Mg. theol.

EMĪLS CĒBURS

MANUSKRIPTS 4Q372 UN VAKARĒDIENA FORMULĒJUMA INTERPRETĀCIJAS IESPĒJAS

Raksta sākumdaļa ir veltīta Kumrānas Nāves jūras tīstokļu teksta Nr. 4Q372 ekseģēzei. Interesantā kārtā tam var tikt pretstatītas Jāņa evaņģēlija 6. nodaļā izklāstītās idejas, kā arī Pāvila 1. vēstulē korintiešiem minētais Vakarēdiena formulējums. Šāds trīsdaļīgs “tilts” Vakarēdiena interpretācijā ir svarīgs, jo no attiecīgā salīdzinājuma rezultātiem veidosies sasaiste, kas atspoguļojas 1. gadsimta p. m. ē. un 1. gadsimta m. ē. kultūrvēsturiskās vides liecībās. Nobeigumā atbilstoši izpētes rezultātiem tiks interpretēta minētā perikope no 1. vēstules korintiešiem, iespējams, citādā, ne tik tradicionālā veidā. Lai arī vēsturiski attiecīgo tekstu interpretācijas tradīcijas gadsimtiem ilgi ir sava veida antagonismā,¹ ir pamats izdarīt secinājumu, ka apustuļa Pāvila izteikums “[...] to dariet, mani pieminēdami” (1. Kor. 11:23–26) ir loģiska farizejiskās domas evolūcija, ņemot par pamatu vēsturiskā Jēzus darbību un jau no 1. gadsimta p. m. ē. aprītē esošu tradīciju.

¹ Jacob Neusner, *Jews and Christians: The Myth of a Common Tradition*, 31; R. J. O’Connell, *The Enneads and St Augustine’s Vision of Happiness* (Vigiliae Christianae 17), 129–164, pieejams tiešsaistē: https://www.jstor.org/stable/1582804?seq=5#metadata_info_tab_contents [skatīts 10.04.2019.].

4Q372 fragmenta ekseģēze

Turpmākā ekseģētiskā analīze teksta fragmentam no Kumrānas kopienas tekstuālā mantojuma iezīmē minētā “tilta” veidolu. Šajā manuskriptā, sauktā arī par Jāzepa apokrifu (4Q371–373), ir trīs lielākas sadaļas, kā arī 24 mazāki fragmenti. Saskaņā ar Hananu Ešelu (*Hanan Eshel*),² Eilīnu Mariju Šulleru (*Eileen Marie Schuller*) un Moši Bernsteinu (*Moshe J. Bernstein*), tas tika atrasts Samarijas tempļa apkaimē, Gericīma kalnā.³ Pirmā šo tekstu rediģēja E. M. Šullera, bet neilgi pēc tam Eliša Kimrons (*Elisha Qimron*) nāca klajā ar papildinājumiem. Vēlāk, pārskatot gan šo tekstu, gan Kimrona papildinājumus, Šullera kopā ar Bernsteinu izdeva 4Q372 revidēto manuskripta tekstu.⁴ Šis oriģinālteksts (atsifrējums) tiks lietots tulkojuma versijas izstrādē pētāmajam fragmentam. Pēc paleogrāfiskās analīzes tiek noteikts teksta datējums, kas varētu atbilst vēlinajai Hasmoneju vai Hēroda dinastijas laikam (c. 50. g. p. m. ē.). Tomēr ar persiešu-hellēnisma periodu (c. 200. g. p. m. ē.) saistītu lingvistisko pazīmju dēļ Šullera rosina to saistīt ar agrāku laiku.⁵ Savukārt Reinhard Pumērs (*Reinhard Pummer*) iespējamā datējuma variantus saista ar 100.–75. g; ap 50. g. p. m. ē.⁶

Lai labāk uztvertu analizējamo tekstu, jāielūkojas 4Q372 saturā. 4Q372 tekstā parādās Jāzepa tēls (pēc konteksta raksturots ar Mesijas kvalitātēm), ar apokaliptisku aprakstu stāstam par tā ciešanām, nāvi, augšāmcelšanos, par mesiānisko psalmu citēšanu pirms nāves, pateicības upuru pienešanu un taisnīguma atjaunošanu pēc nāves. Gandrīz viss teksts tiek veltīts Jāzepam. Tāpēc Šullera atzīst, ka šis ir bībeliskos tekstos bāzēts sacerējums.

Pirmajos pantos tiek norāti elkdievībā nonākušie priesteri, kuru dēļ tālāk tiek ataiņota Jeruzaleme un templis, kas tiks nodoti iznīcībai, svešinieku rokās. Atlikusī tauta tiks izklīdināta, atstājot zemi pamestībā, kā arī viņos tiks radīta greisirdība, lai atgūtu saiešanas telti Ciānā. Tālāk runa ir par ko līdzīgu sacelšanās pret pastāvošo varu (relīģiski politisko), līdz Jāzeps tiek nodots citu tautu rokās, kas atņemtu viņam spēku un salauztu visus tā kaulus, līdz pat tā nāvei. Bet šis Jāzeps sauks uz Visuvareno Dievu pēc palīdzības un glābšanas. Tālāk tiek precīzi citēta 22. psalma 2. panta daļa: “Mans Dievs, mans Dievs, kāpēc Tu mani esi atstājis (un nodevis citu tautu rokās)?” Tam seko izvērsta lūgšana pēc taisnīguma pār nabagajiem un apspiestajiem, kā arī dažādi Dieva

2 Hanan Eshel, *The Dead Sea Scrolls and the Hasmonean State* (Michigan: Wm. B. Erdmans Publishing Co., 2008), 54.

3 E. M. Schuller, M. J. Bernstein, 371–373. *4QNarrative and Poetic Composition^{a-c} in Wadi Daliyah II: The Samaria Papyri from Wadi Dalyeh and Qumran Cave 4.XXVIII: Miscellanea, Part 2.* ed. D. M. Gropp et. al., 151–204 (DJD 28; Oxford University Press, 2001), 167–178.

4 David C. Michell, *Messiah Ben Joseph* (Newton Mearns: Campbell Publications, 2016), 86.

5 E. M. Schuller, M. J. Bernstein, op. cit., 165.

6 Reinhard Pummer, *The Samaritans in Flavius Josephus* (Tubingen: Mohr Siebeck, 2009), 19.

pagodinājumi, slavinājumi. No šī brīža lūgšanas formā arī seko pravietiskā teksta sadaļa, kur pasludinātas tiek Dieva dusmas pār Jēkaba apspiedējiem, iznīcinot tos no pasaules. Tas notiks, līdz pienāks laiks, kad Jāzeps celsies (augšāmcelsies) un darīs (לעשות, *leasot*) taisnīgumu un tiesu, un upurēs (upurus). Jāzeps tālāk turpina slavēt Visuvareno par Viņa žēlsirdību, mūžīgumu, solās mācīt grēciniekiem Dieva likumus, kuri ir atmetuši Viņa Toru. Nobeigumā tiek izteikta virkne slavinājumu par Dieva brīnumiem, varu, godību, bijāšanu gan uz zemes, gan zemes dziļumos.⁷

Teksta kritika, kontekstuālā un vēsturiskā analīze

Šī īpatnējā, apokaliptiskā teksta interpretācijā pastāv dažādas versijas. Lai kritiski vērtētu teksta saturu, svarīgi ņemt vērā kultūrvēsturiskās vides nianse Palestīnas teritorijā, kas saistās ar laiku šī manuskripta tapšanā. Pirmais

ir Kumrānas kopienas identitātes jautājums. Ja reiz konkrētas ar Kumrānu saistītas sekas ideoloģija tiek noraidīta⁸ un tālākais tiek balstīts uz secinājumu par dažādiem attiecīgajā laikmetā aprītē esošu tradīciju tekstiem, kas īsā laikā tika savākti, glabāti (vai apglabāti) rakstu krātuvē, loģisks liekas šā teksta datējums, kas ir senāks par pašu kopienu. Saprātīgu secinājumu izvirza arī minētie pētnieki, kuru nostāja ir balstīta uz argumentu, ka šajā bibliotēkā teksti varēja pārstāvēt ļoti dažādas tradīcijas. Piemēram, teksts 4Q372, kā to min Metjū Tisens (*Matthew Thiessen*) savā argumentācijā, ir, domājams, tendēts uz pret Samariju vērsto propagandu pēc trimdas (un varbūt pat trimdas) periodā.⁹ Līdz ar to Jāzēpa psalmam, iespējams, ir gan tiešs politisks pasūtījums, gan arī pāri laikam stāvošs eshatalogisks akcents – norāde uz mesiāniskām gaidām. Ja noraidīta tiek iespējamā teksta saistība ar Kumrānas kopienu, nedaudz skaidrāks kļūst arī teksta globālā mēroga vēstījums – nedz tik ekskluzīvas kopienas vajadzībām, bet derīgs tā laika jūdaisma videi kopumā.

Pēc Makabeju perioda jautājums par Mesijas valdīšanu mesiānisko gaidu kontekstā kļūva daudz aktuālāks.¹⁰ Tomēr jāņem vērā šis lomu dalījums mesiju prototipos – starp

7 David C. Michell, op. cit., 96–97. Šuleras un Bernsteina tulkojuma versija ar Mičela redakcionāliem iespraudumiem, papildinājumiem attiecīgajiem vārdiem.

8 Simon J. Joseph, *Jesus, Q, and the Dead Sea Scrolls: A Judaic Approach to Q* (Tubingen: Mohr Siebeck, 2012), 129; Michael Wise, Martin Abegg, Jr., and Edward Cook, *The Dead Sea Scrolls: A New Translation* (San Francisco: Hodder & Stoughton, 1996), 29.

9 Matthew Thiessen, *4Q372 1 And the Continuation of Joseph's Exile, Dead Sea Discoveries*, 15: 3 (JSTOR tīmekļa vietne: Brill, 2008), 380–395. Pieejams tiešsaistē: www.jstor.org/stable/40387627 [skatīts 05.04.2019.].

10 Shaye J. D. Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah* (The Westminster Press: Philadelphia, 1987), 27.

valdniecisko un cietēja lomu.¹¹ Gaidu kontekstā, saskaņā ar Mičela secinājumiem, Jāzepa dēla Mesijas figūra ir viens no visbiežāk izmantotajiem tēliem. Arī teksta eshatoloģiskais potenciāls Kumrānā dzīvojošajiem varēja būt ļoti būtisks, tāpēc ir prātīgi šādu darbu iekļaut savā bibliotēkā.

Vēl pie šī temata jāmin teksta tapšanas iespējamie scenāriji. Šādam vispāratzītam tekstam tie varēja būt dažādi – piemēram, teksts ir ticis atnests, noglabāts šajā īpašajā vietā kādu ārēju apdraudējumu dēļ (politisku konfliktu, kara draudu u. tml.). Citu pētnieku nostāja ir, ka šī vieta bija tāda sava veida “genīze” jeb bojāto tekstu kapu vieta. Tas tiek secināts pēc teksta fragmentārā rakstura. Tomēr šis arguments varētu arī neizturēt kritiku, jo teksts tikpat labi varēja būt daudzkārt izmantots, kopienā lasīts, īpaši, ja tas bija vispārēji atzīts un populārs.

Vēl variants ir, ka teksts ir kopēts no oriģināla un tādējādi radīts uz vietas kopienā.¹² Bet pēc tā gandrīz nepārprotami var secināt, ka nekādas būtiskas nozīmes teksta saturā sakarā šiem tapšanas apstākļiem nav, jo tad noteicošais ir šīs kopijas oriģināls. Visi šie varianti pēc būtības nenoliedz šī teksta autoritatīvo raksturu attiecībā uz Mesijas Jāzepa dēla potenciālo misiju un teksta eshatoloģisko nozīmīgumu. Daži pētnieki šo tekstu piedēvē Taisnīguma skolotājam, kas citos Kumrānā atrastajos tekstos ir atspoguļots Mesijas līdzībā. Tomēr Stīvens Frāde (*Steven D. Fraade*) darbā “*Legal Fictions Studies of Law and Narrative in the Discursive Worlds of Ancient Jewish Sectarians and Sages*” to noraida, kā argumentu lietojot tekstu tapšanas laika nesakritību ar šīs vēsturiskās personas dzīves laiku un darbību Kumrānā kopienā.¹³

Runājot par tekstā nodoto vēstījumu, Frāde iezīmē rāmi Kumrānā tekstu analīzei, par pamatu ņemot kopumā Otrā Tempļa laika tekstiem raksturīgo. Proti, pirmkārt, ka to autori teksta autoritāti veido nevis uz sevis pašu, bet gan uz dievišķās atklāsmes pamata. Gan tiešā, gan netiešā veidā šādi teksti veido sasaisti ar daudz senākiem bībeliskajiem praviešiem. Tomēr pārsteidzoši ir tas, ka tieši Kumrānā tekstiem nepiemīt

11 Jacob Neusner, *The Babylonian Talmud: A Translation and Commentary*, 5 (Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2005), Sukkah 52b; Charles C. Torrey, *Messiah Son of Ephraim*, 253, pieejams tiešsaistē: https://www.jstor.org/stable/3262583?seq=1#page_scan_tab_contents [skatīts 27.04.2019.]; G. Vermes, *Jesus The Jew* (Philadelphia: Fortress, 1973), 130–134; Flores Florentino u. c., *Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish Studies in Honour of Florentino Garcia Martinez* (Leiden: Brill, 2007), 207–224; *Jewish Virtual Library: Rabbi Shlomo Yitzchaki (Rashi)*, pieejams tiešsaistē <https://www.jewishvirtuallibrary.org/rabbi-shlomo-yitzchaki-rashi> [skatīts 21.05.2019.]; H. L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (Munich: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck, 1924–1928), 293.

12 James C. VanderKam, *The Dead Sea Scrolls Today, Second Edition* (Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2010), 2–14.

13 Steven D. Fraade, *Supplements to the Journal for the Study of Judaism – Legal Fictions: Studies of Law and Narrative in the Discursive Worlds of Ancient Jewish Sectarians and Sages*, 147 (Boston: Brill, 2011), 43.

pseidoepigrāfisks raksturojums. Kopienas rakstu krājumos iekļautie teksti no populārākajiem novirzieniem, piemēram, 1. Ēnoha, Jubilejas grāmata vai Levija derības aramiskie fragmenti, arī ir bez pseidoepigrāfiskās komponentes.

Otrkārt, šo pirms Kumrānas laikmeta raksturīgo tekstu autori lielākoties tiešā veidā necitē Rakstus vai formālā veidā nekommentē to interpretāciju, bet gan atstāsta, gan papildina, gan izmaina tā literāro veidolu, faktiski padarot to par jaunu Rakstu un to interpretācijas sajaukumu. Treškārt, lai cik arī intuitīvā veidā pētniecība censtos atklāt Otrā Tempļa laika tekstu sociālo kontekstu un to izmantojumu kopienās, šie centieni tiek aplūsināti ar pierādījumu trūkumu kopienas struktūras un prakšu noteikšanā. Tādējādi teksti tiek apskatīti atrauti no to sociālā lietojuma. Arī Kumrānas “bibliotēkai”, kas savākta, dublicēta no dažādām vietām, domājams, mācību centra izveides nolūkā, bija sava misija, ko diemžēl līdz sākumiem rekonstruēt pagaidām nav izdevies. Tomēr salīdzinoši ar citām Otrā Tempļa laika sektām, par kuru praksēm nozīmīgu liecību šajā kontekstā praktiski nav, Kumrānas tekstos ir stāstīts par kopienas sociālo kontekstu, un zināmas ir dažādas liturģiskās un rituālās prakses. Trūkst informācijas par tās ideoloģisko pozīciju, kā arī kopienas institucionālo hierarhiju.¹⁴ Prakses arī nav aprakstītas tik detalizēti, cik gribētos, lai izdarītu nepārprotamus secinājumus par kopienas “konfesionālo” piederību. Kā viens no piemēriem ir galda kultūras nozīmība, kas visnotaļ ir ļoti būtisks aspekts apstākļos, kad rituālās šķīstības uzturēšana bez iespējas to saistīt ar templi ir aktuālākā tēma. Varbūt tieši tāpēc šis teksts ir nonācis kopienas redzeslokā.

Tulkojuma versijas ievadā vēlos uzsvērt, ka līdz šim, ņemot vērā gan sociālpolitisko situāciju Kumrānā, gan teksta tapšanas apstākļus, jāsecina, ka aktuālākā vajadzība kopienā bija veidot reliģisko praksi, kas transformē jūdaisma teoloģiju, paredzot dzīvi bez tempļa apstākļos. Tas sākas ar galda kultūras nozīmību, kā tas ir Kumrānas gadījumā, sakralizējot maltīti specifiskā nolūkā. Kumrānā ir bijusi labi zināma arī Ēnoha tradīcija, tādēļ saprātīgi būtu secināt, ka ēšanas laikā notiek sakrālās darbības. Piemēram, Brants Pitrē (*Brant Pitre*) salīdzina 1. Ēnoha grāmatas saturu maltītes un Debesu tempļa kontekstā ar Svētā Vakarēdiena iestādīšanas priekšrakstiem evaņģēlijos. Viņš norāda uz eshatalogiska rakstura zemišķā savienošanu ar debesu realitāti maltītes rituālos.¹⁵ Tas faktiski katru maltīti varēja padarīt par sakrālu notikumu un centienu tuvināties Dievam. Tāpat arī Džozefs Endžels (*Joseph L. Angel*), velkot paralēles starp Jēzus tēlu evaņģēlijos un Ēnoha tradīciju, atsaucās uz Volija Cirafesi (*Wally Cirafesi*) un Sintijas Vestfolas (*Cynthia Westfall*) pētījumiem, kas parāda Jāņa evaņģēlija atainotā Jēzus

14 Steven D. Fraade, *Supplements to the Journal for the Study of Judaism – Legal Fictions: Studies of Law and Narrative in the Discursive Worlds of Ancient Jewish Sectariness and Sages*, 39–40.

15 Brant Pitre, *Jesus and the Last Supper* (Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2015), 455–458.

priestera tēla līdzības un ar to saistītos simbolus.¹⁶ Tomēr, ja arī šīs idejas ir pamanāmas evaņģēlijos, ir lietas, kas netiek pārņemtas. Spilgtākais piemērs ir par Pesah mielastu, kā to norāda Pitrē, atsaucoties uz Kolina Hamfrijā (*Colin Humphreys*) analīzi – evaņģēliji nepārņem Kumrānas un Ēnoha tradīcijas kalendāro struktūru.¹⁷ Bet citas līdzības tieši Mesijas lomas kontekstā ir vienkāršāk pamanāmas. No tā var secināt, ka, ja Kumrānai templis ir nelegitīms (Ārona un Cadoka autoritātes sadursmes dēļ), attīstītas tiek idejas par Debesu Tempļa un maltītes savienotājposmu galda kultūras līmenī. Tad arī 4Q372 mesiāniskais tvērums, ja reiz tekstā, kā to tūlīt atspoguļošu, pieminēts tiek pateicības upuris, saistība ar galda kultūru ir nenoliedzama. Vēl vairāk, Pitrē norāda, ka Jāņa evaņģēlijs atspoguļo izteiktu korelāciju starp ēšanas un dzeršanas procesu un Jēzus miesu un asinīm, kuru kādam ēdot un dzerot tas izvairās no nāves Jņ. ev. 6. nod. Tāpat arī tiek minēts, ka miesa jeb maize kā prototips šo mielastu apvieno summārā nozīmē.¹⁸

4Q372, 23.–24. pants:¹⁹

23 [...] ואקום לעשות משפט וצ[דק] ...

ve akūm leasot masfat ve cedek

un es augšāmcelsšos radīt taisnīgumu un tiesu,

24 [...] רצון בראי ולזבח זבחי [תודה] ...

racon bārī ve lezabah zabahi [tōdā]

upurēt manu labvēlīgo un manu šķīsto [*minhā*] upuri

Kvadrātiekvādas norāda, ka attiecīgajam vārdam pie papirusa lapas malas ir pazudis vai sabojājies vārda turpinājums, kas liek tulkotājam spekulēt par tā nozīmi. Šajā gadījumā tas norāda uz nepabeigtu teikumu, kur, domājams, trūkst vismaz viena vārda. Šulleras ieskatā, ņemot vērā šī teksta saturu, runa ir par pateicības upuri. Šāds pieņēmums saskan ar manis piedāvāto *minhā* jēdzienu, kas pēc nozīmes idejiski sakrīt ar Šulleras interpretāciju.

Arī Aleksandra Blenda arguments par miesas / maizes summāro nozīmi ir svarīgs, jo pastāv noteikta sakarība starp Tempļa skatāmajām maizēm un pateicības upuri *minhā* jēdzienā.²⁰ Ja paturam prātā 4Q372 iespējamo datējumu, kas ir kopīgs ar virkni hellēnisma laika pravietiskajiem tekstiem Bībelē, saprātīgi būtu ņemt vērā secinājumus, ko

16 Joseph L. Angel, *I Enoch, Jesus, and Priestly Tradition*, pieejams tiešsaistē https://www.academia.edu/14336390/Enoch_Jesus_and_Priestly_Tradition [skatīts 4.05.2019.].

17 Brant Pitre, *Jesus and the Last Supper*, 279–280.

18 Ibid., 196.

19 Florentino García Martínez & Eibert J. C. Tigchelaar eds., *The Dead Sea Scrolls Study Edition* (Leiden: Koninklijke Brill nv, 1997), 734–738.

20 Alexander Blend, *Commentary on The Gospel of Mark [Komentarii na Yevangeliye ot Marka]*, pieejams tiešsaistē: <http://www.alexblend.net/?p=724> [skatīts 21.05.2019.].

izvērš Johannes Botterveka (*G. Johannes Botterweck*) Vecās Derības teoloģiskā vārdnīca. Praviešos *minhā* jēdziens tiek lietots reti, bet visbiežāk tieši implicītā un eksplīcītā saistībā ar pārējiem upuru veidiem, kā arī ar vispārēju upurēšanas kultu kā tādu.²¹ Otrs aspekts ir šī termina lietojums Leviticus 24:7 un LXX interpretācija (ἀνάμνησιν, *anamnēsin* ‘piemiņa, piemiņas upuris’), kas paplašina tā nozīmi. Minētajā rakstā ļoti izvērstā veidā tiek secināts, ka faktiski nozīmes ziņā nepastāv atšķirības starp *minhā* un *zebah* (*zebah* parādās 4Q372, 24. rindā) lietojumu, kā arī praviešos *minhā* daudzkārt, domājams, kļūdas pēc tiek pasniegts kā *manaa* (debesu maize).²² Pitrē savā analizē aizskāra šo līdzību Jņ. ev. 6. nodaļas sakarā. Balstoties uz Aharona Feldmana (*Aharon Feldman*) un Bakhaja Ašera dēla (*Bachya ben Asher*) komentāru Jesajas 9:6 sakarā, secinu, ka šeit jūdaismam pazīstamā pretrunu veidā tiek izteikts mājiens uz mistiska rakstura interpretāciju. Par pamatojumu tiek ņemta pravietiskā stila hermeneitikas metode hellēnisma laikmeta tekstiem. Jes 9:6 vārdā לְמַרְבֵּה [לְמַרְבֵּה], *lemārebēh* (‘pilnība, palielināšanās’) slēgtā burta *mem* forma (tekstuāla gramatiskā kļūda), kas ir tiešs un nepārprotams mājiens uz apslēpto saturu.²³ Piemēri var būt dažādi – burtu izmēru atšķirības, burti, kuru trūkst, kas nākuši klāt, šķietamas drukas kļūdas, vēlākā interpretāciju ierobežojošā vokalizācija u. tml. Savukārt Feldmans atsaucas uz slaveno mistiķi Moši Haimu Luzato (*Moshe Chaim Luzzatto* jeb Ramhal t 1746), kurš šajā kontekstā atklāj noslēpumu piesegšanas, paslēpšanas metodes (par ko saņem bargu kritiku un vajāšanas²⁴) saistībā ar Toras teksta hermeneitiku un mutvārdu tradīcijas pierakstu. Metodes saistās ar tekstā mazsvarīgu saturisku elementu norādīšanu uz tā galveno domu, tekstā atrodamo pretrunu šķietamība, informācijas trūkums šo pretrunu atrisināšanā, absolūtu apgalvojumu izteikumi, kas vispār netiek paskaidroti, kā arī “maldinošas” atsauces (nobīdes lapaspusēs, nodaļu numerācijās u. tml.).²⁵

21 G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, Heinz-Josef Fabry, *Theological Dictionary of Old Testament*, 8 (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997), 415.

22 Ibid., 411.

23 Bachya ben Asher, transl. Eliyahu Munk, *Torah Commentary* 1998, pieejams tiešsaistē: https://www.sefaria.org/Isaiah.9.6?lang=bi&p2=Rabbeinu_Bahya%2C_Bereshit.47.28&lang2=bi [skatīts 21.05.2019.]. Slēgtā *mem* forma tradicionāli senebreju valodā tiek lietota situācijā, kad burts *mem* atrodas vārda izskaņā. Tā kā slēgtā *mem* forma šeit ir vārda vidū, tiek secināts, ka ieviesusies kļūda, vai arī tiek norādīts uz mājienu mistiskam interpretācijas līmenim. Jūdu mistiķu avotos ir atrodams skaidrojums, ka attiecīgā slēgtā *mem* nozīme ir mājiens uz Mesijas nākšanu pasaulē slēgtā mātes klēpī.

24 Moshe Chaim Luzzatto, edit., Yaakov Wincelberg, transl., Mordechai Rose, *Knowing God's Plan: The Precise System Through Which God Directs Every Aspect of Existence* (Jerusalem: Feldheim Publishers, 2016), xxi–xxxiii.

25 Aharon Feldman, *The Juggler and the King: The Jew and The Conquest of Evil – An Elaboration of The Vilna Gaon's Insights Into The Hidden Wisdom of The Sages* (New York: Feldheim, 1991), 203–211.

Ja reiz līdzās 4Q372 tiek novietota Ēnoha tradīcija un Jāņa evaņģēlijs, būtiski ir norādīt uz radišanas vārda klātbūtni 4Q372 teksta 23. rindā. Tradicionāli minēto autoru tulkojumā (Šullera un Bernsteins) vārds *leasot* (לעשות) tiek tulkots ‘darīt’. Tomēr konteksts liecina par mistiskās / pravietiskās literatūras žanru, kas šo vārdu liek interpretēt ar nozīmi ‘radīt’.²⁶ Šāda tulkojuma versija saskaņojas ar protokabalas darbu *Sefer Yetzirah* (iespējamie datējumi – pirms 100. g. p. m. ē. līdz 100. g. m. ē.), kur *asā* tiek sasaistīts ar radišanas darbību.²⁷ Tā paša laikmeta teksts LXX šo radišanas vārdu, piemēram, no Gen 1:26 interpretē kā ποιέω, kas saskaņā ar Mozu Silvas (*Moises Silva*) ekseģētisko vārdnīcu tiek lielākoties asociēts ar dievišķu darbību – radišanu²⁸ (autors pie ποιέω lietojuma šādā izteiksmē klāt min arī ārpus Bībeles hellēnisma laikmeta tekstu autorus, piemēram, Hēsiodu, Platonu, Homēru u. c.).²⁹ Svarīgi ir šo 23. rindu kontekstuāli saistīt ar 24. rindu, jo doma tiek turpināta, paskaidrojot, kā notiek šī “radišana”.

Cita neskaidrība rodas 24. rindā vārdā בראי (*bet, reš, alef, jud*), ko vienmēr līdz šim interpretē *bōreī*, ‘mans Radītājs’. Manuskripts neuzrāda nedz *vav*, nedz attiecīgo pat-skaņa zīmi virs *bet* līdzskaņa, kas liecinātu par šādu vokalizāciju. Līdz ar to tulkojums ir atkarīgs no tulkotāja interpretācijas. Pastāv iespēja šo vārdu interpretēt ar vokalizāciju *bārī*, kas tulkojumā nozīmētu ‘vesels’. Šāda iespēja, lai arī teorētiski pastāv, tomēr būtu pretrunā ar ‘vesela’ jeb ‘pilnīga’ upura apzīmējumiem no Toras teksta. Tradicionāli, vesels, nevainojams upuris tiek apzīmēts ar vārdu *tāmīm* (תמים).

Vēl iespēja ir šo vārdu interpretēt kā *bār* (בר) ‘šķīsts’ ar piederības vietniekvārda arameiskā (aramiešu) ietekmē veidoto galotni אי (*alef, jud*), kas saskaņā ar Samuelu Luzato (*Samuel David Luzzatto*) un Markusu Krīgeru (*Marcus Salomon Krüger*) Babilonijas tekstu tradīcijā tiek lietots kā pirmās personas vienskaitļa piederības vietniekvārds.³⁰ Arī Ēriks Reimonds (*Eric D. Raymond*) norāda, ka Kumrānas tekstos ir raksturīgas pārrakstīšanās un dažādu galotņu aizvietošanas saistībā ar bilingvālo un multilingvālo autoru rokrakstiem. Tieši šī konkrētā galotne aramiešu valodas iespaidā ir ļoti uzskatāms piemērs šādai tekstuālajai kļūdai. Dažreiz *alef* aizstāj *jud*, citreiz otrādi. Tiek lietota arī šī konkrētā *alef+jud* kombinācija.³¹ Vēl viena iespēja, kas, domājams, varēja kalpot par

26 Brown, Driver, Briggs, *Hebrew and English Lexicon* (Olive Tree aplikācija: b. izd., 2013), עשה, Gen 1:26.

27 Aryeh Kaplan, *Sefer Yetirah: The Book of Creation: In Theory And Practice* (San Francisko: Weiser Books, 1997), 42.

28 Vārdu arī var attiecināt uz cilvēka piedalīšanos radišanā.

29 Moises Silva, *New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis* (Olive Tree aplikācija: Zondervan, 2014), ποιέω G4472.

30 Samuel David Luzzatto, Marcus Salomon Krüger, *Grammatik der biblisch-chaldäischen Sprache und des Idioms des Thalmud Babli: ein Grundriss* (Schletter: Breslau 1873), 65, 66.

31 Eric D. Raymond, *Qumran Hebrew: An Overview of Orthography, Phonology, and Morphology* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2014), 232–233.

padziļinātu mistiskās / pravietiskās tradīcijas interpretāciju, ir šī vārda *bārī* saistība ar vārdu כָּרָה (tulk. 'ēst'). Šis vārds 2. Sam. 12:17 tiek "kļūdas" pēc pierakstīts nevis ar *hei*, bet ar *alef*, tāpat kā 24. rindā. *Alef* pēc gematriskās vērtības ir "viens", simbolizējot vienību, savienošanos ar Dievu, ("Viens Dievs" koncepciju) un norādot uz dievišķo komponenti pašā ēšanas procesā. Nedaudz kompleksākā līmenī *alef* sastāv no trīs burtiem, *jud* + *vav* + *jud*. Gematriskā vērtība burtam *jud* ir desmit, kopā divdesmit. *Vav* burtam, savukārt, seši. Kopsummā gematriskā vērtība *alef* ietvertajiem burtiem ir divdesmit seši, kas sakrīt ar gematriju vārdam *jud*, *hei*, *vav*, *hei*, jeb Tetragramatonam. Tetragramatons simbolizē Dieva žēlsirdības un apžēlošanas rakstura īpašības, kas Debesu tiesas kontekstā atceļ tūlītējo spriedumu saistībā ar prasītāja (pretinieka) izvirzīto apsūdzību un pārceļ to uz nenoteiktu, Dievam zināmu laiku. *Alef* otra nozīme ir saistība ar *ex nihilo* dievišķo komponenti, kā arī ir mesiāniskās ēras simbols.³² Vēl interesants aspekts parādās saistībā ar Brauna, Draivera un Brigsa (*Francis Brown, Samuel Rolles Driver, Charles Augustus Briggs*) sastādītajā ebreju un aramiešu leksikonā minēto, ka šis vārds parasti tiek lietots saistībā ar maizes un gaļas ēšanu. Arī tur viena paralēlā nozīme ir 'saistīšanas' jēdziens jeb juridisko procedūru, derību, nolēmumu, līgumu slēgšanas jēdziens.³³ Tas paver citādu fragmenta tulkojuma un interpretācijas iespēju plašākā mērogā.

Tulkojuma versijā izvēlējos aizstāt tradicionālo "mans Radītājs" interpretāciju, kas visnotaļ būtu korekta izvēle, ar žanram atbilstošāko "manu šķīsto", kas nes papildus ēšanas un savienošanās jēdzienus saistībā ar *minhā* upura simbolismu templī. Kopā ar frāzei sekojošo nenoteiksmē izteikto vārdu savienojumu וְלִזְבַּח זֶבַח, *ve lezābāh zābāhī*, kas izteikts kopā ar piederības vietniekvārda galotni, tulkojumā latviski 'upurēt manu upuri', veidojas attiecīgā teksta fragmenta tulkojuma versija.

Nemot vērā minētā autora Branta Pitrē veikto paralēlismu 1. Ēnoha vēstulē,³⁴ Endžela sniegtos priesterā Mesijas tēla vadmotīvus evaņģēlijos, kā arī Kumrānas kopienas un Ēnoha tradīciju savstarpējo līdzību Debesu Tempļa un galda kultūras jautājumā, šāda tulkojuma versija paver plašas iespējas izvērst Mesijas Jāzepa dēla jēdzienu no 4Q372 uz evaņģēliju līmeni. Tas, ka šis jēdziens ir, iespējams, pastāvējis 1. gadsimtā p. m. ē. un 1. gadsimtā m. ē. Palestīnā, nosaka šī laika posma tekstu skaidrošanas tradīcija, kas, pēc minētajiem piemēriem spriežot, attiecīgajās jomās ir bijis ļoti līdzīgs citiem jēdzieniem laikmetam raksturīgajos tekstos (hellēnisma praviešiem, hasmoneju priesterībai, mesiānisko gaidu kontekstam, eshatoloģiskajam stilam). Tādēļ novēroju, ka, iespējams, tieši šīs nianse savieno konkrēto Kumrānas ceturtajā alā atrasto papirusu ar Jāņa evaņģēlija

32 Aaron L. Raskin, *Alef – The Difference Between Exile and Redemption*, pieejams tiešsaistē: https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/137073/jewish/Alef-The-Difference-Between-Exile-and-Redemption.htm [skatīts 18.05.2019.].

33 Brown, Driver, Briggs, *Hebrew and English Lexicon*, כָּרָה, 2 Sam 12:17.

34 Pitrē salīdzina 1. Ēnoha grāmatas saturu maltītes, Debesu Tempļa un Vakarēdiena kontekstā.

6. nodaļas vēstījumu, 55. pantu interpretējot kā – mana miesa (maize) vai pēc 4Q372 teksta parauga – mans *minhā* upuris. Tas tiek panākts, pieņemot, ka jau vismaz gadsimtu zināmu ideju saistībā ar Mesijas Jāzēpa dēla lomu eshatoloģiskajā procesā vēsturiskais Jēzus attiecina uz sevi, proti, personificējot un sevi ar to identificējot. Šādu secinājumu izdara arī pieminētais Dāvids Mičels, argumentējot, ka arī 4Q372 kā pravietisks teksts varētu būt saistīts ar Mesiju Jāzēpa dēlu kā individu. Tādu pamatojumu viņš sniedz, jo šis teksts satur Jeruzalemes Tempļa sagrāvi (sal. ar Jņ. ev. 2:19–22), Mesijas aprakstu kā individu saistībā ar Jāzēpa biblisko / mesiānisko tēlu (sal. ar Jņ. ev. 5:19–30), šī personāža taisnīgumu, Mesijas titulu (sal. ar Jņ. ev. 1:49), viņa nāvi (sal. ar Cah 12:10; Jņ. ev. 19:28–37), augšāmcelšanos (sal. ar Jņ. ev. 20:1–10), dienvīdu cilšu (izklīdināto) problemātiku, šo personu kā nākotnes tēlu, kā arī tekstā atrodamos 89. un 22. psalmu motīvus.³⁵ Tāpat ir arī citi 1.–3. gs. p. m. ē. Kumrānas teksti – 4Q521 un 11QMECH, kur arī attēlota Mesijas Jāzēpa dēla nāve. Manis izvēlētajā 4Q372 upura lomu (upurēšanas kulta līmenī) ieņem šis pats indivīds, upurējot pats sevi citu dēļ, līdzīgi kā Jes 53 un Cah 12:10–13:1. Arī Melkicedeka kā mierinātāja funkcijas šeit tiek atspoguļotas, kas tādējādi atbrīvotu Ciānu no grēka un izpildītu izpirkumu (no ang. val. *atone*) par Gaismas dēliem Ciānā.³⁶

Vēl interesanta paralēle, ja reiz runājam par šādu izpircēju upurēšanas kulta sastāvā, ir Babilonijas Talmūda traktāta Sukkah 52b³⁷ diskusija par cilvēka ļaunās noslieces nāvi.

“Saistībā ar “Un zeme vaimanās, ikviena cilts par sevi: Dāvida nama cilts par sevi, un viņu sievas atsevišķi” (Cah 12:12), kāds iemesls bija šīm vaimanām [uz kurām norāda Caharijas apgalvojums]?”

R. Dosas un citu rabīnu viedoklis atšķīrās šajā jautājumā.

Viens teica: “Tās ir nogalinātā Mesijas, Jāzēpa dēla, dēļ.”

Un otrs teica: “Tas ir nogalinātās ļaunās noslieces dēļ.”³⁸

Šis Talmūda citāts ir sarakstīts vairākos slāņos. Mišnas sadaļai klāt nākusi ir Gemaras komentāru sadaļa. Teksta valoda ir gan ebreju, kas, saskaņā ar Kučeru, bija dzīva tikai

³⁵ David C. Michell, op. cit., 99.

³⁶ Ibid., op. cit., 99–100.

³⁷ Jacob Neusner, *The Babylonian Talmud: A Translation and Commentary*, 5 (Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2005), Sukkah 52b.

³⁸ Genesis 9:6 tiešais tulkojums ir: “Kas cilvēka asinis izlej, tā asinis izlies cilvēks.” Tulkojot buriski no ebreju valodas: “Kas izlej (kāda) cilvēka asinis (citā) cilvēkā.” Ārons L. Raskins skaidro, ka cilvēkam patiesībā iekšienē ir divi cilvēki – dievišķais cilvēks un dzīvnieciskais cilvēks. Darot labos darbus, ar dzīvību tiek apgādāta labā nosliece (dievišķais), bet ļaunie darbi apgādā ļauno noslieci (dzīvnieciskais), bet pati dzīvotspēja tiek nodota nešķīstības spēkiem. Šī ir ļaunuma un nāves definīcija. Aaron L. Raskin, *Do Not Murder: The Sixth Commandment*, pieejams tiešsaistē: http://www.chabad.org/multimedia/media_cdo/aid/2250888/jewish/Do-Not-Murder.htm [skatīts 12.04.2017.].

līdz 200. g. m. ē., gan aramiešu. Līdz ar to secināms, ka vēlākos tekstos ebreju valoda tiek lietota mutvārdu tradīcijas pierakstā.³⁹ Debates citētajā Talmūda rakstu vietā iesākas kontekstā ar Caharijas grāmatā minētajām vaimanām jeb sērām. Pēc konteksta spriežot, viņiem vajadzētu būt laimīgiem, jo Dievs ir nodrošinājis savu pestīšanu mesianiskajā ērā. R. Dosa apgalvo, ka vaimanas ir Mesijas, Jāzēpa dēla, nāves dēļ, bet pārējie nepiekrīt, sakot, ka runa ir par ļaunās noslieces nāvi. Protams, abi viedokļi kontekstā iederas, tomēr diskusija ir gana vērtīga. Vaimanas par ļaunās noslieces nāvi ir prieka izteiksme, jo pārvarēts ir neizmērojami liels kalns, kura pārvarēšanai sākotnēji neviens neticēja. No šī teksta Mičels izdara secinājumus, ka Talmūdā atspoguļotie liecinieki tic, ka Mesija, Jāzēpa dēls, ir nogalināts. Otrkārt, tas liecina, ka Cakarijas 12:10 teksts šādi ir ticis interpretēts. Treškārt, Mesija, Jāzēpa dēls, saistībā ar Cakariju ir tikai vienas interpretācijas variants, jo Dosas kolēģi šai idejai neliek uzsvaru, bet uzsver ļaunās noslieces nāvi. Talmūda redaktors ļaunās noslieces variantu saskata kā iracionālu, tomēr to nenoraida, jo tām ir zināma sasaiste, kas šajā Talmūda vietā netiek izvēsta.⁴⁰ Šī nianse kā papildu interpretācijas slānis saskan ar Jāņa evaņģēlija un apustuļa Pāvila domu. Cakarijas kontekstā sasaiste starp Jāzēpa dēla nāvi un šķīstījošo vainas, grēka apziņas ūdeņiem⁴¹ (Cak 13:1) arī ir atrodamā, kas, protams, teorētiskā līmenī neatņem ļaunās noslieces darbību cilvēka antropoloģiskajās struktūrās, bet būtiski to ierobežo un neļauj tai izplesties. Ļaunās noslieces nāve vai, precīzāk, radusies iespēja to nonāvēt caur Mesijas Jāzēpa dēla pienesumu ir skaidra metafiziska izmaiņa, kas var tikt interpretēta kā viena no mesianiskā laikmeta zīmēm, proti, ar “pretinieka” saslēgšanu važās (Atklāsmes 20:2).

Runājot par šīs diskusijas datējumu, iespējami dažādi varianti. Mišna saistībā ar šo diskusiju min, ka tā notikusi pirms laika, kad Jeruzalemes templī svinēti pēdējie Būdiņsvētki (*Sukkot*). Tas, saskaņā ar Mičelu, ir aptuveni gadu pirms Vespasiāna uzbrukuma, proti, 65. g. m. ē., kas arī saderētu ar otrās paaudzes *tana'im* rabīna Dosas, Harkinasa dēla (*Dosa ben Harkinas*) dzīves laiku.⁴² Pēc talmūdiskajām liecībām, Dosa aktīvi iesaistījās *halahiskajās* diskusijās par Tempļa kultu, tā pastāvēšanas laikmetu, kā arī tam atbilstošo tematiku. Viņš arī esot nodzīvojis ilgu mūžu līdz 2. gadsimta sākumam. Ja pieņem, ka viņš dzīvoja aptuveni 85 gadus (27.–112. g. m. ē.), viņš Tempļa bojāejas brīdī ir bijis 43 gadus vecs. Citi šo diskusiju datē laika posmā no 55. līdz 65. gadam, tomēr pirms pieminētā citāta diskusijas sākumā frāze “rabīni ir mācījuši tana'im autoritātē”⁴³ norāda uz vēl

39 E. Y. Kutscher, *Hebrew Language: Mishnaic Hebrew* (Jerusalem: Keter, 1972), 81.

40 David C. Michell, 132–134.

41 Ūdeņu termins ir apzīmējums gudrībai, kas, no Dieva dota, atmasko grēku. Vairāk skatīt Tzvi Freeman, *What Is Kabbalah? The Soul of Judaism*, pieejams tiešsaistē: https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/1567567/jewish/Kabbalah.htm [skatīts 5.05.2019].

42 David C. Michell, 135.

43 Jacob Neusner, *The Babylonian Talmud: A Translation and Commentary*, Sukkah 52b.

senāku mutvārdu tradīciju *tanaim* vai pat *zugot* periodu (200. g. p. m. ē. – 1. g. m. ē.).⁴⁴ Arī Mičels, atsaucoties uz Mūra (*Moore*), Dalmana (*Dalman*) un Butenvīzera (*Buttenwieser*) secinājumiem, atzīst, ka diskusijas dalībnieki šo koncepciju ir labi pārzinājuši (apmēram no Dosas jaunības gadiem 1. gs. sākumā Babilonijas jūdu kultūrvīdē), kā arī, ka tas nav jauns diskusiju objekts (jo runāts ir par to, kāpēc tieši Cak 12 ir minētas vaimanas).⁴⁵

Rezumējot jāmin, ka arī vairāki citi Nāves jūras tīstokļos atrastie teksti uzrāda pierādījumus par ticību Mesijas Jāzēpa dēlam. 4Q175 uztur visus četrus zināmos Mesijas prototipus – pravieti kā Mozu, valdnieku (potenciālā perspektīvā sasaisti gūstot ar Dāvida dēla prototipu), kā arī augsto priesteri un Jozua pēcteci Jāzēpa dēlu. Jau skatītais 4Q372 teksts runā par Jāzēpu, kas ir kā Caharijas un *tanaim* autoritātes R. Dosas caurdurtais valdnieks, kurš pēc nāves augšāmceļas Godībā. Līdzīgā stila 4Q512 teksts reprezentē paaugstināto Mesiju, kurš Tempļa kultā veic izpirkumu par savu paaudzi un uzceļ mirušos. 11QMelchizedek teksts, savukārt, atspoguļo Mesiju debesu karapulka sastāvā saistībā ar Daniela 9. nod. un Jesajā minēto kalpu / cietēju, kurš pasludina labo vēsti.⁴⁶

Ja Mesijas Jāzēpa dēla jēdziens, par ko rakstīts 4Q372, tā paplašinātā nozīmē ir bijis pazīstams Jaunās Derības (JD) tapšanas laikā, kā arī ja par to ir bijusi diskusija apustuļa Pāvila darbības laika jūdaismā nesaistīti ar Nācariešu jūdaisma sekas ietekmi, rodas pamatojums un vajadzība šo jēdzienu skatīt un interpretēt Vakarēdiena tradīcijā, ko ir pierakstījis apustulis Pāvils. Vakarēdiena tradīcija tika īpaši izvēlēta šim salīdzinājumam, jo 4Q372 tekstā ir mājiēni gan uz upuri, gan cilvēka (upurētāja) savienošanos ar debesu templi pēc Ēnoha tradīcijas konteksta, gan galda kultūras jautājums, sakralizējot attiecīgo maltīti, gan arī pati vaina kā izpirkuma objekts. Pāvila formulējums ir ļoti iederīgs šajā sakarā, jo Pāvils ir farizejiskās skolas “adepts”, mācījies un skolojies šajā tradīcijā. Nākamo raksta daļu veltīšu tam, lai atspoguļotu vienojošos šīs tradīcijas elementus, kas sasaista analizēto Kumrānas tekstu ar kanoniskajiem tekstiem un caur dažādiem interpretācijas līmeņiem attēlo šo seno ideju evolūciju cauri gadsimtiem.

1. korintiešiem 11:23–26 eksegēze

Nodaļa tiks ievadīta ar nelielu pētāmā 1. korintiešiem teksta aprakstu un tam raksturīgo kultūrvīdi. Lielākais uzvars tiks likts uz upura un upurēšanas tematiku, jo tieši šis aspekts ir visvienojošākais abiem pētāmajiem tekstiem un laikmetiem. Uz idejām, kas tika aprakstītas iepriekšējā sadaļā, centīšos rekonstruēt iespējamo interpretācijas

⁴⁴ Sol Scharfstein, Dorcas Gelabert, *Understanding Jewish History: From the patriarchs to the expulsion from Spain* (KTAV Publishing House, 1996), 116.

⁴⁵ Michell, op. cit., 135.

⁴⁶ Ibid., 103.

variāciju, maksimāli to pietuvinot gan kultūrvēsturiskajiem, gan tradīcijas līmenī kopīgajiem aspektiem.

Diezgan vienots ir pētnieku viedoklis, ka 1. Pāvila vēstule korintiešiem ir autentiska Pāvila vēstule, kas sarakstīta 53.–54. g. m. ē. Ap 50. gadu trešā ceļojuma laikā (ja sekojam Apustuļu darbu grāmatas (turpmāk Apd) hronoloģijai) Pāvils dibināja draudzi Korintā. Pēc tam viņš nonāca Efesā, ceļoja uz Cēzareju un Antiohiju, pēc tam atgriezās Efesā. No Efesas, domājams, Pāvilam ir bijusi sarakste ar Korintu. 1. korintiešu vēstule, visticamāk, ir bijusi atbilde uz korintiešu lūgumu precizēt dažādus jautājumus. Šā darba sakarā ir svarīgi, ka korintiešiem bija vajadzība pēc atbildēm virknei jautājumu saistībā ar gaļas lietošanu uzturā (galda kultūras kontekstā).⁴⁷ Šī sasaiste akcentē 1. gadsimta kultūrvidei raksturīgos neatbilstošas gaļas lietošanas aizliegumus. Tā jūdu, kā arī nejudu vidū ir bijusi ļoti svarīga dzīves sastāvdaļa, kā arī karsts diskusiju objekts jaundibinātajās draudzēs.

Jūdu-nejūdu kopienās ļoti svarīgi bija kopā pastāvēšanas / sadzīves likumi, jo, kā zināms, šķīstības / nešķīstības aspekts Tempļa un JD tapšanas laikā joprojām tika stingri ievēroti. Piemēram, Apd 15. nod. minētie aizliegumi attiecībā uz kvaziprozelītu ienākšanu draudzē uzlika tiem par saistošiem arī jūdaisko pasaules uzskatu sistēmu, kā arī sadzīvīskās vadlīnijas.⁴⁸ Pie galda tika praktizēti gan rituāli, gan lūgšanas, Rakstu mācīšanās, gan arī respektētas šķīstības normas. Lai arī standarta situācijās šāda prakse jūdu-nejūdu sastāvā nebija iespējama, jo pastāvēja aizliegumi jūdiem atrasties pie viena galda ar nejudiem (rituālās un potenciāli morālās nešķīstības riska dēļ), 1. vēstulē korintiešiem šie aizliegumi tika interpretēti atšķirīgi. Džonatans Klavans (*Jonathan Klawans*) citē Džozefa Flāvija minēto sieviešu aizliegumu aprakstu ieiet templī rituālās nešķīstības laikā. Šī sociālā grupa tika izslēgta no piekļuves templim. Klavans apgalvo, ka vispārīga sociālās grupas izslēgšana no dievkalpošanas varēja būt pat tad, ja cilvēks nav rituāli nešķīsts – kā jūdu sievietes, tā arī nejudi.⁴⁹ Tāpēc secinu, ka 1. vēstulē korintiešiem minētas ir vadlīnijas šo šķēršļu pārvarēšanā un *halahisko* normu integrēšanā jaunajos apstākļos (ja reiz šī maize (miesa, *minhā*) no Jņ. ev. 6. nod. ir veicinājusi izmaiņas jūdu-nejūdu tuvināšanās jautājumā).

47 Robert Wall, *New Interpreter's Bible*, 10 (Nashville: Abingdon Press, 2002), 373.

48 Shaye J. D. Cohen, *The Harvard Theological Review: Crossing the Boundary and Becoming a Jew* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 14–15. Pēc Koena klasifikācijas, kvaziprozelīts bija tāds konvertīts, ko pēc simpātijām un baušļu pildīšanas līmeņa iedalīja septiņās kategorijās. Pievienošanās draudzei varēja klasificēt kā sesto kategoriju, kurā atradās tāds cilvēks, kurš saprot to, kas ir jūdu Dievs un kā dzīvot dzīvi saskaņā ar minimālajām *halahiskahām* prasībām.

49 Jonathan Klawans, *Impurity and Sin in Ancient Judaism* (New York: Oxford University Press, 2000), 74.

Svarīgi otrā tempļa laika kultūrvidē bija arī upurēšanas juridiskie aspekti, jo caur tiem tapa skaidrs Mesijas Jāzēpa dēla devums. Priesteriem, kas bija pievienojušies šai kustībai jūdaismā, vajadzēja nodarboties ar juridisko pamatojumu noformēšanu, lai sarunu ceļā savu nostāju pamatotu diskusijās ar tajā laikā dominējošo farizeju un sadukēju novirzienu. Vēsturē līdz JD un vēstules korintiešiem tapšanas laikam ir konstatētas kopienas, kas, domājams, tempļa korupcijas vai dažādu radikālu teksta interpretāciju vadīti, ir atdalījuši savu reliģisko dzīvi no Jeruzalemes tempļa kulta – tiktāl, ka pats kults tiek noraidīts, pasludināts par nelegitīmu, korumpētu, nespējīgu pildīt tās funkcijas, kuras tam ir paredzēts pildīt. Tāds piemērs ir jau minētajā Kumrānas kopienā, kā arī esēņu atzarā. Jau minētie teksta fragmenti ir tapuši tieši šādā vidē, līdz ar to ir vēlams to ņemt vērā, izdarot secinājumus par 1. vēstulē korintiešiem atspoguļotu tradīciju. Reliģisko jūtu un aizvainojuma vadīti, šie ļaudis, domājams, pasludina esošo kārtību par tādu, kurā savu daļu neredz. Notiek protesti (radikāla izolēšanās) un diskusijas par tempļa priesterības pārkāpumiem. Tās, domājams, nekur nenoveda, tāpēc atliek vien cerēt uz Dāvida / Jāzēpa pēcteci, kurš leģitimētu Tempļa institūciju. Tas tā arī nenotika. Evaņģēliju kontekstā vēsturiskā Jēzus misija to šādā, materiālā līmenī nepaveica, līdz ar to Jēzu nevarētu personificēt ar pilnīgu mesianisko gaidu piepildījumu. Saskaņā ar Edu Parišu Sandersu (*Sanders*),⁵⁰ Jēzus un viņa sekotāji vispārliedzinošāk varēja pārstāvēt tieši farizejiskā jeb sabiedriskā vairākuma novirziena nostāju tempļa jautājumā. Viņi nebija radikāli. Viņa nāvi neizprovocēja *halahiskais* diskurss, bet gan viņa pretendēšana uz Mesijas titulu.⁵¹ Tomēr šeit vairāk ir jautājums par to, cik daudz no tā, ko no Jēzus sagaidīja, reāli īstenojās (vismaz cik tālu tekstos to var konstatēt).

Ja runājam par Pesah upura lomu un tā saucamo Svētā Vakarēdiena iestādīšanu Jaunās Derības tekstos, jānorāda, ka jēra upurim rituālā jābūt juridiski korekti noformētam, ar attiecīgajiem svētības vārdiem un ir jābūt nokautam priesteru klātbūtnē. Lai upuris būtu leģitīms, kaušanas vietai jābūt pie tempļa. Pēc noklusējuma šis priekšnoteikums,⁵² ja Jēzus mācekļi to izpildīja, leģitimē Tempļa kultu Jēzus mācekļu uzskatā, jo citādi šīs paražas mācekļu vidū netiktu ievērotas. No šī var secināt, ka Jēzus un viņa sekotāji, lai gan noraida personālijas, tomēr atbalstīja pastāvošo un pieņemto kārtību, kā arī *halahiskās* tiesas varu.⁵³ Tempļa kultam ir bijusi liela nozīme Jēzus

50 E. P. Sanders, "Common Judaism: Jesus, and the Pharisees", *Journal of Theological Studies* 46 (1995), 5–6, pieejams tiešsaistē https://www.academia.edu/6331527/E._P._Sanders_Common_Judaism_Jesus_and_the_Pharisees [skatīts 5.05.2019.].

51 Ibid.

52 MkEv 14:16; LkEv 22:7–8.

53 Uz Mozus krēsla ir sēdināti farizeji un rakstu mācītāji. Mozus krēsls – tiesneša, lēmējvaras un izpildvaras funkciju simbols. MtEv 23:2. Alex Blend, *Commentaries to the Book of Matthew (Russian Edition)* (CreateSpace Independent Publishing Platform, 2018), 409.

iesāktās kustības sekotāju vidū. Tempļis, lai arī korumpēts, līdz tā pastāvēšanas laikam (līdz 70. g. m. ē.) ir bijis vienīgais leģitīmais cilvēka grēka problēmas risināšanas instruments. Tomēr paralēli attīstās Mesijas Jāzepa dēla pienesums. Tas ir saskatāms minētajā 4Q372:23–24, t. i., upura radīšanā, panākot taisnīgumu Debesu tempļa struktūrās (pēc Ēnoha tradīcijas paralēles). Balstoties uz Džona Geidžera (*John Goodrich Gager*) apsvērumiem, arī Pāvils saglabā savu jūdaisko identitāti un šādā viedā attiecina uz ne-jūdiem vērsto pestīšanas ideju.⁵⁴

Līdz 70. g. m. ē. šis upuris (Mesijas, Jāzepa dēla, pienesums Jēzus personā), domājams, pildīja Pesah upura funkcijas, pilnveidojot Pesah sedera kārtību. Tā kā Pesah jērs kopš izešanas no Ēģiptes ir kļuvis par jūdu identitātes simbolu, arī korintiešiem tieši šis aspekts nodrošināja reliģiskās identitātes izveidi un piederību Israēla sabiedrībai un tempļa garīgajiem labumiem.⁵⁵ Nejūdu ceļš līdz šim uz šo piederību bija caur prozelītisma mehānismu, kas lielākoties padarīja Tempļa kulta iekšējos labumus par nepieejamiem sabiedrības daļai, kura juridisku apsvērumu dēļ nav tiesīga tur atrasties (*halahiskie* ierobežojumi nejūdiem dalībai Tempļa kultā). Pat Jēzus laikā, Jēzum pastāvot uz “Mozus krēsla” lēmēvaru, viņš faktiski padara savu vēsti par ekskluzīvu jūdaisma / jūdu reliģiskās vides sastāvdaļu. Tomēr Pētera atklāsmē Kornēlija namā (Apd 9.–10. nod.) paver durvis šim Pesah jēram, šai “dzīvības maizei” tikt nozīmētai arī nejūdu reliģiskās identitātes iegūšanai. Debesu Tempļa kulta rituāla ceļā ar mesianisko pienesumu tiek nodrošināti tempļa garīgie labumi. Šis rituāls, kā to mēģināšu parādīt, ir tieši šī Vakarēdiena centrālais aspekts.

Iesākot 1. korintiešiem 11:23–26 oriģinālteksta izklāstu, vēl jāatzīmē, ka iešana uz templi ticīgam jūdām nozīmēja risināt reliģiskās dzīves centrālo jautājumu – ļaunumu kā brīvās gribas blakusparādību un nāvi kā ļaunuma konsekvences (grēka sekas). Tas, ka pastāv šis ļaunums cilvēkā, katram ir zināms, tomēr kā nonāvēt šo ļaunumu? Rabīna Dosas diskusijā jau iezīmējās saistība starp Mesijas, Jāzepa dēla, nāvi un ļaunās noslieces nāvi. Kur tad šī labā vēsts, par ko Čakarijas vaimanas? Šajā kontekstā tas top skaidrāks. Vaimanas par ļaunās noslieces nāvi kā prieka izteiksme rodas brīdī, kad cilvēkam caur Debesu tempļa kultu rodas iespēja veikt rituālas darbības, lai formētu (radītu) upuri no savas ļaunās noslieces. Ļoti iespējams, ka Pāvils ir tieši šo upura lietojuma motīvu saņēmis no Kunga (Dieva žēlsirdīgās Tetragramatona izpausmes). Ja reiz analizētais Kumrānas 4Q372 ir tik ļoti savīts ar Jāņa evaņģēlija tradīciju, kas tiks īpaši uzsvērts raksta turpinājumā, saprātīgi 1. korintiešiem 11:23–26 sakarā ir pieskarties arī

54 John G. Gager, *Who Made Early Christianity: The Jewish Lives of the Apostle Paul* (New York: Colombia University Press, 2015), 53–116.

55 Moshe Aberman, *Pesach Mitzrayim*, pieejams tiešsaistē: <https://www.etzion.org.il/en/pesach-mitzrayim> [skatīts 5.05.2019.].

preeksistenciālajam *logos* terminam.⁵⁶ Pēc ebreju valodas paralēlisma šis vārds varētu būt saprotams kā Tetragramatons.⁵⁷ Savukārt Tā “Kunga” (κυρίου no 11:23) otrs aspekts ir saskatāms preeksistenciālā Mesijas gara⁵⁸ materializēšanā – Godības atspulgā cilvēkā.⁵⁹ Vēl vārds, kam jāpievērš uzmanība, ir εὐχαριστέω (*eucharisto*) jeb “pateicības” termins. Šis termins apzīmē kādu darbību holistiskā līmenī. Īpaši tādēļ, ka šo jēdzienu lieto kopā ar izteikumu par maizi (miesu, *minhā*) un vīnu (asinīm). Bet te ir vēl otrs, salīdzinoši līdzīgs apzīmējums, proti, “piemiņas” vārds. Caur “atgriezenisko” eksegēzi vārds ἀνάμνησιν (*anamnēsin*, tulk. ‘piemiņa’) parādās LXX divas reizes, kur to apzīmē ar pateicības upuri Lev 24:7 un Num 10:10.⁶⁰ Jaunajā Derībā tas arī tiek lietots specifiski kontekstā ar Vakarēdienu Lk. ev. 22:19, 1 Kor 11:24–25 un pateicības upuri Ebr 10:3. Ja εὐχαριστέω ir darbība, kas apzīmē maizes laušanu un vīna dzeršanu, tad ἀνάμνησιν ir šis priekšmets jeb upura (maizes, vīna) apzīmējums.

Kāpēc galda kultūras līmenī šī nianse ir svarīga? Jo Pāvils vēstulē korintiešiem εὐχαριστέω lieto, ievadot Vakarēdiena formulējumu 10. nodaļā un atklājot, ko tad šī “euharistija” īsti nozīmē sadzīviskā līmenī. Tās mērķis varēja būt mēģinājums ierobežot iespējamo “elkdievības (rituālās nešķīstības) pāreju” no cilvēka kā nešķīstības objekta uz maltīti kā nešķīstības subjektu.⁶¹ Arī templī sasaiste ar elkdievību un rituālo nešķīstību var veidoties pat tad, ja dzīvnieks ir atbilstoši kauts (ar roku uzlikšanu un kāvēja grēku / morālo nešķīstību).⁶² Kā pie līdzīgiem rituāliem templī, arī šeit juridiski (pateicoties Mesijas, Jāzēpa dēla, pienesumam Jēzus personā) tiek “nobruņots” rituāla veicējs pret nešķīstības spēkiem un sekojošo spiedienu dvēseles nosliecu cīņā, izvēloties labo pār ļauno.⁶³

56 Senebreju ekvivalents ir vārds דְּבָרִי, *devār* (vārds), kas visbiežāk LXX tiek lietots, lai apzīmētu Kunga vārdu (דְּבָרִי יְהוָה, *devār adonai*). Jeremijas un Ecehiēla tekstos “Kunga vārds” šādā kombinācijā ir sastopams vairāk nekā 50 reizes, bet vārds no Tā Kunga – vairāk nekā 200 reižu. Lai arī Pāvils nelieto šo *logos* terminu, atbilstoši atklāsmes saņemšanai no Kunga, kontekstuāla saistība ar *logos* terminu ir nepārprotama. Skat. M. Silva, op. cit., λόγος.

57 John L. Ronning, *When YHWH Became Flesh and Dwelt Among Us: John 1:14 as Programmatic for John's Gospel*, pieejams tiešsaistē: https://www.academia.edu/7921022/When_YHWH_Became_Flesh_and_Dwelt_Among_Us_John_1_14_as_Programmatic_for_Johns_Gospel [skatīts 6.05.2019.].

58 Mesijas gars interpretācijā parādās, izejot no pieminētā Rabīna Abahū Zēras dēla midrāša (23.–24.) par preeksistenciālo Mesijas prototipu.

59 Šāda interpretācija tiek balstīta uz Jņ. ev. 1. nodaļas saturu.

60 LXX (*Septuaginta*) (Olive Tree aplikācija: German Bible Society, 2007), Lev 24:7, Num 10:10.

61 R. Sholom Yehuda Gross, *Encyclopedia of Kashrut*, 3 (New York: Excellent Varityper & Printer, 1980), 66–70.

62 Ibid.

63 Louis Ginzberg, *The Legends of The Jews*, 5 (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1925), 129.

Attiecīgā jaunā tulkojuma versija, kas secīgi tiks izklāstīta, ir spējīga apvienot daudzveidīgos jūdaismā pazīstamos reliģiskās dzīves aspektus tādā kā kulminācijā un atklāt idejas, kas tradīcijā ir zināmas jau vismaz gadsimtu.

Tulkojuma versija

- ²³ Jo no Tā Kunga es saņēmu, ko arī esmu jums nodevis tālāk – ka Kungs Jēzus tajā naktī, kad viņš tapa nodots, ņēma maizi,
- ²⁴ svētīdams lauza un sacīja: tā ir mana miesa, dota jūsu vietā, to veidojiet par manas piemiņas upuri.
- ²⁵ Tāpat [svētīdams] viņš ņēma arī kausu pēc mielasta, sacīdams: šis kauss ir jaunā derība manās asinīs, to veidojiet, ciklārt jūs to dzerat, par manas piemiņas upuri.
- ²⁶ Ciklārt jūs no šīs maizes ēdat un no šī kausa dzerat, jūs pasludināt Kunga nāvi, iekams viņš nāk.
- ²³ Ἐγὼ γὰρ **παρέλαβον** [1] ἵ ἀπὸ τοῦ **κυρίου** [2] (ἵ παρα κυρίου D lat; Ambst | απο (+ του 365) **θεου** [JHWH] F G 365 d*), ὁ καὶ παρέδωκε ὑμῖν, ὅτι ὁ κύριος οἴησοῦς ἐν τῇ νυκτὶ ἧ παρεδίδοτο ἔλαβεν^T ἄρτον
- ²⁴ καὶ **εὐχαριστήσας** [3] ἔκλασεν καὶ εἶπεν^T τοῦτό ὁμοῦ ἐστίν τὸ **σῶμα** [4] τὸ ὑπὲρ ὑμῶν^T· τοῦτο **ποιεῖτε** [5] εἰς τὴν ἐμὴν **ἀνάμνησιν** [6].
- ²⁵ ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἢ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἑμῷ **αἵματι** [7]· τοῦτο **ποιεῖτε**, ὡσάκις ἐὰν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν **ἀνάμνησιν**.
- ²⁶ ὡσάκις γὰρ ἐὰν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον^T πίνητε, τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε ἄχρι οὗ ἔλθῃ.

Teoloģiskā interpretācija⁶⁴

[1] Vārds **παρέλαβον** (*lambano*) ‘saņemt’ ebrejiski ir *kabālāh* – saņemšana, uzņemšana.⁶⁵ Turklāt nevis vienkārša saņemšana, bet dievišķās gaismas saņemšana.⁶⁶ M. Silva arī noraida kādu specifisku, pārmantotu tradīciju rabiniskā (*tanaim*) kontekstā, ko viņš

⁶⁴ Teoloģiskā interpretācija tulkojumam no sengrieķu vairākumteksta versijas, Aland Nestle, et al, *Novum Testamentum Graece*, 28th Rev. Edit. (Deutsche Bibelgesellschaft: Stuttgart, 2012), 1.Kor 11:23–26.

⁶⁵ *Morfix: Encyclopaedia Britannica subsidiary*, קַבָּלָה (*kabālāh*), pieejams tiešsaistē: <https://www.morfix.co.il/%D7%A7%D6%B7%D7%91%D6%B8%D6%BC%D7%9C%D6%B8%D7%94> [skatīts 20.05.2019.].

⁶⁶ David Aaron, *Receiving Kabbalah*, pieejams tiešsaistē: https://www.chabad.org/kabbalah/article_cdo/aid/380670/jewish/Receiving-Kabbalah.htm [skatīts 20.05.2019.].

būtu saņēmis no evaņģēlija notikumu lieciniekiem. Šis autors uzskata, ka Pāvils atbalstīja populāro jūdaisma tradīciju, ja tā nāk par labu evaņģēlijam, kā arī, viņaprāt, šeit Pāvils drīzāk atsaucās uz atklāsmi, ko viņš personīgi ir saņēmis no Tā Kunga.⁶⁷ Šeit jāpiemin, ka 24. pantā pergamenta majuskuļa C3 korekcijā, pergamenta majuskuļos K, L, P, Ψ, un pergamenta minuskuļos 81c (labojumā), 365, 1505, vg^{cl} Klementīna Vulgātas edīcijā, kā arī sy Sīriešu tradīcijas tekstos parādās lasījums λαβετε φαγετε (teoloģiskā paralēle Mt. ev. 26:26) tulkojumā ‘ņemiet ēdiet’. Vārds λαβετε ir atvasinājums no darbības vārda *lambano*, izteikts daudzskaitļa otrās personas darāmās kārtas aorista pavēles izteiksmē. Jānorāda, ka tulkojumā šai darbības vārda formai būtu jālieto priedēklis, kas apzīmētu darbības pabeigtību, jo aorists apzīmē vienreizēju pabeigtu darbību pagātnē. Tādēļ korektāks tulkojums, manuprāt, būtu saņemiet vai uzņemiet. Saņemšana līdz ar to jau ir skaidrāka norāde uz minētās atklāsmes, dievišķās komponentes saņemšanu, kas notiek ēšanas procesā.

[2] **κupiου**⁶⁸ ‘kungs’ šajā gadījumā tradicionāli tiek attiecināts uz vēsturisko Jēzu (cieņas, autoritātes titula nozīmē), par piemēru ņemot Jņ. ev. 20:18 teoloģisko paralēli.⁶⁹ Tomēr citos gadījumos to attiecina uz Dievu, saistot to ar Toras teksta un LXX lietojumu, piemēram, Mt. ev. 1:20. Šāda iespēja tiek piedāvāta, piemēram, pergamenta majuskuļos F un G, kā arī pergamenta minuskulī 365 un d, kur atrodams ir απο θεου lietojums (tulk. ‘no Dieva’). Tas, manuprāt, paplašina vārda “kungs” nozīmi. Padziļinātā interpretācijas līmenī Dievs kā Kungs ir savā veidā jau minētā abstrakcija norādē uz Tetragrammu, kas parasti mistiķu darbos tiek apzīmēts ar Dieva taisnīgumu. Taisnīgums izpaužas dievišķās gudrības, absolūtās, pārpilnīgās žēlsirdības, žēlastības un mīlošās laipnības kategorijā.⁷⁰ Agrīnās kabalas (*Sefer Yetzirah*) tradīcijā tas tiek ietverts *hesed* kategorijā saistībā ar Dieva un potenciāli supernaturālā cilvēka labo roku (dievišķās izpildvaras simbols).⁷¹ Tajā pašā laikā šo viedokli arī noraida, jo žēlsirdības izpausme drīzāk tiek interpretēta kā mīlošas attiecības starp Dievu un cilvēkiem, kā arī Dieva lojalitāti pret Ābrahāma derības izpildi. Līdzīgi kā 4Q372:24 vārda *bārai* “nejaušā” *alef* parādīšanās, arī veido sasaisti ar dievišķu intervenci, domājams, eshatoloģiskā griezumā, lai Mesijas komponente palīdzētu nodrošināt Ābrahāma derības apsolījumu. Tomēr

67 Moises Silva, *New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis*, παραδίδωμι.

68 Citādaļais lasījums (παρα κυριου) atrodams pergamenta majuskulī D, Vulgātas un dažu VD liecinieku tekstā veclatīņu tradīcijas lasījumā (lat), kā arī Ambroziastera Pāvila vēstulu komentārā (Ambst).

69 Barbara Friberg, Timothy Friberg, Neva F. Miller. *Analytical Lexicon of the Greek New Testament* (Olive Tree aplikācija: Bits & Bytes, 2005), κύριος.

70 Moses Cordovero, transl. Moshe Miller, *A Targum Torah Classic* (Targum Press, 1993), 84.

71 Aryeh Kaplan, *Sefer Yetirah: The Book of Creation: In Theory And Practice*, 151.

arī minēto mistisko pieeju tas nenoliedz.⁷² Mārtins Būbers (*Martin Buber*) to saista ar “religisko vitalitāti”, kas Dievam attiecīgajos apstākļos bez kaut kādām abstrakcijām liek nodrošināt savu klātbūtni neierobežojošā un dinamiskā veidā.⁷³ Savukārt Jozefs Hercs (*Joseph H. Hertz*) Tetragrammas kontekstā min šī vārda interpretāciju Pentateihā, kur vārda lietojumam veidojas sasaiste ar dievišķās eksistences aktīvajām manifestētājām.⁷⁴ Perikopes kontekstā to varētu interpretēt kā iespējamu Dieva iesaisti Pāvila atklāsmē, nodrošinot attiecīgos upurēšanas mehānismus Debesu templī ar nolūku cilvēkā pēc viņa paša gribas veikt kvalitatīvas izmaiņas.

[3] εὐχαριστίας ‘svētīdams’ kā tulkojuma variants ir izvēlēts, ņemot par pamatu *brahot* – tradicionālo svētības vārdu formulu pirms ēdiena. Tas saskan ar M. Silvas skaidrojumu, kur tiek rādīta vispārēja jūdu tradīcija svētīt Dievu par maizi un vīnu (autors min, ka ὡσαύτως, *osautos* lietojums (tulk. ‘tāpat arī’) norāda, ka par vīnu arī tiek teikti tādi paši svētības vārdi). Līdzīgs lietojums atrodams Mk. ev. 8:6, Apd 27:35, Rom 14:6; 1. Kor 10:30 un 1 Tim 4:3.⁷⁵

Tomēr šeit arī vēlētos piebilst, ka šie specifiskie svētības vārdi Pāvila teoloģijā varēja atšķirties no vispārējas standartizētas *brahot* sadzīviskā, ar εὐχαριστέω nesaistītā lietojumā. Tas secināms pēc tā, ka παρέλαβον[1], domājams, ir Pāvila personīgā atklāsmē, līdz ar to iespējams personīgi pārveidota *brahot* formula atbilstoši nešķīstības spēku neitralizēšanas kontekstam. Diemžēl vairāk par šo formulu nav zināms. Kultūrvēsturiskās vides liecības liek aizdomāties par praktiskās protokabalas praksi saistībā ar esēņu un Ēnoha tradīcijas teoloģisko tuvību Mesijas, Jāzēpa dēla, jēdzienam. Arjē Kaplans (*Aryeh Kaplan*) esēņus kā mistiskās prakses glabātājus sasaista ar mutvārdu tradīcijas nodošanu caur Manahēmu esēni (*zugot laikmeta skolotāju*⁷⁶).⁷⁷ Šie ir apustuļa Pāvila

72 Kenneth Banks, *God's Hesed: The Meaning and the Theology*, 7–8, pieejams tiešsaistē: https://www.academia.edu/9375525/Gods_Hesed_The_Meaning_and_the_Theology [skatīts 19.05.2019.].

73 Martin Buber, Nahum Glatzer, *On the Bible – Eighteen Studies: The Burning Bush* (Syracuse University Press, 2000), 58–59.

74 Joseph H. Hertz, *The Pentateuch and Haftorahs* (London: Soncino Press 1981), 215.

75 Moises Silva, εὐχαριστέω.

76 Kaufmann Kohler, *Menahem The Essene*, pieejams tiešsaistē: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/10625-menahem-the-essene> [skatīts 6.05.2018.].

77 Manahēms (pieminēts Džozefa Flāvija liecībās) esot agrā jaunībā praviotojis par Hēroda nonākšanu valdnieka statusā, par ko Hērods vēlāk izrādījis labvēlību pret visu esēņu kultu. Par šo saistību ar Hērodu Manahēms tika atstādināts no Sinedrija amata pildīšanas. (Rashi, Ibn Ezra, Ralbak, ad loc., R. Avraham ben Chiyah, *Hegyon HaNefesh* (Leipzig, 1860), 31, Chayi 28a) Tālāk Nehunia HaKanahe dēls (Nehunya ben HaKana, Talmūdā minētais jūdu gudrais, *tanaim* 1.–2. gadsimta m. ē. skolotājs, Wilhelm Bacher, M. Seligsohn, *Neḥunya Ben Ha-Kanaḥ*, pieejams tiešsaistē: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/11429-nehunya-ben-ha-kanah>.) [skatīts 6.05.2019.]. Daļu no šīm mistiskajām mākslām ir pārņēmis no Manahēma esēņa, nododot to tālāk rabīnam Eliazāram (*Eliezer ben Hurcanus*), kurš to iemācīja rabīnam Jehošuā (*Joshua ben*

laikabiedri. Ja reiz Pāvils, pēc Apd liecības, ir mācījies pie Gamaliēla kājām, Geidžera secinājumi par Pāvila reliģisko identitāti un noslēpumaino sasaisti ar Jāņa evaņģēlija 6. nodaļu varētu būt pamatoti. Tad arī Pāvilam šīs minētās esēņu / *tana'im* skolotāju mistiskās tradīcijas nepārzināt (ņemot vērā Pāvila brīnumdarīšanas prakses), domājams, nav bijis iespējams. Pāvils tādējādi šo farizejisko jeb *tana'im* laikmeta hermeneitikas stilu ir izmantojis Mesijas, Jāzēpa dēla, jēdziena un ar to saistītās teoloģijas attiecināšanā uz šīs atklāsmes saredzēšanu Mesijā Jēzū no Nācaretes.

[4] Vārds **σῶμα** (*soma*, tulk. miesa), saskaņā ar Kitela (*Gerhard Kittel*) teoloģisko vārdnīcu, ir vārds, kas apzīmē miesu kā kopumu, vairāku sastāvdaļu jēdzienu, kurā katrai tās daļai ir sava loma kopējā procesa mijiedarbībā. Šādā kontekstā termins lietots jau sākot ar stoicismu periodā no 1. gadsimta p. m. ē. līdz 1. gadsimta beigām m. ē., kā arī LXX tekstā, interpretējot senebreju vārdu **גוף** *g'vījāh* tādā pašā grieķiskā izteiksmē. Autors arī norāda, ka tā laika jūdaisms šo terminu saistīja tikai ar cilvēka vai dzīvnieka miesu jeb ķermeni.⁷⁸ Šķiet savādi, ka Jēzus paralēlismā Jņ. ev. 6:51–58 tiek lietots otrs miesas, ķermeņa grieķiskais apzīmējums **σάρξ**, *sarks*. Šis, M. Silvas ieskatā, ir tulkojams ar tādiem sinonīmiem kā miesa (gaļa), ķermenis, cilvēciska būtne, cilvēciska daba (noslieces), kā arī grēcīgā cilvēka daba (nosliece).⁷⁹ Šeit jānorāda Jņ. ev. 6:51 saistība ar nākotnes izteiksmi un “dzīvdarīšanas” vārda kontekstu. Ja “gaļa” tiek dota par pasaules ζωή, *zoē*, t. i., dzīvību, tad šī dzīvība tiek ielikta šajā miesā (maizē), jo kā gan citādi, to ēdot, var iegūt šo dzīvdarīšanas dievišķo dzīvību sevi? Tas notiek ar Tempļa kulta praksi saistītos metafiziskos procesos. Pārfrāzējot Deivida Kanga (*David Kang*) skaidroto, ir secināms, ka caur grēcinieka roku uzlikšanu upuris sāk kalpot par grēka “avatāru”, jo caur maltītes baudīšanu priesterā miesā nonāk grēka nastas smagums. Līdz ar to secināms, ka, cilvēkam apēdot šo gaļu (miesu), pastāv iespēja uzņemt garīgu informāciju. Uzņemtā informācija var arī būt pozitīva, jo var tikt izmantots šī upura dzīvnieka dzīvības

Hananiah), kas savukārt to nodeva rabīnam Akviam (*Akiva ben Yosef*, slavens *tana'im* mistiķis c. 50.–132. g. m. ē., Louis Ginzberg, *Akiba Ben Joseph*, pieejams tiešsaistē: <http://www.jewish-encyclopedia.com/articles/1033-akiba-ben-joseph>) [skatīts 06.05.2019.]. Akvia, saskaņā ar Kaplanu, ir bijis talmūdiskās ēras lielākais eksperts mistisko prakšu zināšanā un izmantošanā. Arī misticisma aprindās zināmo darbu *Zohar* ir, domājams, sarakstījis Akivas skolnieks rabīns Simeons Jokhaja dēls (Shimon bar Yochai, Aryeh Kaplan, op. cit., xvii.). Par *Zohar* un *Sefer Yetzirah* datējumu pastāv dažādi viedokļi. Darbu datējums tiek noteikts gan pēc tradīcijas, gan pēc valodas struktūras. Kopumā laika periods šo ideju datēšanā ir sākot no 100. g. p. m. ē. līdz pat 900. g. m. ē. (Goldsmidt, Franck, Jellinek, von Meyer, Kalish, Graetz, G. Scholem, L. Strack, Zunz, Steinschneider u. c.). Prominentie jūdu mistikas pētnieki Geršoms Šolems un Moše Idels (*Moshe Idel*), lai arī norāda uz vēlināku tekstu datējumu, ideju un tradīcijas izcelsmes līmeņi uzstāj uz daudzkārt agrināku laikmetu pirms mūsu ēras.

⁷⁸ Gerhard Kittel, *Theological Dictionary of the New Testament* (Olive Tree aplikācija: Eerdmans, 1964), σῶμα κτλ.

⁷⁹ Moises Silva, *New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis*, σάρξ G4922.

potenciāls, lai cilvēku caur Tempļa sistēmu izlabotu (nevainīgā upura komponente, ζωή).⁸⁰ Līdzīgu domas attīstību, pieļaujams, lieto Jēzus un Pāvils.

No minētā izriet, ka terminu σάρξ (Jņ. ev. 6:51) un σῶμα (1. Kor 11:24) atšķirība ir tajā, ka Jēzus sacītajā šī viņa miesas un ζωή sasaiste ir nākotnes perspektīva. Korintiešiem tā jau ir summāra kategorija, kur miesa caur personificēto Mesijas Jāzepa dēla prototipu Jēzus personā ir summārā veidā veikusi šo sasaisti – materiālo (“gaļu”⁸¹) ar dzīvdarīšanas spēku. Līdz ar to σῶμα apzīmē šo jauni veidoto savienību kumulatīvā perspektīvā. Otra versija, kā šo atšķirību interpretēt, ir to saistīt korintiešu gadījumā ar summāru kategoriju, bet Jņ. ev. paralēles gadījumā kā “ļauņuma apēšanas” koncepciju. Šis koncepts ietver ļauņuma apēšanu, pirmkārt, pēc vainas upura parauga, ko caur ēšanu uzņem (*lambano*) sevī priesteris templī pēc tam, kad uz tā ir uzlikta grēka nasta.⁸² Otrkārt, pēc tā, ka nešķīstības spēki tiek pārnesti no cilvēka uz gaļu ar roku uzlikšanas palīdzību.⁸³ Treškārt, teoloģiskā paralēle ieraugāma pēc Ādama parauga. Šajā kontekstā tā varētu tikt interpretēta kā laba un ļauna atzišanas augļa ēšanas reduplikācija un iegūto seku (“nāves”) pārņemšana uz ēdāja ķermeni. Ja ļaunais auglis tiek “atzīts”, notiek savienošana ar to. Jēzus kļūšana par “grēku” to arī varēja nozīmēt. Šī ēšana nepelnīto ļaunumu (σάρξ) izpleš pa visu ķermeni (σῶμα). Tiklīdz kā notiek beztiesiska *somas* samaitāšana, dzīvības spēka devējam ir legālas (juridiskas) tiesības atbrīvot augšāmcelšanās spēku un darīt cilvēkā brīnumu par nepelnīto nāvi. Jēzus, domājams, piedāvā mācekļiem ēst šo Jēzus miesu jeb Jēzus nepelnītās ļaunuma sekas (grēka nastas jeb nāvi), kas sasaistē ar ēdāja miesu ierosina ζωή potenciālu. Atsauce uz Mesijas Jāzepa dēla jēdzienu parādās 4Q372:24 vārdā *bārāi*. Upuris nevar būt šķīsts, ja ir izdarījis kādu pārkāpumu. Tāpat arī Mesija Jāzepa dēls 4Q372 nevarētu tikt augšāmcelts, ja viņam tas nepienāktos saskaņā ar tiesiskuma un taisnīgas nāves principu Ādama laba un ļauna atzišanas sakarā.

Korintiešu gadījumā, lai apzīmētu šo miesu, Pāvils lieto σῶμα terminu. Izskaidrojums tam varētu būt tāds, ka Pāvils varēja būt piesardzīgāks pret korintiešiem un dot šiem nejudiem ēst jau gatavu produktu jeb summāro σῶμα, kur ļaunums ir jau veicis ζωή ierosināšanu un dzīvdarīšanas brīnums ir jau gatavs uzņemšanai kā *minhā*⁸⁴ upura

80 David Kang, *Behold the Lamb* (Rapidan: Hartland Publications, 1996), 35.

81 Vārds *lehem* (לֶחֶם) ‘maize’ un vārds *lehūm* (לֶחֶם) ‘gaļa / miesa’ ir ar vienādu sakni (Cef 1:17 un Gen 3:19).

82 David Kang, *Behold the Lamb*, 35.

83 Hilēls Kalamaije (*Rab. Hillel Kalamaye*) pārmet savas kopienas miesniekam, ka tas ar savu amorālo dzīvesveidu un neuzmanību rituālās kaušanas procesā sagāna (padara rituāli nešķīstu) visu kopienu. Skat. Sholom Yehuda Gross, 66–70.

84 Pergamenta majuskuļa D oriģinālajā lasījumā, kā arī pergamenta majuskulī F un G ir atrodams iespraudums *tov* pirms vārda *āptov*. Noteiktais artikuls *tov* (angļu v. *the*) var principā neko

sastāvdaļa. Tas palīdzētu pie ierobežotas šķīstības iespējām nejūdu situācijā viņus lieki neapgrūtināt ar pirmās upura stadijas jeb σάρξ formāciju. Par Jņ. ev. misticisma žanru šaubu, protams, nav, tomēr šī nianse protokabalas telpā, gan Kumrāmas, gan Ēnoha tradīcijas, gan esēņu, gan Pāvila, gan arī viņa *tanaim* domubiedru vidū varēja būt labi zināma. Pēc dotās analīzes spriežot, iepriekš aplūkotais 4Q372 teksts šo vārdu σῶμα / σάρξ ir ietvēris pateicības upura *minhā* jēdzienā.

[5] **ποιεῖτε**, *poieite* termina kontekstā šī sasaiste ir vēl tiešāka. Tradicionāli lietotais tulkojums ‘darīt’, kas ir visnotaļ korekts, tomēr neliedz interpretācijā iekļaut tā apakšnozīmes saistībā ar radišanas vārdu *asā* (no *leasot*, לעשות 4Q372:23). Šajā aspektā iezīmējas 1. Kor 11. nodaļas 24. panta pirmajā daļā minētā svētīšanas (εὐχαριστέω) procesa mērķis. Proti, pēc piemēriem ir secināms, ka Mesijas Jāzēpa dēla uzdevums 4Q372:23 ir formēt (radīt) metafizisku sasaisti ar upuri, kas kvalificētos debesu Tempļa normām.⁸⁵ Tulkojuma versijā lietotais termins “veidot” (radīt) ir ņemts no M. Silvas ekseģētiskās vārdnīcas. Šī vārda teoloģija ietver ļoti dažādas tulkojuma iespējas, tomēr konteksts korintiešu vēstulē saistībā ar Jņ. ev. teksta stilistiku liecina drīzāk par mistiska rakstura vēstījumu.⁸⁶ Šādu iespēju saskata arī Barbara Fraiberga, Timotijs Fraibergs un Neva Millers savā analītiskajā JD grieķu valodas leksikonā, saistot to vienlaikus ar cilvēcisku un dievišķu darbību.⁸⁷ Savukārt Kītels vēl norāda uz paralēlismu Tetragrammas iedarbībā uz radišanas procesu caur הָשָׂא, *āsā*, un ekvivalentā ποιέω, *poieo* lietojumu LXX tulkojuma sakarā. Turklāt arī par cilvēka darbību. To papildina līdzās lietotie κτίζω (radīšana) un πλάσσω (formēšana) termini, kam ir sava veida korelācija ar ποιέω izmantojumu. Rabīniskajā jūdaismā, pēc Kītela domām, ir jau noformējies (konkrēti talmūdiskajā tradīcijā) šis הָשָׂא, *āsā* koncepts par Dieva radītajiem brīnumiem, kā arī Dieva glābjošajai, pestījošajai funkcijai apgraizīto vidū.⁸⁸ Pāvils, kā zināms, Apustuļu darbu 15. nodaļā

būtisku neizteikt. Tā varēja būt pārrakstīšanās un kļūda attiecīgajā teksta edīcijā. Tomēr tas var arī norādīt uz ko ļoti konkrētu, to tulkojot ‘to (šo) maizi’. Tas liecinātu, ka, pirmkārt, maize varēja būt citāda, neparastāka, ar kaut ko īpašāka (piemēram, neraudzēta). Otrkārt, maize varēja būt norāde uz mācību par “to maizi”, ko iepriekš varbūt Pāvils ar korintiešiem ir pārrunājis, tādēļ šāds uzsvars varētu tikt interpretēts kā atgādinājums par “to maizi” konkrētajā kontekstā. Manuprāt, artikuls norādāmā vietniekvārda funkciju par lietu, kas atrodas tuvumā, nevarētu pildīt. Drīzāk vārdu *to* varētu latviski tulkot ‘tā maize’, kas atrodas tālumā, jeb, Pāvila domā tā maize, kuru, iespējams, viņš ar korintiešiem kopīgi bija lauzuši. Šāds secinājums izriet no fakta, ka vēstule sacerēta nosūtīšanai, nevis kā sapulces pieraksts.

85 Debesu Tempļa normas šajā vietā tiek saprastas ar kumulatīvu, visaptverošu Tempļa kulta upurēšanas priekšrakstu kopumu, kas nosaka to vai konkrētais pienesums ir atbilstīgs attiecīgajām normām (likumiem).

86 Moises Silva, ποιέω G4472 (poieō).

87 Barbara Friberg, Timothy Friberg, Neva F. Miller, *Analytical Lexicon of the Greek New Testament*, ποιέω.

88 Gerhard Kittel, op. cit., ποιέω.

kopā ar apustuļiem nonāk pie atrisinājuma saistībā ar identitātes jautājumu, iekļaujot “apgraizīto” sabiedrībā arī dievbijīgos nejūdus, kurus, ja ievēros četrus nolēmumus un Svētā Gara liecību, uzskatīs par cienīgiem Israēla sabiedrības locekļiem.

Vārds [6] ἀνάμνησιν, *anamnēsin* ir perikopē tiešākā norāde uz *minhā* upura lietojumu. Minētais vārds visa izteikuma sakarā “to veidojiet par manas piemiņas upuri”, gan šīs perikopes kontekstā, gan 1. vēstules korintiešiem, Lūkas evaņģēlija, gan arī Ebreju vēstulē (10:3) ir lietots, lai apzīmētu specifisku upura veidu, ko, savukārt, LXX apzīmē ar to pašu vārdu attiecībā uz pateicības upuri Lev 24:7, Num 10:10. Domāju, ka Pāvila sakarā ne velti šāda terminoloģija tiek lietota. Leviticus pateicības upuris, visticamāk, nozīmē *minha* upuri, kā to vienmēr uzsver jūdaisma tradīcija. Par pamatojumu tam lieto Lev 24:5–9 Raši rabīniskos komentārus pie 9. panta. Viņš skaidro, ka te ir domāts maizes pienesums un ka attiecīgais upura apzīmējums no gramatikas viedokļa ir izteikts darbības vārda formā sieviešu dzimtē, salāgojoties ar sieviešu dzimtes lietvārdu *minha*. Līdz ar to viss, kas tiek pienests no maizes kūlīšiem, ir ietverts jēdzienā *minha*.⁸⁹ Savukārt Leviticus ebrejiskais ekvivalents 24:7 “*Katrai rindai virsū liec tīru vīraku, kas kopā ar maizi ir piemiņas daļa Kungam*” ir vārds אֶזְכָּרָה (*āzekārā* ‘atcerēšanās, labības piemiņas upuris, sadedzināmā daļa no ēdamā piemiņas upura’⁹⁰). Kā jau minēts, arī LXX to tulko kā ἀνάμνησιν, *anamnēsin*, ko izmanto gan Pāvils, gan vēstules Ebrejiem autors kontekstā ar Kristus upura nepieciešamību. Termina dažādos atvasinājumus arī Homērs (Iliāda 15.31) attiecina uz atcerēšanos, atgādinājumu, ievērigumu (Homēra Od. 18.267–268), kas korintiešiem *anamnēsin* lietojumu sengrieķu leksikā varētu likt interpretēt kā vienkāršu prāta darbību. LXX līdzīgo vārdu ἀναμνησικω, *anamimnējsko* lieto visai bieži (vairāk nekā 250 reižu). Tomēr konkrētā forma *ananmnēsīs* ir sastopama tikai piecas reizes, turklāt tikai saistībā ar piemiņas upuri.⁹¹ Tas, manuprāt, iezīmē diezgan konkrētu interpretācijas rāmi.

Saistībā ar [7] αἵματι, *haimati* vārdu 24. pantā papirusā ̢46 (ca. 200. g. m. ē.), pergamenta majuskuļos A, C, P, kā arī pergamenta minuskuļos 33, 365, 1175, un 1241 ir atrodams alternatīvs lasījums αἵματι μου (‘manas asinis’). Ņemot vērā līdzīgo tulkojuma piedāvājumu no vairākumteksta (M versiju atbalsta pergamenta majuskuļi 8, B, D, F, G, K, L, un Ψ, kā arī pergamenta minuskuļi 81, 104, 630, 1505, 1739, 1881 un 2464), šī variācija būtu vērtējama kā nebūtiska (kaut gan nedaudz vieglāk caur to būtu uztvert Jņ. ev. 6. nod un 4Q372:24 paralēles). Identisks lasījums ir atrodams arī teoloģiskajā paralēlē LkEv 22:20. Kontekstā arī αἵματι jēdzienu būtu vērtīgi pieminēt, ka rabīns

89 Toldot Yeshurun, *Book of Vaykra: Weekly Portion Emoir 2012–2018*, pieejams tiešsaistē: <https://toldot.ru/limud/library/humash/vaikra/emoyr/> [skatīts 24.01.2019.].

90 Ludwig Koehler, Walter Baumgartner, *Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Olive Tree aplikācija: Brill Academic Publishers, 2001), אֶזְכָּרָה.

91 M. Silva, op. cit., ἀνάμνησις G390.

Mendels Kaplans (*Mendel Kaplan*) to interpretē kā *nefeš* jeb dzīvību saturošu materiālo substanci (no Lev 17:14), kas šādā izpratnē vieno debesu un zemes dimensijas. Viņš skaidro, ka aizliegums ēst asinis Pentateihā tiešā tekstā ir vērsts uz dzīvnieku asinīm. Tās tā nav, piemēram, ar cilvēka asinīm, jo dabiski cilvēkam tās izraisa riebumu. Talmūdiskajā tradīcijā cilvēka asinis rabīniskā tiesa atzīst par aizliegtām tikai noteiktos gadījumos (pamatā saistībā ar elkdievību). Līdzīgi aizliegums arī nav attiecināms uz zivju vai kukaiņu asinīm.⁹² Ja šis apsvēruma bija pazīstams *tanaim* otrajai paaudzei, iespējams, arī pirmā *tanaim* paaudze šo interpretāciju pārzināja. Šādi, manuprāt, izpaužas Pāvila un vēsturiskā Jēzus viltība, apejot šo *halahisko* normu juridiski korektā ceļā, jo cilvēka asinis ēst (uzņemt), piemēram, dzīvības glābšanas nolūkā nav aizliegts (mūsdienās ar to attaisno asins pārliešanu). Jēzus, saskaņā ar Jņ. ev. 6. nodaļas 59. pantu liecību, to māca Kapernaumas sinagogā (Galilejā), kas, visticamāk, atradās Mozus krēsla (farizeju) lēmējvaras pakļautībā. 52. pants ieskicē, ka šie Jēzus vārdi raisīja diskusiju par to, kā tas ir vispār iespējams, bet tie, kas to saprata, 60. pantā šo *logos* (vārdu) nosauca par smagu, skarbu vēstījumu. Šis smagums arī izskaidrotu to, kādēļ citi mācekļi no viņa mācības novērsās. Pirmkārt, ja to neizprot no minētās “ļaušanas apēšanas” prizmas, tad asins ēšana rada aizdomas par elkdievību. Otrkārt, teksts neatklāj, ka no sinagogas viņš tiktu izmests par klaju, pretrunīgu mācību. Drīzāk te tiek dots mājiens uz ļaunuma uzveikšanu pēc Ādama laba un ļauna atzīšanas principa Ēdenē, kas atspoguļo klausītāju neizpratni (par domas dziļumu). Domāju, ka šis smagums bija noteicošais, kas daudziem varēja šķist faktiski neiespējami (kaut gan juridiski tas būtu korekts risinājums). Ar to saistās ticības trūkums Jņ. ev. 6:64. Jēzus tekstā paskaidro to, ko šī asiņu un miesas ēšana patiesībā nozīmē. Proti: “Bet, ja jūs redzēsiet (āvašāivovta jeb pieredzēsiet) cilvēka dēlu uzkāpjām tur, kur viņš bija iepriekš, ko tad?”⁹³ Šī frāze, manuprāt, interesantā veidā norāda uz Mesijas (Jāzepa dēla) preeksistenci.⁹⁴ Uz kāpt (caur debesu slāņiem) nozīmētu uzkāpt Debesu templī, uz kura altāra atrodas akmens ar Mesijas vārdu.⁹⁵ Ja, sekojot Jņ. ev. 1. nodaļas izteikumiem, šis vārds ir bijis iesākumā, preeksistencē, tad arī cilvēka dēls jeb taisnais, kurā atspoguļota ir Dieva godība, ir spējīgs celt prasību Debesu tiesā (templī) par pārkāpumiem, kuriem ir nevainības prezumpcija un juridiski pamatotas izredzes to saglabāt. Tad tas, ko Jēzus būtībā varēja ar to pateikt, ka viņa miesā būs pieejams šīs nevainības prezumpcijas pamatojums. Kaplans apgalvo, ka asins baudīšanas aizliegums tika noteikts, jo laikā, kad Israēla tauta atradās Ēģiptē,

92 Mendel Kaplan, *The Baffling Bloody Ban*, pieejams tiešsaistē: http://www.chabad.org/multimedia/media_cdo/aid/3317454/jewish/The-Baffling-Bloody-Ban.htm [skatīts 19.05.2019.].

93 *Bībele jaunā tulkojumā ar deiterokanoniskajām grāmatām*, op. cit., Jņ. ev. 6:64.

94 William G. Braude (transl.). *The Midrash on Psalms (Midrash Tehilim)*, XIII, Yale Juadica Series (New Haven: Yale University Press, 1959), 94.

95 Ibid.

pastāvēja pagāniskās prakses, uzņemot asinis, iegūt dzīvnieciskās maņas, intuīciju, nākotnes paredzēšanas spējas, priekšlaicīgi paredzot briesmas un dabas katastrofas. Atbilstoši dzīvnieku pasaules uztverei cilvēks labprāt vēlētos zināšanas, kas piemīt dzīvniekiem. No tā secināms, ka, ēdot miesu un asinis, cilvēks sajauc savu *nefešu* ar dzīvnieka *nefešu* (jo asinis organisms nepārstrādā, bet pēc dažiem uzlabojumiem “iegrūž” cilvēka asinsritē).⁹⁶ Jēzus piedāvājumā šī savienošanās notiktu ar taisnā, nevainīgā miesu (kura, kā minēts, nes upura grēka nastu) un asinīm, zemišķā un debešķīgā savienotājposmu, lai spētu “uzkāpt” tur, no kurienes Mesija ir nācis, proti, uz altāra Debesu Templī.

Nākamais jautājums ir, kas notiek ar to, kas ir ēdis šo miesu un dzēris šīs asinis? Ja Mesijas gars caur taisnīgā cilvēka nevainību ir pamatojis tā nevainības prezumpciju un izcīnījis attaisnojošu spriedumu Debesu tiesā, tad pēc loģikas tam, kurš ir ēdis šī taisnā miesu un dzēris tā asinis, ir notikusi savienošanās arī ar viņa miesu (kura nes vainas) un *nefešu*, dvēseli, kas ir asinīs. Asinis no taisnīgā cilvēka (Mesijas) paver ceļu, lai piekļūtu šim tiesas spriedumam un šo abu asiņu mikstūras organismā dēļ leģitimētu zoē attiecīgā cilvēka dzīvē. Spriedums, uz ko mājienā norāda Jņ. ev. 6:63, ir tiesības lietot dzīvības gara potenciālu (πνεῦμά ζωής⁹⁷). Šāda “maltīte” paver iespējas kopējā grēka un vainas smagumam, kas ir uzkrauts taisnīgā cilvēka miesai, pievienot arī personīgo vainu (līdzīgi kā dzīvnieka miesai Tempļa rituālā⁹⁸) jeb ļaunuma noslieces radītās postažas (grēka sekas un tā dominanci pār cilvēka brīvo gribu).⁹⁹ Tieši šis aspekts, manuprāt, iezīmē Mesijas Jāzepa dēla darbību korintiešu kopienā. Kā minēts, R. Dosas *Sukkah 52b* diskusijā ir norāde uz to pašu. Mesijas Jāzepa dēla nāve izpaužas tajā, ka miris ir taisnais, līdz ar to ir pieejams augšāmcelšanas spēka potenciāls. Ļaunās noslieces nāve, savukārt, būtu šīs personīgās izlabošanas aspekts. Arī Pāvils šādu iespējamu dalījumu izmanto, lai uzsāktu ζωής potenciāla atbrīvošanu (taisnā Mesijas Jāzepa dēla netaisnīgās nāves dēļ), padarot to pieejamu, pirmkārt, personīga līmeņa izlabošanai. Otrkārt, “maltītes” mērķis varēja būt paredzēts šī ēdāja sagatavošanai / stiprināšanai, lai nešķīstības spēku samērs (kad kāds aicina un viņš nolemj iet 1. Kor 10:27) nepārsniegtu ζωής potenciālu un ar šo ēdāju nenotiktu sliktāk, kā bijis pirms tam (Lk. ev. 11:26).

Šo argumentāciju pastiprina Pāvila pārliecība par labu vispārpieņemtām jūdaisma praksēm, šķīstības normu ievērošana, *halahas* veidošana nejudu kopienām, Tempļa kulta prakse, diskusijas ar jūdiem no dažādiem novirzieniem, kā arī tas, ka *tanaim*

⁹⁶ Mendel Kaplan, op.cit.

⁹⁷ Aland Nestle, et al, *Novum Testamentum Graece*, Jņ. ev. 6:63, interpretējot frāzi πνεῦμά ἐστιν καὶ ζωὴ ἐστιν.

⁹⁸ *The Zohar [Splendo]*, 2: 32b, pieejams tiešsaistē: <https://www.sefaria.org/Zohar.2.32b?lang=bi> [skatīts 22.05.2019.].

⁹⁹ Elijah Gladshtein, *Light in The Well: Vaikra – Cav* (Jerusalem: Jewish Book, 2014), 156–157.

gudrajiem bija raksturīga “atkārtošana”,¹⁰⁰ proti, tradīcijas saglabāšanas metode. Ļoti skaidri tas pateikts ir pašā 1. Kor 11:23 panta pirmajā daļā: “Jo no Tā Kunga es saņēmu, ko arī esmu jums nodevis tālāk”. Šis pilnīgi atbilst *tanaïm* definīcijai.

Secinājumi

Ar šo visu kopskatā apstiprinās minētais apgalvojums, ka Pāvila izteikums “[...] to dariet, mani pieminēdami” (1. Kor 11:23–26) ir loģiska farizejiskās domas evolūcija, ņemot par pamatu vēsturiskā Jēzus darbību un tradīciju jau no 1. gs. p. m. ē. Hilēla skolas liberālās mācības, kas valdīja un bija autoratīvas farizejismā, Jēzus un arī Pāvila polemikā¹⁰¹ pamato to, ka šī farizejiskā doma tiešām varētu būt saistīta ar *tanaïm* gudro rakstu interpretācijām. Arī Irina Levinska norāda uz īpašo līdzību ar uzturu saistītajos jautājumos, kas jau gadsimtus vēlāk formēja rabīniskā jūdaisma reliģiskās dzīves kodolu.¹⁰²

Saturiski 4Q372 teksts atklāj metafiziskus ar upurēšanu saistītus procesus un runā par Jāzepu līdzībā ar Caharijas un *tanaïm* autoritātes R. Dosas caurdurtā valdnieka augšāmcēlšanos (godībā). Tiek secināts, ka šeit dots ir mājiens atbildei uz jautājumu, kā notiek “ļaušanās noslieces” nonāvēšana saistībā ar Mesijas Jāzepa dēla nāvi? Diskusijas datējums ir laika posms no 54.–65. g. m. ē., atbilstoši Jāņa evaņģēlija un korintiešiem datējumam. Savukārt šo ideju pārņemšana no Nācariešu sektas tiek noraidīta, jo šis Talmūdā minētais teksts (*bavli* teksts) ir tapis Babilonijas kultūras telpā.¹⁰³ Tas sasaista Mesijas Jāzepa dēla jēdzienu no 4Q372 ar JD tekstu tapšanas kultūrvidi, jo pats jēdziens ir, domājams, bijis vispārzināms. Ja tekstu interpretācija atbilstoši pravietiskā žanra hermeneitiskajām metodēm tika konstatēta Kumrānas tekstos, tad vēl jo vairāk attiecībā uz Jāņa evaņģēliju un Pāvila 1. vēstuli korintiešiem, kur iepriekš piesegtā *minhā* upura nozīme ir atklāta tiešā tekstā.¹⁰⁴ To apstiprina aprakstītie piemēri (debesu Tempļa, galda kultūras, Ēnoha tradīcijas ietekme), kas atspoguļo dažādas kopīgas idejas starp jūdaisma sektām attiecīgajā kultūrvidē. Pēc šiem tekstiem var secināt, ka vismaz jau gadsimtu zināmas idejas par Mesijas Jāzepa dēla lomu eshatoloģiskajā procesā, vēsturiskais Jēzus attiecina uz sevi, proti, tās personificējot un sevi ar to identificējot.

100 *The Columbia Encyclopedia: Gamaliel*, pieejams tiešsaistē: <https://www.encyclopedia.com/reference/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/gamaliel> [skatīts 19.05.2019.].

101 *New World Encyclopedia, Hillel the Elder: Hillel and Jesus*, pieejams tiešsaistē: http://www.newworldencyclopedia.org/entry/Hillel_the_Elder#Hillel_and_Jesus [skatīts 19.05.2019.].

102 Irina Alekseevna Levinskaya, *Acts of the Apostles, Chapters 9–28: Historical and Philological Commentary* (St. Petersburg: Faculty of Philology and Arts St. Petersburg State University Press, 2008), 250.

103 Michell, op. cit., 135.

104 Saistībā ar Mesiju Jāzepa dēlu kā upuri, kura “miesa tiek ēsta un asinis dzertas”.

Par 1. vēstuli korintiešiem tiek secināts, ka Pāvils šo atklāsmi ir formulējis nejūdiem iepretim Jņ. ev. paralēlei. Tas, domājams, ir bijis nolūkā, lai parādītu, ka jauniegūtā pieeja debesu Templim visupirms nodrošina personīgu izlabošanas funkciju. Šāds skatījums izriet no Ēnoha tradīcijas, kur ēšanas procesā notiek savienošanās ar debesu Templi. Vēstījumā izmantota ir tempļa terminoloģija, mistiska rakstura simbolismi, paralēlismi *tana'im* gudro tradīcijā, kas interesantā kārtā ir arī Pāvila reliģiskās identitātes sastāvdaļa. Viņa izglītība, domājams, bija saņemta no Hilēla mazdēla (iespējams, jaunākā dēla), *tana'im* gudrā Gamaliēla I (Apd 22:3), kura izteikumi ir citēti Mišnā un kura darbība laika posmā no 20. – c. 40. g. m. ē. ir cieši saistīta ar sociālajām reformām, sieviešu aizstāvību juridiskā statusa piešķiršanā un konsekventa darbošanās farizejisma kustībā. Nebūtu loģiski, ja Pāvils nebūtu ņēmis vērā valdošās interpretācijas, lai stiprinātu sava pārstāvētā novirziena autoritāti ceļā uz vispārēju atzišanu. Ar to es vēlos akcentēt, ka Pāvilu savā veidā varētu uzskatīt par *tana'im* gudro ar farizejisma kustības sociālo preferenci. Pāvils šo iespējamo atklāsmi par Mesijas Jāzepa dēlu (Kristu) caur Tā Kunga starpniecību, bija formulējis vismaz 14 gadu laikā kopš Damaskas ceļa notikuma, ja sekojam Apd hronoloģijai. Apd ir arī minēts, ka viņš diskutēja ar jūdiem no dažādiem novirzieniem. Vēl to apstiprinātu Pāvila pārliecība vispārpieņemtām jūdaisma praksēm, šķīstības normu ievērošana (Apd pieminētā Tempļa kulta prakse) un *halahas* veidošana nejūdu kopienām. Ja 4Q372 bija Hilēla (*zugot*) laika teksts, tad arī tā iespējamā interpretācija varēja tikt nodota līdz Pāvilam (jo arī Babilonijas kultūrvīdē šis jēdziens bija zināms).

Lai arī esmu aizskāris tikai nelielu daļiņu no visa, ko vēl šajā jomā varētu izpētīt, vai mūsdienu izpratnē tradicionālā Pāvila “antijūdaiskā” teoloģija Pāvila 1. vēstules korintiešiem sakarā tomēr nebūtu jāpārskata? Attiecīgajā griezumā, ņemot par pamatu kultūrvēsturiskās vides un atbilstošās hermeneitiskās pieejas rekonstrukciju, varētu attīstīt šo pētāmo virzienu jau daudz izvērstākā līmenī.

SUMMARY

Manuscript 4Q372 and possibilities for interpretation of the Last Supper

The article is dedicated to the analyses of passages in the 1 Corinthians, and the manuscript 4Q372 of Qumran. Research is related to Paul's expression mentioned in the 1 Corinthians, chapter 11: “[...] this do in remembrance of me”. The analyses of cultural and historical environment in the 1st century BCE and CE Palestine provides a broader scope for exploration of the given passages. Article focuses mainly on exegetical work. Passages are exposed to text critique, context analyses, and in this process new translations are made to reconstruct the possible interpretations and to synthesise the results by combining different expressions between Gospel of John, chapter 6 and newly translated texts from Qumran 4Q372 and

1 Cor. 11:23–26. One of conclusions is that the expression of apostle Paul “[...] this do in remembrance of me” is a logical evolution of the Pharisaic / Tannaitic thought, based on the work of historical Jesus and the 1st century BCE tradition.

Article outlines a possible interpretation of Paul’s εὐχαριστέω (*eucharisto*, transl. the Last Supper) formula in relation to early Jewish mysticism (prophetic genre). It expands a broad context of possible interpretation variations, addressing the legal validity of the Temple cult practice and the application of the *minha* sacrifice to the Last Supper formula. Concerning αἵματι (*haimati*, transl. blood) in 1 Corinthians 11:24, we look at the possibilities of interpretation by associating it with the *nefesh*, or life-containing material substance (from Lev. 17:14), which in this sense unites the heavenly and earthly dimensions. An interesting, legally possible idea appears in this Lev. 17:14 prohibition on eating blood, where in the Pentateuch it is generally directed against animal blood. However, this is not the case, for example, with human blood. This, in my opinion, manifests cleverness of Paul and historical Jesus in creating a loophole for this halachic rule in a legally correct way, because eating (ingesting) human blood, for example, is not forbidden (for the sake of saving someone’s life – today it justifies blood transfusion). This is also supported by the testimony of Jesus in John, chapter 6, verse 59.

Such a ‘meal’ offers a possibility of adding personal guilt and created effects of evil inclination (the effects of sin and its dominance over the free will of man), to the sacrifice of the Messiah, the Son of Joseph impersonated in character of Jesus. This aspect, in my opinion, is a hallmark of work of the Messiah, the Son of Joseph in the Corinthian community. In the Talmudic parallel, an example of the discussion of R. Dosa Sukkah 52b is cited, which points to the same in fact. The death of the Josephic Messiah manifests itself in the fact that the righteous one is put to death, so that by default the resurrection power potential is available. The death of evil inclination (in the discussion of R. Dosa), in turn, would be this aspect of personal correction. Paul also uses this possible concept to initiate the unleashing of the potential of ζωή, *zoē* (due to the unjust death of the Josephic Messiah), firstly, for personal correction and secondly, for ritual purity at the table of fellowship.