvokli, ko Heidegers dēvē par neautentisko eksistenci (*das Man* vai ikdienība), mēs skatāmies uz nāvi kā uz nākotnes aktualitāti. Un mēdzam teikt: "cilvēks

mirst" vai: "pasaulē ir tāda lieta kā nāve". Nāve ir objektīvs fakts, kas mums eventuāli uzbrūk it kā no ārienes. Mēs baidāmies nāves kā attāla un draudīga negadījuma, no kura, labi gribot, varētu izvairīties. Cilvēks mirst šķietami nejauši – lidmašīnas katastrofā, no slimības vai vecuma nespēka. Nāve ir kaut kas "nedabisks".

Pēc Heidegera, autentiska nāves apjauta implicē, ka nāves iespēja ir **manas eksistences aktuāla sastāvdaļa**. Cilvēks ir būtne ceļā uz nāvi vai, kā paruna saka, no brīža, kad esam piedzimuši, esam pietiekami veci, lai mirtu. Nāves "iespējamība" ilustrē būtisko veidu, kādā cilvēks eksistē, t. i., kā tāds, kas ir allaž "ceļā uz iespējamībām, kas allaž soļo pats sev pa priekšu."¹⁵⁶

Heidegera klasiskajā formulējumā "cilvēka esence ir viņa eksistencē"¹⁵⁷, cilvēks, pretēji akmenim, kas balstās uz zemes ar visu savu smagumu, eksistē ekscentriski – atvērtības stāvoklī vai, psiholoģiski runājot, atklātā telpā (dvēseles starplaukā). Cilvēks patiesībā ir iespējamība, eksstatiska tiekšanās pēc tā, kas viņu pārsniedz. Kā Heidegera iemīļotais dzejnieks Helderlins saka: "Mēs neesam nekas; mēs esam tas viss, pēc kā mēs tiecamies."¹⁵⁸

Cilvēks nav miesas un dvēseles summa vai radības virsotnē eksistējošs *zoon logon echon* (racionāls dzīvnieks), bet konstitucionāli transcendējoša, eksstatiska būtne. Viņš ir pievērstis nākotnes iespējamībām, kas jā-saglabā, nekad tās pilnīgi neaktualizējot.

Homēra laika mītiskajā Grieķijā valdīja doma, ka cilvēkam nav lemts būt pilnīgi nemirstīgam. Nemirstīgi ir tikai dievi. Cilvēkam ir nepieciešams kalt pašam savu nemirstīguma veidu. Odisejs, pretēji ķēniņam-varonim Gilgamešam (kas klejoja pa zemes virsu, meklējot mūžīgu dzīvi, un atgriezās mājās tikai tāpēc, ka to neatrada), atteicās no mūžīgas dzīves, ko viņam piedāvāja dieviete Kalipso. Viņš nepalika atstātajā salā kopā ar dievieti un tā vietā izvēlējās savas sievas Penelopes kompāniju – laimes un nelaimes maisījumu, kas ir dvēseles liktenis.

Seno ķīniešu **Orakula grāmata** (*I Ching*) vēstī, ka tāda lieta kā bezgalība (neierobežotība) neeksistē nedz cilvēka, nedz dabas dzīvē. Tāpat kā dabai ir savi ierobežojumi – zvaigznēm ir noteikta virzība un koki neieaug debesīs – tā arī cilvēka dzīve ir tikai tad jēgpilna, ja tai ir robežas, pareizi samēri. Zīmīgi ir arī tas, ka Ķīnā Erosu simbolizē varavīksne, jo tā savieno debesis ar zemi (*Yin* un *Yang* princips). Varavīksne **ir** iztēle.

Kādi tad ir dvēseles izmēri? Pēc Hilmana, cilvēks eksistē psihiskā pasaulē, un psihe izplešas tālu viņpus cilvēka. "Dvēselei ir necilvēciski izmēri."¹⁵⁹ Heidegers, runājot par epistemoloģisko attieksmi starp subjektu un objektu, saka, ka "*Dasein* ir šī starplauka iemītnieks."¹⁶⁰ Vai atkal: "Cilvēka esence nav cilvēciska."¹⁶¹

Tātad te ir runa par augstākā mērā paradoksālu situāciju: īsti cilvēciski kļūstam, tikai pārsniedzot cilvēcisko kondīciju, t. i., deidentificējoties ar egocentrēto apziņu. Bet tad jājaudātā: kāds gan varētu būt sakars starp nāvi un paštranscendenci? Atbilde: ļoti būtisks. Koncipēt nāvi kā dzīves aktuālu sastāvdaļu nozīmē, ka uzvara pār nāvi (nāves pārvarēšana) būtu *eo ipso* cilvēka kā eksstatiska radījuma destrukcija.

Tāpēc var teikt: būt cilvēkam un būt mirstīgam ir viens un tas pats. Nāve ir durvis uz transcendenci: mēs varam transcendēt savu empīrisko eksistenci tikai tāpēc, ka esam mirstīgi. Mēs esam autentiski cilvēki tāpēc, ka esam mirstīgi, nevis – mirstīgi tāpēc, ka esam cilvēki. Esam cilvēki tāpēc, ka mums lemts mirt. "Mirt kā vīram" ir varonīga poza tikai tad, ja ar to domāta atteikšanās no **pārcilvēciskas** varonības.

Filozofu vairākumam nāve nozīmē iziršanu vai pāreju uz kādu citu – pārpasaulīgu sfēru, kurā nāves nav. Taču reti kāds apzinās, ka šīs abas hipotēzes galu galā ved pie cilvēka personības likvidācijas. Kļūt par barību tārpiem vai pārtapt par tīri garīgu būtni, kas bauda mūžīgu svētlaimi, man "neko nedod": neviena no šīm iespējām neattiecas uz mani "šeit un tagad", jo abos

gadījumos nav kontinuitātes. Vienkārši izsakoties, kāds cits "kaifo" uz mana rēķina.

Personīgas nemirstības jautājums ir nepareizi formulēts, līdz ar to radot mākslīgas problēmas. Gribam saglabāt un iemūžināt kaut ko tādu, kā mums nav un kas jau no sākta gala nevar pretendēt uz permanenci. Hilmans to izsaka šādi: Psihes "eksistenci kādā citā pasaulē nevar pierādīt, tāpat kā nevar pierādīt dvēseles eksistenci šai dzīvē."¹⁶² Kā jau uzsvērts, cilvēks nav kaut kas viens, bet daudzi, un vienota personība (Junga "veselums") labākā gadījumā ir nevis fakts, bet kaut kas vēlams. Tas, ko Junga dēvē par "Pašu", ir daudzu personu *rendez-vous*, tukša "telpa", kurā satiekas un kuru atstāj daudzi "paši". Kā poļu dzejnieks Milošs ir teicis: "Mūsu mājas ir atvērtas, mums nav durvju atslēgu un neredzami viesi nāk un iet, kad vien tiem iepatīkas."¹⁶³

Mēs nēsājam daudzas maskas un dvēsele, kas tām redz cauri – īpaši, kad tā nokāpj sapņu zemzemē, šķiet, nav ieinteresēta personīgas pārdzīvošanas jautājumā. Ir tā, it kā dvēsele "zinātu labāk", jo tā var risināt šo jautājumu kompetentāk nekā mūsu ego. Vai tādā gadījumā nebūtu jāsaka, ka dvēsele ir pilnīgi dzīva tieši tāpēc, ka tā ir potenciāli mirstīga? Šo paradoksu Junga izsaka savās **Atmiņās** šādi: "Bezgalīguma sajūtu var iegūt tikai tad, ja mēs esam maksimāli ierobežoti... – Tikai pateicoties apziņai, ka mēs esam ieslēgti sava 'es' šaurajās robežās, var rasties saite ar neapziņas neierobežotību. Šāda apziņa mums ļauj izjust sevi vienlaikus kā ierobežotus un mūžīgus..."¹⁶⁴ Šais rindās Junga sasauca ar herakleitisko un platonisko domu, kas ir sīkāk izklāstīta un paplašināta arhetipu psiholoģijā, proti, dvēsele sastāv no augšām un lejām un bez vienas vai otras tai draud nāve. Dvēsele ir iemīlējusies mistiķu un svēto "galotņu" pieredzē, kā arī pārejošās zemes dzīves lietās. Taču viskaislākā un visilgstošākā dvēseles mīlestība pieder cirkulācijai starp šiem divi poliem – uroboros hameleoniskai takai. Cirkulācija ir dvēseles liktenis/mērķis un

tās visdedzīgākā mīlestība ir *amor fati*. Pārfrāzējot kādu slavenu teicienu – vislielākā mīlestība ir mīlēt savu “ie-
naidnieku”.

Tagad atgriezīsimies pie nāves fenomena analīzes. Kā jau teikts, nāve vulgārā izpratnē ir negadījums, kas mums uzbrūk no ārienes – kā ārējs spēks. Nāve “jāpieņem” stoiskā mierā. Bieži pacilāti runā par nāvi kā par dzīves papildījumu, t. i., par nāves “potenciāla” aktualizāciju un neapzinās, ka aiz šiem vārdiem glūn vecā aristoteliskā substance, kas ir vienaldzīga pret tās potenciālajām izpausmēm, tā ka nāve joprojām izskatās kā kaut kas tāds, no kā var izbēgt. Protams, mēs zinām, ka tas nav iespējams. Bet mums ir iegalvots, ka nāve var “atgadīties” tikai vienā no divi veidiem: kā totāls gals (satrūdēšana) vai kā pāreja uz kādu viņšaulīgu nemirstības stāvokli. Abos gadījumos nāve tad vairs nav būtiska dzīves sastāvdaļa, bet tikai **pielikums** dzīvei. Pirmajā gadījumā dzīvei pieliek tikai vēl vairāk dzīves, protams, pieņemot, ka dzīve, kas beidzas ar visdārgāko cerību un centienu iznīcināšanu, nav nekas cits kā nežēlīga šarāde, izolētu un mehānisku notikumu sērija, kuras laikā izdodas palikt vairāk vai mazāk dzīviem. Tā nāve pieliek klāt tikai vēl vairāk no visa tā, kas mums jau ir dzīvē. Kā francūži saka, *plus ça change plus c'est la même chose*. Mums “aizejot”, pienāk klāt tikai vairāk ataraksijas, garlaicīguma, izolācijas. Šādā nozīmē nāve ir notikums, no kura jābaidās, jo tas ir visneinteresantākais un visgarlaicīgākais notikums mūsu dzīvē – kaut kas pilnīgi bezjēdzīgs, kālab arī to bieži dēvē par absurdu, īpaši, ja cilvēks mirst jaunībā vai “nejauši”.

Tas, ko dzīvei pieliek klāt pēcnāvē, t. i., dzīvei viņšaulē, ir vairāk no tā paša, kas bija dzīvē – tikai šoreiz apgrieztā kārtībā. Tagad ir tik daudz dzīves, ka jābrīnās, ko gan normāls cilvēks ar to visu varētu iesākt. Bet, ja pieņem, ka cilvēks viņšaulē nav gluži normāls, tad, kā jau minējām, kontinuitāte starp “šejiēni” un “turieni” pārtrūkst un kāds cits “uzdzīvo” manā vietā. Izšķirošais ir tas, ka

iedomāties pēcnāves dzīvi kā neaptumšotu svētlaimes stāvokli nozīmē izkropļot nāves īsto raksturu tikpat lielā mērā, kā to dara, pieņemot nāvi stoiskā mierā. Abos gadījumos tiek noliegta un ignorēta nāves patoloģija, tās drausmīgums, jo nāve ir ne tikai kaut kas dabisks, bet arī pretdabisks, ne tikai kaut kas tāds, kas jāpieņem, bet arī nicināma un atbaidoša katastrofa.

Prima facie var likties pārsteidzoši, ka Heidegers uzskata nāvi par daļu no cilvēka "veseluma". Taču Heidegera uzskati šai gadījumā ir niansētāki. Viņš dēvē nāvi par "neiras svētnīcu", kas visu apvieno.¹⁶⁵ Heidegera terminoloģijā neira nav iras konceptuāls pretstats, bet – bezdibenis, uz kura viss balstās; tā ir dionīziskā *physis*, kas ir identiska ar iztēles spēku. Nāve kā "neiras svētnīca" nebūt nav *nihil absolutum*, bet kas tāds, kas sastāda mūsu eksistences pamatplānu. Tikai šādā nozīmē var runāt par nāvi kā par dzīves piepildījumu. "Piepildījums" vai "veselums", ko mēs sasniedzam nāvē, nav nekas cits, kā cilvēka radikālā galīguma (viņa cilvēciskuma) apstiprinājums. Skatoties no šāda viedokļa, nāves kā atsevišķa notikuma vai fakta gluži vienkārši nav. Ja nāve ir dzīves pilnveidojums, tad jāsecina, ka nevar būt dzīves bez nāves un nāves bez dzīves. Cilvēks kā veselums dzīvo nāvē un mirst dzīvē. Tikai cilvēks var mirt, dzīvnieks iet bojā, iznīkst.

Šai sakarā jāatceras Platons, kas apraksta Erosu kā lielu *daimonion* vidū starp nemirstīgajiem dieviem un mirstīgajiem cilvēkiem: "Būdam vidū starp abiem, tas pilnīgi aizņem šo vidus telpu" (**Dzīres** 202c). Savā intīmākajā psihiskajā satversmē esam mirstīgi un nemirstīgi; mūsos valda debesu un zemes mīlestība. Gētes **Faustā** tas ir Mefistofelis – dievišķais kompanjons, kas iesvaida gurdeno sholāru Faustu Erosa pasaulē un aizved viņu iras dziļumos (pie Mātēm). Mefistofelis ir dīvains "haosa dēls", kas simbolizē psihes dzīvo un dzīvinošo vienību ar dabu. Taču ar vārdu "daba" šeit nav domāta parastā zeme (romiešu *tellos* vai grieķu *ge*), bet

chton, kas pārstāv neredzamo pazemi (Hadesu) un ir Zeva – virszemē valdošās dievības – brālis. *Chton* ir di-onīzisks un, kā jau minēts, htoniskajām dzīlēm ir savs *logos*. Tas nozīmē, ka psihe piedalās abās – gaismas un tumsas pasaulē. Protams, cilvēkam mirstot, viņa miesa atgriežas zemē (*ge*), bet psihe tai neseko, jo tā **sinhroni** eksistē tumšajā Hadesā; psihe jau tagad – dzīves laikā – ir Hadesa pazemē. Tā simultāni mājo virszemes gaismā un egoapziņā, kā arī kvaziapzinīgo luminītāšu pazemē.

Jāievēro arī tas, ka grieķu mitoloģijā pazemi attēlo kā virszemes dublikātu. Pēc Hilmana, “ēnu pasaules dzīles ir precīza ikdienas apziņas replika; ir tikai nepieciešams to savādāk uztvert.”¹⁶⁶ Ēnu, resp., tēlu pasaule ir pieejama tikai iztēlei, jo tā reprezentē “pilnīgi psihisku perspektīvu, kurā visa mūsu esme ir desubstancializēta un kurā nav dabiskas dzīves”. Mēs mājotam ēnu pasaulē gluži tāpat, kā eksistējam šai dzīvē – kā personas; vienīgā starpība ir tā, ka, atrodoties ēnu valstībā, vairs nesam iestiguši t. s. reālās dzīves burtiskumā. “Pazeme ir tīri psihisks novads.”¹⁶⁷ Kampbels, aprakstot cilvēku un dzīvnieku zīmējumus Dienvidfrancijas un Ziemeļspānijas paleolīta ēras alās (c. 30 000–1000 pirms Kr.), saka: “Ir jābrīnās, ka, atrodoties šais alās pilnīgā tumsā, kad jebkāda virziena sajūta ir pazaudēta, – gaismas pasaule tur augšā šķiet kā ēnu pasaule un dzīvo tikai atmiņā. Īstā dzīve ir šeit apakšā. Ganāmpulki un viss dzīvais tur augšā ir kaut kas sekundārs: tie iegūst savu realitāti no šejienes un uz šejieni tiem jāatgriežas.”¹⁶⁸

Kampbels, līdzīgi Hilmanam, grib teikt, ka ēnu pasaule ir tēlu pasaule; mēs uztveram lietas savā “normālajā” pasaulē tikai tāpēc, ka tās vispirms tēlo “cita” pasaule. Ēna nav reālo lietu vairāk vai mazāk precīzs atspulgs vai ilūzija, bet “mūsu dvēseles īstā viela, iekšējā tumsa, kas vilktin velk lejup, prom no dzīves un uztur nepārtrauktus sakarus ar pazemi.”¹⁶⁹

2. LAIKS UN MŪŽĪBA

Platona filozofijā laiks ir mūžības vāja imitācija, nepabeigts aplis, kas allaž tiecas pēc mūžības (pēc apļveidīgas perfekcijas), nekad to īsti nerasniedzot (**Timejs**, 3 D). Laiks tāpēc var būt tikai simbols – mūžības imitācija vai reprezentācija, bet nekad pilnīgs un noslēgts aplis. Jāievēro, ka Platonam laiks nav tikai ilūzija; tas saskaras ar mūžību, un šī saskare liecina par visa laicīgā simbolisko raksturu. Laiks nav tikai kaut kas pārejošs un iznīcīgs: daba un cilvēka veikumi ir rados ar mūžīgo arhetipu pasauli. Neskatoties uz aizu starp garīgo (bezlaicīgo) un dabisko (laicīgo), pēdējais tomēr pamatojas garīgajā un visām tā formām un procesiem ir dubultnieki bezlaicībā. Lūzums starp abiem nav pilnīgs un cilvēka kondīciju šai pasaulē ir vislabāk uzskatīt par trimdu – izdzītību no gara pasaules, kurai mēs konstitucionāli piederam.

Arhetipiskā psiholoģija, kas sākas Platona dvēseles mītā, no vienas puses, un Junga dvēseles identifikācijā ar iztēli, no otras, ir izveidojusi pozīciju, kurā atrodoties, vairs nav nepieciešams periodiski klanīties simboliska Universa priekšā. Hilmana atgriešanās pie dvēseles novada anulē plaisu starp mūžīgo un laicīgo. Laiks vairs nav mūžības kustošais tēls, bet dvēseles laiks.

Lai uzsvērtu šī uzskata radikālo raksturu, iedomāsimies Timeja ratus, novietotus zirgam priekšā: mūžība ceļas (kļūst reāla) no laika, nevis otrādi. Jau Bleiks zināja, ka mūžība ir iemīlējusies laika produktos, jo bez laika pienesuma tā būtu sterila. Jungs, šķiet, apstiprina šo domu, sakot, ka bezlaicīgums nav kaut kas tāds, pēc kā būtu jātiecas, jo tas nav nekas vairāk kā stāvoklis, kurā uzturas vājprātīgie. Garīgi slimie pacienti "nekad neatrod atpakaļceļu no saviem sapņojumiem. Pasaules pulksteņa rādītāji viņiem ir apstājušies; vairs nav laika, nav tālākas attīstības."¹⁷⁰

Jau minējām, ka Jungs lieto vārdus "relatīva mūžība",

ar to domājot, ka "psihe nekad pilnīgi neeksistē laikā un telpā". Neapzinātā dvēsele var eksistēt relatīva beztel-piskuma un bezlaiciskuma stāvoklī, t. i., "relatīvā vie-nībā ar citām psihēm".¹⁷¹ Jungs, šķiet, ar to domā, ka psihiska mūžība nav šķirama no laika un laicīgas eksis-tences.

Atsaucoties uz iepriekšējo diskusiju (par nāvi dzīvē un dzīvi nāvē) var teikt, ka "nemirstība" nav "iedzimta", bet kas tāds, kas var sākt īstenoties laika un mirstīguma robežās. Varam radīt nemirstību, pieņemot savu mirstī-gumu un reizē pret to saceļoties. Citiem vārdiem, ne-mirstībai, ja šim vārdam vispār ir kāda nozīme, jābūt *poiēsis* ("dvēseles taisīšanas") produktam. "Mūžīgā dzīvē" var, tā sakot, iedzeļoties. Un piebilstams, ka šis "taisīša-nas" produkts nekad nav pabeigts vai mūžīgs: tāpat kā mūzika vai Hamlets uz skatuves, tā turpinās tikai tik ilgi, kamēr to spēlē.

Jungs nemēdz runāt par pēcnāves dzīvi tiešā veidā; tā vietā viņš "stāsta stāstus", mitoloģizē. Junga sapņu dzīve, šķiet, apstiprina pieņēmumu, ka mūžībai ir ne-pieciešams laiks, īpaši mirušie, nebūdami apveltīti ar miesas graustu, izrāda lielu interesi par dzīvo dariša-nām – it kā viņu darbi un pieredze laikā un telpā būtu aizgājējiem kaut kādā ziņā izšķiroši. Pretēji parastajam uzskatam, ka mirušie zina daudz vairāk nekā mēs, Jungs spekulē, ka tie zina tikai to, ko ir zinājuši nāves brīdī. Tāpēc arī viņi mēģina ielavīties dzīvē, lai dalītos zināšanās ar cilvēkiem. Šai sakarā Jungs saka: "Man bieži ir bijusi sajūta, ka mirušie stāv tieši aiz mums un gaida, ko mēs tiem atbildēsim..."

Arī Jungs akceptē domu par dvēseles evolūciju pēc-nāvē. Gadu pēc savas sievas nāves viņš kādu nakti pa-modās un atcerējās, ka viņi bijuši kopā Francijas dien-vidos, kur viņa sieva bija iesaistījusies Grāla studijās. Pēc Junga domām, viņa sieva "turpināja garīgi attīstī-ties".¹⁷² Līdzīgā kārtā Sokrāts, hipotētiski runājot par dvēseles likteni viņšaulē, saka, ka "turienē" vissvarīgākais

ir turpināt meklējumus cilvēka kondīcijas noslēpumā. Pēc Platona, filozofijas prakse – dvēseles rotāšana ar tai piedienīgiem ornamentiem – ir vispiemērotākā sagatavošanās nāvei (**Faidons** 114 E).

3. TRANSFORMĀCIJA

Runājot par *post mortem* stāvokli, Jungs raksta, ka viņš “var iedomāties tikai psihisku eksistences formu. Psihiskā eksistence un jo sevišķi iekšējie tēli... ir materiāls, kas ļauj mītiski prātot par pēcnāves dzīvi, un es iztēlojos šo dzīvi kā turpināšanos tēlu pasaulē.” Zīmīgi ir arī tas, ka, cilvēkam kļūstot vecākam, iekšējie tēli spēlē arvien lielāku lomu. Kā Bībelē teikts, ‘vecie cilvēki daudz sapņo’, viņu dvēseles nav sācietējušas vai pārakmeņojušās. Ātrāk jau “vecumā cilvēks ļauj atmiņu tēliem slidēt viņa prāta acu priekšā, un viņš atpazīst sevi pagātnes iekšējos un ārējos tēlos. Tā ir sagatavošanās nāvei.”¹⁷³

Post mortem stāvoklis ir *imagināls*. Tā ir “pilnīgi psihiska perspektīva”. Taču šāds eksistences veids nav jāsaprot kā kaut kas “garīgs”. Adjektīvs “psihisks” norāda uz iztēles starplauku, kurā gars un matērija tiek subtilizēti. Līdzīgā kārtā var teikt, ka psihiskā stāvoklī laiks “mūžīgojas” un mūžība – “laiciskojas”.

Šādas transformācijas rezultātā mūsu emocijas, garstāvokļi un sajūtas vairs nav tīri “subjektīvi” (apslēpti vai apspiesti), bet izsauc pārmaiņas mūsu uzvedībā: mēs esam tas, ko mēs domājam un mēs domājam to, kas mēs esam. Bet tas nav pārsteidzoši, jo imaginālais ķermenis izturas tieši tāpat kā tēli, no kuriem tas sastāv. Vēl vairāk: imaginālā ķermeņa uzvedība ir ekoloģiska: tā izšķiroši afektē arī ārpusaules uzbūvi.

Emanuelis Svedenborgs (1688–1772; pazīstams kā ziemeļu Platons, arī kā rietumu Buda) norāda, ka tam, ko dēvējam par laiku un telpu, “debesīs” atbilst iekšējo stāvokļu maiņa: garīgi bagāti stāvokļi atspoguļojas kā

krāšņa un bagāta vide, tukši un neauglīgi stāvokļi – kā tukša un neauglīga vide. Tas nozīmē, ka mūsu tieksme redzēt un pieredzēt to, kas atbilst mūsu vēlmēm, tieksme vispirms iztēloties un tikai pēc tam redzēt, ir vēl izteiktāka “viņsaulē”, kur gari ir viņu pašu iekšējās pieredzes paplašinājumi. Tādējādi “visi elles gari... parādās viņu ļaunuma formā, jo katrs no tiem ir sava ļaunuma tēls; cilvēka iekšiene un āriene sastāda vienu veselumu, un iekšiene redzamā veidā parādās viņa ārienē – viņa sejā, ķermenī, runā un žestos. Viņa kvalitāte tāpēc ir redzama.”¹⁷⁴

Tas pats attiecas uz stāvokļiem debesis. Mēs visi eventuāli pievienojamies mūsu pašu radītai pasaulei. Šādā nozīmē “viņsaule” būtu mūsu iekšējās pasaules izkristalizējums vai – Svedenborga terminoloģijā – mūsu “valdošās mīlestības” izkristalizējums; tā ir vieta, kurā mūs nenomāc un neierobežo dažādi sociāli apsvērumi un kurā mums nav jāizliekas par kaut ko tādu, kas mēs neesam.

Līdzīgi Budam, Svedenborgs apgalvo, ka cilvēks rada pats savas debesis un elli, vadoties no zemes dzīvīve iegūtām zināšanām un pieredzes. Katrs nieks, ko esam paturējuši savā prātā, viss, ko esam gribējuši, runājuši, darījuši vai pat dzirdējuši un redzējuši, ir neizdzēšami iegravēts mūsu dvēselēs. Var tāpēc teikt, ka fiziskā nāve pati par sevi nepārmaina cilvēka personību; tā vienkārši atklāj dienas gaismā to, kas mēs esam savā intīmākajā satversmē.

Svedenborga debesis un elle ir pilnīgi imagināli stāvokļi, kuros atrodas reāli cilvēki – tik reāli, cik vien reāli var būt tēli – caurspīdīgi, subtīli ķermeņi, kuros iekšējais un ārējais precīzi atbilst viens otram. Tā ir sapņu zeme, kuru apdzīvo reāli sapņu tēli, ēnu pasaule, kas satur sevī mūsu empīriskās eksistences sēklu (arhetipiskos tēlus). Kā kāds Kalahari bušmenis ir teicis: “Ir kāds sapnis, kas sapņo mūs.” Tie neesam tikai mēs, kas sapnī redzam savus mirušos radus un draugus, arī viņi

sapņo un iztēlojas mūs. Mēs visi sapņojam cits cita sapņus un esam daļa no kāda Sapņa, kas sapņo mūs. Dzīve un nāve nav divi neatkarīgi spēki, bet simultānas un savstarpēji interpenetrējošas realitātes; viena nenoliedz otru. Tāpat kā zemē iesētam graudam jāmirst, lai tas pārvērstos jaunā dzīvē, tā arī nāve ir nepārtraukta transformācija, kas **notiek dzīvē**.

Doma par dzīvo un mirušo savstarpējo atkarību skaidri parādās mirušo kopības idejā. Starp Vidussudānas beja un Kamerūnas nser cilšu piederīgajiem valda pārliecība, ka mirušie sastāda kopienu, kas ir aktīva arī dzīvo cilvēku pasaulē. E. Hercogs darbā **Psihe un nāve** uzskata šo motīvu par daļu no ticības, ka "cilvēks pārsniedz savas dzīves robežas, pateicoties nāves apjauktai".¹⁷⁴ Izskatās, tātad, ka Sudānas mežoņi ir kaut ko zinājuši par Heidegera tēzi, ka bez nāves pieredzes mēs nevaram būt pilnvērtīgi cilvēki.

TREŠĀ DAĻA

I PSIHE UN PARAPSIHOĻĢIJA

1. RAPSODISKĀ ZINĀTNE

Mūsdienās vislielāko uzmanību subtīlā ķermeņa fenomenam ir pievērsusi parapsiholoģija – eksperimentālās psiholoģijas nozare, kas kopš tās sākumiem gadsimta pirmajā pusē ir mēģinājusi akreditēties skeptiski un pat naidīgi noskaņotu zinātnieku vidū. Taču viss, ko tai šai laukā ir izdevies pierādīt, ir – kā subtīlā ķermeņa problēmai nedrīkst pietuvoties. Vienkāršais fakts ir tāds, ka parapsiholoģija nevar pārsniegt savas metodoloģijas nospraustās robežas.

Visvairāk debatētais jautājums parapsiholoģijas literatūrā attiecas uz “psihisko ēteru”. Parapsihologs H. Karingtons definē subtīlo vai astrālo ķermeni kā “fiziskā ķermeņa dublikātu, kuram tas ir līdzīgs un ar kuru tas parasti sakrīt. Tas sastāv no kādas fiziskajām acīm neredzamas matērijas.”¹ Pieņem, ka psihiskais ēters ir sava veida pakļāvīga (viegli ietekmējama) substance, kas var apvienot garu ar matēriju. Pēc parapsihologu domām, šis “fakts” var palīdzēt labāk izprast tādas paranormālas parādības, kā dziedināšanu ar roku uzlikšanu, mesmerismu un ārprāta lēkmes. Pēc R. Krukala, psihiskais ēters, ko palaikam dēvē arī par “vizuālās izpausmes līdzekli”, sastāv no “daļēji fiziskas” matērijas un ir šķirams no “dvēseles ķermeņa”, kas sastāv no subtīlas “daļēji garīgas” substances.²

Šķiet, ka Krukalam un viņa domubiedriem tikai pietiekami izsmalcinātu instrumentu trūkums neļauj spert nākamo soli – precīzi izmērīt pareizo daudzumu

“dubultniekos” paslēpto sastāvdaļu. Beigās varētu formulēt zināmus “likumus”, kas ļautu manipulēt šo ķermeņu izturēšanos saskaņā ar Skinnera biheiviorisma principiem.

Parapsihologi grib izskaidrot subtīlo ķermeni un citas “paranormālas” parādības (telepātiju, gaišredzību, psihometriju), vadoties no vispārpieņemtiem zinātniskās izpētes kanoniem. Lielākā daļa parapsiholoģiskās evidences par pēcnāves dzīvi – vai nu tā būtu subtīlā ķermeņa vai bezķermeniskā formā – nāk no divi avotiem: no mirušo telepātiskajiem ziņojumiem un no medijiem.³

Mans nolūks nav nedz aizstāvēt, nedz noliegt parapsiholoģijas atzinumus. Mani interesē vienīgi valdošie modeļi un pamatmetaforas, kuras šinī laukā lieto un kuras nav šķiramas no “tuvākā nākotnē” sagaidāmajiem rezultātiem. Mēģināšu aprakstīt un izskaidrot arhetipiskos motīvus (fantāzijas), kas nosaka parapsiholoģiskās izpētes kursu.

Pēc Hilmana domām, parapsiholoģiskajā izpētē valda **“antimatērijas fantāzija”**, kas izpaužas kā “augšuptiece – kā griba transcendēt matēriju (laiku, telpu, cēlonību), kā tiekšanās pēc nemirstības, gaismas..., pestīšanas...”⁴ Parapsiholoģija tāpat iesaistās apolloniskā gara aktivitātē, ko raksturo dvēseles ilgas pēc galotnēm, ekstāzes un mūžīgām patiesībām. Šai nolūkā tā nekritiski adoptē to pašu metodoloģiju, kas iedrošina zinātni apieties ar visām pasaules lietām un parādībām kā strikti materiāliem, mērijamiem un kvantificējamiem faktiem. Metodes pamatā ir Ņūtona zinātniskais modelis un materiālistiskais monisms. Tas ir mēģinājums izgudrot iespējami vienkāršu un precīzu matemātisku modeli, kurā nav vietas “subjektam”. Visus emocionālos, estētiskos un morālos apsvērumus metodiski ignorē un nostumj malā; patur tikai to, kas nemainās un ir pieejams kvantitatīvai un matemātiskai dedukcijai. Zinātniskās izpētes galvenais mērķis ir nevis lietas izprast, bet paredzēt un kontrolēt.⁵

Zinātnieks, protams, lieto iztēli, lai izgudrotu "jaunas idejas". Taču no brīža, kad šīs idejas sāk risināt tālāk un izvērtēt, ir nepieciešams eliminēt jebkāda veida divdomīgumu, kas ir neatņemama daļa no sākotnējās iztēles spēles. Pazīstamais biologs Bronovskis kontrastē zinātnes "askētisko iztēli" ar "poēzijas izšķērdīgo un eksplozīvo iztēli". Zinātnieks, kas ir iesaistījies eksperimentēšanā, nevis izmanto, bet minimizē iztēles divdomīgumu. "Zinātniskās iztēles paradokss slēpjas tanī, ka tās mērķis ir noplicināt iztēli: ar to es domāju, ka zinātniskās iztēles visaugstāko lidojumu mērķis ir izravēt jaunu ideju pārbagātīgumu. Zinātnē grandioza vīzija ir nabadzīga vīzija, un bagāts Universa modelis ir tāds, kurā ir pēc iespējas mazāk hipotēžu."⁶ Izsakot to pašu drastiskāk: zinātne lieto iztēli (ikreiz, kad tā grib atklāt kaut ko jaunu), lai to nonāvētu.

Ortodoksā zinātne noraida parapsiholoģiju, jo paranomālu procesu jēdziens kā tāds nav savienojams ar skaidru un visaptverošu Universa skatījumu. Zinātnieki izturas skeptiski pret parapsihologu atzinumiem nevis tāpēc, ka tos nevar eksperimentāli pierādīt, bet tāpēc, ka tie neiederas vienvēidīgas un viennozīmīgas dabas ainavā. Lai balstītu savu antimateriālistisko nostāju, parapsihologi ir nolēmuši izmantot modernās mikrofizikas atklājumus, kas, pēc viņu domām, ir diskreditējuši Universa mehānisko skaidrojumu. Solīdos atomus, kas rigorozi paklausa mehānikas likumiem, tagad ir aizstājušas tādas netveramas lietas, kā elektroni, neitroni un pozitroni, kuriem it kā neesot nekādu fizisku īpašību, kurus nevar novērot tiešā ceļā un kuru izturēšanos var noteikt tikai statistiski. Mums mēģina iegalvot, ka matērija un enerģija ir identī jēdzieni, ka mūsu laika un telpas pieredze ir iluzoriska utt.

Ja nu zinātne ir gatava radikāli revidēt matērijas jēdzienu, tad – priecīgi izsauca parapsihologi – kāpēc gan to pašu nedrīkstētu darīt parapsiholoģija, pretendējot, ka tādas lietas kā, piemēram, telepātija neiederas

kauzāli nosacīta Universa ainā un dematerializē matēriju! Disciplīnas pioniera (ASV) Raina vārdiem: “nav vajadzīgs liels lēciens no tā enerģijas jēdziena, kas patlaban valda fizikā, uz speciāla veida enerģiju, ko nevar uztvert neviens juteklisks orgāns.”⁷

Rains, protams, atsaucas uz paradoksālajiem neitroniem un pozitroniem, kas it kā momentāni ceļo laikā un vienlaikus iziet cauri “diviem caurumiem” – varoņdarbs, ko nevar paveikt pat spoki. Var jau būt, ka tas tā tiešām ir. Taču izšķirošais jautājums te ir nevis tas, vai pozitroni ceļo ātrāk nekā spoki (vai otrādi), bet gan **veids, kādā zinātnieks vai parapsihologs uz pozitroniem un spokiem skatās**. Kā jau minējām, parapsiholoģija pieiet šīm lietām tādā pašā veidā, kā tradicionālā zinātne – kontrolētas novērošanas un eksperimentēšanas ceļā, reducējot t. s. sekundārās kvalitātēs (krāsu, temperatūru utt.) uz kvantitāti. Šī metode nevar mainīties, tanī pašā laikā neizkropļojot zinātnes būtību. Zinātniskā metode var pateikties par savu efektīgumu tieši šai apzinātajai robežotībai, tā ka gribēt to paplašināt būtu tas pats, kas ieteikt zobārstam pagarināt urbjamo rīku tik tālu, lai ar to varētu gan urbt, gan sakult sviestu.⁸ Amerikāņu filozofs Roszaks savukārt grib, lai zobārsta urbis kļūtu par “rapsodisku intelektu, kas pakārto zinātni kontemplatīvai nostājai pret dabu, kurā ‘viss atbalso visu’”⁹ Diemžēl vai paldies Dievam tas viss, šķiet, nav nekas vairāk kā bijīga un nepamatota cerība. Ja zinātnieks grib palikt sava aroda robežās, viņš nevar mēģināt uzlabot savas uztveres orgānus; viņam var izdoties tikai redzēt **vairāk** – arvien mazākus objektus ar mikroskopa palīdzību, bet viņš nekad nevarēs ieraudzīt kaut ko būtiski savādāku. Neatkarīgi no tā, vai viņš redz kaut ko bezgala mazu vai bezgala lielu, viņš joprojām to redz kā objektu, jo viņš uz to skatās ar tām pašām prizmatiskajām acīm un tai pašā kvantificējošā veidā. Kā Gēte teica: “Viss faktiskais jau ir teorija.” Mēs atrodam to, ko meklējam.

Heidegers ir pārliecināts, ka zinātniskās metodoloģi-

jas nolūks ir pārvērst visu, kam tā pievēršas, par kaut ko tādu, kas eksistē telpā atdalīti no mums. Un nav svarīgi vai šis "kaut kas" ir krēsls, cilvēks, atoms, šūna, ju-teklisks dotums vai "ķermenis". Mēs mēdzam teikt, ka krīta gabals aizņem zināmu telpu ar savu virspusi un ka šī telpa ir kaut kas līdzīgs krīta iekšienei. Bet tad Heidegers jautā: "Kā gan šī krīta iekšpuse izskatās?" Teiksim, mēs salaužam to divās daļās. Vai tagad esam nonākuši tuvāk krīta iekšienei? Protams, nē. Krīta gabali tagad ir mazāki un tas, ko cerējām ieraudzīt kā krīta iekšieni, izrādās tikai tālāka (sadrumstalotāka) āriene. Sasmalcināšanu varētu turpināt, kamēr krīts kļūs par putekļu kaudzi, zem mikroskopa šo putekļu kaudzi varētu "sasmalcināt" vēl sīkākās daļiņās un tā – *ad infinitum*. Katrā gadījumā, saka Heidegers, "šāda smalcināšana dod tikai to, kas jau ir bijis, neatkarīgi no tā, vai krīta gabals ir četrus centimetrus vai .004 milimetrus liels. Starpība ir tikai kvantitātē, nevis kvalitātē vai esencē."

Pēc Heidegera – modernā fizika un ķīmija nekad nevarēs pārsniegt mehānikas sfēru. Attieksme starp matēriju un telpu fundamentāli paliek viena un tā pati arī pēc tam, kad Nīls Bors eksponēja savu atoma modeli (1913. g.). "Visam, kas aizņem telpu, jābūt izplatītam. Mūsu jautājums bija: kā izskatās fiziska ķermeņa iekšiene, precīzāk – kāda ir tā (iekšējā) telpa? Rezultāts: šī iekšiene vienmēr izrādās kā arvien mazāku un mazāku daļiņu āriene."¹⁰ Heidegers ar to grib teikt, ka dabas "iekšiene, ja kaut kas tāds vispār eksistē, ir robeža, aiz kuras, strikti runājot, nevar iespieties. Zinātne nespēj tiešā ceļā ielūkoties organismu "iekšējā" dzīvē.

Pie līdzīgiem secinājumiem ir nonācis filozofs Dukass: teorētiskās fizikas subatomārās daļiņas – elektroni, protoni, mezoni – joprojām sastāv no matērijas, neskatoties uz to, ka tie nav tieši uztverami. Šo daļiņu materiālistiskums pastāv faktā, ka tos uzskata par "publiski uztveramu objektu – akmeņu, ūdens, koku, dzīvnieku ķermeņu – sastāvdaļām..."¹¹

Tā nu iznāk, ka parapsiholoģijas antimateriālisms nav nekas vairāk kā hibrīds – kaut kas līdzīgs paranormālam materiālismam. Bez tam šādi koncipēts Universs būtu tikpat nosacīts (determinēts, mehānisks), kā ortodoksā materiālisma Universs, jo no parapsiholoģiskā viedokļa nav svarīgi, vai tā cēloņi ir materiāli vai garīgi – tie joprojām ir **cēloņi**. (Spēkā paliek cēlonības princips.) “Psiholoģisks robots ne ar ko neatšķiras no fiziska robotu.”¹²

Par parapsiholoģijas strupceļu atbildīga ir dalīta lojalitāte. No vienas puses, tā stingri turas pie materiālistiskās un mehāniskās filozofijas kanoniem, kas nav mainījušies kopš Nīla Bora, Heizenberga un Einšteina “revolucionāriem atklājumiem” un kuru metodoloģija ir piemērota vienīgi tam, ko var kvantificēt. No otras puses, parapsiholoģisko izpēti rosina metafiziskā fantāzija – prāts ir kaut kas pārāks par matēriju. Te tātad ir darīšana ar konfliktu metafizisku pieņēmumu līmenī – ar konfliktu, kas pats par sevi nebūtu nekas nosodāms, ja vien tas notiktu vienā un tai pašā disciplinā.

Visatbaidošākais tomēr ir tas, ka parapsiholoģija, lietojot zinātnisko metodoloģiju un pašai to negribot, ir piebiedrojusies varas ideoloģijai un totalitāram pasaules uzskatam – **scientismam**, ko Roszaks ir trāpīgi definējis kā “elkdievīgu apziņu” (*idolatrous consciousness*), t. i., kā “objektīvā atziņas moda piemērošanu visai cilvēka pieredzei”.¹³ Būtiski tā ir tāda prāta apoteoze, kas grib pakļaut visas lietas cilvēka gribai; tā ir prometejiskā dziņa paredzēt un kontrolēt. Daloties šai vīzijā, parapsiholoģija beigās var dzemdēt tikai garīgu robotu – nejutīgu briesmoni, laboratorijas svēto, kura “dvēseles miers” atgādina vampīru – animētu līķi.

2. DVĒSELE PARAPSIHOLOĢIJĀ

Parapsiholoģijas galvenā problēma pastāv tanī, ka tā nespēj skatīt psihi kā vidusreģionu starp garu un matē-

riju. Mēģinot izvairīties no duālisma, ko implicē dekartiskais prāta un ķermeņa dalījums, parapsiholoģija ir izvēlējusies mentālu monismu: gars vai prāts ir vienīgā vai vismaz visfundamentālākā realitāte cilvēkā un Universā. Taču, ja tīrs mentālisms nav pieņemams, tad rodas jautājums par matērijas eksistenci un tās lomu. Īpaši: kāda loma jutekliskajā un pārjutekliskajā pieredzē pieņākas smadzenēm?

Daudzi parapsihologi piekrīt A. Bergsona un V. Džeimsa uzskatam, ka smadzeņu uzdevums ir nevis izraisīt (izsaukt) apziņu, bet to pārraidīt, ierobežot un vadīt (transmisijas teorija). Šādā skatījumā smadzeņu – šīs “dvēseles māgas” – funkcija ir galvenokārt atlasīt, atšifrēt un klasificēt mūsu jutekļus nepārtraukti bombardējošo informācijas masu, t. i., padarīt ienākošo informāciju jēdzīgu. Smadzenes darbojas kā filtrs (nevis kā domu avots), kas pārraida mūsu pārdzīvošanai nepieciešamos vides aspektus. A. Hakslijs ierosināja, lai “katrs no mums ir Visaptverošs Prāts”, t. i., potenciāli spējīgs uzvert visu, kas notiek Universā. Šo Prātu vajag izvadīt caur smadzeņu reducējošo vārstuli (ventili) un nervu sistēmu, lai cilvēks varētu pārdzīvot (turpināt dzīvot) un lai viņu nenomāktu no ārpuses uzbrūkošā informācijas lavīna.¹⁴

Šī visumā pievilcīgā teorija pamatojas gara fantāzijā, kas ir daļa no mentālisma paradigmas. Tādi vārdi kā “Visaptverošs Prāts” vedina domāt, ka cilvēks, ja vien viņš varētu atbrīvoties no zināmiem smadzeņu vārstuļiem, būtu Dievam līdzīgs radījums – “potenciāli”(!) spējīgs dzīvot ārpus laika un telpas ierobežojumiem. “Visaptverošais Prāts” īstenībā nozīmē “vairāk prāta”: cilvēks kļūst labāks un cildenāks, paplašinot savas percepcijas apjomus. Nav svarīgi, **kā** viņš percipē, bet tikai – **ko** un cik daudz, kādos kvantumos. Percepcijas kvalitāti aizstāj kvantitāte. Šie cilvēki neapzinās, ka visu Universu var redzēt “smilšu graudā”.

Parapsiholoģija – par spīti tās nosliecei uz monismu –

tomēr, šķiet, ir pielaulāta vecajam dekartiskā duālisma spokam. Teikt, kā to dara transmisijas teorijas piekritēji, ka smadzenes pārvērš jutekliskos datus **jēdzīgā** vēstījumā, var nozīmēt tikai vienu no divām lietām: pateicoties kādam dabas untumam, smadzenes ir apveltītas ar apziņu un tādā gadījumā tām būtu jābūt atšķirīgām no visa materiālā vai – jutekliskie dati, ko saņem smadzenes, jau no sākta gala ir kaut kādā ziņā apzinīgi pirms to nonākšanas smadzenēs. Pēdējā gadījumā smadzenes nav nekas vairāk kā pasīvs, visur eksistējošu apzinīgu saturu raidītājs – neatkarīgi no tā, vai mēs tos uztveram vai neuztveram. Katrā gadījumā smadzeņu precīzā loma – vai nu tā būtu tikai saņemt no ārpuses nākošus vēstījumus vai tos transformēt – nebūt nav kļuvusi skaidrāka; pēdējā analizē smadzenes reducējas uz inertas matērijas masu. Tā nu mēs esam atkal atgriezušies pie familiārās duālisma dilemmas: duālisms dzemdē monismu un monisms pārtiek no duālisma. Lieta ir tā, ka šie divi “ismi” nav nekas vairāk kā vienas un tās pašas tendences izpausme – samierināt pretstatus, reducēt realitātes daudzveidīgumu uz vienu vienīgu izskaidrojošu shēmu. Tā ir atteikšanās pieņemt cilvēka kondīciju tās būtiskajā divdomīgumā un atvērtībā.

Psihiskā perspektīva nepieprasa “samierināšanu”, jo dvēselē (psihiskajā realitātē) pietiek vietas visiem uzskatiem un pozīcijām, ieskaitot materiālismu un spiritalismu. Psihe šos uzskatus un pozīcijas tikai desubstancializē un relativizē. Taču šim procesam vienmēr seko transformācija, jo dvēsele kā “trešais faktors” jau pati par sevi ir transformējošs spēks.



Daži no mūsu “brālēniem” parapsihologiem, konstatējuši, ka nedz duālisms, nedz monisms nespēj atrisināt paranormālās percepcijas mīklu, mēģina izgudrot jaunas hipotēzes, kas, pavirši skatoties, atgādina Junga

un arhetipu psiholoģijas koncepciju. V. Karingtons ierosina, ka par ekstrastensorās informācijas transmisiju (pārraidi) ir atbildīgi *psihoni* – individuāli mentāli tēli, ko satur kopā asociācijas ceļā. H.A.C. Dobs (Dobb) ir darinājis terminu “psitrons” (*psitron*), lai apzīmētu “tēlainas” enerģijas vai masas daļiņas, kas ceļo ātrāk nekā gaisma un, sadarbojoties ar “reālās masas” daļiņām, izsauc telepātisku komunikāciju.¹⁵

Galvenais trūkums šādos un līdzīgos mēģinājumos izskaidrot “ekstrajuteklisko” percepciju ir tas, ka tie visi pamatojas vecajā Loka atomisma un sensorālajā psiholoģijā: intelektā nav nekā tāda, kas iepriekš nav bijis jutekļos. Kā C. Berts, viens no gaišākajiem prātiem šai laukā, saka: gan tie, kas ir adoptējuši frāzi “ekstrajutekliskā percepcija”, gan tie, kas to noraida, nekad nav varējuši izskaidrot, kādus citus percepcijas veidus viņi gribētu ar to kontrastēt.¹⁶ Jautājums, no kura sistematiski izvairās, ir par t. s. jutekliskās percepcijas dabu. Neatbildot uz šo jautājumu, nav iespējams iesaistīties nopietnā diskusijā par jutekliskās izziņas veida pamatību.

Pēc Berta, pat ordinārās jutekliskās percepcijas gadījumā “mūsu kognitīvā apjauta reti kad tiek pievērsta tieši jutekliskajām lietu īpašībām, kas mainās atkarībā no attāluma, gaismas, vīzijas leņķa; tā vietā apjaušam pašu objektu vai ‘jēdzīgumu’. Tas nozīmē, ka parasti uztveram nevis jutekļu datus, bet tēlus. Katra veida percepcija, ieskaitot ESP, fundamentāli ir iztēles process.”¹⁷

Tādā gadījumā ekstrajutekliskā percepcija būtu vienkārši rafinētāka iztēles forma – kaut kas līdzīgs tam, ko Vordsvorts dēvē par iztēli tās visaugstākajā pakāpē. Berts piedēvē paranormālās spējas (telepātiju, gaišredzību, sazināšanos ar veļiem t. s. “psihiskajam” vai “psihogēniskajam” faktoram, ko nevar reducēt uz smadzeņu un apziņas mijiedarbību, t. i., uz kauzālu attieksmi. Drīzāk jau tā būs “**unikāla attieksme**”, kas atgādina “nevis percepciju, bet tādus semiintuitīvus, tēlainus

uzliesmojumus un implicētas norādes, kuras sarunu valodā dēvē par 'nojautām'.¹⁸

Berta "psiholoģiskais faktors", šķiet, spēlē starpnieka lomu starp matēriju (smadzenēm) un garu (apziņu). Šai kapacitātē tas vairāk atgādina cilvēka personības "viduslīmeņa" sastāvdaļas.

Psihiskās izpētes pionieris G.N.M. Tirels sāk ar pieņēmumu, ka *post mortem* parādības ir "telepātiskas halucinācijas", kas, pretēji vājprātīgo vai drogu adikta subjektīvajām halucinācijām, atbilst kādam ārējam objektam vai notikumam, kurš neatrodas uztvērēja tuvumā. Šīs parādības" tad būtu dramatiskas reprezentācijas, kuras kopēji producē dzīvie un mirušie kādā viduslīmenī starp prātu un ķermeni. Tas, ko mirušie telepātiski pārraida, ir vispārēja tēma vai motīvs, ko raksturo liela emocionāla intensitāte. Taču, iekams "parādība" īstenojas, šo vispārējo tēmu vajag specificēt, padarīt konkrētu un prezentēt uztvērējam (dzīvajiem). Šo uzdevumu veic abi viduslīmeņa psiheisti – "producenti" un "skatuves namdaris".¹⁹ Tas viss atgādina sapņos vērojamo dramatisācijas procesu. To pašu dramatismu, kas piemīt psihei, var vērot "parādībās", lai gan ar pēdējām saistītā drāma, pretēji sapņu drāmai, ir nomoda halucinācija.

Tirels arī norāda, ka "parādību" dramatisks rezultāts no sadarbības starp uztvērēja personības un mirušā cilvēka personības viduslīmeņiem, jo šai novadā vairs nevar piemērot telpiskā atstatuma jēdzienu. Tātad – tēma vai motīvs netiek burtiski raidīts cauri telpai līdzīgi bezdrāts telegrāfam; tā vietā mirušais un dzīvais piedalās kopējā **psihiskā** telpā. Ja šai punktā gribētu saukt palīgā Svedenborgu, tad būtu jāsaka, ka tas, kas "debesu" telpā atbilst distancei, ir cilvēku savstarpējās izjūtas: "tie, kas ir garīgi tuvi cits citam, atrodas līdzīgos stāvokļos un tie, kas ir tāli, atrodas nevienādos stāvokļos... Telpa debesis [viduslīmeņa psihē] ir tikai iekšējiem stāvokļiem atbilstošs ārējs stāvoklis."²⁰ Tagad varam spert soli tālāk: šai imaginālajā telpā ārējais un iekšējais sa-

krīt tik lielā mērā, ka tajā eksistējošās "astrālās" formas (sapņu ķermeņi) varētu būt neatkarīgas no empīriskās pasaules; tie būtu tīri psihiski tēli.

Būtu grūti iedomāties, ka parapsihologi iedrošinātos runāt par "imaginālu redukciju". Kā jau minēts, viņu izejas punkts ir jutekļos bazēta psiholoģija (Loks), kas uzskata tēlus nevis par autonomiem psihiskiem dotumiem, bet par kaut ko tādu, kas rezultējas no percepcijas. Mūsu viedokļa ilustrācijai var minēt kādu neparastu atgadījumu, ko atstāsta skeptiski noskaņotā parapsiholoģe Rozalinda Heivuda. Kad viņa prasīja savai mirušajai draudzenei pierādījumus par pēcnāves stāvokli, atbilde bija: "Es nevaru jums dot pierādījumus, bet tikai poētiskus tēlus."²¹ Heivudas komentārs atgādina viņas kolēģu tipisko nostāju: "...pēc manas draudzenes domām, informāciju par kādu citu, no mūsējā atšķirīgu stāvokli, var iegūt tikai **sekundārā** ceļā, t. i., tēlu valodā."²²

Oksfordas filozofs Praiss spekulē, ka nesen mirušie varētu turpināt veidot, pašiem to neapzinoties, mentālus tēlus, kas atgādina viņu zemes dzīvi un ka šāda aktivitāte būtu līdzīga sapņošanai. Tādā gadījumā viņsaule būtu mentālu tēlu pasaule – sava veida sapņu pasaule, kurā cilvēkiem būtu "tēlu ķermeņi" (psihiski augumi) – pēc izskata līdzīgi vecajam ķermenim, bet ar atšķirīgām kauzālām īpašībām. Tēlu pasaulē – tāpat kā Svedenborga "debesīs" – mūsu vēlmes piepildītos acumirkļīgi. Vēlēšanās braukt uz Oksfordu vai Parīzi tūliņ pārvērstos dzīvos un detalizētos Oksfordas vai Parīzes tēlos. Tiem, kas noraida ticību pēcnāves dzīvei kā vēlmju domāšanu, Praiss tāpēc var atbildēt, ka *post mortem* sapņu pasaulei **būtu jābūt** tieši tādai, kurā mūsu vēlmes piepildās. Runājot par šīs pasaules apveidiem, viņš pieņem, ka tie varētu būt cilvēka rakstura izpausme sapņveidīgu tēlu formā. Cilvēks, tāpat, "pārceļas" tieši tādā pasaulē, kādā viņš viskarstāk un visintīmāk vēlas būt, un "ja šī pasaule mums nepatīk, ja tā mūs šausmina, mums jāsāk mainīt savs raksturs, kas varētu būt ļoti ilgs un sāpīgs process."²³



Ikreiz, kad parapsihologi (Prais, Tirels) mirušo "parādīšanos" salīdzina ar sapņu tēliem, viņi neapšaubāmi ir uz pareizā ceļa. Taču viņiem nākas grūti saprast, ka sapņu figūras, tāpat kā citi tēli – eksistē uz robežas starp apzināto un neapzināto, objektīvo un subjektīvo. Šai līmenī, kā Jungs saka, "mēs nepārtraukti sapņojam, lai gan mēs to vairs neatceramies dienas gaismā, jo mūsu apziņa ir pārāk skaidra."²⁴ Mūsu apziņa ir tik "skaidra" vai pareizāk – ietiepīgi pakļāvusies "acu despotismam", ka katra atsaukšanās uz kādu savādāku eksistences veidu šķiet *a priori* neiespējama. "Apziņas monoteisms" necieš sāncensūs.

No psiholoģiskās perspektīvas, kas ļauj redzēt nevis vairāk, bet labāk, tādas parādības kā spoki nav jāuzskata par "paranormāliem" vai "pārjutekliskiem" fenomeniem. Ja jau mēs vienmēr esam reizē apzinīgi un neapzinīgi, ja mēs vienmēr "sapņojam", tad jāsaprot, ka šīs parādības kā būtiski imagināli radījumi ir vienmēr mūsu vidū. Mēs tikai tās neredzam, tāpat kā neredzam (nenovērtējam) kādas ainavas vai kāda cilvēka sejas pārdabisko skaidrumu vai šausmīgumu. Mūsu skatiens parasti ir piesaistīts "daudziem" vai "vienam", profānajam vai sakrālajam. Taču kolīdz, sekojot alķīmiķu receptei, šos fabricējumus pārvērš par psihiskām vai subtilām būtnēm, tie pārstāj būt nomācoši un kļūst par daļu no kādas spēles, kurā, kā Herakleits saka, "karaliskā vara pieder bērnam". Bērns vienmēr ir jauns un vecs, rotaļīgs un nopietns, idiotisks un vieds. Bet tieši tā izturās ne tikai vairums cilvēku, bet arī spoki.

Parapsiholoģiskie pētījumi ved strupceļā: nav kur tālāk iet viņpus novērojamā, mērījamā, kvantificējamā. Parapsiholoģija un tās zinātniskā metodoloģija nav šķirama no scientisma (zinātnes kā ideoloģijas); tā ir kritusi par upuri pati savai procedūrai (metodoloģijai). Ja jau viss "garīgais" ir zinātniski izskaidrojams, tad ir absurdi

apgalvot, ka tas ir augstāks vai pārāks par visu materiālo. Tā būtu metodoloģiska šizofrēnija un garīga pašnāvība. Pēdējā analizē visu šo dievbijīgo prātojumu galvenais dzenulis ir zinātniski tehnoloģiskā griba pakļaut visas lietas, ieskaitot spokus, cilvēka kontrolei un manipulācijai. Galu galā varbūt arī spokus, ja vien labi grib, var pārlicināt ar Skinnera un Pavlova tehnikas palīdzību kalpot datorizētas sabiedrības augšupejai un mūžīgai slavaī. *Ad majorem scientiae gloriam.*

II SUBTĪLAIS ĶERMENIS

1. ALĶĪMIJAS SAPNIS

Šis nodaļas mērķis ir apskatīt subtīlā ķermeņa ideju alķīmijā, neoplatonismā, Šellinga "ķermeniskuma" (*corporeality*) teoloģijā, Bleika dzejā un Irānas sūfismā. Vispirms īsumā pakavēsimies pie idejas izklāsta primitīvajās kultūrās.

Doma, ka primitīvais cilvēks uzskata psihi par "spocīgu un reizē objektīvi reālu" (Jungs) ir plaši dokumentēta antropologu un reliģijas vēsturnieku darbos. E. B. Tylors (*Tylor*) savā darbā **Reliģija primitīvajās kultūrās** raportē, ka tongiani iztēlojas cilvēka dvēseli kā smalkāku un gaisveidīgāku ķermeņa daļu, ko var salīdzināt ar puķes aromātu. Līdzīgi ticējumi atrodami starp Grenlandes gaišreģiem, karībiešiem, Siāmā utt.²⁵

Austrālijas iedzīmtie iedomājas dvēseli smalka grauda lielumā; tā ir tik maza, ka var iziet cauri vissmalkākajiem audiem. It kā anticipējot arhetipisko psiholoģiju, franču sociologs E. Dirkeims no tā secina, ka dvēseles forma ir "būtiski nenoteikta; tā mainās no brīža uz brīdi atkarībā no apstākļiem". Atbrīvojusies no organisma, dvēsele izturas gluži tāpat kā šaisaulē, tā ēd, dzer, iet

medībās utt. Lidinoties starp koku zariem, tā izsauc šalkoņu un sprakstoņu. Taču tanī pašā laikā dvēsele – šī “bezgala subtīlā matērija – nav redzama parastam cilvēkam. Dvēseli var redzēt tikai burvji un veci cilvēki. Viņi uztver pārjutekliskās lietas, pateicoties īpašam spēkam, ko iegūst vecumdienās vai speciāla treniņa gaitā.”²⁶

Alķīmija, kurai ir zināma līdzība ar Indijas un Ķīnas reliģijām, bija populāra rietumos gandrīz 2000 gadus. Alķīmiskais *opus* – zelta ražošana no vienkāršiem metāliem – fascinēja un absorbēja izcilākos viduslaiku Eiropas prātus (12. un 13. gs.). Labākie starp alķīmiķiem noliedza, ka viņi nodarbojas ar vulgāriem metāliem – ar vārīšanu, cepšanu, kalcināciju – un apgalvoja, ka viņu elementi, aparāti un operācijas ir “filozofiski”. Viņu zeme ir “filozofiska” zeme, ko neviens cilvēks nav redzējis; viņu zelts ir Merkūrijs, viņu melnā vārna, sarkanais lauva un zelta pūķis ir “filozofiski”. Alķīmiķus interesēja “gari”, kas iemājo šo lietu materiālajos apveidos.

Vēlāk alķīmija koncentrējās uz *anima mundi* ideju – demiurgu vai dievišķo garu, kas dzīvo sākotnējos ūdeņos un paliek matērijā kā potenciāls spēks. Cilvēka daba ir sava veida pasaules ekscerpts vai universālā dzīvības koka sēkla. Alķīmiķu mērķis bija šķīstīt (attīrīt) un pārorganizēt cilvēka psihisko satversmi, lai no haosa ekstrahētu (izdabūtu) sākotnējo garu. Tas bija dvēseles atbrīvošanas process vai “dvēseles taisīšana”. Šai gadījumā vārdus “dvēsele” un “gars” var lietot vienādā nozīmē, jo tie apzīmēja semimateriālu *pneuma* – subtīlu ķermeni, ko dēvēja par “gaisīgu”. Piemēram, slavenais alķīmiķis Johanness de Rupascia (miris 1375. g.) dēvē šo abstrakto garu par “cilvēka debesīm”.²⁷ Visbiežāk to apzīmē par Merkūriju (dzīvsudrabs) un par Hemesu (atklāsmes dievs), ko – tāpat kā ēģiptiešu Hermes Trismegistus – uzskata par alķīmijas arhetipisko autoritāti.²⁸

Alķīmiķu darbs bija *opus contra naturam*. Kā Hilmans to izskaidro, “bija nepieciešams izjaukt dabisko lietu kārtību, lai atjaunotu animēto dabu, jo psihei ne-

pietiek ar tīri dabisko... Acīmredzot dvēselē ir kaut kas tāds, kas to grib izvilināt no tīri dabiskā.”²⁹ Jungam alķīmija kalpo kā viņa psiholoģijas fundamentālā paradigma un pamatplāns. Viņš bija pārliecināts, ka alķīmiķu opusa fiziskais process un materiāli simbolizē “garīgas gaismas dzimšanu un pneimatiskā ķermeņa atbrīvošanos no samaitātās miesas”.³⁰ Alķīmiķi saliedēja fantāziju ar zinātniskiem “faktiem” vienā vienīgā veselumā. Viņi nemēģināja iejaukties savas iztēles aktivitātē. Uzskatot varu (*copper*) par Venēras sēklu un svinu – par Saturna sēklu, viņi ignorēja starpību starp organisko un neorganisko dabu. Alķīmiķiem sēkla ir dzīvs spēks, apveltīts ar mērķtiecīgumu, ar spēju izsaukt dažādas kombinācijas un manifestēties vēsturē. “Šie rūdas ķermeņi nebija nedzīva matērija..., bet vitāla sēkla, dvēseles iemiesojumi.” “Alķīmiskā perspektīva inkorporēja savās teorētiskajās premisēs tieši to, ko modernā zinātne šodien uzskata par kaut ko jaunu: novērotājs un novērojamais nav neatkarīgi viens no otra.”³² Hilmans šeit atsaucas uz modernās mikrofizikas atklājumiem, kurus, kā jau teicām, mūsdienu mistiķi uzskata par cilvēka un Universa vienības sajūtas zinātnisku apstiprinājumu. Protams, nevaru tam pievienoties. *Anima mundi* jēdziena zinātniska ratifikācija – pieņemot, ka kaut kas tāds ir iespējams – rezultētos kosmiskā robotā un universālas animācijas vietā iestātos universāla nāve.

Franču filozofs un orientālists Renē Genons ir teicis, ka modernā ķīmija un astronomija īstenībā ir alķīmijas un astroloģijas deģerācijas rezultāts. Šo senatnes “zinātņu” zemākos elementus (“atliekas”) atdalīja no to garīgā kodola, materializēja un izlietoja par modernās eksperimentālās ķīmijas un astronomijas izejas punktu.

Īstā alķīmija bija kosmiski orientēta zinātne, kas, pamatojoties analogijā starp makrokosmu un mikrokosmu, varēja būt efektīga cilvēka dzīvē. Modernā ķīmija nav cēlusies no šī veida alķīmijas, bet jāuzskata par tās izkropļojumu, jo tās sākumi meklējami starp tādiem

individīdiem, kas uztvēra senos simbolus burtiski un kuru istie alķīmiķi sarkastiski dēvēja par "pūtējiem" un "kokogļu dedzinātājiem".

Genons arī piebilst, ka "tā saucamie alķīmijas atjaunotāji mūsdienās turpina šo kropļošanas procesu un viņu pētījumi ir tikpat tālu no tradicionālās alķīmijas, kā mūsdienu astrologi – no astroloģijas".³² Attiecinot šo analogiju uz šodienas mistiķiem, īpaši tiem, kas iedomājas, ka viņu personīgo pieredzi apstiprina atklājumi mikro- un makrofizikā, jāsaka, ka īstenībā šie indivīdi apstiprina nevis **viņu pašu** izjūtas un uzskatus, bet tādu zinātnes pasaules skatījumu, kas pēc savas dabas ir naidīgs psihiskajam viedoklim. No otras puses, nav izslēgts, ka esam sākuši dzīvot mistiķu-robotu laikmetā, ko ir radījušas senās alķīmijas un astroloģijas "atliekas". Tādā gadījumā vienīgais "mierinājums" varētu būt tas, ka tibetiešu *Kali juga* burtiski nozīmē – "netīro atlieku ēra". Šis ēras pēdējās fāzes arīdzan apraksta kā "laiku, kad uzkrājas arvien vairāk netīrumu".



Pēc R. Vilhelma (ar kuru Junga sadarbojās, rakstot komentārus par seno ķīniešu alķīmisko tekstu **Zelta puķes noslēpums**), Konfūcijs bija pārliecināts, ka gars nebūt nav kaut kas tāds, kas dabiski attīstās cilvēkā: to ir nepieciešams izkopt un kultivēt dzīves laikā. Garam "ir visai nedroša eksistence, izņemot iespēju, ka tas ir nostiprinājies jau dzīves laikā un kļuvis par garīga rakstura subtīlu ķermeni, ko veido mūsu domas un darbi, – ķermeni, kas balsta apziņu, kad tai jāatstāj agrākais ķermenis. Šis psihiskais ķermenis sākumā ir ļoti trausls, tā ka tikai visviedākie cilvēki to var saglabāt un rast tajā patvērumu pēcnāves dzīvē."³³

No teiktā izriet, ka "nemirstība" ir nevis kaut kas automātisks, bet – radoša darba (piepūles) rezultāts. Tas ir psihiskās sēklas kristalizācijas un transformācijas pro-

cess, – sēklas, kas piedzimst jaunā ķermenī, ko ķīniešu alķīmijā dēvē par “dimanta ķermeni”. Pēc Junga, jaunais ķermenis simbolizē perfektu stāvokli, kurā ir apvienots maskulīnais un feminīnais un kas atbilst viduslaiku alķīmijas *corpus incorruptibilis*, kas savukārt ir identisks ar kristīgās tradīcijas *corpus resurrectionis*.³⁴

Vilhelms pasvītro, ka mūsu fiziskais ķermenis grib labprāt mirt, kad ir pienācis laiks. Bet ķermenī eksistē arī kāds iekšējs aspekts vai faktors, kas nepārtraukti fantazē par nāvi. Šīs fantāzijas ir radījušas piramīdas un tanī pašā laikā izsaukušas to cilvēku slepkavošanu, kas pārstāvēja pretējus uzskatus par dvēseles likteni.

Ķīnas alķīmiķi mēģināja veidot garīgo ķermeni meditācijas ceļā. Viņu mērķis bija atbrīvot fiziskajam ķermenim piesaistīto enerģiju un apveltīt cilvēka psihisko kodolu ar jaunu ķermeni. Kādā no daudzajiem tēliem, kas izsaka koncentrācijas nepieciešamību, viedais parādās dziļas meditācijas stāvoklī ar mazu bērnu sirdī. Pēc Vilhelma, bērns reprezentē **nāvi dzīvē**. Tā ir “izniršana kāda atšķirīga laika ietvaros, kad varam skatīties uz dzīvi it kā no citas perspektīvas, tomēr simultāni paliekot stingri savienotiem ar mūsu tagadējās dzīves ritmiem laikā un telpā”.³⁵



Merkūrijs – alķīmiskā *opus* noslēpumainā substance – sastopams arī panindiešu Kundalini jogas sistēmas, īpaši t. s. *visuddha chakra's* kontekstā. *Visuddha* ir viens no imaginālā ķermeņa septiņiem centriem – lokalizēts kaklā lotosa formā ar sešpadsmit dūmakaina purpura ziedlapām. Lotosā atrodas zils laukums, kura centrā ir elefantu saturošs balts aplis. Pēc Junga, *visuddha* pārstāv “psihiskās substances pasauli, kurā matērija ir tikai kā plāna āda, apvilktā ap milzīgu psihiskās realitātes kosmosu”.³⁷ *Visuddha* nozīmē, ka pasaule fundamentāli sastāv no psihiskas substances.

Praktizējot jogu, cilvēks iziet cauri šādām stadijām: no *muladhara* čakras (impulss, instinkts, sekss) uz *svadisthana* čakru (varoņa cīņa ar neapziņas ūdeņiem, simboliska nāve un atdzimšana), pēc tam uz *manipura* čakru (psihe vēderā, ugunīga enerģija) un beidzot uz *anahatu* (sajūtu sēdekli, vējš). Šai ceļojumā viņš pakāpeniski pieredz psihe autonomo raksturu, kamēr *visuddha* čakrā viņš sāk apzināties tikai psihisko tēlu pasauli. *Ajna* un *sahasrara* čakras ir centri, kuros cilvēks pieredz vienību ar Dievu. Tie ir brahmaniski vai nirvāniski stāvokļi, kas, pēc Junga, nav pieejami parastajam cilvēkam. Divas pēdējās čakras simbolizē gara fantāziju, dvēseles garīgo lidojumu, kas ir pretstatā dvēseles desantam zemākajās čakrās.

Šai jogas alķīmiskajā opusā notiek matērijas psihizācija (apdvēseļošana); matēriju transformē iztēlē un visas konkrētās lietas un "dzīves faktus" – tēlos. Hilms to dēvē par "ontoloģisku vīziju, kuras psihiskā bāze atrodas *visudha* čakras subtīlajā ķermenī un alķīmiskā bāze ir ietīta sudrabā." Tā ir strikti vizionāra pieredze, kas "padara subtīlu visu konkrēto – pasaules notikumus, mūsu pašu miesu un pat zemes elementāros minerālus. Alķīmija pārvērš pasauli sapnī..."³⁷

Iztēles ontoloģijai – ja to kādreiz sacerēs – būtu jāsākas ar atziņu, ka visas lietas nosaka psihiski tēli un ka šie tēli ir subtīli ķermeņi ar savu īpašu starošanu, ka tie ir nevis pasaules atspulgi, bet "gaisma, kas mums ļauj pasauli redzēt". Bet vēlreiz jāuzsver, ka šī gaisma, kas staro vulgārā materiālisma tumsā, kā arī tikpat vulgārā spirituālisma mirdzumā, ir allaž izvairīga un daudzdomīga. Tā ir ne tikai dzīves, bet arī nāves gaisma, jo šais reģionos cilvēks nevar pretendēt būt par virskungu. Junga vārdiem, "šeit uzturas spoki, kas nojauc mūsu realitātes priekšstatus, un tas nozīmē mūsu monarhijas galu".³⁸ Šie spoki varētu būt arī mirušo dvēseles, mūsu pašu dvēseles vai vēl nedzimušo dvēseles, kas ir izsalkušas pēc dzīvības koka augļiem. Tas nozīmē, ka iz-

tēles gaismā dzīve un nāve nav divi atdalīti vai savstarpēji izslēdzoši notikumi. Kā dzīvē, tā nāvē valda pakāpenība. Mūsu ontoloģisko statusu raksturo vārdi "vai-rāk vai mazāk". Iztēles gaisma ir metaforiska gaisma, kas ļauj redzēt spokus cilvēkos, personības vaibstus augos un minerālos, kaķa (kas ir reālāks par mūsu kai-miņa runci) ņirdzīgo smīnu cilvēka sejā.

2. NEOPLATONISMS

Uzskatam par prāta un miesas vienību trešajā faktorā (psihē) ir sena vēsture. No 17. gs. Keimbridžas platonīkiem (Henrijs Mors, Ralfs Katvorts) tā iesniedzas 4. un 5. gs. jaunplatonisma tradīcijā (Prokls, Porfīrijs, Jamblikus, Sinēzijs). Prokls (c. 410–485) – pēdējais izcilais jaunplatonīkis – atsaucas uz Aristoteļa autoritāti un uz viņa *pneuma* teoriju; *pneuma* Aristotelim ir jutekliskās dvēseles sēdeklis un fantāzijas (*fantasia*) fizioloģiskais nosacījums. Viņš apvieno šo zemāko pneimatisko izteiksmes līdzekli (*okhēma*), kas ir permanenti piesaistīts dvēselei, ar Platona dvēseles jēdzienu. Šāds kompromiss viņam ļauj pieņemt, ka dvēsele ir nemirstīga un bezķermeniska un tomēr nešķirama no daļēji materiāla pneimatiskā izteiksmes līdzekļa.

Prokla uzskati pamatojas divu izteiksmes līdzekļu (*okhēma*) eksistencē: 1. augstākā *okhēma* vai t. s. luminozais *augoeidēs* ir sākotnējais ķermenis, kuru Platona Demiurģs ir "iedēstījis" dvēselē; 2. *okhēma pneumatikon* vai zemākais pneimatiskais izteiksmes līdzeklis (iracionālās dvēseles sēdeklis) ir pagaidu stāvoklis; tas pārdzīvo ķermeņa nāvi, taču beigās ir lemts iznīcībai.

Tomēr pamatos ir tikai viens subtīlais ķermenis, jo mūsu ķermeņa tips ir atkarīgs no iztēles transformējošā spēka. Iztēle ir visu dzīvo, miesīgo un psihisko enerģiju būtiskā viela. Pēc Sufi māstera Ahmada, "iztēle ir nepieciešama dvēselei un ir konsubstanciāla ar to; tā ir

dvēseles rīks, tāpat kā rokas ir fiziskā ķermeņa rīks. Pat jutekliskās lietas ir izzināmas tikai ar šī orgāna palīdzību.”³⁹

Iztēles ontoloģiskais statuss saistās ar to, ka tēli ir sākotnējāki par sajūtām un percepcijām. Šis ontoloģiskais **fakts** – šis universālā un konkrētā apvienojums tēlā mums neļauj postulēt strikti dažādu un atšķirīgu subtīlo ķermeņu eksistenci. Iztēles **transformējošais** raksturs ir spēks, kas padara **visas lietas** – materiālās un garīgās – **caurspīdīgas**. Iztēles spogulī “viena un tā pati gaisma sastāda visa materiālā un garīgā esenci”.⁴⁰

Mūsu parasto percepciju lielāko tiesu nosaka pasīvā vai asociatīvā iztēle (*fancy*): lietu un cilvēku iekšējā dzīve paliek apslēpta un mēs pieķeramies lietu ārējiem paveidiem. Tikai arhetipiskās iztēles (*mundus imaginalis*) valstībā iekšējais tiek “reducēts uz ārējo un ārējais uz iekšējo”. Arhetipu pasaulē “iekšējie stāvokļi projicē ārējās formas”. Visas imaginālās formas un figūras “ir redzamas un reālas ‘ārpusē’, bet tanī pašā laikā tās ir **cilvēka esmes atribūti un modi**. To transformācija ir arī cilvēka transformācija.”⁴¹ Morāli runājot, iztēles līmenī darbs pats par sevi ir atalgojums un atalgojums ir pats darbs.

Neoplatoniķa Porfīrija filozofijā dvēsele kā dzīves un dzīvības esence nemaina savu vietu. Tā tikai piemērojas tādiem ķermeņa ieradumiem, kuru dabā ir mainīt vietu un aizņemt telpu. Dvēseles, kas mīl ķermeni, pievelk mitru gaisu un kondensē to mākoņveida vielā. Kolīdz dvēsele ir pietiekami kondensēta, tā kļūst redzama. Šis dvēseles ir mirušo tēli.

Neoplatoniķu prātojumus par dvēseles galotnēm un ielejām ir īsi formulējis Damascijs. Runājot par dvēseles gaismu (*augoeides*) vai gara manifestācijas līdzekli – Prokla (*augoeides okhēma*), kas kļūst blāva, nokāpjot matērijas raupjajos līmeņos, viņš saka: “Debesīs mūsu starojošo (*augoeides*) daļu apņem debešķīgs mirdzums (*auge*) un piešķir tai dievišķu spēku. Zemākos stāvokļos

ši daļa zaudē savu mirdzumu, kļūst netīra, arvien tumšāka un materiālāka... Taču savā būtībā tā nemainās.”⁴²

Pēc senās fizikas (kas nebija atdalīta no psiholoģijas), dvēseles tumšākie un lejupslidošie elementi ir mitri un līdzīgi zemei; augšuplidojošie elementi ir gaisveida un ugunīgi. Mitrais princips ir atbildīgs par dzīves un nāves ritmu, t. i., par nepārtrauktu plūsmu un tapšanu. Kā pirmais šo principu rietumu tradīcijā formulēja Herakleits: “Mitrumš dvēselēm nozīmē baudu vai nāvi” (DK, fr. 77). Nāve kā daļa no tapšanas procesa nav “fakts”, ko var atdalīt no mūsu esmes. Nedz dzīve, nedz nāve, nedz ira, nedz tapšana nav kaut kas absolūts, jo “mēs dzīvojam dvēseļu nāvi un dvēseles dzīvo mūsu nāvi” (DK, 77). Herakleits šeit mēģina formulēt domu, ka dvēseles ieņem viduspozīciju starp iru un tapšanu. Dvēsele kā relācija starp dzīves un nāves pretstatiem ir fundamentālāka par tiem abiem. Dvēseles ontoloģiskais *prius* nav nedz dzīve, nedz nāve, bet to abu piederība pie Junga *esse in anima*. Sākumā ir *esse in anima*. Var tāpēc teikt, ka dvēsele “mirst” katru reizi, kad tā izvēlas tikai tapšanu vai tikai iru.

Sinēzijs (c. 365–430) savā darbā **Par Vīziju** saka, ka dvēsele ir “kopējā robeža starp neprātu un prātu, starp ķermenisko un neķermenisko. Pateicoties šai robežai, dievišķās lietas ir apvienotas ar vīszemākām lietām.” Atridoties uz šīs kopējās robežas, dvēsele “var pieņemt jebkuru formu un tēlu...”⁴³ Pneimatiskā dvēsele var ceļot augšup vai, Herakleita vārdos, “kļūst blīva un mitra un grimst zemes dzīlēs” (DK, fr. 118).

3. ŠELLINGS: ĶERMENISKUMA TEOLOĢIJA

Modernajos laikos Platona *anima mundi* idejai ir ierādīta izcila vieta F. V. J. Šellinga filozofijā. Šellingam pasaules dvēsele ir gara un matērijas satikšanās “vieta”. Gars un matērija nav divas atdalītas substances, kas

eventuāli nodibina hibrīdu "draudzību"; sākotnējais dotums, ontoloģiskais *prius* ir pati šī "draudzība" vai vienība. Izsakoties mitoloģiski, pasaules dvēsele kā *tertium quid* (trešais faktors) starp garu un miesu ir visu lietu "sākumā". Šellingu tāpēc nevar pieskaitīt – kā to mēdz darīt – vācu romantisma ideālistiskajiem filozofiem. Savā "ķermeniskuma teoloģijā" (E. Bencs) viņš tālu pārsniedz ideālisma abstrakto garīgumu un tikpat abstrakto materiālismu. Vēsturiski Šellinga uzskati par gara un dabas būtisko vienību atiet uz Jēkabu Bēmi un švābu teologu un mistiķi Etingeru (Oetinger, 1702–1782).

Slavenais Bēmes *Ungrund* ("bezdebēnis") ir pirmatnējais tumšs spēks, garīgi ķermenisks process, kurā ir saliedēti garīgums un ķermeniskums. Bēme saprot kosmosa dzīvi Herakleita manierē – kā nebeidzamu cīņu, kā mūžīgu ģenēzi (tapšanu), kurā Dievs un daba ir korlatīvi: "Zemei piemīt tās pašas kvalitātes un pirmsākumi kā debesīm vai dziļumiem virs zemes, tie abi veido vienu ķermeni, un šis ķermenis ir Dievs... Visa dievība ir paslēpta zemē."⁴⁴

Pēc šī uzskata matērija ir tikai viena no ķermeņa formām. Savu pašreizējo sacietējušo stāvokli tā ieguva kontrakcijas ceļā, attālinoties no iras pirmatnējā avota. Cilvēka materiālais ķermenis ienāca pasaulē reizē ar kritienu: Ādama paradīzes ķermenim bija garīgi ķermenisks (subtils) raksturs. Šī doma sasauca ar neoplatoņisko tradīciju, pēc kuras pašreizējā laiktelpas pasaule sāka eksistēt, pakāpeniski atraisoties no tās subtilajām formām; ķermeniskais stāvoklis tagad ir nostabilizējies un vairs nevar tiešā veidā saņemt šo formu nospiedumus. Tomēr ķermenisko komponentu nevar pilnīgi atdalīt no subtilā, kas ir tā ontoloģiskā sakne un to pilnīgi pārvalda. Tas, kas šīs pakāpeniskās solidifikācijas gaitā aptumšojas, ir abu stāvokļu radošais potenciāls.⁴⁵

Šellinga ķermeniskuma teoloģiju var vislabāk saprast, atvedinot to uz viņa uzskatiem par nāvi kā "esențializāciju" vai "aktualizāciju". Nāve ir ne tik daudz šķir-

šanās, kā "esencializācija", kas iznīcina kontingento (nejaušo, sekundāro) un saglabā būtisko, t. i., īsti cilvēcisko. Cilvēka būtības esencei, kas sevī glabā fizisko elementu, "jābūt augstākā mērā reālai, īstenībā – reālākai nekā viņa aktuālais ķermenis, kas... ir jauktenis un tālab trausls un pārejošs veselums."⁴⁶

Nāve esencializē (būtisko) **visu** cilvēku; tas ir process, ko var salīdzināt ar eļļas izspiešanu no augiem (eļļa šai gadījumā būtu auga esence). Etingers savā **Bībeles vārdnīcā** saka, ka "mirt nozīmē tikai nomest tās lietas, kas aizsedz dzīvi – raupjo mizu: dzīvā esence nekad nemirst".⁴⁷ Atdališanās, kas notiek nāvē, nav šķiršanās no ķermeņa iekšējās esences, bet no ārējā un empīriskā apvalka, kas ir "sulu un cauruļu šķidrums audums un kā tāds lemts izīršanai. Turpretim miesa, kas ir Svētā Gara templis, sastāv no neredzamām caurulēm un šķiedrām un neiznīcināmas eļļas."⁴⁸

Pēc Šellinga, dzīve un nāve ir divi esmes modi, kas pieder **visam cilvēkam** viņa dzīves laikā un pēcnāvē. Tāpēc arī viņš aizstāv kristīgo augšāmcelšanās ideju pret visām "racionālajām un sterilajām nemirstības doktrīnām" un kopā ar Etingeru apgalvo, ka garīgais ķermeniskums jau tagad ir klātesošs mūsu materiālajā ķermenī. Kā É. Bencs saka, "katrā miesīgā lietā iemājo garīgi miesīgs tēls, kas veido tā kodolu. Šis kodols tiecas pēc augstākās potences, un šī potence ir garīgs ķermeniskums."⁴⁹ Universā norisinās nebeidzama transformācija, kuras gaitā visas lietas tiecas īstenot savu sākotnējo subtilo esenci. Psiholoģiski runājot, tā ir kustība no buriskuma uz iztēli un metaforisku izteiksmi. Šellinga "ķermeniskuma teoloģija" ir metaforiska ontoloģija, kurā viss atrodas semantiskas kustības stāvoklī."⁵⁰ Tā ir raupjās matērijas pārvēršanās tēlos un fiziskā ķermeņa transformācija metaforiskā vai sapņu ķermenī.

4. VILJAMS BLEIKS – MODERNAIS ŠAMANIS

Subtilās iemiesošanās vīzija visspilgtāk parādās Bleika darbos. Lai to labāk saprastu, vispirms jāpakavējas pie arhaiskā šamaņa tēla.

Šamanisms kā reliģisks fenomens vārda visplašākā nozīmē sastopams aizvēsturiskajās Centrālāzijas, Āfrikas, Okeānijas, Austrālijas un Amerikas, kā arī Ziemeļeiropas un Austrumeiropas mednieku un labības vācēju kultūrās. Šamanis (no sanskrita *śramana*) ir cilvēks, kura "profesija" ir pacelties gaisā, lai sastaptu dievus, un nokāptu pazemē, kur viņš cīnās ar slimību un nāves demoniem. Strukturāli šamanisms ir cieši saistīts ar Paradīzes mītu – laiku, kad debesis un zeme vēl nebija sadalījušās un starp abām pastāvēja komunikācija. Visi šamaņu mīti un rituāli centrējas zaudētās Paradīzes meklējumos – ceļojumā, kas kulminē šīs pirmatnējās kondīcijas atgūšanā.

Paradīzes stāvokli var atjaunot ar iniciācijas palīdzību, kas saistās ar izolāciju un smagiem pārbaudījumiem, liekot kandidātam simboliski iziet cauri nāves un augšāmcelšanās pieredzei. Pēc Eliādes – nāves pieredze nozīmē, ka šamanis piedalās aizgājēju esmes modā "šeit un tagad". Kontaktējoties ar gariem, viņš kļūst par mironi, tā transcendējot cilvēka profāno kondīciju. "Ja cilvēks jau **šeit** ir iepazinies ar nāvi, ja viņš nepārtraukti mirst neskaitāmas reizes, lai pārdzimtu kādā citā zemei nepiederošā būtnē... viņš pieredz **nemirstības sākumu**, arvien vairāk "ieaugot" nemirstībā. No tā izriet, ka nemirstība jāuzskata nevis par dzīves turpināšanos pēcnāvē, bet par tādu situāciju, kurai cilvēks sagatavojas un kurā viņš var piedalīties jau šinī pasaulē."⁵¹

Pateicoties šai nāves un augšāmcelšanās pieredzei, šamanis ekstāzes stāvoklī atklāj kādu pasauli, kurā "**viss ir iespējams** – mirušie atgriežas dzīvē un dzīvie mirst, lai turpinātu dzīvot; cilvēks var acumirkli pazust un atkal parādīties; dabas likumi ir atcelti un valda pār-cilvēciska brīvība."⁵²

Bez šīs simboliskās ekstāzes pastāv vēl senāka tradīcija, kurā šamaņa ceļojumu uzskata par nogrimšanu pazemē – par dekadenci salīdzinājumā ar viņa pirmatnējo statusu. Šī tradīcija iesniedzas laikā, kad šamaņi varēja ceļot uz dažādiem viņsaules reģioniem *in concreto* – kā miesīgas būtnes. *In illo tempore* sakari ar mirušajiem bija iespējami ne tikai “garā” (simboliski), bet arī konkrētā veidā. Eliade attiecina šo ideju uz cilvēka kā vēsturiskas būtnes spēju dzīvot mūžībā – būt laikā, nepiedaloties tā negatīvajos aspektos. Arhaiskais cilvēks un vispār – *homo religiosus* “ilgojas pēc konkrētas paradīzes virs zemes – šeit un tagad, pašreizējā brīdī”.⁵³

Atgriežoties pie Bleika, ir svarīgi apzināties, ka mistiķu “garīgie stāvokļi”, kuros viņi transcendē visu juteklisko, varētu arī nebūt visvēlamākā kondīcija. Tieši otrādi, garīgais stāvoklis salīdzinājumā ar agrāko situāciju, kad ekstāze nebija nepieciešama, jo dvēsele vēl nebija atdalīta no ķermeņa, – vairāk atgādina Kritienu... “No primitīvās ideoloģijas viedokļa **mūsdienu mistiskā pieredze ir kaut kas zemāks par pirmatnējā cilvēka juteklisko pieredzi.**”⁵⁴

Mistiskā pieredze un mistiskais simbolisms balstās pieņēmumā, ka lūzums starp dabisko (materiālo) un garīgo nav pilnīgs. Neskatoties uz to abu sadalīšanos, dabiskā pasaule joprojām kaut kādā ziņā pamatojas garīgajā sfērā. Izšķirošais šai sakarā ir tas, ka šādā simboliskā sistēmā dabiskos fenomenus pašus par sevi (kā tādus) uzskata par bezvērtīgiem; tie ir nozīmīgi tikai tik tālu, cik tie pievērš mistiķa uzmanību kaut kam tādām, kas ir ārpus vai viņpus viņa ikdienišķās pieredzes.

Šādā nozīmē Bleiks nav mistiķis. Viņa dzejā nav nekā no *via negativa* – atraisīšanās no fenomenu pasaulē, meklējot nezināmo Dievu. Bleiks negrib apspiest juteklisko pieredzi, lai pazaudētu sevi nediferencētā dievībā, vai – lai eksistētu ķermeniskajām maņām nepieejamā paradīzē. Tāpat kā senais šamanis, viņš grib

transcendēt cilvēcisko kondīciju *in concreto* – jutekliskā un dabiskā veidā. Šai sakarā viņš saka: “Manu darbu raksturs ir vizionārs vai imagināls. Tas ir mēģinājums restaurēt to, ko senatnes cilvēks dēvēja par Zelta laikmetu.”⁵⁵ Īstenībā Bleiks grib atjaunot Gētes spēju uztvert universālo atsevišķajā (konkrētajā) vai – psiholoģiskā valodā – Junga nezināmos arhetipus kā pilnīgi klātesošus tēlos. Viņa vīzijas ir nevis mistiskas, bet **mītiskas**, – līdzīgas primitīvo cilvēku vīzijām, kurās, kā Korbēns saka, katrā jauna ausma ir “jauna un oriģināla radoša aktivitāte; tas ir nevis periodisks dabas process, kas paklausa noteiktai likumībai, bet kaut kas absolūti individuāls un vienreizējs. Herakleita vārdi ‘saule ir katru dienu jauna’ jāsaprot patiesi mītiskā garā.”⁵⁶

Lai sasniegtu šo atsevišķā un konkrētā vīziju regulārajā un vispārējā lietu plūsmā, Bleiks mums ieteic attīstīt spēju redzēt neatkarīgi no jutekļiem. Taču “neatkarīgi” nav tas pats, kas “savrup”. Vizionārs ir tāds cilvēks, kas “no redzēšanas ir pārgājis uz vīziju, nevis tāds, kas izvairās no redzēšanas, nav ievingrinājies skaidri redzēt vai vispārīna redzētās un atmiņā saglabātās lietas”. Bleika “neatkarīgā vizualizācija” ir realitāti radoša iztēle. Šai pasaulē “mēs redzam to, kas mums jāredz; vīziju pasaulē mēs redzam to, ko mēs gribam redzēt.”⁵⁷ Mēs vispirms iztēlojamies un tad redzam, un ja vēlēšanās ir daļa no iztēles, tad jāsaņem, ka pasaule, kuru mēs intensīvi vēlamies, ir reālāka par to, kuru Loka maniere pasīvi akceptējam. Bleika nemirstīgajos vārdos, skatoties uz lietām ar iztēles acīm, redzēsim “pasauli smilšu graudā/ Un Debesis savvaļas puķē”. (K 2, 232).

Bleikam mūsu jutekļi ir “šauras alu spraugas”, kas, līdzīgi Kanta laika, telpas un cēlonības kategorijām, iesprosto visa esošā potenciālo bezgalīgumu galīgos jutekļu datus. Ja cilvēks attīrītu “percepcijas durvis”, viņš redzētu, ka tas, ko parasti dēvējam par “lietām”, ir dvēseles tēli, kurus iztēle var katru brīdi mainīt. Iztēle ir “garīga percepcija”, intuitīvs spēks, kas iemājo jutekļos

un transcendē "miesīgās acis" (Vordsvorts), lai tās lietu ceļā uz dziļāku juteklisku percepciju.

Iztēle kā radoša aktivitāte Bleikam ir nevis atsevišķa spēja, bet "pati cilvēka eksistence". (E 131). Tā nav tikai viena no mūsu izziņas spējām – nepieciešama mākslinieciskās jaunrades, zinātnisku atklājumu laukā, u. tml., bet visu mūsu spēju totāla mijiedarbība. Var arī teikt: iztēle pastiprina mūsu parastās percepcijas un novērošanas procesu. Redzēt skaidri un pilnīgi šo krēslu, kalnu vai saullēktu ir iespējams tikai tad, ja šo lietu juteklisko uztveri informē un intensificē iztēles spēks.

Bleika Universā īsta percepcija savieno dabisko ar garīgo: kā cilvēks domā, tā viņš redz. Starpība starp parasto un garīgo percepciju ir pakāpes ziņā. Parastā lietu uztvere ir blāva garīga percepcija, un garīgā percepcija ir skaidra uztvere. Bezgalīgo atklājam tikai garīgas percepcijas stāvoklī, kad visas lietas pārvēršas caurspīdīgos ķermeņos, kas izstaro paši savu iekšējo gaismu.

Bleikam piemita spēja izsaukt mentālus tēlus (vīzijas) tikpat spilgtus kā jutekliskus tēlus. Bet tās nebija halucinācijas. Šie tēli piederēja pie "pārpasaulīgās" realitātes tikai tādā nozīmē, ka tie nebija atkarīgi no ikdienas truluma normatīvā spēka.

Kaut ko līdzīgu var sastapt klasiskajā senatnē. 5. gs. Grieķijā blakus mimētiskai mākslas teorijai pastāvēja uzskats, ka mākslas darbs kompensē dabas produktu nepilnību ar jaunradīta un neatkarīga skaistuma tēla palīdzību. Mākslinieks ir nevis iztapīgs dabas imitētājs, bet sāncensis, kas radoši aizpilda tās trūkumus. Renesansē cirkulēja nostāsts, ka Zeiksis (*Zeuxis*), kas mēdza gleznot vīnogas, kas maldināja zvirbuļus, reiz uzaicināja pie sevis piecas visskaistākās Krotonas pilsētas jaunavas, lai nokopētu viņu vissmalkākos vaibstus savā Helēnas gleznā. Pēc cita nostāsta, kādam ēģiptietim, kas ironiski jautāja, vai Fidijs (*Phidias*) ir bijis debesīs un redzējis dievus, *Tyana's* Apollons atbildēja: "To izdarīja iztēle, kas ir labāks mākslinieks nekā imitācija, jo

pēdējā var uzzīmēt tikai to, ko tā redz, bet iztēle – to, ko tā neredz.”⁵⁸ Plotīna filozofijā šāds mākslas darba skatījums kļuva par dogmu. Runājot par Fidija Zevu, Plotīns apgalvo, ka iztēle – iekšējā redze vai vīzija – ir svarīgāka par realitātes imitāciju. Zeva tēls ir nevis viņa imitācija, bet viņa esence.

Atgriežoties pie Bleika, jāpakavējas pie jautājuma: kur eksistē viņa eņģeļi? Bleiks par to saka: “Pravieši apraksta vīzijās redzēto kā reāli eksistējošus cilvēkus, kurus viņi skatīja ar iztēles nemirstīgajiem orgāniem... Jo skaidrāks orgāns, jo noteiktāks objekts. Garu vīzijas – pretēji tam, kā to iedomājas modernie filozofi – nav miglaina dūmaka... Cilvēkam, kas nespēj iztēloties spēcīgākus un labākus apveidus spēcīgākā un labākā gaismā par to, kuru redz mirstīgās acis, vispār nav iztēles. Gari ir organizēti cilvēki.” (E 532). Bleiks, šķiet, grib teikt, ka iztēle kā realitāte rada to, ko tā iztēlo. Eņģeļi tāpēc eksistē tādām cilvēkam, kas iztēlojas “spēcīgākos un labākos apveidos”, un viņa “debesis”, tāpat kā Svedenborga gadījumā, nav atdalītas no viņu privātās esmes. Taču, pēc Bleika, šāda iztēle ir iespējama tikai pirms Kritiena. Pašreizējā kritušajā pasaulē cilvēka kognitīvās spējas ir debilas: jutekļi ir kļuvuši par kaut ko tīri dabisku un prāts – par visu apšaubītāju analītisku spēju. Formas, ko mēs redzam ar savām materiālajām acīm šai “dabas veģetējošajā spogulī”, ir vājas mūžīgo formu kopijas – formu, kas ir plastiskas un pilnīgi atbilstošas dvēseles acīm. Līdzīgu domu pauž britu gleznotājs L. Froids (*Freud*): “Māksliniekam agrāk vai vēlāk jāatzīst, ka tas, ko viņš glezno, nekad “neatdzīvosies”. Pat vizionārs, kura percepcija ir simultāna ar radīšanu, nespēj pārlēkt pāri aizai starp Pigmaliona cilvēcisko spēju veidot statuju un dievišķo spēju to pārveidot dzīvā ķermenī: skulptors Pigmalions “nevar pārvērst savu radījumu dzīvā objektā un mīlnieks nevar pārvērst savu mīļāko iztēles radījumā.”⁵⁹

Bleiks droši vien būtu vienis prātis ar Froidu. Kritušā

stāvoklī mūsu spēja "pārtaisīt" dzīvi saskaņā ar iztēles vēlmēm ir ierobežota; mēs nevaram radīt burtiski jaunu pasauli. Bet Bleiks arī uzsver, ka "kritušās" mākslas uzdevums ir reorganizēt "veģetējošo ķermeni", atmodināt tajā paslēpto potenciālu, lai tas varētu atgūt skaidrus un precīzus garīgā ķermeņa apveidus. Māksla kļūst par "lieku greznību" tikai tad, ja šādas universālas atjaunotnes process ir pabeigts, jo "mākslas mērķis ir sasniegts brīdī, kad visa dzīve ir kļuvusi mākslinieciska".⁶⁰

Bleika uzskati par "jaunu dzīvi – par atjaunoto Paradīzi" atgādina Herakleitu. Paradīze viņam nav pārdabiskas svētlaimes, miera un nevainības sala. No vienas puses, Bleiks nepievienojas rietumos valdošajai domai, ka Ēdenē nav "perversu elementu" un konfliktu (Sv. Augustīns). No otras puses, viņš arī negrib atgriezties "dabiskās" (empīriskās) dabas stāvoklī. Dabiskais cilvēks eksistē tikai netīra, trausla un ierobežota ķermeņa formā. Bleikam ir grūti mīlēt tādu Radītāju, kas "mūsu prieka un mīlestības mitekļus varēja padarīt par atkritumu bedrēm". Cilvēks, kas tikai minimāli lieto savu iztēli, ir "nicināma, pavirši salāpīta būtne" vai labākā gadījumā "traips milzīga, noslēpumaina, vienaldzīga un nedzīva kosmosa stūrī".⁶¹ Bleiks grib saglabāt zināmu konfliktu arī Ēdenes stāvoklī, resp., šamaņa konkrēto paradīzi, jo dzīve nav iespējama bez pretstatu sadursmes. Pretrunas un konfliktus nevar paciest tikai t. s. tīrais prāts. Prāts ir duālistisks, un duālisms sakņojas nespējā samierināties ar paradoksu un polaritāti.

Vispostošākais prāta radītais duālisms attiecas uz miesas atdalīšanu no dvēseles (gara), kā rezultātā mūsu pašreizējie ķermeņi ir kļuvuši par "staigājošiem zārkkiem", kuriem mēs esam piesieti kā "austeres čaulās". (Platons, *Phaedrus* 250). Bleikam mūsu materiālais ķermenis – šī "ekskrementālā miziņa un Apvalks" (E, 225) ir neīsts; tas ir "ar garozu apaugušais nemirstīgais Gars" (E 141), – apvalks, kas jānomet un tā vietā jāuzvelk "kailā, dievišķi cilvēciskā forma" (E 514). Vārds "forma"

norāda, ka ķermeniskais apvalks nav pilnīgi jāatmet, bet – tikai jāpārveido. Līdzīgu domu izteicis Sv. Augustīns: "Tas ir iesēts kā dabisks ķermenis, bet augšāmcēlies kā garīgs ķermenis."⁶²

Bleiks ir pārliecināts, ka cilvēkam nav no dvēseles vai gara atšķirīga ķermeņa. Ķermenis ir dvēseles iznīkstošais fragments, tā dvēseles daļa, kuru var uztvert ar parasto jutekļu palīdzību. Harolds Blūms to formulē šādi: "Argumentējot pret supernaturālismu, Bleiks apliecina jutekliski uztveramā ķermeņa realitāti. Argumentējot pret naturālismu, viņš apliecina dotā ķermeņa nerealitāti salīdzinājumā ar imaginālo ķermeni, kas, intensificējot juteklisko aparātu, atgūst savu iedzimto potenciālu."⁶³

Bleiks nereducē materiālo uz garīgo vai garīgo uz materiālo; tā vietā viņš grib saglabāt abus perfekti balansētā attieksmē – nevis transcendējot, bet reorganizējot jutekļus poētiski radošas aktivitātes ceļā.

Bleika proponēto jutekļu metamorfozi var vislabāk novērtēt, skatoties uz to no "kosmiskā narcisisma" (Bašēlārs) viedokļa. Vairums teologu un reliģiologu uzskata šo fenomenu kā pašabsorbciju, kas sakņojas Kritienā: "Kad Ādams pēc aizliegtā augļa 'degustēšanas' iemīlējās levā, viņš darīja to pašu, ko faktiski bija darījis pirms tam. Bet šoreiz viņš to izdarīja apzināti. Tas pats notika ar levu. Viņi abi sāka apzināties savas izdarības. Un tas bija grēka sākums – nevis **darīt**, bet **zināt**, ka to dara. Tagad viņi sāka paši sevi pētīt, sevī urbties un jutās neērti. Viņi jutās pašapzinīgi."⁶⁴

Arī Plotīns un neoplatonisti saskatīja Narcisa mītā Kritiena alegoriju. Apbrīnodama savu tēlu ūdenī – materiālā medijā, t. i., koncentrējoties uz ārējo un nereālo tēlu dīķī, dvēsele zaudēja savu garīgumu un nonāca pārejošās pasaules skavās. Taču ir svarīgi atcerēties, ka Plotīnā un Bleikā dvēsele joprojām saglabā sevī iekšējo gaismu (caurspīdīgumu), kurai pateicoties, tā spēj mainīties. Lieta ir tā, ka šī gaisma (luminozitāte) nevar būt

pilnīgi efektīga, kamēr tā nav atbrīvojusies no fiziskiem un garīgiem sārņiem.

Arī Bleika gadījumā narcisisms, kas rezultējās no Kritiena, nav šķirams no pašapzinīguma: novēršanās no tāda stāvokļa, kurā iekšējais un ārējais eksistē dinamiskā un abpusējā attieksmē. Pašapzinīgums ir ķermeņa atdalīšanās no dvēseles un "iekrišana" pasaulē, kurā atmiesotā apziņa nepārtraukti novēro pati sevi un kurā ķermenis ir padots sairšanai. Dažos no Bleika zīmējumiem Kritiens – nolaišanās peklē – notiek ar galvu uz leju.

Pretēji šim vulgārajam narcisismam, Bleika garīgais ķermenis ir iesaistījies "kosmiskā narcisismā": ūdens, kurā dvēsele redz pati savu atspulgu, ir nevis pasīva matērija, bet **jau** dzīvs ūdens, kas spēj intensificēt to, kas tajā atspoguļojas. "Ezers," saka Bašelārs, "ir liela mierīga acs, kas absorbē visu gaismu un pārvērš to par veselu pasauli. Jau tagad pasaule... atspoguļojas ezerā. Arī ezers var teikt: 'Pasaule ir mans atspulgs'. Tātad kosmosam piemīt kaut kas narcisistisks."⁶⁵ Pasaule grib redzēt sevi cilvēkā (arī pēc Kritiena), tāpat kā cilvēks grib redzēt sevi pasaulē. Ārpus mums pastāv kāda demiurģiska (radoša) aktivitāte – paslēpta pasaules noslēpums, kā arī mūsu uztveres orgānos. Bašelārs to dēvē par "materiālu iztēli", kas atdzīvina atbilstību starp pasauli un cilvēku; tā ir iztēle, kas sapņo un dzīvo matērijā.⁶⁶

Bašelāram Bleiks ir "absolūtās iztēles" poēts, kura iztēle spēj veidot nevis tēlus vai realitāti, bet "radīt tādus tēlus, kas atrodas viņpus realitātes un to apdzied".⁶⁷ Šeit ir darišana ar reorganizētu attieksmi starp jutekļiem – par sinestēziju (*synaesthesia*) – spēju lietot dzirdi tāpat, kā mēs lietojam redzi, t. i., **redzēt** ar ausīm. Sinestēzijas rezultātā norisinās paaugstināta mijiedarbība starp dažādajām sajūtām. Bleiks, skatoties saulē, varēja dzirdēt eņģeļu kori dziedam: "Svēts, svēts, svēts". Tas, ko cilvēks redz ar saviem reorganizētajiem jutekļiem, ir skaidrs un noteikts – tā ir skaidra un precīza vīzija. Nenoteiktība rodas tikai tad, ja iztēle novājinās un

sasniedz viszemāko līmeni racionālisma formā, ko Bleiks dēvē par epistemoloģisko "idiotu-jautātāju", kas vienmēr spēj visu izskaidrot, bet nekad nedod atbildes.

Bleika vīziju pasaulē nav pretrunas starp formu vai tēlu noteiktību un caurspīdīgumu. Tēli ir ļoti precīzi un reizē caurspīdīgi. Bleika tēli ir narcisistiski: tēls ir vēlmju īstenojums, un tā kā mūsu vēlmes (resp. iztēle) ir **bezgalīgas**, tām nevar būt noteiktu robežu. Tēliem ir nepārtraukti jāmainās kopā ar vēlmēm.

Jau redzējām, ka līdzīga doma ir arī Platonam: Eross nebūt nav tikai kaut kas cilvēcisks vai cilvēciska mīlestība, bet metafizisks faktors, kas satur kopā aprobežoto un neaprobežoto, galīgo un bezgalīgo. Eross ir alkas, un alkas nav nedz mirstīgas, nedz nemirstīgas; tās ir iras un neiras sajaukums – *daimonion* (kaut kas demonisks). Pēc Bleika, garīgo enerģiju var restaurēt nevis atbrīvojoties no visa materiālā, bet to attīrot un pārveidojot. Ja mūsu alkas pēc bezgalīgā nevar remdēt pašreizējā ķermenī, tad ķermenis jāpārtaisa tā, lai tas kļūtu atsaucīgs savām alkām. Alkas var būt bezgalīgas tikai tad, ja pašā cilvēkā iemājo bezgalīgums.

Tātad atkārtosim: pastāv atbilstība starp mūsu alkām un to piepildījumu. Bet tas ir iespējams tikai tāpēc, ka Bleika domāšanā bezgalīgais ir radikāli naturalizēts (galīgots). Cilvēkam kā imaginālam ķermenim ir "normāli" pieredzēt bezgalīgu alku bezgalīgu piepildījumu, jo šādā stāvoklī nav nekā tāda, kas atrastos "ārpus" viņa ķermeņa. Tas, ko viņš redz "ārpusē", ir tēli, kas ir subtīli ķermeņi – līdzīgi viņa paša ķermenim. Viss kosmiskais ir potenciāli cilvēcisks. Protams, tas nav burtiski kaut kas ķermenisks, bet vairāk atgādina Svedenborga "Lielo Debesu Cilvēku", kura locekļi ir visi individuālie cilvēki. "Debesu cilvēks" nav nedz liels, nedz mazs, tam vispār nav nekādu dimensiju, jo tas nav pakļauts dekartiskajām laika un telpas kategorijām. Līdzīga Universa aina sastopama Irānas *gnosis* (viedības) ietvaros, kur allaž uzpeld jautājums nevis par lietu būtību (kādību), bet

par to personiskumu, resp., cilvēciskumu. Mēs dzīvojam pilnīgi personificētā kosmosā, kas no sākta gala ir apdvēseļots. Un pēdējā analizē nav iespējams "noskaidrot", kas to "apdvēseļo". Viss, ko var teikt, ir: iztēle iztēlojas. Tātad: apgalvot kopā ar Bleiku, ka viss ir savā ziņā cilvēcisks, nozīmē, ka pasaule vai realitāte ir artistiska vai imagināla savā kodolā un ka tai piemīt kaut kas no Narcisa.

Šādā pasaules ainā nav slepenu nostūru, nav neapziņas plankumu. Bleiks iztieks bez Freida subversīvās neapziņas un Junga kolektīvās neapziņas. Atjaunota ķermeņa vīzijas kontekstā nav iespējams sadalīt cilvēka pieredzi atsevišķos segmentos, nav telpas kategoriju – apakšas, augšas, šejienes un turienes.

Šī perspektīvas projekte implicē, ka cilvēkam nav jāsamierinās ar kādu vienu, noteiktu pasaules skatījumu; Bleika redzēšanas veids ir totāla "zināšana". Bet tas nebūt nenozīmē, ka cilvēks tagad ir pārtapis par vizziņošu, vismīlošu, visvarenu būtņi vai ka Bleika Ēdenē visu caurstrāvo gaisma un nebeidzams krāšņums. Iztēles pasaule – tieši tāpēc, ka tā ir visaptveroša un bezgalīga – satur arī maldus un nepilnību. Tajā notiek "nepārtraukta atkrišana no Dieva, un eņģeļi kļūst par velniem. Katrā cilvēkā ir velns, un konflikts starp cilvēku un Dievu ir mūžīgs."⁶⁸ Velns nav nekas cits kā no iztēles atdalītais prāts. Un tieši šajā lomā tas dzemdē monstrus (briesmoņus), kurus Freids un Jungs izraidīja zemapziņas kambaros. "Neapzinīgais" briesmonis Bleikam ir prāts. Briesmoņi vairs nav redzami mūsu ikdienas "apzinīgajā" pasaulē tāpēc, ka tos vairs nevar atšķirt no mūsu ikdienas "prātīgā" racionālisma. Mēs vairs neapzināmies velnišķīgo tāpēc, ka tas ir ticis normalizēts – vairāk vai mazāk vienlīdzīgi sadalīts pa mūsu institūcijām un aktivitātēm. Īstā neapziņa ir "apziņas monoteisms". Mūsdienās demoniskais ir tik plaši izkļiedēts virs zemeslodes, ka tam vairs nav nekādas vajadzības iemiesoties atsevišķos indivīdos.

Krievu eksistenciālists Leons Šestovs raksta, ka "prāts jau pēc savas dabas par visu vairāk ienīst dzīvi, jo izjūt to kā savu nesamierināmo ienaidnieku".⁶⁹ Šais vārdos var saskatīt dīvainu paralēlismu starp Bleika kritušo prātu un Freida pārliecību, ka cilvēks, nespēdams atgriezties mātes dzemdes svētlaimē, meklē mieru nāvē. Freida nāves instinkts, protams, ir daļa no neapziņas, bet arī Bleika "prāts", atšķēlies no iztēles, darbojas kā destruktīvs spēks.

Bleikam nāve ir fiziskā ķermeņa redukcija uz inertu matēriju. Un tik tālu, cik cilvēks pietuvojas šim stāvoklim savas dzīves laikā, viņš ir "staigājošs kaps", izjukšanai lemtā mašīnā ieslodzīts spoks. No otras puses, oficiālā teoloģija sludina *visio beatifica* – ticību mūžīgai dzīvei debesu svētlaimē. Starp šīm divi galējībām Bleiks ir izvēlējis vidusceļu – rietumu nirvānu, kas ir atjaunotā ķermeņa ceļš. Šī ķermeņa maņas ir asākas un rafinētākas nekā mūsu parastie uztveres orgāni. Atjaunotais ķermenis ir **sinestētisks**, jo tam nāk palīgā iztēle, kas nav nekas cits kā skaidrāka un pilnīgāka percepcija. Izvēloties nozīmē redzēt nevis vairāk, bet **labāk**.

Iztēle ir spēja redzēt tāpat, kā redz poēti un mākslinieki vai – kā Ādams redzēja savu nosapņoto levu. Poētiskā iztēle ir radoša, jo tā ir "radoša redzēšana" (*aisthesis*) – koncentrēšanās uz tēla eksistenci (tādību) kā ontoloģiski sākotnējāku par esenci vai nozīmi (kādību). Šai sakarā Loka maksima, ka prātā nav nekā tāda, kas iepriekš nav bijis jutekļos, nav gluži aplama, ja ar to saprot, ka prāts ir pirmām kārtām estētisks – dzīvinošs prāts un *anima mundi*.⁷⁰

No subtīlas uztveres viedokļa, viss ir potenciāli subtīls, tā ka nav nekādas vajadzības izspiegot ar paranormāliem stāvokļiem saistītos "subtīlos" ķermeņus, tos fotografēt un ierakstīt to balsis. Kā jau minējām, šādi eksperimenti patiesībā ir perversi un iekšēji pretrunīgi, jo subtīls ķermenis, ko katrs varētu redzēt neatkarīgi no veida, kādā to redz, gluži vienkārši vairs nebūtu subtīls. Tas būtu "kails fakts", kas kā tāds ir tikpat nedzīvs kā burtiski un racionāli verķi.

5. MUNDUS IMAGINALIS KORBĒNĀ UN SŪFISMĀ

Korbēna galvenie darbi ir veltīti sūfisma, islāma filozofijas un šiisma (*shi'ism*) izpētei – novadiem, kuros viņš ir atklājis līdz šim nepazīstamas vai pietiekami nenovērtētas atziņas. Viņa domāšanu ir ietekmējis arī Bēme, Svedenborgs un Heidegers un to raksturo iekšējas vizionāras patiesības meklējumi. Galvenā figūra šajā avatūrā ir seno persiešu filozofs un mistiķis Avicenna (Ibn Sina, 980–1037) un filozofs Suhravardi, kuram 1191. g. piesprieda nāvessodu par ķecerību. Pamattēma abu domātāju darbos ir: diskursīvā prāta un iztēles vienība.

Korbēna veikums jāuzskata par mēģinājumu korigēt rietumu metafizikas fatālo orientāciju uz “cieto ķermeņu pasauli” (Bergsons), kas sākās ar Platonu un Avicennas aktīvā intelekta (*intellectus agens* vai poētiskais intelekts) noraidīšanu par labu averoismam un aristoteliskajam tomismam. Kopš tā laika filozofiskie meklējumi koncentrējās uz kauzālo pieredzi un uz *ratio* (prātu), reducējot psihi uz empīrisku percepciju un ar to saistīto prātošanu. Aktīvais intelekts, ko Korbēns identificē ar arhetipisko iztēli, kļūva par sekundāru spēju, kas producē tikai nejaušas iedomas (*imaginary*), t. i., nereālo, fiktīvo, fantastisko utt. Rietumu filozofijā sāka dominēt tikai divi atziņas veidi: jutekliskā uztvere, kas mums sniedz empīriskos datus un konceptualizācija, kas tos sakārto un organizē. Aktīvajam intelektam tika atņemta jebkāda poētiska funkcija un tas kļuva par poētu un sapņotāju privātīpašumu. Mūsdienās šī tendence ir vēl pastiprinājusies, neskatoties uz tādu cilvēku protestiem, kas uzskata par savu misiju veicināt “humānās vērtības”, angažētību un citas šķietami neracionālas diversijas.

Pēc Korbēna un sūfisma uzskatiem, arhetipu pasaule (*mundus archetipus*), kā arī *mundus imaginalis* ir īpašas imaginālas īstenības novads, kurā nepieciešams piemērot tādās metodes un uztveres spēju, kas atšķiras ne

tikai no garīgās un inteliģiblās pasaules, bet arī no parastās, empīriskajā pasaulē bāzētās jutekliskās percepcijas. Imaginālās formas un figūras eksistē kādā ontoloģiskā sfērā, kas atrodas virs materiālo lietu konkrētā un necaurredzamā blīvuma un zem tīro ideju inteliģiblās pasaules: tās ir nemateriālākas par pirmo un materiālākas par otro.

Šeit tā tad ir runa par trejādu Universu – atbilstošu mūsu trīsdaļīgajai antropoloģijai: 1. cilvēciskā un jutekliskā pasaule (parastās jutekliskās uztveres objekts); 2. arhetipiskās vai vizionārās iztēles starppasaule (sūfisma *alam mithali* vai *Malakut*); 3. intelektuālo formu vai tīro ķerubisko inteliģenču pasaule (inteliģiblās izziņas objekts). *Mundus imaginalis* funkcija ir būt par starpnieku starp intelektuālo un juteklisko pasauli. Starppasaulei atbilstošā percepcijas spēja ir arhetipiskā iztēle, kuras “specialitāte” ir tūlītēji īstenot iztēlotās lietas (saturus) kā reāli esošus.

Šai maģiskajā novadā nekad nav pastāvējusi plaša starp realitāti un šķitumu, jo tas, kas parādās kā tēls, jau no sākta gala ir **radikāli daudzdimensionāls**, polisemisks, metaforisks. Tas pats attiecas uz pretstatu starp iru (esamību) un domāšanu: vīziju pasaulē esamība un domāšana sakrīt. Domāšana ir radoša, jo tas viss, ko gribam vai vēlamies, tiecas piepildīties. Tas, protams, nenozīmē, ka katrs pārejošs untums automātiski īstenojas; ja kaut kas tāds notiktu, mēs pēkšņi atrastos vājprātīgu cilvēku ielenktā pasaulē. Domāšanas radošais raksturs izpaužas tā, ka “ar laiku” cilvēks kļūst par to, ko viņš domā. Mūsu raksturs ir mūsu liktenis, izņemot “faktu”, ka “īstas iztēles” (*Paracelsa vera imaginatio*) gadījumā mūsu “raksturs” nepieļauj svārstīšanos starp konfliktējošām vēlmēm. Mēs vēlamies to, kas esam, un esam tas, ko vēlamies.



Sūfismā *mundus imaginalis* radošo orgānu dēvē par *himma* – par “sirds radošo spēku”, kas ir rados tādām lietām, kā meditācija, vēlmes, nolūki, gribasspēks, ticība. *Himma's* kreativitāte ir ontoloģiska tādā nozīmē, ka tā izsauc pārmaiņas ārējā pasaulē: objekts, uz kuru “sirds” koncentrē savu radošo enerģiju, parādās kā ārēja realitāte, ko var uztvert arī tie, kas ir sasnieguši līdzīgu vizionāru spēju. Taču šie objekti nav atdalīti no cilvēka iztēles, tie atrodas “kaut kur tur” (ārpusē) un tomēr neatšķiras no iztēlotāja. Varētu teikt, ka to “ārpusē” (ārpusīgums) norāda uz cilvēku kā mikrokosmu. Iztēle spēj situēt cilvēku tieši tur, kur viņš grib būt, tāpēc ka cilvēks ir dabas kompendijs (mikrokosms). Korbēna vārdos, arhetipiskās iztēles (*himma*) funkcija ir – “iesvaidīt vīzijā”. Vīzijas, pretēji racionālai argumentācijai un jutekliskai percepcijai, “iespiežas pasaulē, kuru tās redz”.⁷¹

Islāma tradīcijā imaginālo pasauli dēvē par “astoto sfēru” (*eight clime*), kas eksistē ārpus septiņām telpas pasaules sfērām vai – par “dvēseles sfēru”. Tā ir **konkrēta** garīga pasaule (šamaņa konkrētā Paradīze), ko var aizsniegt tikai “pārvietojoties” no ārējā, burtiskā un ekzoteriskā uz apslēpto, iekšējo un ezoterisko. *Gnosis* valodā tā ir kustība (virzība) no makrokosma uz mikrokosmu. Taču kolīdz šis ceļojums ir beidzies, mikrokosms (bezglā mazais) kļūst par makrokosma (bezglā lielā) atspulgu. Iekšējā realitāte tagad aptver un satur ārējo un redzamo realitāti. Šīs interiorizācijas gaitā garīgā realitāte kļūst par visu lietu atrašanās vietu, t. i., tā vairs neatrodas jutekliskā telpā; imaginālas realitātes “vieta”, tās *ubi* ir *ubique* (visuriene).

Imaginālās telpas “visuriene” (visuresamība) ir tiešs kvantitatīvās telpas kā nedzīva un auksta tukšuma pretstats. Kvantitatīvā telpa ir Bleika “sātaniskā telpa” – tukša, bezformīga skatuve, uz kuras matērija spēlē savu

nejaušo, bezmērķīgo lomu neatkarīgi no cilvēka. Kā Pa-skāls saka, cilvēks ir tikai nejauša niedre, ko katru brīdi var saberzt šī aklā un vienaldzīgā Universa spēks: "le-sviests milzīgā, bezgalīgā telpā, par kuru es nekā nezinu un kas nepazīst mani, es dzīvoju vienās šausmās."⁷² Būt par domājošu būtņi varbūt ir cilvēka privilēģija, bet tā dara viņu arī vēl vientulīgāku nedomājošas dabas (*res extensa*) vidū.

Korbēna reālajā *imaginālajā* telpā lietas un notikumi, šķiet, brīvi lidinās kādā vidē bez noteiktām kontūrām. Katram ķermenim ir sava pasaule vai pareizāk – katrs ķermenis rada savu pasauli saskaņā ar savu "valdošo mīlestību" (Svedenborgs). Šīs kvalitatīvās telpas struktūru var labāk saprast, salīdzinot to ar cilvēka tieksmi pārvarēt distanci (Heidegera *Entfernung*), t. i., pietuvināt, "situēt". Cilvēkam piemīt telpiskojoša funkcija, ar kuras palīdzību viņš ierāda ikdienas lietām noteiktu vietu, vadoties no to svarīguma viņa dzīvē. Dažādajām vietām, kas šādā veidā parādās, nav nekāda sakara ar ģeometrisku vietu: to hierarhiju nosaka loma, ko tās spēlē mūsu ikdienas gaitās. Mums tuvākās vietas nebūt nav tās, kas atrodas tuvāk telpā, bet tas viss, kas ir "sasniedzams", pieejams. Heidegers salīdzina mūsu tuvumu uz ielas sastaptam draugam ar pašu ielu. Objektīvi runājot, iela, pa kuru eju, man ir tuvāka nekā draugs un parasti es neapzinos savu tuvākumu ielai. Šim triviālajam novērojumam ir tālejošas implikācijas. Tas nozīmē, ka cilvēks kā *Dasein* ir nevis bezpasaulīgs gars, bet nepieciešami saistīts ar dzīvi telpā. Telpa nav nedz subjektīva, nedz objektīva, bet cilvēka telpiskojošās (telpu radošās) aktivitātes rezultāts. Tas ir veids, kādā cilvēks atrodas pasaulē.

Kolīdz atzīstam, ka imaginālajai pasaulei ir savs ontoloģisks statuss, varam attiecināt uz to "sekulārajai" pasaulei līdzīgu telpiskošanas aktivitāti. Tāpat kā cilvēks "telpisko" savā ikdienas pasaulē, viņš to dara arī *mundus imaginalis* – saskaņā ar savas "valdošās mīles-

tības” norādījumiem. Vienīgā starpība ir tā, ka pēdējā gadījumā viņa telpiskošana ir, tā sakot, pamatīgāka un konsekvētāka nekā parasti: uzturoties imaginālajā pasaulē, nav iespējams atkrist ģeometriskajā telpā.

No teiktā izriet, ka nedrīkstētu būt pārāk grūti iedomāties, ka sūfisma imaginālā pasaule sastāv no konkrēto lietu arhetipiskiem tēliem, ka tai ir noteikti apveidi un krāsas. Itin visam šai pasaulē ir noteikta forma un citas mūsu pasaules materiālajiem objektiem līdzīgas īpašības; tajā ir ainavas – līdzīgas zemes ainavām, cilvēciskas – groteskas vai skaistas – jutekliskas formas.

Taču neskatoties uz to, ka visas šīs figūras ir laiktelpas pasaulē eksistējošo lietu precīzas kopijas, tās nav iespējams uztvert ar mūsu parasto jutekļu palīdzību. Tās ir materiālo lietu tēli vai esences, kurām piemīt no fiziskās pasaules atšķirīgas kauzālas īpašības. Bet tas nenozīmē, ka šie tēli ir identī ar Platona idejām vai ar Junga nezināmajiem un neizzināmajiem arhetiapiem. Pēc Korbēna, pretstatu starp subtīlo un vulgāro matēriju nedrīkst reducēt uz Platona duālismu starp idejām un matēriju, vai starp universālo un partikulāro (konkrēto), jo “pašreizējās materiālās pasaules vārgums un tumsa rezultējas nevis no matērijas kā tādas, bet no fakta, ka tā ir zona, kurā ir iebrukusi demoniski, naidīgi spēki un – ka tā ir cīņas, kā arī atalgojuma arēna”.⁷³

Pretēji Platona ideju universālajam un nemateriālajam raksturam, arhetipisko tēlu pasaules būtnes ir “**konkrētas** formas, kas nav pilnīgi atdalītas no materiālā apvalka”.⁷⁴ Tās sastāv no “nemateriālas” matērijas vai no tā, ko Keimbridžas platonīķis H. Mors dēvē par *spis-situdo spiritualis* (sava veida garīgs telpiskums). Šai epifāniskajā viduspasaulē dvēsele nav piesieta telpiskām koordinātām, kā tas ir zinātnes kvantitatīvajā telpā: tā vietā pati dvēsele ir **situējoša**.

Eliade apraksta arhaisko reliģiju sakrālo vai hierofānisko telpu vārdos, kas apstiprina sūfisma kosmoloģiju. Sakrālās telpas dziļākā nozīme atklājas “Centra” simbo-

lismā. "Centram" nav ģeogrāfisku implikāciju, tas nav ģeogrāfiska "vieta", bet daļa no tā, ko Korbēns dēvē par "vizionāro ģeogrāfiju". Katram apdzīvotam reģionam var būt vairāki centri un katru no tiem dēvē par "pasaules centru"; tas var būt asociēts ar sakrāliem kokiem, upēm, kalniem un svētnīcām un tiek uzskatīts par triju kosmisko dimensiju – debesu, zemes un elles – saskares punktu. Eliade ir pārliecināts, ka šādu centru daudzums norāda uz arhaiskā cilvēka nostalgiju atrasties cik bieži vien iespējams arhetipu tuvumā. Katrs cilvēks – paņ neapzināti (vai, pareizāk, tēlaini) tiecas uz kādu "centru, kurā viņš var atrast sakrālo **vai** reālo. Tā ir vēlēšanās – vienmēr un bez piepūles – būt Pasaules centrā – realitātes sirdī un bez aplinku ceļiem un **dabiskā** kārtā [konkrēti vai ķermeniskā formā] transcendēt cilvēcisko kondīciju."⁷⁵

Irānas sūfisma vizionārajā ģeogrāfijā sakrālā telpa vienmēr atrodas centrā, kas nav nekas cits kā telpiskojošā un situējošā dvēsele; dvēsele ir centrējošs spēks. "Hierofānijas notiek nevis lietās, bet dvēselē. Un pati dvēsele ir tā, kas situē, kvalificē un sakralizē telpu..."⁷⁶ Vizionārās zemes galotnes ir arī dvēseles kalnu galotnes. Zemes un dvēseles tēli ir savstarpēji atbilstoši; tāpat kā dvēsele projicē zemi, tā arī katra fiziskā struktūra (lieta) atklāj savas psihospirituālās aktivitātesodus. Vienkārši izsakoties: vizionārajā sfērā gars un daba ir savstarpēji atbilstošas realitātes, jo dvēseles substance sastāv no debesu zemes un zeme – no dvēseles substances.

Tāpat izrādās, ka starpība starp "dzīvajiem" un "mirušajiem" ir daudz mazāka, nekā mēs parasti pieņemam. Tradicionālajos sūfistu nostāstos bieži jautā: kur atrodas ticīgie *post mortem*? Atbilde ir vienmēr viena un tā pati: tie iemājo ķermeņos, kas ir līdzīgi viņu materiālajiem ķermeņiem. Mirušie eksistē arhetipu tēlu pasaulē. **Viņi klejo pa mūsu pasauli**, bet mēs viņus neredzam ar savām miesīgajām acīm. *Mundus imaginalis*



atrodas viņpus mūsu pasaules robežām, bet neredzamā veidā tas ir arī **mūsu pasaulē**.

Arhetipu pasaulē visas lietas ir mūsu iekšējās esmes manifestācijas. "Katra cilvēka Paradīze pieder tikai viņam pašam. Tā sastāv no cilvēka darbiem un akcijām, kas viņam parādās izcili skaistu jaunavu (*houris*), piļu un zaļojošu koku izskatā."⁷⁷ Katrs cilvēks ir pats sev sava paradīze vai – elle. "Ticīgā gnostiķa paradīze ir viņa paša ķermenis un arī neticīgā cilvēka elle ir viņa paša ķermenis."⁷⁸ Īstenībā elle ir miega (neapziņas) stāvoklis, kurā cilvēks neapjauš savu juteklisko percepciju patieso raksturu. Viņš tām ir pasīvi padots – it kā tās būtu kaut kas materiāls, objektīvs un nemainīgs. Tā ir pilnīga iztapība datiem (empīriskiem, vēsturiskiem utt.) un objektivizējošajam prātam.

Sūfisma māsters šeihs Kirmani pasvītro, ka cilvēka ķermeni veido viņa zināšanas, viņa sapratnes spējas, viņa garīgās apziņas un morālās uzvedības apmēri. Jo attīstītāks ir cilvēka garīgums, jo subtilāks būs viņa patiesais ķermenis. Mēs radām sev mājvietu saskaņā ar mūsu garīgās enerģijas spējām. Tāpat kā mēs radām savu sapņu vietas, tā arī mūsu vidi "citā" pasaulē rada iztēle. Tikai imaginālajā pasaulē radām tādu vidi, kas ir pilnīgi un burtiski mūsējā (īsti cilvēciska).

Pēc Svedenborga, kura "viņsaules" vīzija daudzējādā ziņā atgādina Irānas sūfisma "viņsauli", lietu izskats mūsu pasaulē atbilst viņu mentālajam stāvoklim. Gari nav kaut kas stabils, bet – tāpat kā tēli – allaž mainīgi. Jeitss savā esejā par Svedenborgu saka: "Debesis un ellē vienmēr uzceļ no jauna... un ellē vai debesīs... visus ieskauj scēnas un apstākļi, kas ir cilvēka dabas izpausme un viņa domāšanas rezultāts."⁷⁹

Dzīvojot iztēles pasaulē, vienmēr esam Universa centrā, jo mūsu centrs atrodas tur, kur ir mūsu "valdošā mīlestība". Kā Sv. Augustīns teiktu – *amor meus pondus meum*. Mēs iegūstam to, ko visvairāk mīlam, jo mūsu mīlestība – nepārtraukti reorganizējot un rafinējot

mūsu ķermeņa vidi – tanī pašā laikā rada telpu. Tas savukārt nozīmē, ka dvēsele atrodas ne tikai Universa centrā, bet pati par sevi jau ir vesels Universs – pasaule.

Sūfisma kontekstā subtīlais ķermenis vai cilvēks kā mikrokosms ir tāds esmes mods, kas rada pats savu matēriju. Suravardi to ilustrē, runājot par tēlu parādīšanos spogulī. Tēli ir līdzīgi spogulī redzamām formām, bet paši tēli ir suspendēti: tie nav līdzīgi materiālām lietām kādā noteiktā vietā, nedz kāda substrāta akcidenti (piedevas). Vārds “suspendēti” norāda, ka tēls vai subtīlais ķermenis ir neatkarīgs no substrāta, kurā tas būtu imanents, kā, piemēram, melna krāsa ir imanenta melnā objektā.⁸⁰ Lai labāk saprastu, ko Suravardi ar to domā, Korbēns liek mums iedomāties kādas statujas formu tīrā stāvoklī, t. i., atbrīvotu no marmora, koka vai bronzas. Šāds subtīlā ķermeņa salīdzinājums ar statujas tīro formu ir noderīgs, ja vien mēs nesajaucam “formu” ar Platona ideālajām formām, tā degradējot pašu statuju par kaut ko “fantastisku” vai par ideālas formas imitāciju.

Bronza vai koks ir pilnīgi statujā, jo tieši tāds jau ir mākslinieka uzdevums – transformēt “materiālo” matēriju subtīlā vai garīgā matērijā, pirmajai pazūdot, vai pareizāk, atrodot savu piepildījumu pēdējā. Tikai šādā nozīmē mēs varam teikt ar Suravardi, ka statuja kā **tēls** ir neatkarīga no tās substrāta, t. i., no bronzas. Bronza tiek lietota tāpat, kā alķīmiķis lieto vulgāros metālus, lai radītu kaut ko jaunu, kas kā tāds (**kā radīts**) ir neatkarīgs no materiālās substances un ontoloģiski sākotnējāks par to. Un šis “jaunais” ir suspendēts starp divi pasaulēm – garīgo un materiālo, balstot un pamatojot tās abas. Subtīlie ķermeņi – mākslas darbi vai *mundus imaginālis* figūras (iemītnieki), ir nevis tas, ko mēs redzam ar savām miesīgajām acīm, bet acis, ar kurām mēs redzam pasauli.

III NOBEIGUMA VIETĀ

1. MĀKSLA UN SUBTĪLAIS ĶERMENIS

Jungs vienmēr ir uzsvēris, ka tēlu pasaule kā psihe radošās aktivitātes produkts ir ontoloģiski sākotnējāka par mūsu laiktelpā iesprostoto empīrisko pasauli. Bet tas nenozīmē, ka tēlu vai dvēseles pasaule ir atsevišķs esošā novads. Dvēselei kā trešajam faktoram starp miesu un garu ir ontoloģisks statuss nevis tāpēc, ka tā ir atdalīta no fiziskajiem un materiālajiem fenomeniem, bet tāpēc, ka nekas cits, ieskaitot visu fizisko un materiālo, nevar eksistēt bez dvēseles. Analogiski – subtīlie ķermeņi ir “subtīli” nevis tāpēc, ka tie ir nesalīdzināmi vieglāki un trauslāki par materiālajiem ķermeņiem, bet tāpēc, ka tie ir metaforiski, kas kā tādi nav pieejami burtiskam lietu skatījumam. Vārds “subtīls” vienkārši nozīmē kaut ko tādu, ko nevar uztvert ar zinātniskās metodoloģijas palīdzību, jo tas nepaklausa kalkulējošā un racionālā prāta kontroles gribai.

Vispiemērotākā subtīlo stāvokļu analogija ir atrodama mākslinieciskās radīšanas dinamikā. Galvenais jautājums te ir: ko tad īstenībā rada mākslas darbā? Mākslinieks taču nerada eļļas pigmentus, audeklu vai tonālas vibrācijas. Visas šīs fiziskās lietas jau ir dotas un aktuālas. Pēc S. Langeras, mākslas darbā visi šie elementi it kā pazūd: tie pārvēršas par dinamiskiem tēliem (*apparentiae reales*). Dotais un aktuālais pārtop “virtuālā realitātē”.⁸¹ Piemēram, glezna ir “virtuāla objekta parādīšanās virtuālā telpā”. Virtuālā telpa ir tīri vizuālas telpas gabals un “tajā” atrodami objekti **eksistē tikai priekš vīzijas**. Citiem vārdiem: gleznas virtuālā telpa ir radīta telpa. Tā neeksistē ārpus iztēles un nav iespējams norādīt uz kādu nozīmīguma novadu ārpusē. Vizionārās telpas objekti nav nedz identiski ar aktuālās (parastās) telpas objektiem, nedz kaut kas “gaisīgs”; tie eksistē paši savā nodabā, proti, iztēlē.

Māksla ir pašpietiekamu tēlu un vīziju radīšana. Skatoties uz kādu gleznu, nedz ticam, nedz neticam tajā attēlotajiem objektiem. Mēs vienkārši – pieredzam. Pieredzam nozīmīgumu, neprasot, **ko** tas nozīmē, jo mākslas darba saturs pilnīgi izpaužas tā formā. Mākslas darbu nozīmīgums neiederas klasiskajās subjektīvisma un objektīvisma kategorijās; tas iemājo radītajā darbā **kā tādā**.

Analoģiski to pašu var teikt par subtilajiem ķermeņiem: tiem nav nozīmes ārpus to parādīšanās veidiem. Subtilo ķermeņu un tēlu pasaulē valda tikai viens likums: kustība, mijiedarbība, metafora. Tā ir pilnīgi dinamiska pasaule, ko paradoksāli caurstrāvo dīvains kļums – kaut kas līdzīgs tam, ko mēs palaikam izjūtam nedalītas uzmanības brīžos. Un tipiski – šādi brīži vai stāvokļi ir ārpus subjekta un objekta distinkcijas un līdz ar to – ārpus realitātes bifurkācijas* materiālās un garīgās lietās. Tāpēc var arī teikt, kā to dara Irānas sūfisma vizionāri, ka subtilo ķermeņu pasaule atrodas viņos vai – ka tie sastāda paši savu pasauli. Šie ķermeņi ir nevis lietas vai domu gabali, bet tēli. Subtilais ķermenis ir imagināls ķermenis, t. i., reāla **imagināla** būtne.

Iztēles paradokss pastāv tanī, ka, būdama ontoloģiski *sui generis*, tā tomēr ir visaptveroša un visu caurstrāvojoša. Tēls – līdzīgi austrumu mandalai – ir bez sava centra, jo tas "centrē" visu pārējo. Tēliem nav ego un tie ir altruistiski (nesavtīgi), dievišķi. Šādā nozīmē tie ir laikam un telpai piesaistītās pasaules ideālās paradigmas.

Ilustrācijas nolūkos pievērsīsim uzmanību kurpju pārim. Kurpes kā ordinārs objekts sastāv no ādas, tām ir noteikta forma un derīgums. Bet kolīdz kurpju pāris parādās gleznā, mēs ieraugām, ka gleznas telpa un kurpes, kas tajā atrodas, ir radikāli savādāka nekā istabas telpa, kurā kurpes ir novietotas. Langeras vārdiem, šī jaunā telpa ir "tīri vizuāla telpa".

* sadalīšanas

Šai sakarā labs piemērs ir veids, kādā Heidegers interpretē slaveno van Goga gleznu *Les Souliers*. Zemnieka kurpju pāris, uzgleznots tumši brūnā krāsā, atrodas kādā nenoteiktā telpā; to cienīgums pastāv tieši tanī, ka ilgas lietošanas rezultātā tās atrodas pašreizējā stāvoklī. Tās glabā sevī daļu no zemes, kas dod augļus tikai tiem, kas nebaidās no smaga darba. Šīs kurpes ir radījis cilvēka ķermeņa smagums, balstoties uz zemes cietās virspuses.

Heidegers ar to grib teikt, ka van Goga gleznā kurpes ir, tā sakot, esencializētas (būtiskotas); tās it kā saka: lūk, kas par kurpju pāri! Taču mēs nedrīkstam skatīties uz van Goga kurpju pāri platoniskā garā – kā uz konkrētu kurpju prototipu. Tas, ko mēs redzam gleznā, ir nevis kurpju ideja, bet **konkrēts** prototips, pāris sapņu kurpju – pāris, kas ir reālāks nekā materiāls (eļļa, pigments, utt.), no kura tās ir izgatavotas. Sūfisma terminoloģijā tās ir "spocīgas (*apparitional*) kurpes", kuras valkā debesu zemnieki, apstrādājot debesu zemi.

Īsi un kodolīgi – realitāte imitē mākslu. Heidegera un arhetipiskā valodā – mākslas darba pieredze atsedz lietas to imaginālajā aspektā (konfigurācijā). Lietas iegūst ontoloģisku statusu, pateicoties mākslas darbam. Un tam tā jābūt tāpēc, ka māksla rada autonomu un pašpieņemamu pasauli, kurā lietas staro pašas savā gaismā. Artistiskajā pieredzē, ko Heidegers dēvē par "poētisku mājokli", "pasaule parādās kā kaut kas tāds, uz ko skatāmies it kā pirmo reizi".⁸² Hanss Georgs Gadamers šo pieredzi apraksta šādi: "Toņi, kas sastāda mūzikas mākslas darbu, ir reālāki nekā visi citi toņi un skaņas. Gleznas krāsas ir ģenuinākas nekā dabas krāsu bagātība... Tempļa kolona izsaka savu akmenisko iedabu ģenuināk, slejoties augšup un balstot templi, nekā neapēsts akmens bluķis."⁸³

Mākslas privilēģija ir atklāt dabu tās pirmatnējā dinamikā, un šis process ir līdzīgs alķīmiķu opusam, kurā dabisko dabu (*natura naturata*) deformē, lai atbrīvotu ani-

mētu dabu (*natura naturans*), t. i., dabu tās subtilajā aspektā. Alķīmiskais *opus* reducē dabu uz *prima materia* – uz sakritības un saskaņas stāvokli, kurā visi iespējamie pretstati ir harmoniski apvienoti.⁸⁴

Taču šo sakritību vai *coincidentia oppositorum* simbolu nedrīkstētu saprast kā abstraktu pretstatu vienību vai samierināšanu. Jāievēro, ka pastāv milzīga starpība starp abstraktu vienību un tādu sakritību, kas ir polāra un dinamiska. Polaritāte nav vienkāršs balanss vai kompromiss, bet dzīva un radoša interpenetrācija (mijiedarbība). Polāri pretstati rada cits citu un šī koradīšana ir tanī pašā laikā jauna realitāte. Polārā situācijā jebkura kvalitāte ir klātesoša citās kvalitātēs. Tās var atšķirt, bet nekad – atdalīt citu no citas. Šī paša iemesla dēļ spēja apjaukt polāru opozīciju nav pieejama loģiskai matu skal-dīšanai; tā pieder pie iztēles novada.

Jaunā realitāte vai Junga “jaunais iras līmenis”, kas atklājas mākslā, ir alķīmiķu imaginālais “zelts” lietu serdē – katra atsevišķa notikuma, lietas un personas “dubultnieks”. Tāpat kā gleznas krāsas izsaka lietu būtību, tā arī šis dubultnieks nav vis “debesīga” kopija, bet lietas **konkrētā** esence.

Tomēr vēlreiz jāpasvītro, ka šie būtiskie tēli vai konkrētās esences nav Platona idejas; tās ir konkrētas, detalizētas formas, kuras nav iespējams pilnīgi atdalīt no matērijas. Tās ir šis **pasaules lietas** subtilā stāvoklī un tāpēc nav pieejamas mūsu jutekliskajiem orgāniem. Sūfisma “astotā sfēra” ir reāla vieta – pilnīgi pieejama iztēlei: tajā ir debesis un zeme, dzīvnieki, augi, pilsētas, ciemi un meži. Mūsu (materiālās) zemes fiziskās lietas ir debesu zemes vai dvēseles pasaules atspulgi. Kā Korbēns saka, debesu zeme ar visu, kas tajā atrodas, reprezentē zemes fenomenu **absolūtā** stāvoklī, t. i., kā “absolvētu (atbrīvotu) no empīriskā aspekta, ko uztver jutekļi. Debesu zemē viss eksistē tēlu stāvoklī un šie tēli ir *a priori* vai arhetipiski.”⁸⁵ Tas ir “absolūtas”, tīri psihiskas aktivitātes novads. Vai atkal: *mundus arhetipus*

sastāv no matērijas, kas ir "absolvēta" no zemes matērijas blīvuma un korumpētības. Absolūtā (apdvēseļotā) matērija ir sava veida pirmsmateriāla matērija – pilnīgi caurspīdīga un vizionāra "viela".

Zīmīgi ir arī tas, ka ceļotājs šai visuresošajā telpā var tikai aprakstīt vietas, kurās viņš ir pabijis, bet nevar parādīt ceļu tiem, kas nedalās viņa "mentalitātē". Ceļu var **parādīt** tikai tad, ja pastāv attālums starp ceļotāju un viņa ceļa mērķi, kamēr debesu ainavā, kā Svedenborgs saka, "katru progresiju... ietekmē cilvēka iekšējā stāvokļa maiņas"⁸⁶, resp., ceļotāja "valdošā mīlestība". Pati dvēsele ir tā, kas telpisko, pārvēršot ģeogrāfisko mērķi par savu likteni. Dvēsele rada ne tikai telpu, bet arī laiku.

2. DVĒSELES LAIKS

Dvēseles telpa nav šķirama no dvēseles laika. Ceļojot imaginālajā telpā, dvēsele rada pati savu laiku – imaginālu laiku, kas atšķiras no astronomiskā laika, bet nav no tā atdalīts. Dvēseles laiku var salīdzināt ar mūzikas ritmiem. Tas ir izjūsts vai pieredzēts laiks, kuram piemīt zināms ietilpīgums, komplicētība un dažādīgums un kuram nav īsta sākuma un beigu (pēdējā piepildījuma). Muzikāla kompozīcija – tāpat kā jebkurš mākslas darbs – ir iztēles produkts: ierobežotā un neierobežotā, dzīves un nāves laika kombinējums.

Varētu teikt, ka dvēselei tās uroboriskajā ceļojumā piemīt kaut kas līdzīgs "galīgam bezgalīgamam" (*finite infinitude*). Šie vārdi sasaucas ar Platona domu, ka laiks ir mūžības realizācija ierobežotības un pēdējā analizē – mirstīguma kontekstā. Līdzīgi domā Jungs: bezgalīguma sajūta var rasties tikai esot radikāli ierobežotam. Citiem vārdiem, mūžība nevar iztikt bez laika.

"Galīga bezgalība" ir kaut kas līdzīgs nemirstībai bez statiskas perfekcijas. "Mūžīga dzīve", kā to iedomājas gara fantāzijas apsēstie teologi, atgādina perfektu gleznu,

kurā nav ko redzēt. Tā vietā Harvardas filozofs V. E. Hockings runā par "immortabilitāti" (*immortality*), ar šo jaunvārdu domājot "nosacītu pārdzīvošanas iespēju". Dvēsele nav nemirstīga tādā nozīmē, ka tā būtu kaut kas pabeigts un nemainīgs vai – ka nemirstība tai pieņāktos neatkarīgi no tās slepenajām vēlmēm.⁸⁷

Šo domu var ilustrēt ar T. S. Eliota vārdiem: "laiku var uzvarēt tikai ar laika starpniecību" (*Burnt Norton*). Eliots implicē, ka mūsu pēdējās jēgas meklējumiem jānotiek tagadnē, nemetot zaglīgus skatienus pagātnē vai nākotnē. Laiks un mūžība satiekas pašreizējā momentā. Moments vai – kā teiktu mistiķis – "mūžīgais tagad" (*the eternal Now*) ir viela, no kuras rodas īstais laiks. Šādā nozīmē moments (šis netveramais mirklis) atgādina tēlus: momenti ir individuālas monādes (veselumi) bez iepriekš nolemtas secības. Šai sakarā Hilmans saka: "Imidžistiskais viedoklis iemūžina lietas nevis tāpēc, ka tēli kā tādi ir mūžīgi, bet tāpēc, ka tajos – tāpat kā gleznās – viss norisinās simultāni. Tēls ir kaut kas tāds, kas vienmēr notiek; tas ir mūžīgi klātesošs."⁸⁸ P. Beri, runājot par sapņiem, pasvītro, ka "sapņu tēlos nav kauzalitātes". Sapnī "visi notikumi simultāni afektē cits citu".⁸⁹

Šis nekauzālais laika raksturs spilgti parādās dzenbudismā: "Kad malka pārvēršas pelnos, tā vairs nekad neatgriežas malkas stāvoklī. Bet nedrīkstam domāt, ka tas, kas tagad ir pelni, pirms tam bija malka... Ir tikai iepriekšējās un vēlākās stadijas. Nav jāiedomājas, ka ziema kļūst par pavasari vai – ka pavasaris kļūst par vasaru." (Dogens) Pēc Dzēna, katra akcija norisinās mūžīgā tagadnē, kas nav kauzāli savienota ar "pirms tam" vai "pēc tam". Viss notiek nevis nepārtrauktā lineārā secībā, bet simultāni.

Pretēji rietumu apsēstībai ar linearitāti un vēsturisko attīstību, Trobriandra salu iedzimtie koncentrējas uz tagadni. Aprakstot auga nogatavošanās procesu, viņi skatās uz nobriedušo augu (*taytu*) kā uz **paliekoši** gatavu.

Pārgatavojies auglis ir *yowana*; tas atšķiras no gatava augļa un nav secīgi vai kauzāli savienots ar pēdējo. Lineārā un nelineārā laika uztvere atspoguļojas šādā sarunā starp sūfistu un sholastu:

“Kas ir liktenis?” sholasts jautā Nasredinam.

“Savstarpēji savītu notikumu nebeidzama secība.”

“Tā nav apmierinoša atbilde, es ticu cēloņiem un sekām.”

“Ļoti labi,” teica Mulla, “skaties uz procesiju, kas pašlaik iet pa ielu. To cilvēku taisās pakārt. Vai tas notiek tāpēc, ka kāds viņam iedeva sudraba gabalu, par kuru viņš varēja nopirkt nazi un ar to izdarīja slepkavību – vai tāpēc, ka viņu kāds redzēja to darot, vai tāpēc, ka neviens viņu neapturēja?”

Ezotēriskajā tradīcijā (ieskaitot Avicennu un sūfismu) pagātne un nākotne ir klātesošas pašreizējā momentā. Katrs moments ir individuāls veselums, kas atšķiras no citiem individuāliem veselumiem ne tikai skaitliski, t. i., kā viena individuāla lieta starp citām tās pašas sugas individuālām lietām, bet arī kā “specifiska individualitāte”, – individualitāte, kas sastāda pati savu sugu. Pašreizējais brīdis, protams, var būt pagātnes notikumu, kā arī nākotnes paredzējumu, nojautu “rezultāts” un šādā nozīmē pastāv zināma sakarība starp tagadni, pagātni un nākotni. Bet šī sakarība nav strikti kauzāla, jo to, kas notiek tagad, nekad nevar atvedināt uz kādu noteiktu, vienu vienīgu cēloni. Notikumu cēloņi nav atdalāmi no pašiem notikumiem, bet – ir identiski ar tiem. Pretēji mehāniskai cēlonībai, šeit mums ir darīšana ar “polāru cēlonību”. Ir neskaitāmi cēloņi – neskaitāma dažādu faktoru konglomerācija, bet tieši tāpēc, ka šie cēloņi ir neskaitāmi, tie mums nevar sniegt kādas momentānas

situācijas **izskaidrojumu**. Pastāv atbilstība, sakarības starp dažādiem notikumiem, bet nav tādas lietas kā viens vienīgs **izskaidrojošs cēlonis**. Kā austrumnieks, aprakstot karmas likumu, teiktu: ir akcija, bet nav akcijas aģenta. Karma, šķiet, ir kaut kas pilnīgi "bezpersonisks".

Šinī sakarā var runāt par kosmisku apmēru ekoloģiju, par "slepenu harmoniju", kurā vismazākā daļiņa ir moments – visu pārējo daļiņu simultāna konstelācija. Tātad: moments ir radikāli galīgs dotums – it kā neesošs (pilnīgi gaistošs, pārejošs). Bet paradoksāli – tieši šī "nekā", šī galīguma serdē ir paslēpta "nemirstības nojauta" (Vordsvorts). Mums nav citas izejas, kā dzīvot tagadējā momentā. Momenti – tāpat kā tēli – ir veselumi, mikrokosmi, kas atspoguļo makrokosmu.

Dvēseles radītais laiks sastāv no šādiem momentiem, un tas turpinās tikai **tik ilgi, kamēr tas tiek radīts**. Šādā skatījumā tas, ko mēs dēvējam par dvēseles "nemirstību", nebūtu nekas grandiozāks par tādu dvēseli, kas savas imaginālās orbītas ietvaros nepārtraukti rada laiku – nepārtraukti, bet ne bezgalīgi. Dvēsele ir "immortabla" tāpēc, ka tā mainās no momenta uz momentu, kā arī tāpēc, ka, šādi mainoties, tā var izvēlēties dažādus "ātrumus" vai ekstrēmā gadījumā nolemt nemaz nemainīties un – mirt. Šī doma iederas arī transmigrācijas (reinkarnācijas) doktrīnā, pēc kuras, pārmiesošanās process ir līdzīgs liesmas pārņemšanai no vienas degvielas uz otru. Iededzinot vienu sveci ar otru, pārnestā liesma nemainās, neskatoties uz to, ka mūsu rīcībā ir divas sveces.

Karmiskais maiņas jēdziens implicē nāvi un turpināšanos, pārtrauktību un nepārtrauktību. Tas nozīmē, ka starp dzīvi un nāvi nav noteiktas, skaidri definējamas robežas. No arhetipu psiholoģijas viedokļa, tas, kas pazūd vai izirst, ir empīriskais (materiālais) ķermenis: tas, kas turpinās, ir imaginālais ķermenis. Šie ķermeņi – pirmsnāves, kā arī pēcnāves stāvokļos – ir līdzīgi liesmai, "absolvēti" (atbrīvoti) no nedzīvās matērijas smaguma,

taču ne no jebkāda materiāliskuma. Viņu liesmošana tāpēc var norisināties augšup, lejup vai sāpus; liesmas karstums var būt gan "debesīgs", gan ellišķīgs, gan purgatorisks, taču tas ir tas pats karstums un tā pati liesma.

Tātad: tas, kas turpinās cauri dzīvei un nāvei, ir imaginālais ķermenis – Universa kompendijs (summējums) un atspulgs konkrētā būtnē. Šī sapņu būtne ir allaž jauna, jo tā nepārtraukti rada pati sevi. Katru brīdi tā ir tā pati un cita. Paradoksāli, tās tāpatīgums pastāv tieši tanī, ka tā ir atsaucīga uz citiem esmes veidiem, t. i., būtiski ekstātiska. Tā **ir**, radot to, kas tā nav.

No teiktā varētu secināt, ka mūsu turpināšanās pēcnāvē ir kaut kas līdzīgs nepārtrauktai kreativitātei (jaunradei). Tas ir transformācijas process, kura gaitā indivīds pārdzimst un mirst katru brīdi no jauna. Mūsu t. s. "es" (esība) turpinās tikai vienu acumirkli; tas ir acumirklīgs "es", kas nepārtraukti ieplūst citos – cilvēciskos un necilvēciskos – "es". Bet jāatceras, ka šie momenti un *a posteriori* momentānie "es" (subtilie ķermeņi) ir arī "mūžīgie tagad". Tie ir acumirkļos iemūžinātas parādības. Tāpēc arī mums tagad ir nepieciešams koriģēt iepriekšējo atziņu, proti, ka ir maiņa, bet nav maiņas subjekta, un tā vietā jāsaka: ir maiņa un aiz tās ir maiņas subjekts, bet šis subjekts ir **radikāli galīgs** tādā nozīmē, ka tas turpinās tikai vienu brīdi. Bet tieši tāpēc, ka tā dzīves brīdis ir bezgala īss, tas ir arī mūžīgs. Maiņas subjekts ir bezgalīgi galīgs.



Imaginālā ķermeņa jēdzienam ir ļoti mazs sakars ar klasisko (aristotelisko) cilvēka skatījumu kā miesas un gara vienību. Kā jau teicām, šis uzskats attiecas uz lietu pasauli. Tradicionāli gars vai intelekts (*nous*) sastāda cilvēka augstāko un vērtīgāko daļu. Tas ir kreativitātes princips, taču kreativitāte šai gadījumā aprobežojas ar kāda **jau** klātesoša un nemainīga substrāta (*hypokeime-*

non) pārveidošanu. Arhitekts var uzcelt tādu māju, kas jau iepriekš ir dota viņa dvēselē kā mājas tēls (*eidōs*). Pārveidošana te nav īsti radoša, bet perfektas esences imitācija (*mimesis*) un, piemētināsim, – tā ir imitācija, kas, paldies Dievam, viņam nekad pilnīgi neizdodas.

Taču īsts mākslas darbs ir ne tikai kaut kā jauna radīšana, bet arī **atkārtota**, resp., nepārtraukta radīšana; mākslinieks nevar atļauties radīt perfektu tēlu, jo – tāpat kā nav iespējams dzīvot perfektā mājā – tā arī perfektā tēlā nav ko redzēt. Māksla rada kādu pasauli, kas ir **pašizskaidrojoša** un tas nozīmē, ka mākslas darbam ir nepieciešams uzminēt pašam sevi (atklāt savu jēgu) allaž no jauna: tas nekad nevar būt pabeigts.

Ja analogiski tagad gribētu mēģināt priekšstatīt subtilo ķermeni pēcnāves dzīvē, mums būtu jāsaprot, ka šai sfērā mākslinieciska jaunrade koncentrējas nevis uz tādu mākslas darbu radīšanu, kas var eksistēt savrup un kurus var izstādīt muzejos, bet uz pašu ķermeni. Viņšaulē cilvēks rada pats sevi. Tas ir pasākums, kas viņam neizdodas dzīvē, proti, – būt par autogēnu, pilnīgi spontānu subjektu – par absolūtu mākslinieku, kas ir iesaistījies “kosmiskā narcisismā”. Viņšaulē cilvēks ir pats sev muzejs un pats savs skatītājs. Bet, protams, šai kosmiskajā vidē iztēles spontānums un brīvība nav imūni pret “maldiem”. Cilvēks var maldīties un darīt “kaut ko jaunu” tikpat spontāni, kā ieturēt “pareizo ceļu”. Viss ir atkarīgs no mūsu “valdošās mīlestības”. Maldi ir cena, ko pieprasa iztēle no tiem, kas tajā iemīlas. Vienīgā atlīdzība, ko var sagaidīt, atsakoties būt par kungu savās mājās, ir brīvība – brīvība nevis darīt to, ko mēs gribam, bet gribēt to, ko mēs (spontāni) darām.

3. ŠAMANIS, DIONĪSS UN TANTRIKA

Nobeigumā mums jāpievēršas sarežģītajam sapņu ķermeņa jēdzienam triju psihomitolģisku tēmu kontek-

stā: šamanismā, Dionīsa tēlā un tantriskajā budismā. Mēs jau redzējām, ka pirmatnējā šamaņa būtiskā īpašība izpaužas spējā uzkāpt debesu reģionos, neatsakoties no jutekļos bazētas eksistences, t. i., ne tikai garā, bet ar visu ķermeni – *in concreto*. Bet mēs nepieminējām, ka šādas avantūras priekšnoteikums ir vīrišķā šamaņa feminizācija. Ir jānotiek transformācijai, kuras gaitā šamanis atsakās no sava vīrišķīguma un adoptē sievietes lomu un izturēšanos. Šādā ceļā viņš kļūst par “maigu būtni”, t. i., par androgēnu, kura misija ir būt par vidutāju starp zemes un debesu kosmiskajām sfērām.

Grieķu mitoloģijā šai “maigajai būtnei” atbilst Dionīss Zagreus. Pretēji klasiskajam Dionīsam, kurā pasvītro šī dieva iracionālo, apskurbušo un instinktīvo raksturu, Jungs viņu skata kā *Zagreus* – kā cietēju un sašķeltu dievu, kura “dievišķā substance ir izplatīta pa visu pasauli”.⁹⁰ Jungs arī mēdz koncipēt šo sašķeltību neoplatoniskā manierē: “...ķermenī ieslodzītie dievišķie spēki nav nekas cits, kā matērijā izkaisītais Dionīss.”⁹¹ Hilmanis, sekojot Jungam, izprot sašķeltību kā kaut ko tādu, kas saistās ar “miesīgu pieredzi” un kas rezultētos kā atteikšanās no “centrālās kontroles”, tanī pašā laikā “atjaunojot dabisko, visos orgānos izplatīto gaismu.”⁹² Hilmanis šeit runā par visu cilvēka ķermeņa daļu spiritualizāciju: mitoloģiskā sašķelšanās ir identiska ar visa cilvēka psiholoģisko atmodu – ar imaginālā ķermeņa arhetipiskās apziņas iniciāciju.

Kā jau minējām, viens no Junga atklājumiem ir psihs fundamentālā dissociācija* un tās daudzveidīgie apziņas veidi (luminozitātes). Junga nolūks ir atcelt no troņa egoapziņu (prātu) cilvēka psihiskajā uzbūvē. Dionīsisiskas pieredzes uzdevums tad būtu – izplatīt dvēseli pa visu ķermeni un aktivizēt visa organisma psihisko dzīvi, jo tikai šādā ceļā var notikt materiālā ķermeņa “augšāmcelšanās” un atjaunotne.

* sadalīšanās, fragmentācija

Dionīss bija pazīstams arī kā *Lysios* – atslābinātājs – vārds, kas norāda uz atraisītību, atbrīvošanos, uz robežu nojaukšanu un likumu pārkāpšanu. Šai ziņā Dionīss ir psiholoģiskos rados ne tikai ar šamaņa androgēno raksturu, bet arī ar tantriku – Tantras praktizētāju, kura nolūks ir atmodināt Kundalini un izplatīt to pa visu ķermeni. Tantra (hinduismā un budismā) ir Kali jugas ērā vispieņemotākā reliģiskā pieredze. Tantrika, izejot no gara okultācijas miesā, cenšas īstenot brīvību un nemirstību ķermeņa ietvaros.

Šī prakse pamatojas atziņā, ka apgaismi nepieciešams sasniegt tādā pašā ceļā, kādā ir notikusi okultācija. Pēc Lamas Govindas Tantra izmanto mūsu pašreizējās personības elementus kā izejvielu, lai to pārvērstu mākslas darbā – pilnveidotā cilvēkā: “Iekšējo pasauli apvieno ar ārējo, jo tās cilvēka īpašības, kas viņu piesaista pasaulīgai dzīvei (*samsarai*), ir arī atbrīvošanās līdzeklis.”⁹³

Kāds Tibetas tantriskais teksts izsaka šo pašu domu šādi: “Kā gan var būt svētlaime bez psihofiziskā organisma? Svētlaime aptver arī sajūtas. Tāpat kā puķes aromātu nevar baudīt bez puķes, tā arī svētlaimei nav jēgas bez psihoorganiskā veidola.”⁹⁴

Tantrisma uzskats, ka nevar būt īsta garīguma bez iemiesotības (ķermeņa), ir mūsu tēmas variants, proti: “mūžību” vai “nemirstību” var sasniegt tikai laika ietvaros. Laiks un ar dzīvi laikā saistītais ķermenis ir “riks”, ar kura palīdzību var īstenot (relatīvu) bezlaicīgumu. Govindas vārdiem, “pārejamība ir tikpat nepieciešama nemirstībai (nemirstības pieredzei) kā ķermenis ir nepieciešams dvēselei vai matērija – garam”.⁹⁵ Gēte ir formulējis šo dialektisko attieksmi starp laiku un mūžību šādā aforismā: “Ja tu gribi pietuvoties bezgalīgajam, pārbaudi galīgo no visām pusēm.”

Irveltīgi mēģināt uzcelt mākslīgas robežas starp dzīves sākumu un beigām. Realitāte sastāv no daudzām daļām, no daudziem sākumiem un daudzām beigām, un tie visi atrodas savstarpēji papildinošu pretstatu

spriedzes stāvoklī. Dzīve un nāve nav dabiski vai vēsturiski fakti un tos var kontemplēt tikai mijkrēšļa kontekstā. Būtiski ņemot, šie "fakti" notiek *in illo tempore*, t. i., katrā tagadnes mirklī, ja vien mēs tam atdodamies "ar visu sirdi".

Kādā no savām vēstulēm Rilke saka: "Nekas reāls nevar pazust." Bet tad viņš piebilst: "Es esmu pārliecināts, ka daudzi cilvēki nav reāli. Daudzi cilvēki un daudzas lietas."⁹⁶ Šīm rindām varētu pievienoties, ja vien vārdam "reāls" pieliktu klāt prefiksu "psiholoģiski" vai "tēlaini", jo ir iespējams, ka "nāve" visos tās veidos iestājas iztēles trūkuma vai izsīkuma rezultātā. Iztēle eksistē ne tikai dzīvē, bet arī nāvē un tās projene pēcnāvē varētu būt kaut kas līdzīgs "otrai nāvei". Taču maģiskais vārds, kas atver vārtus uz istmu (zemes šaurumu) starp dzīvi un nāvi, ir transformācija. Arī šoreiz to vislabāk ir pateicis Rilke: "Mūsu uzdevums ir iegravēt šo provizorisko, iznīcīgo zemi tik dziļi mūsos pašos, lai tā atkal mūsos augšāmceltos neredzamā veidā."⁹⁷

VĒRES

Pirmā daļa

1. L. Adamovičs, **Senlatviešu reliģija vēlajā dzelzs laikmetā**. 1937. Kr. Barona Biedrības apgāds, 48. lpp.
2. Turpat, 53. lpp.
3. Paulīne Zalāne, "Dainas – latviešu pasaules pamats", **Dievturu Vēstnesis**, Nr. 3. 11990, 26. lpp.
4. Sk. **Cerokslis**. Trešais izd. Dievturu draudzes izdevums, 11966. ASV, 12. lpp.
5. Turpat, 23. lpp.
6. Tomiņu Kārlis, "Dievs un dialektika", **Dievturu Vēstnesis**, 11989, 21. lpp.
7. **Cerokslis**, 13. lpp.
8. Turpat, 17. lpp.
9. Turpat.
10. Turpat, 33. lpp.
11. Turpat, 36. lpp.
12. L. Adamovičs, **Senlatviešu reliģija vēlajā dzelzs laikmetā**, 67. lpp.
13. Turpat, 68. lpp.
14. Turpat, 71. lpp.
15. Kārlis Polis, **Dievs un dvēsele kā reliģiozs priekšstats aizaizkristīgo latviešu tradīcijās**. Pilskalns, 1962, 115. lpp.
16. Adamovičs, **Senlatviešu reliģija vēlajā dzelzs laikmetā**, 58.–59. lpp.
17. Kārlis Polis, **Dievs un dvēsele kā reliģiozs priekšstats aizaizkristīgo latviešu tradīcijās**, 195. lpp.
18. Turpat, 196. lpp.
19. Turpat, 201. lpp.
20. P. Šmits, **Latviešu mitoloģija**. Rīga, 1926. Valtera un Rapas akciju sab. izdevums, 51. lpp.

21. Sk. E. Brastiņš, **Tautai, Dievam, Tēvzemei**. Rīga, Zvaigzne, 1993.
22. **Cerokslis**, 36. lpp.
23. Turpat, 37. lpp.
24. Turpat, 37. lpp.
25. Turpat, 39. lpp.
26. Turpat, 42. lpp.
27. Richards Rudzītis, **Latviešu literatūras vēsture I**. Rīga, "Literatūra", 1935, 36. lpp.
28. Turpat, 362. lpp.
29. **Cerokslis**, 34. lpp.
30. Turpat, 34. lpp.
31. Turpat, 32. un 35. lpp.
32. Richards Rudzītis, **Latviešu literatūras vēsture I**, 363. lpp.
33. Turpat, 364. lpp.
34. Sk. turpat, 365.–366. lpp.
35. Kārlis Polis, **Dievs un dvēsele kā reliģiozs priekšstats aizkristīgo latviešu tradīcijās**, 239. lpp.

Otrā daļa

1. Jean-Paul Sartre, **L'Imaginaire**. Paris, 1940, 26. lpp. Tr. by Bernard Frehtman as **Psychology of Imagination**/ London and New York, 1949.
2. Joseph Cambell, **The Masks of God: Primitive Mythology**. Penguin Books, 1959, 25. lpp. Sal. 83. lpp.
3. Mircea Eliade, **The Quest; History and Meaning of Religion**. Chicago, The University of Chicago Press, 69. lpp.
4. Gaston Bachelard, **On Poetic Imagination and Revery**. Tr. with an Introduction by Colette Gaudin. Indianapolis, The Bobbs-Merrill Co., Inc, 1971, 16. lpp.
5. Krasinsky, **Tibetische Medizin-Philosophie**, quoted by Titus Burkhard in "Cosmology and Modern Science", **The Sword of Gnosis**, ed. Jacob Needleman. Baltimore, Md., Penguin Books, 1c., 148. lpp.
6. David Hume, **Treatise on Human Nature**, I. IV. vii; sk. I. I.ii.
7. Aristotle, **De Anima** 427 b, 18–20.
8. Turpat, 428 a, 11.
9. Im. Kant, **Critique of Pure Reason**, A 124, Kemp-Smith./ New York, St. Martin's Press, 1929.
10. Turpat, A 78 – B.
11. Sk. Martin Heidegger, **Kant and the Problem of Metaphysics**. Tr. by James S. Churchill. Bloomington, Indiana University Press, 1962, 172.–173. lpp.

12. Blaise Pascal, **Pensées**, ed. L. Lafuma. Paris, Seuil, 1962, 54. lpp.
13. C. G. Jung, CW 6, par. 78; sal. 7, par. 490.
14. James Hillman, "Image-Sense", **Spring**, 1979, 134. lpp.
15. Charles Baudelaire, **Curiosités esthétiques et L'Art romantique**, 329. lpp.
16. Edward Casey, "Toward Archetypal Imagination", **Spring**, 1974, 7. lpp. Sk. viņa **Imagining: a Phenomenological Study**. Bloomington, Indiana University Press, 1976.
17. Jung, CW 6, par 743.
18. Patricia Berry, "An Approach to the Dream", **Spring**, 1974, 61. lpp.
19. Mary M. Watkins, **Waking Dream**. New York, Harper Colophon Books, 1976, 19. lpp.
20. Sk. W. Y. Evans-Wenz, **Tibetan Yoga and Its Secret Doctrines**. London, Oxford University Press, 1935, 161.–166. lpp.
21. **Stromata** IV, XVIII.
22. Sk. Owen Barfield, **What Coleridge Thought**, Middletown, Conn. Wesleyan University Press, 1971, 20. lpp.
23. Jung CW 13, par. 75. Sal. par. 889.
24. Jung CW 11, par. 776.
25. Sk. Jung CW 6, par. 78 ff.
26. Jung CW 8, par. 623.
27. Jung CW 16, par. 98.
28. Jung CW 6, par. 647.
29. Jung CW, par. 649.
30. Jung CW 6, par., 745; sal. par. 748.
31. Berry, **"An Approach to the Dream"**, 671. lpp.
32. Jung CW, par. 402; sal. 12, par. 329; 7, par. 162.
33. Hillman, "An inquiry into Image", **Spring**, 1977, 68. lpp.
34. Evangelos Christu, **The Logos of the Soul**, Zürich, Spring Publications, 1976, 36. lpp.
35. Hillman, **Re-Visioning Psychology**, New York, Harper and Row, 1975, x. lpp.
36. Jung CW 8, par. 261.
37. Sk. L. L. Whyte, **The Unconscious before Freud**. New York, St. Martin's Press, 1978, 25.–28. lpp.
38. William Barrett, **The Illusion of Technique**. Garden City, New York, Anchor Books, 1958, 191.–192. lpp.
39. Jung CW 11, par. 141.
40. Jung CW 8, par. 422.
41. Hillman, **Re-Visioning Psychology**, 23. lpp.
42. Turpat, 152. lpp.
43. Jung CW 13, par. 51, note 2.
44. Sk. Marie-Louise von Franz, ed. **Aurora Consurgens**. Bollingen Series LXXVII. Pantheon Books, 1966, 166. lpp. ff.

45. Sk. Hillman, "On the Necessity of Abnormal Psychology", **Eranos** 53-1974. Leiden, E. J. Brill, 103.-104. lpp.
46. Jung CW 8, par. 385; sal. par. 387, 365.-370.
47. Jung CW 14, par. 47; sal. 8, par. 396.
48. Jung, **Memories, Dreams, Reflections**, recorded and ed. by Aniela Jaffé. Tr. from the German by Richard and Clara Winston. New York, Vintage Books, 1963, 183. lpp. Sal. Jung CW 8, par. 388 ff.
49. Hillman, *The Myth of Analysis*, 177. lpp.
50. Jung CW 11, par. 759.
51. Citets Jung CW, par. 394.
52. G. R. Mead, **The Subtle Body in Western Tradition**. London, Stuart and Watkins, 1967, 2. lpp.
53. Sk. Jung CW 13, par. 62, 339.
54. Diels-Kranz, fr. 45. English translation by K. Freeman in **An-cilla to the Pre-Socratic Philosophers**. Oxford, B. H. Blackwell, 1948.
55. Jung CW 91, par. 190.
56. James Frazer, **The Golden Bough**. New York, Macmillan Co, 1934, 680. lpp.
57. Sk. E. R. Dodds, **The Greeks and the Irrational**. University of California Press, 1951, Chap. 5.
58. Hillman, **Re-Visioning Psychology**, x. lpp.
59. E. W. Sinnott, **Cell and Psyche: the Biology of Purpose**. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1950, 48.-50. lpp.
60. Jung CW 8, par. 252.-253.
61. Turpat, par. 582.
62. Turpat, par. 254.
63. Jung, "Commentary on the Secret of the Golden Flower", in **Psyche and Symbol, a Selection from the Writings of C. G. Jung**, ed. Violet S. de Lazio. Garden City, N. Y. Doubleday Anchor Books, 1958, 313. lpp.
64. H. B. Forman, ed. **The Letters of John Keats**. London, Reeves and Turner, 1895. Letter dated from April 1819, 326. lpp.
65. Sk. David L. Miller, "Archeolous and the Butterfly: Toward an Archetypal Psychology of Humor", **Spring**, 1973, 15. lpp.
66. Jung CW 15, par. 673.
67. Hillman, "Peaks and Vales", 59.-60. lpp.
68. Turpat, 64. lpp.
69. Jung CW, par. 673.
70. Jung, **Memories, Dreams, Reflections**, 35. lpp.
71. Jung CW 8, par. 624.
72. C. G. Jung's Letters I: 1906-1950, ed. D. Adler in collaboration with Aniela Jaffé, Bollingen Series XCV: 1. Princeton University Press 1973, letter dated 10 Jan. 1929.

73. Nicolas Cusanus, **Vision of God**, tr. by Emma Gurney Salter. London, J. M. Dent and Sons, 1928, 43.-44. lpp.
74. Jung CW 8, par. 189.
75. W. B. Yeats, **Essays and Instructions**. London and New York, Macmillan, 1961, 287. lpp.
76. Owen Barfield, **Worlds Apart**. Middletown, Conn., Wesleyan University Press 1963, 197. lpp.
77. J. W. Goethe, **Farbenlehre**. Kröners Taschenausgabe, vol. 63. Stuttgart, 1941. Einleitung, 76. lpp.
78. H. Corbin, **The Man of Light in Iranian Sufism**. Tr. from the French by Nancy Pearson. Coulter and London, Shambala, 1978, 141. lpp.
79. Citëts no J. De Marquette, **Introduction to Comparative Mysticism**. New York, Philosophical Library, 1949, 15. lpp.
80. Sk. Francis Huxley, **The Way of the Sacred**. Garden City, N. Y., Doubleday and Co., 1974, 73.-83. lpp.
81. Philip Wheelwright, **Heraclitus**. New York, Atheneum, fr. 108.
82. Turpat, fr. 37.
83. Sk. Jung CW 91, par. 261- par. 262-267; 8, par. 33; 3, par. 229.
84. Hillman, **The Dream and the Underworld**. New York, Harper and Row, 1979, 21. lpp.
85. Sk. Ernst Cassirer, **The Philosophy of Symbolic Forms**, vol. 2. New Haven, Yale University Press, 1944, 235. lpp. **An Essay on Man**, New Haven, Yale University Press, 1962, 82.-83. lpp.
86. Henry Frankfort, et al., **Before Philosophy; the Intellectual Adventure of Ancient Man**, Baltimore, Penguin Books, 1967, 14. lpp. Sal. 35.-36. lpp.
87. Ludwig Feuerbach, **The Essence of Christianity**. New York, Harper and Row, 1954, 132. lpp.
88. Jung CW 6, par. 783; sal. pars. 741-743; 10, par. 44.
89. Jung CW 10, par. 44; sal. par. 43.
90. Jung CW 13, par. 229; sal. 11, par. 4.
91. Lucien Lévy-Bruhl, **The Soul of the Primitive**. London, George Allen and Unwin, 1965, 26. lpp.
92. Jung CW, par. 666.
93. Jung CW 8, par. 671; sal. par. 633.
94. Hillman, **Re-Visioning Psychology**, 18. lpp.; sal. 12.-15. lpp.
95. Jung, **Modern Man in Search of a Soul**. New York, Harcourt, Brace and Co., 1933, 147.-148. lpp. Sal. CW 8, par. 599-600.
96. Jung CW 9, par. 599-600.
97. Jung, **Memories, Dreams, Reflections**, 323. lpp.
98. Heinrich Zimmer, **Philosophies of India**. New York, Meridian Books, 1957, 79. lpp.
99. Jung CW 91, par. 56; sal. par. 126; Hillman, "Anima", **Spring** 1973, 119.-120. lpp.

100. Sk. Cassirer, **The Philosophy of Symbolic Forms**, 2, 211.-218. lpp.
101. Barfield, **The Rediscovery of Meaning and Other Essays**. Middletown, Wesleyan University Press, 1977, 75. lpp.
102. Barfield, **Speaker's Meaning**. Middletown, Wesleyan University Press, 1967, 111.-114. lpp.
103. Martin Heidegger, **Being and Time**, tr. by John Macquarrie and Edward Robinson. New York, Harper and Row, 1962, 25. lpp.
104. Sk. Paul Friedlander, **Plato I**. Bollingen Series LIX. Princeton University Press, 1969, 14.-18. lpp.
105. Hillman, **Re-Visioning Psychology**, 221. lpp.
106. Charles T. Tart, **PSI, Scientific Studies of the Psychic Realm**. New York, e. P. Dutton, 1977, 216. lpp.
107. Hillman, **Re-Visioning Psychology**, x. lpp.
108. Patricia Berry, "An Approach to the Dream", 61. lpp.
109. Cassirer, "The Philosophy of Symbolic Forms", 1, 25. lpp. sal. 36. lpp.
110. Turpat, vol. 3, 78. lpp.
111. Citëts no Gombrich, **Art and Illusion**, 94. lpp.
112. **The Presocratics**, ed. Philip Wheelwright, The Bobbs-Merrill Co., Inc., 1975, 33. lpp.
113. Sk. G. S. Kirk and J. E. Raven, **The Pre-Socratic Philosophers**. Cambridge University Press, 1956, 209. lpp.
114. Sk. Albert Beguin, **L'Ame romantique et le rêve**. Paris, Corti, 1960.
115. Hillman, "Further Notes on Images", **Spring** 1979, 170.-171. lpp.
116. Turpat, 193. lpp.
117. Hillman, **The Dream and the Underworld**. 80. lpp.
118. Turpat, 13. lpp.
119. Turpat, 30. lpp.
120. Turpat, 54. lpp.
121. Turpat, 133. lpp.
122. Turpat, 102. lpp.
123. Turpat, 61. lpp.
124. Turpat, 138. lpp.
125. Hillman, **The Myth of Analysis**, 184. lpp. Sal. 185.-190. lpp.
126. Hillman, **The Dream and the Underworld**, 137. lpp.
127. Gastona Bašeljara galvenie darbi ir: **On Poetic Imagination; The Poetics of Space; The Poetics of Reverie**.
128. Hillman, **The Dream and the Underworld**, 128. lpp.
129. **Letters of Rainer Maria Rilke, 1900-1924**, tr. by J. B. Green and M. M. H. Norton. New York, W. W. Norton Co., 1947, 373.-374. lpp.
130. Sk. Hillman, **Suicide and the Soul**, 76. lpp.
131. Hillman, **Re-Visioning Psychology**, 209. lpp.
132. Turpat, 209. lpp.

133. Hillman, **The Dream and the Underworld**, 277.-278. lpp.
134. Bachelard, **On Poetic Imagination**, 97.-98. lpp.
135. Hillman, **The Dream and the Underworld**, 12. lpp.
136. Turpat, 202. lpp.
137. Sk. Casey, **Imagining**, 201, 213, 215; "Toward an Archetypal Psychology", **Spring**, 1974, 16.-18. lpp. Jung CW 6, par. 711.
138. Jung CW 8, par. 189.
139. Casey, "Toward an Archetypal Psychology", **Spring**, 1974, 21. lpp.
140. Casey, **Imagining**, 171. lpp.
141. Berry, **An Approach to the Dream**, 63., 64. lpp.
142. Casey, **Comparative Phenomenology and Mental Activity**, 20. lpp.
143. Casey, **Imagining**, 95. lpp.
144. Turpat, 98. lpp.
145. Sk. Thomas A. Fay, **Heidegger: The Critique of Logic**, The Hague, Martinus Nijhoff, 1972, 14.-19. lpp.
146. Sk. Heidegger, **Poetry, Language, Thought**. Tr. by Albert Kofstadter. New York, Harper and Row 1971, 177. lpp.
147. Turpat, 177. lpp.
148. Vincent Vycinas, **Earth and Gods; An Introduction to the Philosophy of Martin Heidegger**. The Hague, Martinus Nijhoff, 1969, 209. lpp.
149. Hillman, **The Myth of Analysis**, 184. lpp.
150. Hillman, "Silver and the White Earth", **Spring** 1980, 46. lpp.
151. Sk. Bundy **The Theory of Imagination**, 278. lpp.
152. Heidegger, **Being and Time**, 63. lpp.
153. **Plato's Cosmology**, tr. by Francis Mac Donald Conford. Indianapolis, The Bobbs-Merrill Co, 1957, 173. lpp.
154. Corbin, **Spiritual Body and Celestial Earth**. Bollingen Series XCI: 2. Princeton University Press, 1977, 167. lpp.
155. Turpat, 166. lpp.
156. Heidegger, **Being and Time**, 43. lpp.
157. Turpat, 67. lpp.
158. F. Hölderlin, **Feldauswahl**. Stuttgart, Cotta Verlag, 1942, 76. lpp.
159. Hillman, **Re-Visioning Psychology**, 173. lpp.
160. Heidegger, **Being and Time**, 170. lpp.
161. Heidegger, **Nietzsche II**, 377. lpp. *Sal. Being and Time*, 89.-90. lpp.
162. Hillman, **Suicide and the Soul**, 67. lpp.
163. Czeslaw Milosz, **Bells in Winter**, "Ars poetica".
164. Jung, **Memories, Dreams, Reflections**, 325. lpp.
165. Heidegger, **Vorträge**, Neske, 177. lpp.
166. Hillman, **The Dream and the Underworld**, 55. lpp.

167. Turpat, 46. lpp. Sal. Corbin, **Spiritual Body and Celestial Earth**, 170. lpp.
168. Joseph Campbell, "Joseph Campbell on the Great Goddess", **Parabola**. Vol. V, no. 4, 76. lpp.
169. Hillman, **The Dream and the Underworld**, 56. lpp.
170. Jung CW 3, par. 356.
171. Jung **Letters I**, 256. lpp.
172. Turpat, 307.-309. lpp.
173. Turpat, 319, 320. lpp.
174. Emanuel Swedenborg, **Heaven and Its Wonders and Hell**, New York: Swedenborg Foundation, Inc. 1978, N. 553.
175. Standart Edition. **Psyche and Death**. New York, G. P. Putnam's Sons, 1967, 89. lpp.

Trešā daļa

1. Herewart Carrington, **The Projection of the Astral Body**, 15. lpp.
2. Robert Crookall, **Ecstasy: the Release of the Soul from the Body**, Moradabad, India, Darshana International, 1953, 15., 16. lpp.
3. Sk. Gardner Murphy, **Challenge of Psychic Research**. New York, Harper and Row, Chap. VII.
4. Hillman, **Loose Ends; Primary Papers in Archetypal Psychology**. Zürich, Spring Publications, 1975, 134. lpp.
5. Sal. Cyrill Burt, "Psychology and Parapsychology" in **Science and ESP**, ed. J. R. Smythies, London, Routledge and Kegan Paul, 1967, 100. lpp.
6. J. Bronowski, **The Identity of Man**. Rev. ed. New York, American Museum Science Books, 1966, 51. lpp.
7. J. B. Rhine, "Science of Non-physical Nature", in **Philosophy and Parapsychology**, ed. Jan Ludwig, Buffalo, N. Y., Prometheus Books, 1978, 124. lpp.
8. Sk. Huston Smith, **Forgotten Truth: the Primordial Tradition**. New York, Harper and Row, 1976, 11. lpp.
9. T. Roszak, **Where the Wasteland Ends**. New York, Garden City, N. Y., Doubleday and Co, 1972, 387. lpp.
10. Heidegger, **What is a Thing?** Tr. by W. B. Barton, Jr. and Vera Deutch. Chicago, Henry Regnery Co., 1967, 20. lpp.
11. C. J. Ducasse, "The Philosophical Importance of 'Psychic Phenomena'" in **Philosophy and Parapsychology**, 132. lpp.
12. Turpat, 134. lpp.
13. Roszak, **Where the Wasteland Ends**, 169. lpp.
14. Sk. Aldous Huxley, **The Door of Preception and Heaven and Hell**. New York, Harper and Row, 1954, 22.-24. lpp.

15. Sk. Rosalind Heywood, **Beyond the Reach of Time**, New York, E. F. Dutton and Co., Inc, 1974, 180., 219. lpp.
16. Sk. Cyril Burt, **Psychology and Parapsychology**, 78. lpp.
17. Burt, "The Implications of Parapsychology for General Psychology", in **Parapsychology Today**, ed. J. N. Rhine and Robert Brier, 220. lpp.
18. Burt, **Psychology and Parapsychology**, 118. lpp.
19. Sk. G. N. M. Tyrrell, **Apparitions**. New York, Pantheon Books, 1973, 88. lpp.
20. Swedenborg, **Heaven and Its Wonders and Hell**, 79. lpp.
21. Rosalind Heywood, "Illusions – or what?" in **Life After Death**, ed. Arnold Toynbee, Arthur Koestler, et al., New York, McGraw-Hill Book Co., 1976, 216. lpp.
22. Turpat, 232. lpp.
23. H. H. Price, "Survival and the Idea of 'Another World'" in **Language, Metaphysics and Death**, ed. John Donnelly, New York, Fordham University Press, 1978, 10. lpp.
24. Jung CW 18, par. 162.
25. Sk. Eliade, **From Primitives to Zen**. New York, Harper and Row, 1967, 184.–185. lpp.
26. Emil Durkheim, **The Elementary Forms of Religious Life**. New York, The Free Press, 1965, 275. lpp.
27. Jung CW, par. 16.
28. Sk. **The Divine Pymander and Other Writings of Hermes Trismegistus**, tr. from the Original Greek by John Chambers. New York, Samuel Weiser, 1973.
29. Hillman, **The Dream and the Underworld**, 129. lpp.
30. Jung CW 14, par. 104.
31. Hillman, **Silver and the White Earth**, 23. lpp.
32. Rene Guenon, **The Crisis of the Modern World**. London, Luzak and Co., Ltd, 1862, 42. lpp.
33. Richard Wilhelm, "Wandlung und Dauer". Citéts "**The Beyond**", Barbara Hanna, Copyright 1969. Jung Foundation for Analytical Psychology, Inc. New York, N. Y.
34. Sk. Jung CW 91, pars. 635.–637.
35. Wilhelm, "Wandlung und Dauer", in Hanna's "**The Beyond**", 81. lpp.
36. Sk. Jung, "Psychological Commentary on Kundalini Yoga; Lectures Three and Four – 1932", **Spring** 1976, 6., 7. lpp.
37. Hillman, **Silver and the White Earth**, 45. lpp.
38. Jung, **Psychological Commentary on Kundalini Yoga**, 14. lpp.
39. Sk. Corbin, **Spiritual Body and Celestial Earth**, 98. lpp.
40. Turpat, 102. lpp.
41. Mead, **The Subtle Body**, 51. lpp.
42. Sk. turpat, 60. lpp.

43. Turpat, 75. lpp.
44. Jacob Boehme, **Aurora, Selections entitled Earth in der schlesischer Mystiker**, ed. Charles Waldemar. München, W. Goldmann Verlag, 1959, 63. lpp.
45. Sk. Titus Burkhard, **Cosmology and Modern Science**, 147., 150., 161., 164. lpp.
46. F. Schelling, **Philosophie der Offenbarung**, in A. W., XIV, 207. Tr. by Ernst Benz, "Theogony and Transformation in Schelling", 234. lpp.
47. F. C. Oetinger, "Oil", **Bibl. Wörterbuch**. 463. lpp.
48. Turpat, 151. lpp.
49. E. Benz, "Theogony and Transformation in Schelling", 242. lpp.
50. Hillman, **Silver and the White Earth**, 45. lpp.
51. Eliade, **Myths, Dreams and Mysteries**, tr. by Philip Mairet. Harper Torchbooks, 1950, 226.-227. lpp.
52. Eliade, **Recent Works on Shamanism**, 180. lpp.
53. Eliade, **Patterns in Comparative Religion**, tr. Rosemary Sheed. New York, The World Pb. Co., 1958, 480. lpp.
54. Eliade, **Myths, Dreams and Mysteries**, 87. lpp.
55. **The Poetry and Prose of William Blake**. 4th ed. Garden City, N. Y., Doubleday, 1970, 545. lpp.
56. Cassirer, **The Philosophy of Symbolic Forms**, II, 97. lpp.
57. Northrop Frye, **Fearful Symmetry, a Study of William Blake**. Princeton University Press, 1947, 256. lpp.
58. Philostratus, **Apollonius of Tyana**, VI, 19 (ed. Kayser), 118. lpp.
59. Sk. Frye, **Fearful Symmetry**, 281. lpp.
60. Thomas R. Frosh, **Awakening of Albion; The Renovation of the Body in the Poetry of William Blake**. Ithaca: Cornell University Press, 1874, 158.-159. lpp.
61. Frye, **Fearful Symmetry**, 40. lpp.
62. Sv. Pāvila I. Vēst. korintiešiem 15:44.
63. Harold Bloom, "Dialectic in The Marriage of Heaven and Hell", in **English Poets; Modern Essays in Criticisms**, ed. Meyer H. Abrams, Oxford University Press, 1960, 82. lpp.
64. Bachelard, **On Poetic Imagination**, 77. lpp.
65. Turpat.
66. Turpat, 35. lpp.
67. Turpat, 15. lpp.
68. Percival, **William Blake's Circle of Destiny**, 131. lpp.
69. Leon Chestow, **Potestas Clavium**, tr. by Bernard Martin, Ohio University Press, 1968, 10.-11. lpp.
70. Sk. Hillman, "Image Sense", **Spring**, 1979, 143. lpp.
71. Corbin, **Spiritual Body and Celestial Earth**, 102. lpp.: sal. 99. lpp.

72. Blaise Pascal, **Pensées**, ed. Brunschvicg, fr. 203.
73. Corbin, "Cyclical Time in Mazdaism and Islailisms", in **Man and Time, Papers from the Eranos Yearbooks** 3. Bollingen Series XXX. 3. Princeton University Press, 1957, 118. lpp.
74. Corbin, **Spiritual Body and Celestial Earth**, 174. lpp.
75. Eliade, **Images and Symbols**, tr. by Philip Mairet. New York, Sheed and Ward, 1961, 55. lpp.
76. Corbin, **Spiritual Body and Celestial Earth**, 23. lpp.
77. Turpat, 233. lpp.
78. Turpat, 103. lpp.
79. "On Swedenborg, Mediums and the Desolate Places", **Yeats's Appendix to Lady Gregory's Visions and Beliefs**, vol. 11, 1920, 303. lpp.
80. Sk. Corbin, **Spiritual Body and Celestial Eart**, 83. lpp.
81. Sk. Langer, **Problems of Art**. New York, Charles Scribner's Sons, 1975, 6. lpp.
82. Heidegger, **Hebel, der Hausfreund**. Pfullingen, Neske, 1965, 19. lpp.
83. Hans-Georg Gadamer, **Philosophical Hermeneutics**, tr. by David E. Linge. University of California Press, 1967, 223. lpp.
84. Sk. P. Berry, "On Reduction". **Spring** 1973, 80. lpp.
85. Corbin, **Spiritual Body and Celestial Earth**, 82. lpp.
86. Swedenborg, **Heaven and Its Wonders and Hell**, N 193.
87. Sk. W. E. Hocking, **Thoughts on Death**. New York, Harper and Brothers, 1937, 108. lpp.
88. Hillman, "Further Notes on Images", **Spring** 1978, 161. lpp.
89. P.Barry, "An Approach to the Dream", 75., 76. lpp.
90. Jung CW, par. 378.
91. Jung CW II daļa, 158. lpp.
92. Hillman, "Dionysus in Jung's Writings", **Spring** 1972, 201. lpp.
93. Lama Anagarika Govinda, **Creative Meditation and Multi-Dimensional Consciousness**. Wheaton, Ill, The Theosophical Publishing House, 19, 43. lpp.
94. br. Taggnys, fol. 76. Citēts no H. V. Gunther, **Tibetan Buddhism in Western Perspective**. Emeryville, Calif.: Dharma Press, 1977, 90. lpp.
95. Govinda, **Creative Imagination**, 288. lpp.
96. **Letters of Rainer Maria Rilke, 1892-1910**, tr. by Jane Bannard Green and M. D. Herter Norton. New York, The Norton Co., 1948, 145. lpp.
97. **Letters of Rainer Maria Rilke, 1910-1926**, 374. lpp.

BIBLIOGRĀFIJA

- Adamovičs, L. **Senlatviešu reliģija vēlajā dzelzs laikmetā.** 1937. Kr. Barona Biedrības apgāds.
- Avens, Roberts. **Imagination is Reality; Western Nirvana in Jung, Hillman, Barfield and Cassirer.** Spring Publications, Inc., 1980.
- Imaginal Body; Para-Jungian Reflections on Soul, Imagination and Death.** University Press of America, Inc., 1982.
- The New Gnosis.** Spring Publications, Inc., 1984.
- "Recovering Imagination - Discovering the East", **Thought**, Volume. IV 1980. No. 217, June. Fordham University Quarterly.
- "Heidegger and Archetypal Psychology", **International Philosophical Quarterly**, Vol. XX, No.2, Issue No.86, June 1982.
- "James Hillman: Toward a Poetic Psychology", **Journal of Religion and Health**, Vol. 19, No. 3, Fall. 1980.
- "Re-Visioning Resurrection: St. Paul and Swedenborg", **Journal of Religion and Health**, Vol. 23, No. 4, Winter 1984.
- "Blake, Swedenborg, and the Neoplatonic Tradition". *Arcana*, Vol. II, No. 2.
- "Silencing the Question of God: The Ways of Jung and Suzuki", **Journal of Religion and Health**, Vol. 15, No. 2, April, 1976.
- "Jung and Some Eastern Parallels", **Cross Currents** Vol. XXIII, No. 1.
- "Corbin's Interpretation of Imanology and Sufism", **Hamdard Islamicus**, Vol. XI, No. 2, Summer 1988.
- "The Idea of Subtle Embodiment in Henry Corbin", **Hamdard Islamicus**, Vol. VI, No. 4, Winter 1983.

"Things and Angels, Death and Immortality in Heidegger and in Islamic Gnosis", **Hamdard Islamicus**, Vol. VII, No. 2, Summer 1984.

"Henry Corbin and Suhrawardi's Angelology", **Hamdard Islamicus**, Vo. XI, No. 1, Spring 1988.

"Prophetic Philosophy of Ibn 'Arabi'", **Hamdard Islamicus**, Vol. IX, No. 4, Winter 1986.

"Theosophy of Mulla Sadra", **Hamdard Islamicus**, Vol. IX, No. 3, Autumn 1986.

Bachelard, Gaston. **On Poetic Imagination and Revery**. Trans. Colette Gaudin. Indianapolis: The Bobbs-Merrill Co., 1971.

Barfield, Owen. **The Rediscovery of Meaning and Other Essays**. Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, 1973.

Berry, Patricia. "On Reduction", **Spring**, 1973.

"An Approach to the Dream", **Spring** 1974.

Brastiņš, E. **Tautai, Dievam, Tēvzemei**. Rīga. Zvaigzne, 1993.

Casey, Edward S. **Imagining; A Phenomenological Study**. Bloomington: Indiana University Press, 1976.

Cassirer, Ernst. **The Philosophy of Symbolic Forms**. 3. vols. Trans. Ralph Manheim. New Haven: Yale University Press. 1955-1957.

Cerokslis; Dievturības katechisms. Trešais izdevums, Arvida Brastiņa rediģēts, 1966. gadā.

Corbin, Henry. **Spiritual Body and Celestial Earth**. Bollingen Series XCI: 2. Trans. from the French by Nancy Pearson. Princeton University Press, 1977.

Creative Imagination in Sufisms of Ibn Ara bi, Bollingen Series XCI. Trans. from the French by Ralph Manheim. Princeton University Press, 1969.

Avicenna and the Visionary Recital. Trans. from the French by Willard R. Trask. Spring Publications, Inc., 1980.

Crookal, Robert. **Ecstasy; The Release of the Soul from the Body**. Morradabad, India: Darshana International, 1973.

Dodds, E. R. **Proclus; The Elements of Theology**. A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary: Oxford: Clarendon Press, 1963.

Eliade, Mircea. **Myths, Dreams and Mysteries**. Trans. Philip Mairet, New York: Harper and Row, 1957.

Friedländer, Paul. **Plato I**. Bollingen Series LIV. Princeton University Press, 1969.

Heidegger, Martin. **Poetry, Language, Thought**. Trans. Albert Hofstadter. New York: G. P. Putnam's Sons, 1967.

Hillman, James. **The Myth of Analysis; Three Essays in Archetypal Psychology**. New York: Harper and Row, 1975.

- Re-visioning Psychology.** New York: Harper and Row, 1975.
- Suicide and Soul.** Zurich: Spring Publications, 1964.
- Loose Ends; Primary Papers in Archetypal Psychology.**
- The Dream and the Underworld.** New York: Harper and Row, 1979.
- "An Inquiry into Image", **Spring** 1978.
- "Further Notes on Image", **Spring** 1978.
- "Image-Sense", **Spring** 1979.
- Jung, C. G. **The Collected Works of C. G. Jung.** 20 vols. Trans. R. F. C. Hull. Bollingen Series XX. Princeton University Press, 1957-1979.
- Memories, Dreams, Reflections.** Recorded and ed. By Aniela Jaffé. Trans. from the German by Richard and Clara Winston. Vintage Books, 1961.
- Kursīte, Janīna. **Latviešu folklorā mītu spoguļi.** Rīga, "Zinātne", 1996.
- Mead, G. R. S. **The Doctrine of the Subtle Body in Western Tradition.** London: Stuart & Watkins, 1967.
- Miller, David L. **The New Polytheism.** Spring Publications, 1981.
- Muižniece, L. **Linguistic Analysis of Latvian Death and Burial Folk Songs.** Ann Arbor, 1981.
- Mūks, Roberts. **Kosmiskais narcisisms: Korbēns un viņa eņģeļi.** Apgāds "Jāņa sēta". Rīga, 1997.
- Mīts un iztēle.** Izdevniecība "Karogs". Rīga, 1991.
- Reliģija un misticisms.** Apgāds "Cīrulis". Rīga, 1944.
- Polis, Kārlis. **Dievs, dvēsele kā reliģiozs priekšstats aizkristīgo latviešu tradīcijās,** Pilskalns, 1962.
- Price, H. H. "Survival and the Idea of 'Another World', in **Language, Metaphysics and Death,** ed. John Donnelly. New York: Fordham University Press, 1978.
- Raine, Kathleen. **Blake and Tradition.** 2 vols. Princeton University Press, 1968.
- Rhode, E. **Psyche.** Trans. W. B. Hills, 8th ed. London, 1925.
- Rudzītis, Richards. **Latviešu literatūras vēsture,** I. Rīga, "Literatūra", 1935.
- Swedenborg, Emanuel. **Heaven and Hell.** Trans. George F. Dole. New York: Swedenborg Foundation, Inc. 1979.
- Tomiņu Kārlis. "Dievs un dialektika", **Dievturu Vēstnesis** 1989.

R. MŪKS

**Latvju velis Junga un
arhetipiskās psiholoģijas skatījumā**

Redaktore *A. Kubuliņa*

Korektore *A. Brīvere*

Tehniskā redaktore *V. Ruskule*



iespiests a/s Preses nams
Balasta dambī 3, Rīga, LV-1081

**OBLIGĀTAIS
EKSEMPLĀRS**

LATVIJAS NACIONĀLA BIBLIOTEKA



0300036422



Grāmatas autors - pieskīrot Goda doktora grādu Viņa Svētībai dalailamam Aijona koledžā Ņujorkas pavalsti. /Pirmāis no kreisās - Roberts Mūks/

Roberts Mūks ir rets putns starp filozofiem tai ziņā, ka raksta skaidrā latviešu valodā.

Dziļās un šobrid Latvijā isti neapjaustās gudribas pasaules reliģiju vēsturē viņš klāsta loģiskā pēctecībā un lasītājam saprotami.

Tā, lai Austrumu dažādās sistēmas, to atšķirības un kopējā pārveidojumi konkrētizētos pat profānu prātos.

Anda Kubuliņa