

DIEVIŠĶĀ TRANSCENDENCE UN IMANENCE EKO FEMINISMĀ

Līva Fokrote

LU Teoloģijas fakultātes doktorante

Cik tuvu vai tālu no šīs pasaules ir Dievs? Cik ieinteresēts, klātesošs un iesaistīts tajā vai, tieši pretēji, vienaldzīgs, distancēts un neiesaistīts tajā? Tas ir viens no kristietības teoloģijas pamatjautājumiem. Atbilde ir nozīmīga ne tikai teorētiski, bet arī praktiski, kā to apliecina daudzveidīgās 20. gadsimta otrās puses un 21. gadsimta sākuma teoloģijas, īpaši tās, kas saistītas ar atbrīvošanas centieniem. Kopumā ekofeminismā, kura centrā ir rūpes par sievietēm un apkārtējo vidi, uzsvars likts uz Dieva ciešo tuvumu, tiešo klātbūtni un aktīvo iesaistīšanos pasaules procesos visas radības labā, tas ir, uz viņa imanenci. Tomēr ekofeministes, kuras raksta kristietības ietvaros, uzskata par svarīgu saglabāt arī Dieva transcendenci.

Šajā rakstā sniegts ieskats ekofeminisma problemātikā un aplūkots jautājums par Dieva transcendences un imanences attiecībām ekofeminisma teoloģijās, kas top no kristietības perspektīvas. Aplūkoto teoloģiju pamats ir panenteisms – uzskats, ka Dievs un pasaule ir saistīti, Dievam esot pasaulē un pasaulei – Dievā. Panenteisms ir alternatīva teismam un panteismam, kas ļauj labāk risināt Dieva transcendences un imanences problēmu.¹ Divi nozīmīgi centieni šajā jomā ir Rozmarijas Redfordes Rūteres (*Rosemary Radford Ruether*) teoloģija, kuras centrā ir Gaja un Dievs, un Sallijas Makfeigas (*Sally McFague*) teoloģija, kuras centrā ir metaforiska izpratne par pasauli kā

¹ John Culp, “Panentheism,” in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2017 Edition, ed. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/panentheism/> (skatīts 18.09.2018.)

Dieva ķermenī. Īpaša uzmanība pievērsta Gudrībai – Vecās Derības tēlam un centrālajam jēdzienam krievu pareizticības sofioģijā. Gudrība jeb Sofija ir nozīmīgs koncepts, kas palīdz paust Dieva transcendenci un imanenci attiecībās ar pasauli.

Ekofeminisma problemātika

Ekofeminisms pieder pie tā saucamā feminisma “trešā viļņa”.² 1974. gadā franču rakstniece Fransuāza Dubonē (*Françoise d'Eubonne*) aicināja sievietes uzņemties vadību praktiskā ekoloģiskā revolūcijā caur *ecofeminisme*.³ Ekofeminisms šajā izpratnē kļuvis par sieviešu un dabas atbrīvošanas meklējumiem. Tas ir “aicinājums uz kaut ko radikālu: prāta un sirds konversiju”.⁴ Ekofeminisma uzdevums ir mainīt cilvēku apziņu – pamatveidus, kuros cilvēki iztēlojas realitāti un izturas pret to. Tas bieži tiek saistīts ar radikālo/dziļo ekoloģiju, saskatot paralēles starp sieviešu un dabas strukturālu apspiešanu ar modernisma projekta palīdzību.⁵

Ekofeminisma izpratnē ekoloģiskās krīzes cēlonis ir patriarhālā uzskatu un vērtību sistēma. Lai pārvarētu šo krīzi, nepieciešama konversija “no lielā mērā neapšaubīta hierarhiska duālisma un androcentriskā antropocentriska uz jaunu egalitāru holismu”.⁶ Hierarhiska sistēma ir duālistiska, kad “tā piešķir augstāku vērtību vienam no pāra, balstoties uz patvaļīgiem iemesliem – piemēram, uzsver *Homo sapiens* izdzīvošanas vajadzības tādā mērā, ka šīs vajadzības ignorē visu pārējo sugu vajadzības”. Hierarhiskais duālisms ir pamatā cilvēces centieniem “dominēt pār necilvēcisko dabu “progresā”, kā to definē

² Īsu un globālu ieskatu feminisma, īpaši ar kristietību saistītā feminisma, vēsturē skat.: Rosemary Radford Ruether, “The Emergence of Christian Feminist Theology,” in *The Cambridge Companion to Feminist Theology*, ed. Susan Frank Parsons (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 3–22.

³ Anne M. Clifford, *Introducing Feminist Theology* (New York: Maryknoll, 2001), 222.

⁴ Anne M. Clifford, *Introducing Feminist Theology*, 225.

⁵ Celia Deane-Drummond, “Creation,” in *The Cambridge Companion to Feminist Theology*, ed. Susan Frank Parsons (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 190–191.

⁶ Anne M. Clifford, op. cit., 225.

noteikta cilvēku daļa, vārdā”. Šī cilvēces daļa ir “vīrieši, kuriem ir ekonomiska un politiska vara” un kuri “progresu” “iztēlojas kā politisku un ekonomisku attīstību”.⁷

Sugu hierarhisko izpratni ekofeminisms aicina aizstāt ar holistisku domāšanu. Egalitārais holisms ir “apziņas veids, kas apliecina, ka visa daba ir savstarpēji atkarīga un saistīta, [tā ir] savienots un smalki veidots dažādības tīkls”.⁸ Katras ekosistēmas katram aspektam ir vērtība pašam par sevi, katrs ir unikāls, un katram ir sava loma Zemes “dzīvības tīklā”⁹.

Ekofeminisms kritizē mehānistisko izpratni par dabu, kas 16.–18. gadsimta dabaszinātņu un industriālās attīstības rezultātā aizstāja senāko organisko izpratni par Zemi. Moderno izpratni par dabu raksturo duālisms, kurā cilvēce ir “ārpus” necilvēciskās dabas un “pār” to un daba ir tikai cilvēku kontroles un izpētes objekts. Dabas desakralizācija un organiskā veseluma apziņas zudums bieži tiek saistīts ar Zemes ļaunprātīgu izmantošanu ne tikai dabaszinātnēs, bet arī tādās Rietumu monoteistiskajās reliģijās kā jūdaisms un kristietība. Ekofeministes uzskata, ka cilvēces un dabas nošķiršana, padarot dabu par “citu” ar instrumentālu vērtību, apdraud Zemes biosfēras pastāvēšanu. Savukārt organiskais skatījums uz dabu un tai pašai piemītošās vērtības apzināšanās veicina izpratni par visa dzīvā sakralitāti un ar to saistītu garīgumu.¹⁰

Transcendence un imanence kristietībā un feminismā

Viena no kristietības teoloģijas centrālajām problēmām ir jautājums par Dieva transcendences un imanences attiecībām un to ietekmi uz realitātes izpratni un uztveri. Jūdu-kristiešu rakstos Dievs ir attēlots kā tāds, kas attiecas pret pasauli gan transcendentī, gan imanenti. Viņš ir pašpietiekams un šķirts

⁷ Anne M. Clifford, op. cit., 224–225.

⁸ Ibid., 225.

⁹ Ibid. Kliforda paskaidro: “Lai formulētu organisko holismu, kas ir pamatā ekofeminismam, literatūrā bieži parādās “dzīvības tīkla” (angļu val. *web of life*) tēls. “Dzīvības tīkls” precīzāk un konkrētāk izsaka radniecīgās attiecības starp cilvēku sugu un visu pārējo dabu. Tas noraida cilvēku pašu sev piešķirto paaugstināto stāvokli un aicina cilvēkus paturēt prātā, ka mēs esam samērā jauna parādība Zemes vēsturiskās attīstības stāstā.”

¹⁰ Ibid., 225, 229–233.

no pasaules, viņš ir pāri Visumam un nāk pasaulē no “viņpus”. Jūdu teksti īpaši uzsver, ka Dievs mājo debesīs (Mācītājs 5:2). No otras puses, Dievs ir imanents: klātesošs un aktīvi darbojas Visumā, iesaistījies vēstures procesos. Viņš rada cilvēkus un visus dzīvniekus kā praktisks, ar dzīvi saistīts Radītājs (1Moz 2). Viņš runā ar savu tautu kalnā (2Moz 3). Pāvils uzsver savā runā Atēnās, ka “viņš nav tālu nevienam no mums. Jo viņā mēs dzīvojam un kustamies, un esam” (Apd 17:27–28). Tēma, kas vēsta par Dieva Garu kā radības uzturētāju, atkārtojas Vecajā Derībā, īpaši Gudrības literatūrā (Īj 27:3–4, 33:4, 34:14–15, Ps 104:29–30). Jaunās Derības evaņģēlijos Jēzus piedēvē dabas procesus – saullēktu, lietu, rūpes par putniem un puķu skaistumu – savam Tēvam (Mt 5:45, 6:25–30, 10:29–30). Katoļu feminisma teoloģe Anne Kliforda (*Anne Clifford*), komentējot Veco Derību, uzsver: “Jā, Jahve ir transcendentu Dievs, kalnu Dievs, bet Jahve ir arī imanents Dievs .. uzticība bibliiskajai atklāsmei liek apliecināt: Jahve Dievs ir arī imanents radībā.”¹¹

Kristietības teoloģijā abas idejas – Dieva transcendence un imanence – pastāv radošā spriedzē un to mijiedarbība ir viens no faktoriem, kas nosaka teoloģijas attīstību. Tā kā bibliiskā atklāsmē parāda Dievu gan kā transcendentu, gan imanentu, teologi ikvienā kontekstā sastopas ar izaicinājumu – kā formulēt kristietības izpratni par Dievu tā, lai līdzsvarotu, apliecinātu un noturētu radošā spriedzē abas idejas. Ja abas idejas nav sabalansētas, kā apgalvo Stenlijs Grens (*Stanley Grenz*) un Rodžers Olsons (*Roger Olson*), var rasties teoloģiskas problēmas ar praktiskām sekām: “Pārāk liels uzsvars uz transcendenci var novest pie teoloģijas, kas nav aktuāla kultūras kontekstam, kurā tā cenšas runāt. Pārāk liels uzsvars uz imanenci var radīt teoloģiju, kas ir konkrētas kultūras gūstā.”¹²

Aplūkojot Rietumu kristietības teoloģijas attīstību 20. gadsimtā, Grens un Olsons secina, ka no 19. gadsimta mantoto optimistisko, šaipasaulīgo domāšanas veidu, kas uzsver dievišķo imanenci, pēc Pirmā pasaules kara un tā ietekmē nomainīja atjaunots fokuss uz transcendenci. Transcendences tēmas

¹¹ Anne M. Clifford, op. cit., 236.

¹² Stanley J. Grenz and Roger E. Olson, *20th Century Theology: God and the World in a Transitional Age* (Downers Grove, Illinois: Intervarsity Press, 1992), 10–12.

aktualizēšana ir 20. gadsimta Rietumu teoloģijas nozīmīgākais mantojums.¹³

Tomēr 20. gadsimta beigu un 21. gadsimta sākuma Rietumu teoloģijas attīstības tendences lielā mērā mainās par labu Dieva imanences tēmai, kā tas novērojams arī feminisma teoloģijās, kurās bieži vien transcendence tiek pat pilnīgi noliegta. Filozofe Patrice Heinsa (*Patrice Haynes*) skaidro, kāpēc feminisms pret transcendences jēdzienu izturas ar aizdomām: “.. teorētiska uzticēšanās transcendencei ir politiski bezatbildīga, jo tiek uzskatīts, ka tā [transcendence] galu galā atsakās risināt materiālās imanences realitātes: sieviešu un vīriešu dzīves sociālos un vēsturiskos apstākļus.” Feminisms saprot transcendenci kā “aicinājumu iet prom no šīs pasaules un tās materiālajiem sarežģījumiem”, nevis rosināt konkrētas pārmaiņas sabiedrībā, kuras veicinātu taisnīgas attiecības starp cilvēkiem un vidi. Līdz ar to transcendence šķiet nesavienojama ar feminisma imanentajiem un konkrētajiem centieniem “identificēt un apšaubīt sociālās organizācijas, struktūras un prakses, kas atbalsta sieviešu subordināciju”.¹⁴

Feminisma neuzticēšanās transcendencei ir vērsta arī pret “transcendences visarhetipiskāko figūru” – monoteisma (jūdaisma un kristietības) Dievu, kurš ir pilnīgi “cits”, tas ir, viņš ir pilnīgā pretstatā pasaulei. Dieva attiecības ar pasauli ir “modelis duālistiskai un hierarhiskai realitātes kārtībai: Dievs-pasaule, gars-matērija, transcendence-imanence, vīrietis-sieviete, cilvēks-daba un tā tālāk”.¹⁵ Šāda realitātes sakārtošanas shēma tiek uzskatīta par materiālās pasaules un arī sieviešu noniecināšanu. Vairums feministu arī uzskata, ka monoteisma transcendentais Dievs tiek veidots pēc vīrieša tēla un līdzības: “Dieva transcendence .. var kļūt par vīriešu ego grandiozu izpausmi, projekciju, kas ļauj vīrietim nomierināt savas bailes no ierobežojumiem un ķermeniskuma (*embodiment*).”¹⁶

¹³ Stanley J. Grenz and Roger E. Olson, *20th Century Theology*, 12.

¹⁴ Patrice Haynes, “Transcendence, Materialism, and the Reenchantment of Nature: Towards a Theological Materialism,” in *Women and the Divine: Touching Transcendence*, eds. Gillian Howie and Jannine Jobling (New York: Palgrave Macmillan, 2009), 56.

¹⁵ Patrice Haynes, “Transcendence,” 56.

¹⁶ *Ibid.*, 56–57.

Heinsa uzskata, ka, ņemot vērā šo dievišķās transcendentas izpratni un kritiku, nav pārsteidzoši, ka feministes, kuras nav gatavas pilnībā atteikties no dievišķā kā kategorijas, to galvenokārt konstruē ar imanences palīdzību. Reliģiju filozofe Nensija Frankenberija (*Nancy Frankenberry*) secina: “Mūsdienu sieviešu formulējumi par attiecībām starp Dievu un pasauli parāda dievišķo kā cieši iesaistītu pasaulē, nevis kā ontoloģiski vai metafiziski pilnīgi transcendentu.”¹⁷

Ekofeminisms un transcendentas-imanences problēmas risinājumi

Ekofeminisma teoloģes, kuras raksta no kristīgās teoloģijas perspektīvas, tomēr cenšas saglabāt kristietībai raksturīgo Dieva imanences un transcendentas klātbūtni. Tā nav tik daudz “formāla nodeva” savai reliģiskajai tradīcijai, cik sapratne par abu kategoriju nepieciešamību tādu teoloģiju konstruēšanai, kas spēj piedāvāt ekofeminisma problēmu praktiskai risināšanai nepieciešamo teorētisko skatījumu. Piemēram, ekofeminisma teoloģe Sallija Makfeiga uzskata, ka ir svarīgi atgūt Dieva imanences izpratni, kas zudusi patriarhālās elkdievības dēļ. Ja trūkst apziņas par Dieva tuvumu, “bezgalīgas apziņas par veidu, kādā Dievs caurvij un caurauž mūsu esamību”, kristīgās atklāsmes Dievs cilvēkiem nešķiet būtisks viņu dzīvei un tās rūpēm.¹⁸ Tomēr viņa arī uzsver, ka imanence bez transcendentas noved pie dievišķā identificēšanas ar pasauli, padarot pasauli par dievību, bet “Dievu nevar reducēt uz pasauli, tāpat kā cilvēku nevar reducēt uz viņa ķermeni”.¹⁹ Anne Kliforda norāda, ka “ir nepieciešams no jauna atklāt Dieva sievišķo tēlu, nevis lai aizstātu vīrišķos un līdz ar to veidotu jaunu elkdievību, bet lai veicinātu holistiskas kristīgas teoloģijas rekonstrukciju, kas ir vajadzīga pašlaik”.²⁰

Šo teoloģiju pamatā ir panteisms – uzskats, ka visu lietu sākums ir Dievā un nekas nepastāv ārpus Dieva, tomēr Dievs

¹⁷ Nancy Frankenberry, “Philosophy of Religion in Different Voices,” in *Feminist Philosophy of Religion: Critical Readings*, eds. Pamela Sue Anderson and Beverley Clack (London: Routledge, 2004), 11.

¹⁸ Sally McFague, *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language* (Philadelphia: Fortress, 1982), 2, 7–10.

¹⁹ Anne M. Clifford, op. cit., 237.

²⁰ *Ibid.*, 233.

ir vairāk nekā viss viņa radītais kopumā. Panenteisms ļauj radoši un daudzveidīgi risināt jautājumu par radošo spriedzi starp Dieva transcenci un imanenci. Tālāk aplūkosim trīs uz panenteismu balstītus centienus formulēt kristīgas ekofeminisma teoloģijas.

Gaja un Dievs

Rozmarija Redforda Rūtere grāmatā *Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing* formulē kristīgu ekofeminisma teoloģiju. Rūtere piekrīt tam ekofeministēm, kuras kritizē jūdaisma un kristietības Dieva konceptus un to vietā izvēlas reliģijas, kuru centrā ir sieviešu dzimtes dievības. Viņa raksta:

Dažas [ekofeministes] uzskata jūdaisma un kristietības vīrišķo monoteistisko Dievu par naidīgu konceptu, kas racionāli pamato atsvešināšanos no Zemes un tās pamešanu novārtā. Gajai [dieviete] vajadzētu aizstāt Dievu, kļūstot par mūsu pielūgsmes fokusu. Es piekrītu lielai daļai šīs kritikas, tomēr uzskatu, ka vienkārša vīrišķas transcendentas dievības aizstāšana ar imanentu sievišķu dievību ir nepietiekama atbilde uz “dieva problēmu”.²¹

Rūtere arī uzskata, ka dievietes reliģijas ir nepietiekamas ne tikai tāpēc, ka ir sarežģīti senas reliģijas adaptēt mūsdienu dzīves vajadzībām, bet arī tāpēc, ka to emocionāli piesātinātās prakses un rituāli, kas saistīti ar pilnmēnesi un saulgriežiem, var viegli kļūt par “kontrkultūras elites izklaidējošu savu vajadzību apmierināšanu”.²² Rūtere formulē ekofeminisma teoloģiju, kas kristietībā meklē jaunu skatījumu uz Dievu, cenšoties atbildēt uz jautājumu par attiecībām starp Gaju, dzīvo planētu, un Dieva konceptu Rietumu reliģiskajās tradīcijās.²³

Klasiskajā grieķu kultūrā Gaja apzīmē Zemes dievieti. Termins “Gaja” tiek lietots bioloģijā, lai apzīmētu visu planētu kā dzīvu sistēmu un vienotu organismu. Termins arī ir saistīts ar mūsdienīga garīguma meklējumiem, kuros nozīmīga loma ir

²¹ Rosemary Radford Ruether, *Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing* (San Francisco, CA: Harper Collins, 1992), 4.

²² Anne M. Clifford, op. cit., 240.

²³ Rosemary Radford Ruether, *Gaia and God*, 2, 4.

videi un tās sakralitātei. Šajā kontekstā Gaja bieži vien ir personificēta būtne, imanenta dieviete, kura stājas jūdu-kristiešu monoteistiskā Dieva vietā.²⁴

Analizējot senos Radīšanas stāstus, Rūtere parāda, kā cilvēce un daba ir nesaraujami saistītas, turklāt cilvēcei ir dots nevis dominēt pār dabu, bet gan to pārvaldīt. Lai no dominēšanas pārietu uz pārvaldīšanu, ir nepieciešama ekoloģiska dziedināšana – tas ir teoloģisks, psihisks un garīgs process, kurā garīgums un ekotaisnīgums iet roku rokā.²⁵

Rūtere arī izmanto tādus teoloģiskus jēdzienus kā derības un sakramenta tradīcijas. Derības tradīcija ir Dieva derība ar Israēla tautu, kas ietver arī dabu, dzīvniekus, augus un Zemi kopumā.²⁶ Sakraments Rūterei nav rituāls, bet gan sakramentalitāte ir saistīta ar Dieva pastāvīgu klātbūtni radībā. Kristus ir Dieva Dēls, kas ir pirmais sakraments, kurš ir iemiesojies radībā un kurā sastopam Dievu. Dabas sakramentalitāte ir saistīta ar kosmoloģisku Kristus izpratni (balstoties uz Kolosiešiem 1:15–20): Kristus ir gan Radītājs, kurā radītas visas lietas, gan iemiesojies Dievs, kas pilnīgi un aktīvi piedalās radības dzīvē. Kristū arī visas lietas ir samierinātas ar Dievu, tas ir, viņš ir tilts starp radību un Dievu. Saskaņā ar Rūteri Kristus ir ļoti svarīgs ekofeminismam, jo viņš ir Dieva izpausme radībā, Dieva imanentā klātbūtne, kas rada un uztur Visumu, kā arī dievišķais spēks, kas atklāsies laiku beigās, dziedinot naidu, kas sašķēlis kosmosu, un samierinot kosmosu ar Dievu.²⁷ Kristū Dievs (Radītājs) un Gaja (māte Zeme) ir viens. Kaut arī Zemes dievietes tēls skaidri norāda uz saikni ar dabas pasauli un uz “Dieva intimitāti ar radību”, tomēr Rūteres teoloģija tiek kritizēta par panteismu – Gajas tēls un pasaule, šķiet, ir viens un tas pats. Turklāt Gajas tēls ir sakņots antīkās kultūras, nevis jūdu-kristiešu rakstu avotos.²⁸

²⁴ Rosemary Radford Ruether, *Gaia and God*, 2, 4.

²⁵ Anne M. Clifford, op. cit., 239–240.

²⁶ Rosemary Radford Ruether, *Gaia and God*, 202–228.

²⁷ Ibid., 229–253.

²⁸ Anne M. Clifford, op. cit., 244–246; Celia Deane-Drummond, “Sophia: The Feminine Face of God as a Metaphor for an Ecotheology,” *Feminist Theology* 6.16 (1997): 29–31.

Pasaule kā Dieva ķermenis

Sallija Makfeiga raksta par valodu, īpaši metaforisko valodu, kas tiek izmantota, runājot par Dievu, un tās saistību ar ekoloģiju. Metafora ir lingvistisks līdzeklis, ko cilvēki lieto, lai savienotu “zemes, laicīgo un parasto pieredzi ar tās jēgu”.²⁹ Metaforas ir iemiesotas valodas formas, kas balstās uz dzīves pieredzi, un tām ir būtiska loma konceptuālas izpratnes veidošanā par Dieva, cilvēces un pasaules attiecībām.³⁰

Valoda, kas apraksta Dievu, un tās interpretācijas var tikt izmantotas ļaunprātīgi, ja metaforas tiek maldīgi skaidrotas atrauti no bibliskā pasaules uzskata. Šāda veida interpretāciju Makfeiga saista ar fundamentālismam raksturīgo burtisko teksta izpratni, par kuru viņa izsakās ļoti kritiski.³¹ Viņa apgalvo, ka “Dieva-valoda” Bībelē ir metaforiska un pauž attiecības. Tās mērķis nav veidot nemainīgus konceptus, jo tai ir raksturīga mainība.³² Ja tas netiek ņemts vērā, var veidoties maldīga izpratne par jūdu-kristiešu tradīcijas Dievu.

Makfeiga, līdzīgi daudzām feministēm, uzskata, ka Dieva imanences izpratne ir zudusi patriarhālās elkdievības dēļ, līdz ar to kristīgās atklāsmes Dievs cilvēkiem bieži vien liekas nesaistīts ar viņu dzīvi.³³ Makfeiga uzskata, ka iespējams atjaunot izpratni par Dievu kā imanentu, un to dara grāmatā *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age*. Tajā viņa pēta holistisku realitātes izpratni un parāda, kā veids, kurā cilvēki iztēlojas Zemi, ietekmē viņu attiecības ar Zemi, citiem cilvēkiem un Dievu.

Ja vēlamies atbrīvoties no antropocentriska pasaules uzskata un veidot patiesu solidaritāti ar dabu, mums ir jāizstāj metafora, kas raksturo Zemi kā “kosmisku mašīnu”, ar jaunu metaforu. Metafora, kuru Makfeiga ierosina kā eksperimentālu domu, ir “pasaule kā Dieva ķermenis”.³⁴ Tās pamatā ir “evolucionārs, savstarpējs modelis”, kas apraksta attiecības starp

²⁹ Sally McFague, *Speaking in Parables: A Study in Metaphor and Theology* (Minneapolis: Fortress, 1975, 2007), 16.

³⁰ Anne M. Clifford, op. cit., 236.

³¹ Sally McFague, *Metaphorical Theology*, 4–7.

³² Ibid., 1, 19.

³³ Ibid., 2, 7–10.

³⁴ Sally McFague, *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age* (Philadelphia, Fortress, 1987), 68.

visu Visumā. Visas vienības Visumā ir simbiotiski un iekšēji vienotas dažādos savstarpējas atkarības līmeņos, bet reizē arī šķirtas kā rīcības un reakcijas centri.³⁵

“Pasaule kā Dieva ķermenis” ir reliģiska metafora, nevis burtisks apraksts. Ja šī metafora tiktu interpretēta burtiski, tad modelis būtu panteisks un nebūtu saskaņā ar kristietības tradīciju, jo Dievs tiktu reducēts uz pasauli. “Pasaule kā Dieva ķermenis” ir panenteistiska metafora: Dieva un pasaules attiecības ir tādas, kurās “visu lietu sākums ir Dievā un nekas nepastāv ārpus Dieva”.³⁶ Tas nozīmē, ka Dievs ir vairāk nekā pasaules daļu summa. Viņš transcēdē pasauli, bet nekas nepastāv bez Dieva, kas gādā par to un uztur to ar Dieva doto dzīvības dāvanu.³⁷

Makfeiga “pasaules kā Dieva ķermeņa” metaforu tālāk attīsta pētījumā *The Body of God: An Ecological Theology*, kurā runā par to, kā Dievs atklājas (burtiski – *body forth* jeb ķermeniskošanas) attīstībā esošā Visuma procesos. Kritiski vērsoties pret ķermeņa un ķermeniskuma negatīvu uztveri kristietības tradīcijā, Makfeiga veido modeli, kas radību uztver kā nebeidzamu, dinamisku, augošu Dieva ķermeniskošanos (*embodiment*).

Autore kritizē protestantiskās kristietības pārmērīgu uzsvaru uz Dieva kā monarha suverenitāti, kas mazinājusi Dieva imanences un dabas svētuma nozīmi. Monarhijas terminos formulētas Dieva un pasaules attiecības padarījušas Dievu tik transcendentu, ka Dievam nav attiecību ar pasauli. Taču Dievs nav abstrakta dievība, kas pastāv šķirti no Visuma un pārvalda to attālināti. Uzsvars uz Dieva transcendenci nevajadzīgi attālina Dievu un pasauli. Dievs, kurš kļūst par ķermeni (*embodied*), pārvar šo attālumu, bet reizē pilnībā neiznīcina Dieva transcendenci. “Pasaule kā Dieva ķermenis” ir metafora, kas izsaka Visuma modeli, kura pamatā ir “imanenta transcendence jeb transcendentā imanence”.³⁸ Makfeigas organiskais kosmosa modelis liek viņai pārdefinēt dievišķo transcendenci

³⁵ Sally McFague, *Models of God*, 11.

³⁶ *Ibid.*, 72.

³⁷ Anne M. Clifford, *op. cit.*, 237.

³⁸ Sally McFague, *The Body of God: An Ecological Theology* (Minneapolis, Fortress, 1997), 21.

imanentā veidā.³⁹ Šī metafora uzsver Visuma sakrālo dabu, jo akcentē Dieva klātbūtni tajā.

Makfeiga ir pārliecināta, ka veids, kādā viņa savieno transcendenci un imanenci, ir loģiskā saskaņā ar kristietību. Kristietības pamatā ir Jēzus Kristus iemiesošanās – Dieva Vārds kļuva par ķermeni Visuma vēsturē, Dieva Dēls ir iemiesojies un nācis šajā pasaulē, kļūstot par zīmi Dieva saistībai ar visu radību. Kristus ir primārais transcendentās imanences simbols. Savukārt Svētais Gars ir “dzīvības atjaunošanas avots, virziens jeb nodoms visiem pasaules ķermeņiem (*bodīs*) – mērķis, ko raksturo ietveroša mīlestība”.⁴⁰

Rūteres un Makfeigas teoloģijas ir sava veida kristietības apoloģētika – centieni parādīt, ka ekofeminismam nav jāizstāj monoteistiskā Dieva kristietība ar imanentas sievietes dievietes reliģiju.⁴¹ Viņas runā par Dieva un Kristus būtisko lomu ekoteoloģijā un ekofeminismā. Abas teoloģes nepiešķir īpašu nozīmi tam, ka Jēzus kā vēsturiska persona ir vīrietis. Viņas arī neuzskata, ka Dieva vīrišķie tēli ir šķērslis ekofeminismam, jo tie neierobežo un arī pilnībā nedefinē Dievu. Gan Rūtere, gan Makfeiga savieno Kristus iemiesošanās kosmisko nozīmīgumu un Dievu, kuru viņš atklāj, ar Zemes sakramentalitāti. Sakramentāls skatījums uz Zemi dod iespēju katram cilvēkam iepazīt Dievu ne vien caur Kristu un dievbijīgiem cilvēkiem, bet arī no augiem un dzīvniekiem, skaidro Kliforda. Kristus iemiesošanās norāda uz “īpašu Dieva radniecību ar

³⁹ Sally McFague, *The Body of God*, 238.

⁴⁰ *Ibid.*, 149.

⁴¹ Piemēram, Šarlīne Spretnaka (*Charlene Spretnak*), bijusī Kalifornijas Integrālo studiju institūta profesore un viena no ekofeminisma pamatlicējām, lai uzsvērtu dievišķo imanenci, aktualizē no pirmskristīgās Eiropas reliģijām aizgūtu dievietes ideju un ar to saistītu Zemes garīgumu. Spretnakas personīgā pieredze rosinājusi viņu secināt, ka jūdu-kristiešu Dievs atbalsta dominēšanu pār sievietēm un dabu, ka viņš ir pilnīgi transcendentā un atbalsta ideju par cilvēka autonomiju no pārējās dabas. Dievs ir naidīgs ekofeminismam, un dažu sievišķu īpašību piedevēšana viņam nemaina faktu, ka Jahve ir “tāla, tiesājoša, manipulējoša varas figūra, kas mūs visus tur šausmu stāvoklī”. Kristietība ir pilnībā patriarhāla reliģija, naidīga sieviešu un Zemes labklājībai. Tā iet roku rokā ar attieksmēm, kas raksturo moderno zinātņi un tehnoloģiju attīstību, un ir vismaz daļēji atbildīga par mūsdienu ekoloģisko krīzi. Ekofeminisma, kura centrā ir dievietes tēls, raksturojumu un kritiku skat., piemēram, Anne M. Clifford, *op. cit.*, 233–236; Celia Deane-Drummond, “Creation,” 193–195.

radībām”, un Kristū visam, kas pastāv, piemīt vērtība pašam par sevi. Dievišķā klātbūtnes dabā apzināšanās maina cilvēku attieksmi pret necilvēcisko dabu.⁴²

Gudrība jeb Sofija

Vairākas ekofeminisma teoloģes, kas resursus meklē jūdu-kristiešu tradīcijas kontekstā, ir norādījušas uz vēl vienu avotu – uz gudrību jūdu rakstos. Nozīmīgākie teksti, kas vēsta par gudrību, atrodami Sakāmvārdos (1:1–9:18), Sālamana gudrības grāmatā (6:22–11:1), Siraha gudrības grāmatā (24:1–34) un Ījaba grāmatā (28:1–28). Gudrība ir gan dievišķs spēks, kas aktīvi darbojas pasaulē, gan radības aspekts.⁴³

Anne Kliforda uzskata, ka sieviete Gudrība, kas atrodama Vecās Derības Gudrības tradīcijas tekstos, ir vērā ņemams arguments diskusijās ar ekofeministēm, kas uzskata jūdaisma un kristietības Dievu par tik transcendentu, ka viņam nav nekādas saistības ar Zemi. Vecajā Derībā sieviete Gudrība ir tā, kas “sakārto radību un caurauž katru tās attīstību”.⁴⁴ Sievietes Gudrības, kas aprakstīta Sakāmvārdos, attiecības ar radību rezonē ar ekofeminisma organisko (iepretī patriarhāli mehānistiskajam) skatījumu uz Zemi. Gudrība šeit ir arī tēlota veidos, kas savieno transcendenci ar imanenci. Viņa ir cieši saistīta ar radīšanu un ir dzīvības devēja (4:13). Sieviete Gudrība transcendē radību un reizē it tajā (8:22–31). Kad Dievs radīja debesis, viņa tur bija un darbojās (8:27, 30). Dzejas noslēgumā viņa priecājas par tikko radīto Zemi un cilvēkiem, kas to apdzīvo. Tādējādi sieviete Gudrība ir trīspusējs attiecību centrs starp Dievu, pasauli un cilvēkiem. Viņa ir taisnības pusē un pret ļaunumu, viņai piemīt gudrība un labs padoms, dziļāks ieskats un spēks, viņa darbojas, lai izveidotu taisnīgu valdīšanu uz Zemes, katra viņas pavēle ir taisnīga (8:13–16). Radības kārtību uztur tie, kas viņu mīl (8:32–36). Kliforda secina, ka sievietes Gudrības ciešās attiecības ar radību un viņas nodošanās

⁴² Anne M. Clifford, op. cit., 247.

⁴³ Aidan Nichols, “Wisdom from Above? The Sophiology of Father Sergius Bulgakov,” *New Blackfriars* 85 (Nov. 2004): 605–606.

⁴⁴ Anne M. Clifford, op. cit., 247.

taisnībai padara viņu par “centrālu ekofeminisma teoloģijas bibliisko simbolu”.⁴⁵

Selija Dīna-Dramonda arī uzskata Gudrību par ekoteoloģijai piemērotu metaforu, kas sakņojas jūdaisma tradīcijā. Viņa uzsver Gudrības literatūras potenciālo nozīmi ekoteoloģijā, norādot, ka vairums šīs tradīcijas tēmu vēsta par Dieva radošo darbību un attiecībām ar pasauli. Viena no tēmām, kuru ir svarīgi attīstīt ekofeminisma kontekstā, ir “ideja par Gudrību kā sievišķo dievišķo”.⁴⁶ Jūdu rakstu autori, kā skaidro Dīna-Dramonda, centās parādīt, kā Gudrība var kļūt par monoteistiskas teoloģijas daļu. Gudrības personificēšana “ne tik daudz norāda uz dievieti, cik uz Dieva sievišķo seju”. Dramonda uzskata, ka Trīsvienība ir jāpēta kontekstā ar Gudrību. Rakstos to dara Jāņa evaņģēlija autors, pārinterpretējot Sofiju ar dievišķā Logosa palīdzību. Līdzīgi tas darīts arī kristoloģiskajās himnās vēstulēs kolosiešiem un efesiešiem: kosmiskā kristoloģija, kas parāda, kā Dievs izturas pret pasauli, ietver izpratni par Gudrību kā Dieva partneri sākotnējā radīšanas procesā.⁴⁷ Dīna-Dramonda tēlaini raksta par Dieva un Gudrības nesaraujamo saistību:

No Dieva kā transcendentas Gudrības vairs nav jābaidās, jo Gudrība aicina, klausās un mudina, nevis dominē. Tomēr Gudrība nav antiracionāla; tēlā gan prāts, gan emocijas ir ieauktas veidā, kas nav ne romantisks, ne skarbi objektīvs. Turklāt Gudrība aicina mūs turpināt meklēt. Dieva tēls nekad nav aizzīmogots vai apslēpts, bet tas atklājas ar laiku, reizē nenoliedzot mūsu konkrēto vēsturi. Kaut arī Gudrība neatzīst attālumu starp Dievu un radību, es teiktu, ka šāds attālums ir nepieciešams, lai radībai būtu patiesa cerība. Šāda cerība nav apmierināta ar mūžīgas atgriešanās ciklu, bet skatās uz mūsu nākotni Dieva, dzīvības apsolījumā ne tikai cilvēcei, bet visam Visumam.⁴⁸

⁴⁵ Anne M. Clifford, op. cit., 248.

⁴⁶ Celia Deane-Drummond, “Creation,” 202.

⁴⁷ Ibid., 203.

⁴⁸ Ibid.

Krievu sofioģijas devums ekofeminismam

Gan Klifordas, gan Dīnas-Dramondas formulētās Vecās Derības Gudrības tēla interpretācijas balstās uz jūdu-kristiešu rakstu radošu interpretāciju. Pilnīgāku un daudz sistemātiskāku Gudrības kā teoloģiskas kategorijas formulējumu ekofeminisma teoloģes rod sofioģijā – vienā no krievu pareizticības teoloģijas virzieniem.

Sofioģija ir krievu intelektuālās domas virziens 19. gadsimta 2. pusē un 20. gadsimta sākumā un risina Dieva un radības attieksmju problēmu ar Gudrības jeb Sofijas koncepta palīdzību. Tās vadošie pārstāvji ir Vladimirs Solovjovs, Pāvels Florenskis un Sergejs Bulgakovs.⁴⁹ Sofioģija sakņojas pareizticības teoloģiskajā tradīcijā un veido dialogu ar sava laika Rietumu filozofiju, īpaši vācu ideālisma atziņām, kas ieplūst Krievijā.⁵⁰ Vissistemātiskāk sofioģiju formulējis Sergejs Bulgakovs (1871–1944), kurš no marksisma piekritēja pēc “pēkšņas un dziļas garīgās pieredzes – sastapšanās ar Dievišķo realitāti jeb Sofiju” atgriezās kristietībā.⁵¹ Bulgakovs tika ordinēts par priesteri 1918. gadā un padzīts no Padomju Krievijas 1923. gadā kopā ar daudziem citiem intelektuāļiem. Savas “otrās dzīves” laikā Parīzē Bulgakovs kļuva par “iespējams, izcilāko 20. gadsimta pareizticīgo teologu”.⁵²

Sofioģijas pamatproblēma ir jautājums par Dieva un pasaules attiecībām. Bulgakovs atzīst, ka kristietībā pastāv divas galējības šo attiecību skaidrošanā – akosmisms, kas starp Dievu un pasauli noliek nepārvaramu bezdibeni (citiem vārdiem, transcendence), un panteisms, kas dievišķo (jeb “sekularizē”) pasauli (citiem vārdiem – imanence). Problēmas risinājumu viņš saskata pareizticības mācībā par dievcilvēcību,

⁴⁹ Andrew Louth, *Introducing Eastern Orthodox Theology* (London: SPCK, 2013), 110.

⁵⁰ Staale Johannes Kristiansen and Svein Rise, eds., *Key Theological Thinkers: From Modern to Postmodern* (Farnham & Burlington: Ashgate, 2013), 2.

⁵¹ Nikolai Sakharov, “Essential Bulgakov: His Ideas about Sophia, the Trinity, and Christ,” *St. Vladimir’s Theological Quarterly* 55:2 (2011): 165.

⁵² Catherine Evtuhov, “Introduction,” in *Sergei Bulgakov, Philosophy of Economy: The World as Household*, trans. and ed. Catherine Evtuhov (New Haven and London: Yale University Press, 2000), 2.

kas apļiecina, ka saistītas ir ne vien Jēzus Kristus divas dabas, bet arī radītā un dievišķā pasaule. Sofiolōģija ir dievcilvēcības izskaidrojums, kuru Bulgakovs dēvē par kristietības nākotni.⁵³ Bulgakova nozīmīgākais devums sofiolōģijā ir uzskats, ka Sofija ir sava veida starpnieks starp Radītāju un radību, esot gan dievišķa, gan radīta Sofija.

Sofiolōģijas galvenās teolōģiskās tēmas ir saistītas ar Sofijas jeb gudrības konceptu, kas sakņojas bibliskajā atklāsmē un kristietības, īpaši pareizticības, tradīcijās.⁵⁴ Pirmkārt, Sofija ir Trīsvienības būtība (*ousia*), un tā izpaužas visās trīs personās (hipostāzēs). Tā nav tas pats, kas Trīsvienības personas, kaut arī nespēj pastāvēt atrauti no tām un ir mūžīgi hipostāzēta tajās. Sofija ir dzīvs princips, kas vieno visas trīs personas dievišķajā perihorēzē jeb savstarpējās attiecībās. Sofija ir Trīsvienības personu savstarpējā mīlestība, gan viņu savstarpējība, gan viņu atšķirība attiecībās.⁵⁵ Pareizticības teologs Nikolajs Sakharovs secina, ka šāds Trīsvienības un Sofijas attieksmju formulējums Bulgakova sofiolōģijā uztur paradoksālu identitāti un atšķirību starp dievišķajām hipostāzēm, veido to attiecību dinamisko dabu un noved pie sevi aizliedzošas, upurējošas mīlestības Trīsvienībā.⁵⁶

Otrkārt, Sofija ir ne vien Trīsvienības pašatklāsmē radībā, bet arī "līdzeklis", kas vieno Dievu un radīto pasauli. Runājot par Sofijas saistību ar radību, Bulgakovs sāk tur, kur Baznīcas tēvi apstājas. Baznīcas tēvi formulēja, ka Dievs radīja pasauli *ex nihilo*. Bulgakovs skaidro to, kā Dievs radīja no nekā: Dievs

⁵³ Sergei Bulgakov, *Sophia, the Wisdom of God: An Outline of Sophiology*, trans. by Patrick Thompson, O. Fielding Clarke and Xenia Braikveitc (New York: The Paisley Press, 1937; Hudson, New York: Lindisfarne Press, 1993), 12–17.

⁵⁴ Sergei Bulgakov, *Sophia, the Wisdom of God*, 1–11. Īsu ieskatu pareizticības izpratnē par Sofiju skat. arī: Brenda Meehan, op. cit., 151–153.

⁵⁵ Sergei Bulgakov, op. cit., 33–34. Tieši par šo sofiolōģijas aspektu laikabiedri Bulgakovu kritizē visvairāk, jo, viņuprāt, aprakstot Sofiju kā principu, nav skaidrs, kā viņa iederas Trīsvienībā. Vēlāk Bulgakovs skaidro šo jautājumu dziļāk, nošķirot Dieva trīs hipostāzes un "hipostātisko esamības principu" Sofiju, viņu vairāk pielīdzinot hipostāzes principam nekā pašai hipostāzei. Skat. vairāk: Antoine Arjakovsky, "The Sophiology of Father Sergius Bulgakov and Contemporary Western Theology," *St. Vladimir's Theological Quarterly* 49:1–2 (2005): 219–235; Nikolai Sakharov, "Essential Bulgakov," 165–208.

⁵⁶ Nikolai Sakharov, op. cit., 186.

radīja pats no sevis, savas dabas. Šo “dievišķo dabu” Bulgakovs sauc par Sofiju. Radīšanas aktā Dievs pievieno savai dabai Sofijai neko (Dievs + nekas = radība). Dievam radot pasauli, radās dievišķās Sofijas atspulgs – radītā Sofija. “Viss Dievišķajā un radītajā pasaulē, dievišķajā un radītajā Sofijā ir identisks saturā (bet ne esamības veidā). Viena un tā pati Sofija ir atklāta Dievā un radībā.”⁵⁷

Dieva Sofija satur visas lietas vienotībā gan Dievā, gan radībā. Tā ietver visu, un visa vienotība ir Dieva pašatklāsmē. Pasaules sofiāniskais pamats nodrošina pasaules attīstību procesā, ko nosaka Dievs kā Svētais Gars. Sofija ir klātesoša visās radībās, tikai dažādā mērā. Radījums, kurš visvairāk atgādina Dievu, ir cilvēks, tāpēc cilvēcē Sofija rod savu visskaidrāko izpausmi. Cilvēce ir radības avangards dievišķošanas procesā, ko vada un nosaka Sofija.

Sofija ir arī Bulgakova kristoloģijas stūrakmens. Sofijas jēdziens Bulgakovam palīdz labāk izskaidrot Halkedonas kristoloģijas noslēpumu: Sofija, dievišķā *ousia*, tiek “iehipostāzēta” Kristū. Viņš ir Logoss, “Sofijas hipostātiska izpausme”, mūžīgais debesu cilvēks, Dieva Dēls un Cilvēka Dēls.⁵⁸ Bulgakovs reti lieto terminu “kritusī” Sofija, tā vietā runā par debesu jeb dievišķo Sofiju un radības Sofiju, norādot uz paralēli doktrinā par Kristus divām dabām, – pilnībā Dievs un pilnībā cilvēks, kā atzina Halkedonas konsils.⁵⁹

Sofija ir “līdzeklis, kurā radība un Radītājs ir saistīti viens ar otru, viņa ir robeža starp abiem, bet tiek izpausta kā radības gudrība radītajā kārtībā. Radības teoloģija ir cieši saistīta ar gudrības konceptu”.⁶⁰ Bulgakovam Sofija veido “vidū starp” Dievu pasauli jeb, lietojot grieķu valodas vārdu, tā ir “metaksū”⁶¹ starp dievišķo un radīto pasauli.

⁵⁷ Nikolai Sakharov, op. cit., 182.

⁵⁸ Ibid., 177–182.

⁵⁹ Brenda Meehan, op. cit., 159.

⁶⁰ Celia Deane-Drummond, “Sophia, Mary, and the Eternal Feminine in Pierre Teilhard de Chardin and Sergei Bulgakov,” *Ecotheology* 10.2 (2005): 228.

⁶¹ Ideju par Sofiju kā vienu no filozofijas un teoloģijas jēdzieniem, kas pauž ideju par starpnieku starp dievišķo un radīto pasauli, izvērsti skat.: Andrew Louth, “Theology of the ‘In-Between,’” *Communio Viatorum* 55:3 (January 2013): 223–236.

Viens no pirmajiem mēģinājumiem saistīt sofioloģiju ar feminismu ir Ročesteras Universitātes profesore Brendas Mīhanas (*Brenda Meehan*) raksts *Wisdom/Sophia, Russian Identity and Western feminist Theology*. Autore apgalvo, ka sofioloģija ir “jauns konteksts, kurā no jauna iztēloties dievišķo darbību pasaulē”.⁶² Autore analizē sofioloģijas idejas no feminisma perspektīvas, norāda uz kopīgo, kā arī uz to, ko feminisms var aizgūt no sofioloģijas.⁶³ Viens no jaunākajiem centieniem skaidrot Sergeja Bulgakova sofioloģijas un mūsdienu feminisma/ekofeminisma attieksmes ir Madonnas Sofijas Komptones (*Madonna Sophia Compton*), feminisma un sofioloģijas kopsakarību pētnieces, darbs *Sophia-Spirit-Mary: Sergius Bulgakov and the Patristic Roots of a Feminine Spirit*. Komptone apgalvo, ka Sofija ir simbols mūsdienīgai paradigmai, kas piedāvā risinājumus problēmām, kuras saistītas ar feminisma vērtībām un ekoloģijas jautājumiem.⁶⁴

Gan Mīhana, gan Komptone norāda, ka Bulgakovs sofioloģiju nebija iecerējis kā feminisma aizstāvību vai nebija spējis paredzēt, ka viņa teoloģija kļūs par paraugu un avotu mūsdienu feminisma teoloģēm. Tomēr vienlaikus Bulgakova sofioloģijā rodama feminismam tik svarīgo patriarhālo tradīciju veicinātās dominēšanas un kontroles pār dabu un sievietēm kritika. Sofioloģija tā vietā piedāvā modeli, kas atsakās no tradicionālajiem duālismiem un apliecina tādas feminismam būtiskas vērtības kā iekļaušana un savstarpējība.⁶⁵

Piemēram, Mīhana parāda, kā Bulgakovs konstruējis Sofiju patriarhālās kategorijās un reizē – ārpus tām. Sofijas pasivitāte un tas, ka viņa pati nav esamības avots, Bulgakovam liek viņu asociēt ar sievišķo principu. Kā “saņemošā” viņa ir sievišķa, “Mūžīgais sievišķais”.⁶⁶ Bulgakovs konstruē vīrišķo

⁶² Brenda Meehan, op. cit., 149.

⁶³ Ibid., 151.

⁶⁴ Madonna Sophia Compton, *Sophia-Spirit-Mary: Sergius Bulgakov and the Patristic Roots of a Feminine Spirit* (Raphael Group et al., Berkeley & Lawrence, 2015), 241, 247.

⁶⁵ Madonna Sophia Compton, *Sophia-Spirit-Mary*, 242.

⁶⁶ Bulgakovs Sofiju raksturo šādi: “Kā tā, kas savu būtību saņem no Tēva, viņa ir Dieva radījums un meita; kā tā, kura pazīst Dievišķo Logosu un kuru viņš pazīst, viņa ir Dēla līgava (Dziesmu dziesma) un Jēra sieva (evaņģēliji, Apokalipse); kā tā, kas saņem Svētā Gara dāvanu izliešanas, viņa ir Baznīca un vienlaikus Māte Dēlam, kurš Svētajā Garā iemiesojas

principu kā prāta un domas pārākumu pār sievišķo principu – sirdi un jūtām. Taču gan vīrišķais, gan sievišķais princips ir klātesošs cilvēcē un dažādās pakāpēs – katrā individuā, tāpat kā abi principi ir klātesoši dievcilvēcības prototipā – Sofijā. Bulgakovam Sofija kā Dieva pašatklāsme pieņēma savu cilvēcisko dabu gan vīrišķajā formā Logosā, gan sievišķajā formā – Dievmātē un baznīcā.⁶⁷

Abas autores par Bulgakova būtiskāko devumu sofioģijā uzskata izpratni par Sofiju kā Trīsvienības *ousia*. Mīhana pievērš uzmanību valodas lietojumam – Bulgakovs lieto “klasiski patriarhālu valodu”, runājot par Trīsvienības personām, reizē konsekventi apzīmējot Sofiju ar “viņa”. Mīhana vērtē pozitīvi gan uzsvāru uz feminismam svarīgajām attiecībām Trīsvienībā, gan arī to, ka Sofija ir *ousia*, “Dieva būtība, nevis tikai Dieva “sievišķā” dimensija, papildinājums”,⁶⁸ Komptone norāda uz Sofijas nozīmi Trīsvienības interpretācijā, veicinot “dzimumu līdzsvaru” tajā. Sofija ir “ontoloģiska klātbūtne” un Dieva būtība. Tā piedāvā “radikālas iespējas” jaunām feministiskām interpretācijām un padara Sofiju par potenciāli ļoti nozīmīgu feminisma teoloģiju elementu.⁶⁹

Bulgakova sofioģija “atjauno teoloģijas pazudušo atslēgu: Dieva, radības un cilvēces intimitāti”.⁷⁰ Saskaņā ar Mīhanu sofioģijai raksturīgais pananteisms atbilst feminisma uzsvaram uz savstarpējām attiecībām: Dievs ir pasaulē un pasaule Dievā, saglabājot pilnīgu atšķirību starp abiem. No pananteisma izriet sofioģijas kosmoloģija, kurā akcents ir uz radīšanu, nevis uz pestīšanu, kurā “daba, Zeme un Zemes radības ir vērtības” un kurā notiek “cilvēka decentrēšana .. no Dieva darbības centra”.

Marijā, Baznīcas Sirds; un viņa ir arī ideālā radības Dvēsele – Skaištums. Tas viss kopā – Meita un Līgava, Sieva un Māte, labā, patiesā un skaistā trīsvienība, Svētā Trīsvienība pasaulē – ir dievišķā Sofija.” Sergei Bulgakov, op. cit., 123.

⁶⁷ Sergei Bulgakov, op. cit., 99–100. Par Sofijas un Dievmātes/Marijas saistību Bulgakova sofioģijā skat.: Celia Deane-Drummond, “Sophia,” 221–226. Šim jautājumam ir veltīts arī viens no jaunākajiem pētījumiem, skat.: Walter Nunzio Sisto, *The Mother of God in the Theology of Sergius Bulgakov: The Soul of the World* (London and New York: Routledge / Taylor & Francis, 2018).

⁶⁸ Brenda Meehan, op. cit., 160.

⁶⁹ Madonna Sophia Compton, op. cit., 241–242.

⁷⁰ *Ibid.*, 245.

Tā kā Rietumu teoloģijā vismaz kopš reformācijas laika cilvēks ir uzskatīts par Dieva un pasaules satikšanās punktu un cilvēces pestīšana – par galveno Dieva darbību, tad dabai ir bijusi nenozīmīga loma teoloģijā. Savukārt krievu pareizticības teoloģija “vienmēr ir uzsvērusi dabas sakralitāti un Dieva, cilvēces un Visuma attiecības”, kā to parāda arī sofioģija.⁷¹

Perihorēze, nevis hierarhija raksturo ne tikai Trīsvienības esamību, bet arī Dieva un radības attiecības, kurās būtiska loma ir cilvēcei. Šīs attiecības, saskaņā ar Komptoni, raksturo “savstarpējība, kas balstās uz vienlīdzību un augošas draudzības tīkliem”.⁷² Viduslaikos kristīgajā teoloģijā ienestais Dieva kā monarha tēls ir veicinājis izpratni par to, ka cilvēkam (vīrietim) ir jāvalda pār Zemi un citiem (sievietēm). Savukārt ekofeminismam ir svarīgi aizstāt šo dominēšanas modeli ar pārstāvniecības modeli, kurā cilvēks ir Dieva pārstāvis, kam uzticēts rūpēties par Zemi. Tas iespējams, “iztēlojoties Trīsvienību kā sevis atdošanas procesu”, un tas dod iespēju saprast “Dieva pašatklāsmi kā attiecības”. Tieši izpratne par Trīsvienību kā Dievu attiecībās un Dievu kā spējīgu ciest ir nozīmīgs Bulgakovam devums ekofeminismam.⁷³

Tā kā Bulgakovam Sofija ir attiecību tīkls, tad sofioģija ir nozīmīgs radīšanas un radības teoloģijas pamats ekofeminismā. Tā sniedz jaunu skatījumu uz “eksploatēto, zaimoto un apgānīto” pasauli, parādot to kā “ar dievišķo cieņu apveltītu” un “neapprakstāmi dārgu mākslas izpausmi”. Tā nepastāv cilvēces vajadzību apmierināšanai, bet gan ir tās savaldīgas attieksmes (askēzes) cienīga. “Dieva Gudrība ir nesaraujami saistīta ar Dieva Skaistumu, un, ja Dievs vēlas radīt kaut ko “labu”.., tad mūsu kā līdzradītāju atbildība ir sargāt visas dažādās Zemes radības un pašu Zemi,” to sakārtojot un kultivējot.⁷⁴ Līdz ar to nozīmīga ir cilvēces kā radītās Sofijas daļas radošā un brīvā darbība jeb “glābjoši ekoloģiskā funkcija”.⁷⁵

⁷¹ Brenda Meehan, op. cit., 161–162.

⁷² Madonna Sophia Compton, op. cit., 243.

⁷³ Ibid., 245–246.

⁷⁴ Ibid., 248.

⁷⁵ Ibid.

Nobeigums

Ekofeministes, kuras raksta no kristietības perspektīvas, formulē redzējumu par Dieva un pasaules attieksmēm, lai veicinātu atbildīgu teorētisko un praktisko darbību ekoloģijas un vides aizsardzības jautājumos. Radoši izmantojot Rietumu un Austrumu kristietības tradīcijas un avotus, viņas konstruē Dieva un pasaules attieksmes nepatriarhālos veidos, savienojot kristietības atziņas ar ekofeminisma organisko izpratni par Zemi. Vienlaikus viņas saglabā kristietībai raksturīgo Dieva imanences un transcendences klātbūtni mūsdienu feminisma un ekofeminisma jautājumu risināšanā. Rezultāts ir panenteistiskas ekofeminisma teoloģijas, kas uzsvēr visas radības sakralitāti un saikni ar Dievu un atgādina par cilvēces nesaraujamo saistību ar Visumu un unikālo lomu tajā.

Aplūkotās ekofeminisma teoloģijas kopumā ir pozitīvas un cerību pilnas – kā vairums teoloģiju, kas nes atbrīvošanas ideju. Šo teoloģiju pananteisms, tik radoši un daudzveidīgi pausts ar metaforu, tēlu un teoloģisko jēdzienu palīdzību, tiecas līdzsvarot vīrišķo un sievišķo Dievā un radībā, kā arī uzsvēr Dieva tuvumu, klātbūtni un iesaistīšanos – īpaši šīs pasaules nepilnību novēršanā. Bet tieši tas ir arī pananteisma trūkums – tas nespēj adekvāti pamatot nepilnību, grēka, ļaunuma klātbūtni pasaulē. Ja pasaule ir dievišķa *per se*, tad Dievs ir ļaunuma avots.⁷⁶

Krievu pareizticības sofioģija, īpaši tās sistemātiskākais formulējums Sergeja Bulgakova teoloģijā, ir nozīmīgs, vēl vairāk pētāms un pielietojams avots feminisma un ekofeminisma teoloģiju kontekstā. Jāpiekrīt Mīhenai, kas uzsvēr, ka sofioģija ietver divus īpaši noderīgus aspektus. Pirmkārt, tie ir “emancipējošie aspekti”, kuri ir saistīti ar tādām feminisma vērtībām kā savstarpējība attiecībās, iekļaušana, atteikšanās no dominēšanas un pretstatu duālisma. Otrkārt, tie ir teoloģiskie aspekti, kas saistīti ar Sofiju kā Dieva būtību un kā Dieva mīlošo, dzīvo, daudzveidīgo pašatklāsmi pasaulē un pasaulei.⁷⁷ Sofioģijas kā vienotas teoloģiskas sistēmas integrācija ekofeminisma teoloģijās ir viens no nākotnes teoloģiskās pētniecības un konstrukcijas projektiem.

⁷⁶ Nikolai Sakharov, op. cit., 201–202.

⁷⁷ Brenda Meehan, op. cit., 164.

Summary

Divine Transcendence and Immanence In Ecofeminism

How near or how far is God from this world? How interested in, present and involved in it? Or, quite the opposite – how indifferent to it, distanced and uninvolved in it is he? This is one of the key questions in Christian theology. The answer to it is both theoretically and practically significant. Its significance can be well observed in the variety of theologies of the second half of the 20th century and the early 21st century, especially in those related to liberation issues. In ecofeminism, which is focused on the care for women and environment, for the most part the emphasis is laid on the close proximity, direct presence and active involvement of God in the processes of the world on behalf of all creatures. Namely, the divine immanence is far more important than his transcendence. However, ecofeminist thinkers who work within the framework of Christianity find it important to maintain the divine transcendence and attempt to balance it with his immanence.

This article discusses the relations between the divine transcendence and immanence in ecofeminist theologies constructed from the perspective of Christian theology. First, the main issues of ecofeminism are explained. Ecofeminism is focused on the care and justice for women and the non-human world which has to be recovered and freed from the patriarchal system of hierarchical, dualistic thinking patterns and attitudes. Then the divine transcendence-immanence problem is reviewed in both Christian theology and feminism. It is explained how in the contemporary feminist and ecofeminist theologies the immanence of God with its emphasis on God's proximity, presence and involvement in the world has become more important than his transcendence. Third, two ecofeminist theological approaches to the transcendence-immanence problem are discussed. These are the Christian panentheistic theologies of Rosemary Radford Ruether (who uses the concepts of Gaia and God) and Sally McFague (who uses the metaphor "world as God's body"). Then the use of Wisdom/Sophia in ecofeminism is considered by looking at it first as an Old Testament figure and then second as the central concept in the sophiology of Russian theologian Sergei Bulgakov.

Christian ecofeminist theologians (Ruether, McFague and others) formulate the vision of the relations between God and world with the goal of fostering a responsible theoretical and practical activity in the areas of ecology and environmental protection. They creatively use the traditions and sources of both Western and Eastern

Christianity to construct God-world relations in non-patriarchal ways and bring together the ideas of Christianity and ecofeminist organic understanding of the Earth. In discussing the issues of contemporary feminism and ecofeminism, they maintain the presence of both the immanence and transcendence of God which is characteristic of Christianity. It all results in panentheistic ecofeminist theologies which emphasize the sacramentality of all creation and its connection to God and remind concerning the inextricable link between humanity and the universe, as well as of humanity's unique role within it.

The foundation of Christian ecofeminist theologies, discussed in this article, is panentheism, which states that God and world are interrelated by God being in the world and the world being in God. Panentheism is a valid alternative to both theism and pantheism and allows a better solution to the divine transcendence-immanence problem. The ecofeminist theologies which are reviewed here are rather positive and full of hope, as are a majority of theologies which claim to carry the idea of liberation. Their panentheistic outlook is expressed creatively and diversely with the help of metaphors, figures and theological concepts. These theologies aim to balance the feminine and the masculine in both God and creation as well as to emphasize the proximity, presence and involvement of God in it, especially in the area of removing its imperfections. But this is the problem with panentheism – it cannot adequately account for the presence of faults, sin and evil in the world. If the world is divine per se, God becomes the source of evil.

Wisdom or Sophia is a significant concept which helps to express the transcendence and immanence of God in his relation to the world. Sophiology, one of the theological schools of Russian Orthodox theology, finds a particularly systematic account in the theology of Sergei Bulgakov. His theology is a significant source for feminist and ecofeminist theologies and it needs to be explored and applied even more. Particular attention should be given to two aspects. First, more attention should be paid to its “emancipating aspects” which are related to such values of feminism as mutuality in relationships, inclusiveness, and renouncing of domination and contradictory dualisms. Second, its theological aspects should be explored. They express Sophia as the essence of God and as God's loving, living and multifaceted self-revelation in the world and to it. Integration of sophiology as a single theological system into the theologies of ecofeminism is one of the future projects of theological research and construction.