

You have downloaded a document from



*The Central and Eastern European Online Library*

The joined archive of hundreds of Central-, East- and South-East-European publishers, research institutes, and various content providers

**Source:** Religiski-filozofiski raksti

Religious–Philosophical Articles

**Location:** Latvia

**Author(s):** Agita Luse

**Title:** SOCIĀLANTROPOLOĢISKA PĒTĪJUMA DISKURSĪVĀ REALITĀTE

Research as a discursive practice in social anthropology

**Issue:** 1/2003

**Citation style:** Agita Luse. "SOCIĀLANTROPOLOĢISKA PĒTĪJUMA DISKURSĪVĀ REALITĀTE". Religiski-filozofiski raksti 1:228-239.

<https://www.ceeol.com/search/article-detail?id=187220>

AGITA LUSE

## **SOCIĀLANTROPOLOĢISKA PĒTĪJUMA DISKURSĪVĀ REALITĀTE\***

Šis zinātniskais raksts sagatavots L.ZIP projektā  
"Reliģiozitāte un garīgi strāvojumi 21. gadsimta Latvijā"

Pēdējos pārdesmit gados sociālajā un kultūras antropoloģijā īpaša vērība tiek veltīta pētījuma metožu izvēlei un izmantojumam. Tiek uzsvērta pašrefleksijas nozīme: pētniekam ir svarīgi apzināties to kā faktoru, kas rosina, virza un padziļina pētījumu. Uzdevums nav vis novērst savas subjektivitātes ietekmi, bet gan palūkoties uz to kā uz neatņemamu pētāmās realitātes daļu. Subjektivitāte savukārt veidojas un izpaužas diskursīvi, tādēļ pētniekam svarīgi pievērst īpašu vērību diskursam — gan tam, ko pētījumā iecerēts raksturot, gan arī tam, kurā tapusi pati pētījuma iecere.

Kādēļ es izvēlējos šo tematu izvirzīt Otrajā Pasaules latviešu zinātnieku kongresā, kas notika 2001. gada augustā? Pirmkārt, manā skatījumā tieši Pirmais Pasaules latviešu zinātnieku kongress 1991. gadā veicināja sociālās antropoloģijas, līdz tam mazpazītas un Latvijas Universitātē vispār neeksistējošas nozares, ienākšanu Latvijas akadēmiskajā apritē. Toreiz sekcijā "Filozofija un teoloģija" ar saviem pētījumiem šajā laukā iepazīstināja Dr. Haralds Biezais un Dr. Vieda Skultāne, viņu referāti tika arī publicēti latviešu valodā. Ap to pašu laiku veidojās akadēmiski kontakti starp viņiem un Latvijas zinātniekiem un studentiem. Tagad, pēc desmit gadiem, šķiet, svarīgi būtu iezīmēt metodoloģiskas problēmas, kādas nākotnē varētu palīdzēt risināt mūsdienu antropoloģiskā teorija.

Otrkārt, manuprāt, Latvijā sociālajās un humanitārajās zinātnēs līdz šim pārāk maz ticis diskutēts par pētniecības metodēm, jo īpaši kvalitatīvajām, kā arī par pētnieka ētiku un atbildību. Tie ir jautājumi, kas antropologiem risināmi kopīgi ar filozofijas, socioloģijas, vēstures, folk-

---

\* Raksta pamatā ir autorenes nolasītais referāts Otrajā Pasaules latviešu zinātnieku kongresā 2001. gada 14. — 15. augustā Rīgā.

loras, etnoloģijas, reliģijpētniecības pārstāvjiem. Šeit es gribētu ieskicēt vienu virzienu, kādā, manuprāt, diskutējot varētu nonākt pie interesantiem metodoloģiskiem ieskatiem.

## Diskursa teorija

Kopš 20. gadsimta septiņdesmitajiem gadiem diskusijas par sociālo zinātņu pētniecības metodēm ievērojami rosinājusi P. Bergera un T. Lukmana izstrādātā zināšanu socioloģija, kā arī diskursa teorijas ieskati, īpaši M. Fuko atzinumi par diskursa un varas attiecībām, kas izpaužas valodas lietojumā (skat., piemēram, Foucault, 1972). Diskursa teorijās fenomenoloģiskās un hermeneitiskās filozofijas iespaidā arvien biežāk priekšroku gūst metodoloģiska pieeja, kas paredz dialogisku attiecību izveidi ar pētāmajiem subjektiem. Sociālajā antropoloģijā dialogiskā pieeja iezīmējās jau pagājušā gadsimta divdesmitajos gados, kad šajā disciplīnā nostiprinājās lauka pētījuma metodes — iekļautais novērojums, nestrukturētā intervija, dzīvesstāsts. Visas šīs metodes centrējas ap *sarunām*: tiklab ap tām, ko pētnieks pats uzsāk un virza, kā arī ap tām, kas risinās neatkarīgi no viņa vai kuras viņa klātbūtne ietekmē tikai daļēji. Taču pēdējos gadu desmitos antropologi, tāpat kā citu sociālo zinātņu pārstāvji, vairāk uzmanības pievērsuši refleksijai par to, kā pētnieka klātbūtne un diskursīvā pozīcija ietekmē pētāmo realitāti (skat., piemēram, Francis, 1992).

Roms Harre (*Harré*), pētnieks, kas ievērojami sekmējis diskursa teorijas attīstību, sarunu nosaucis par primāro cilvēcisko realitāti. Diskurss šādā skatījumā tiek izprasts kā valodas un valodai līdzīgu sistēmu institucionalizēts izmantojums, savukārt diskursīvā prakse – kā paņēmiens, ar kuriem cilvēki aktīvi rada gan sociālo, gan psiholoģisko realitāti (Davis & Harré, 1990:45). Džons Šoters (*Shotter*) aplūko diskursu no izziņas teorijas viedokļa. Atsaucoties uz Vitgenšteinu, Rortiju un Garfinkelu (*Garfinkel*), viņš nošķir divus atšķirīgus izziņas un valodas lietojuma veidus, ko visumā var raksturot arī kā monoloģisko un dialogisko izziņas paradigmu. Klasiskā jeb monoloģiskā paradigma paredz, ka indivīdi izzina objektus distancēti, it kā no attāluma. Īstenās zināšanas šādā

skatījumā ir reprezentatīvas jeb attēlojošas, nevēsturiskas, turklāt izteiktas galvenokārt vizuālos jēdzienos. Tās ir zināšanas *par* objektiem, kas pastāv it kā neatkarīgi no zinātāja.

Gluži citādu skatījumu piedāvā dialogiskā paradigma: cilvēki visupirms iepazīst cits citu un tikai pēc tam "stājas sakaros" ar apkārtējiem objektiem un lūko savā starpā vienoties, kā šādus sakarus vislabāk izteikt valodā. Mūsu parastā, ikdienišķā izpratne sakņojas konkrētā kontekstā, kurā izjūtam kaislības, emocijas, ilgas un vēlmes, kā arī identitāti un atzišanu. Tādējādi zināšanas pastāv sociāli, proti, *starp* individiem, nevis atsevišķu indivīdu galvās; tās ir iemiesotas cilvēku praksē un vienlaikus veido viņu savstarpējās attiecības (Shotter, 1993:462 — 463). Dž. Šotera skatījumā elementārākie, sākotnējākie ir tieši šie "iemiesotie" izziņas, saziņas un runas veidi: to galvenais uzdevums ir radīt, uzturēt, atjaunot un pārveidot noteiktas sociālas attiecības. Šādā izziņā izmantoto runu var saukt par *responsīvo* jeb atsaucīgo runu. Tās pamatfunkcija nav attēlot pasauli, visupirms tā kalpo saziņai. Turklāt šāda runa nav vienkārši *atsaukšanās* uz konkrētiem apstākļiem, kad tiek runāts, — tai noteikti ir *jāatsaucas* uz tiem, proti, runātājam jāspēj apkārtējiem cilvēkiem atbildēt par ieņemto nostāju (Shotter, 1993:461). Tāpat veids, kādā runājam un sazināties, veido ne tikai mūsu skatījumu uz pasauli, bet arī to, kā domājam un rīkojamies.

Diskursu ietekmības pamatā bieži vien ir t.s. *ilokutorie runas akti* (pēc Dž. Ostina runas aktu teorijas; skat. Austin, 1962). Veikt ilokutoru runas aktu nozīmē izteikt teikumu, kam piemīt konvencijas spēks (apsolīt, izriktot, atvainoties vai brīdināt). Šādiem izteicieniem ir raksturīgi, ka nav iespējams pārbaudīt to patiesumu vai aplamību. Līdzīgi ir ar *perlokutoriem runas aktiem*: tajos izteiktie vārdi rada noteiktas sekas klausītāja dzīvē: ar tiem pierunā, pārliecina, maldina utt. Nereti runas aktu teoriju izmanto antropologi, kas sastopas ar reliģiskām, rituālām vai maģiskām sociālās dzīves izpausmēm, kurās valodas lietojums bieži ir "iemiesots", performatīvs, balstīts ilokūcijā un perlokūcijā. Piemēram, Stenlijs Tambaija veiksmīgi izmantojis Ostina teoriju rituālu un maģisku darbību antropoloģiskā analizē.<sup>1</sup> Mans nolūks šajā rakstā ir parādīt, kā vēriba pret sociālajā

<sup>1</sup> Skat., piemēram, viņa rakstus "Form and Meaning of Magical Acts" un "A Performative Approach to Ritual" grāmatā: Tambiah, Stanley J. *Culture, Thought and Social Action*. — Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.

kontekstā iemiesotiem runas aktiem var padziļināt izpratni par dažām parādībām, kas vērotājam no malas var šķist grūti izprotamas, gandrīz vai nepieejamas (vismaz pirmajā brīdī). Atsaukšos uz piemēriem no trim jomām — maģijas, medicīnas un reliģijas. Pēdējai no šīm trim jomām pievērsīšos tuvāk, sniedzot ieskatu savā lauka pētījumā.

## Diskurss — pētījuma objekts vai pētījuma metode?

Lauka pētījuma gaitā antropologs sastop dažādas diskursīvās realitātes, un ir svarīgi pamanīt un raksturot konkrēto sociālo un kultūras vidi, kurā tās radušās, pārveidojušās un nodotas tālāk. Šādu raksturojumu var salīdzināt ar tulkotāja komentāru, kas palīdz lasītājam iejusties ne tikai literārā darba pasaulē, bet arī citas kultūras realitātē. Antropoloģisku pētījumu var aplūkot arī kā mēģinājumu izprast vēsturiski tapušus diskursus, uzturot ar tiem dialogu, bet tajā pašā laikā arī tulkojot un komentējot tos. Taču reizumis izrādās, ka ar to vien ir par maz. Franču antropoloģes Ž. Favretas-Sādas pieredze (Favret-Saade, 1980 [1977]) liecina: ir parādības, par kurām tikpat kā neko nav iespējams uzzināt, pētniekam nenonākot tā diskursa varā, ko pats apraksta un analizē.

Favreta-Sāda 20. gadsimta septiņdesmitajos gados pētīja burvjus un buršanos Bokāžā, Normandijas lauku apgabalā Francijas ziemeļrietumos. Lauka pētījuma sākumā viņai ilgu laiku neizdevās no vietējiem neko konkrētu izdibināt: lai gan nostāsti par ļaunu aci, noburtiem lopiem un cilvēkiem pieburtām slimībām klīda pa malu malām, neviens nekad neatzinās, ka pašam kaut kas tāds būtu gadījies. Ja pētniece kādam par to jautāja, uzrunātais atbildēja, ka vispār neticot burvestībām vai arī ka tās gan izskaidrojot visu ko, bet ne paša runātāja apstākļus. Kā vēlāk konstatēja Favreta-Sāda, tas tā bija tādēļ, ka sākumā vietējie iedzīvotāji viņu, etnoloģi, uztvēra kā *Skolas diskursa* pārstāvi, un neviens negribēja izlikties atpalicis un mānīcīgs viņas, zinātnieces, acīs, — tāpat kā negribēja, lai par viņa “vājumu” uzzina kaimiņi. Favreta-Sāda uzsver: Bokāžas iedzīvotāji labi apzinās, ka burvestības nav vienīgais veids, kā izskaidrot neveiksmes. Viņi zina, ka sabiedrībā pastāv arī citādi skaidrojumi par to cēloņiem,

proti, oficiālas teorijas, ko balsta ietekmīgi sociāli aģenti — Skola, Baznīca un Medicīna (ibid.: 14 — 15).

Tā tad pētījuma sākumā etnoloģe lūkoja iegūt zināšanas par burvestībām kā kaut ko sev ārēju, objektīvu. Tomēr likstas un ciešanas Bokāžā bija realitāte, un pienāca diena, kad arī *Madame Favret* (kā vietējie iedzīvotāji viņu dēvēja) tika “notverta burvestību diskursā”, proti, viņa tika noburta, — un viņai nekas cits neatlika, ka meklēt palīdzību pie atbūrēja. Kad viņa uzticēja tam savu piemeklētības stāstu, tā vairs nebija tikai informācijas apmaiņa vien — sarunā īstenojās ilokūcija un perlokūcija, jo stāstīdama autore uzticēja atbūrējam daļu atbildības par to, kas ar viņu, antropologi, notiek (Favret-Saada, 1980:126). Cilvēks, kurš Favretu-Sādu uzklusīja, savukārt *uzņēmās uzdevumu* pētnieci atburt, proti, atmaskot burvi un atriebties tam/tai. Kad atbūrējs savu bija paveicis, Favretai-Sā dai faktiski vairs nebija iespēju skatīties uz burvestībām kā vērotājai no malas. Viņai neatlika nekas cits kā arī pašai kļūt par atbūrēju. Tā tad tikai tad, kad ciematnieki sāka uztvert *Madame Favret* vai nu kā burvestības upuri, vai kā atbūrēju jeb balto magu, tie uzdrošinājās uzticēt viņai savus stāstus. Un vēl kāds apstāklis, ko uzsver pētniece: cilvēki sāka viņai uzticēties tad, kad manīja, ka viņa, uzklusot stāstus par burvestībām, *nesmejas* par tām (ibid.: 105). Turklāt ne mazāk svarīgi bija tas, ka etnoloģe uzdeva tiešus, ieinteresētus jautājumus par Bokāžas iedzīvotāju likstām. B. Guds (1994), apcerēdams Favretas-Sādas pētījumu, skaidro autores diskursīvo iesaisti šādi: “Etnogrāfs ir taujātājs *par excellence* un tādējādi ieņem varas pozīciju, kas nereti tiek jaukta ar spējām “dziedēt” vai rīkoties iztaujāto cilvēku labā” (1994:186). Guds atsaucas uz Fuko domu: to, kā diskursi veido savus objektus, jāsāk izdibināt, noskaidrojot, kurš ir runātājs: “Runas veidi paredz “tiesības” runāt un tādējādi arī pozīciju varas attiecību sistēmā” (turpat). Tā tad antropologs var šīs varas attiecības novērot starp sava pētījuma subjektiem, taču iespēja īsti izprast šīs attiecības viņam paveras tad, kad arī viņš pats top tajās iesaistīts.

B. Guds novērojis šo runas un varas sakarību savā antropoloģiskajā pētījumā par Hārvarda Universitātes Medicīnas skolas studentiem. Guds uzsver: par ārstiem studenti kļūst tad, kad sāk veikt noteiktus runas aktus, īpaši — kad sāk iztaujāt, izmeklēt un medicīniski raksturot un diagnosticēt

pacientus (turpat, 76 — 83). Šāds valodas lietojums klīniskajā praksē at-  
ražo noteiktas varas attiecības. Taču tas veic vēl ko — piešķir striktu  
veidolu slimībai, veido individuus kā pacientus. Tādā nozīmē valodas lieto-  
juma veidi ir vienlaikus interpretatīvi un “veidojoši”: interpretējot viņiem  
uzticēto slimības norisi un klīniskos datus, mediķi slimnieka ķermenim  
piešķir medicīnisku veidolu.<sup>2</sup> Runas akti klīniskajā praksē ir ļoti  
ietekmīgi — tie nevis vienkārši konstatē kaut ko esošu, bet nosaka, kāda  
būs turpmākā rīcība, proti, vai notiks medicīniska iejaukšanās. Jau  
studentu gados jaunie mediķi pamana, ka lēmumi par klīnisko rīcību  
nereti ir konvencionāli un patvaļīgi (turpat: 81). Guda pētījums tāpat  
parāda, ka medicīniskais skatījuma veids un valodas lietojums piešķir  
veidolu gan klīniskās prakses objektiem, gan arī pacientiem un pašu me-  
diķu identitātei (skat.: Hunter, 1991). Abos šeit raksturotajos antropolo-  
ģiskajos pētījumos ir daudz līdzību. Medicīniskais diskurss konstruē vienā  
gadījumā burvestību, otrā gan pacientus (upurus), gan zināšanu un  
prakses objektus, gan arī konkrētās prakses adeptus. Diskursa ietekmību  
līdzīgi var raksturot reliģiskās ticības aspektā — izpētot, kā veidolu iegūst  
noteikts pasaulskatījums un rīcība un kā top ticības adepta identitāte.

## **Lauka pētījums un tā teoloģiskais, vēsturiskais un sociālais konteksts**

Mana pētījuma uzmanības centrā vairākus gadus bijuši Latvijas  
harismātiskie kristieši. Taču, pirms pievērsos savu vērojumu izklāstam,  
sniegšu īsu ieskatu pētījuma jomā un kontekstā. Apzīmējums “haris-  
mātisks” atvasināts no grieķu vārda *charisma*, kas nozīmē “gara dāvanas,  
dievišķs svaidījums, spējas”. Tāpat par harismātiskiem kristiešiem var  
saukt cilvēkus, ko Dievs, viņuprāt, svētījis vai apveltījis ar īpašām  
dāvanām (ar kristību Svētajā Garā, spēju runāt mēlēs, pravietot un dzied-  
dināt). Daļa harismātisko draudžu veidojušās kā protestantiskās

<sup>2</sup> Interesanti, ka Guds norāda: laikā, kad viņš, veicot iekļauto novērojumu ar studentiem,  
kopā ar tiem piedalījās anatomijas praktikumā, arī viņš nereti, nokļūvis jauzu drūzmā, sācis  
justies drīzāk kā ķermenis starp ķermeņiem, nevis kā cilvēks starp cilvēkiem (Good Byron J.,  
1994:73).

Vasarsvētku kustības atzars. Vasarsvētku draudzes parādījās pirms 100 gadiem Amerikā un sevišķi strauji pieņēmušās spēkā kopš 20. gadsimta sešdesmitajiem gadiem. Kopš tā laika runā arī par *neopentakostismu* jeb harismātisko atjaunotni (Quebedeaux 1988: 967, Coleman 2000: 21-23).

Ar ko tad neopentakostu draudzes atšķiras no citām kristiešu draudzēm un baznīcām? Harismātiķi runā mēlēs, paļaujas, ka ticībā var saņemt dziedināšanu, ir pārliecināti, ka brīnumi ir iespējami; Dievu viņi pielūdz un slavē ļoti kaismīgi, kā arī uzskata, ka cilvēku plānos pastāvīgi iejaucas sātans un ļaunie gari, bet tos var uzveikt, piesaucot Jēzus asinis un uzrunājot Dievu mēlēs. Harismātiskajās draudzēs sludinātā mācība balstās uz *labklājības teoloģijas* principiem, ko īsumā var raksturot tā: ar ticību cilvēks var iegūt kā pārticību, tā arī veselību. Leš, ka 1900. gadā visā pasaulē piecdesmitnieki bija nepilns procents (0,7%) jeb 4 miljoni, bet 2000. gadā — jau apmēram ceturtdaļa daļa no visiem kristiešiem (ieskaitot atjaunotnes kustības arī citās, vairāk vai mazāk tradicionālās protestantu baznīcās).<sup>3</sup> Viens no ietekmīgākajiem neopentakostisma atzariem ir t.s. Ticības kustība (*Faith movement*), kas radusies 20. gs. vidū Ziemeļamerikā. Stīvens Hants, kas pētījis šo kustību Lielbritānijā (Hunt, 1998), atzīst: parasti Ticības kustība izvērsās tieši dziļu sociālu un ekonomisku pārmaiņu laikos. Kultūras pārvērtību un strauju ekonomisku svārstību apstākļos, kad sociālās saiknes kļūst arvien jo fragmentārākas, cilvēki izjūt stabilitātes un drošības trūkumu, īpaši sabiedrībās, kurās panākumi materiālajā jomā ir izvirzījušies vērtību hierarhijas virsotnē.

Latvijas sabiedrībā pēdējos desmit gados notikušās pārvērtības bijušas gana dziļas, tādēļ nav brīnums, ka harismātiskajai kustībai bijuši panākumi: kopš 20. gadsimta astoņdesmito gadu beigām harismātiskās draudzes augušas straujāk nekā citas reliģiskas kopienas Latvijā. Situācija ir visai līdzīga arī Lietuvā<sup>4</sup> un Igaunijā<sup>5</sup>. 2000. gada maijā Latvijas Tieslietu

<sup>3</sup> *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Stanley M. Burgess and Gary B. McGee (eds.). — Grand Rapids MI: Zondervon Publishing House, 1988.

<sup>4</sup> Draudze "Ticības Vārds" Lietuvā izveidojusies 1988. g.; 1992. gadā tās piederīgo skaitu lēsa ap 4 — 5 tūkstošiem; 1998. g. — 2600. Skat.: D. Glodenis, *New and Non-Traditional Religious Movements in Lithuania*. (Referāts nolasīts CESNUR 14. starptautiskajā konferencē Rīgā, 2000. gada 29. — 31. augustā.)

<sup>5</sup> Igaunijas Harismātisko draudžu evaņģēliskajā apvienībā 1996. gada maijā bija aptuveni 1000 locekļu. Skat.: *Religion in Estonia*. — Tallinn: The Estonian Institute, February 1997. — P. 5.



ministrijas Sabiedrisko un reliģisko lietu departamentā bija reģistrētas 89 Vasarsvētku draudzes, lielākās no tām — “Jaunā Paaudze” (formāli tā gan pastāvēja kā 16 atsevišķas draudzes), kristīgais centrs — draudze “Labā Vēsts” un draudze “Prieka Vēsts”. Vēl jāpiebilst, ka Latvijas harismātisko kustību ievērojami ietekmējusi jau minētā *Ticības kustība (Faith Movement)* un labklājības teoloģija (*Prosperity theology*).

Pētījumu veicu no 1997. gada rudens līdz 2001. gada pavasarim (ar dažiem pārtraukumiem) draudzē “Jaunā Paaudze”, galvenokārt Rīgā. Izmantoju novērojumu, etnogrāfisko aprakstu un neformālas intervijas, arī harismātisko draudžu izdotās brošūras, periodiku, konferenču audioierakstus. Ar “Jaunās Paaudzes” kristiešiem mani iepazīstināja kāda draudzene, kas nereti apmeklēja viņu sanāksmes. Proti, ik nedēļu otrdienās šie harismātiskās baznīcas locekļi — skaitā no 3 līdz 10 — pulcējas “šūniņās” jeb mājas grupās. Viņi slavē Dievu, runā mēlēs, lasa nodaļas no Bībeles, tad katrs par to izsakās, arī pastāsta, ko pēdējā laikā garīgā jomā izdevies sasniegt, lūdz cits par citu, pēc tam dzer tēju, tērzē. Reiz es arī aizgāju uz tādu vakaru. Kopš tā laika esmu iepazinusies ar dažiem desmitiem “Jaunās Paaudzes” piekritēju un arī vairākiem cilvēkiem, kas interesējas par harismātisko kustību, kaut paši sevi atzīst par piederīgiem citām baznīcām.

Kā rāda mani vērojumi “Jaunās Paaudzes” kristiešu vidē, piederēt šai draudzei nozīmē veltīt ievērojami daudz laika un enerģijas ticības dzīvei. Aktīvākie šie harismātiskie kristieši gandrīz katru dienu atlicina dažas stundas, darbojoties draudzē vai pildot kādas saistības ar to. Daži mācās Bībeles skolā vai seminārā, citi vada šūniņas vai rīta lūgšanu grupas, muzicē vai dzied slavēšanas korī, vēl citi dodas evaņģelizēt uz slimnīcām, cietumiem utt. Uzturēt tik augstu entuziasma līmeni ilgāku laiku nebūt nav viegli. Tam vajadzīga ļoti spēcīga motivācija.

## Vārdu spēks

Pētniekam, kas grib izprast kādu sociālu grupu, tās paradumus, normas, vērtības, domāšanas un pasauleskatzuma veidu, ir būtiski pievērst uzmanību tam, kā konkrētā cilvēku kopa vēsta par sevi (sarunās, stāstos,

atmiņās, liecībās). Savs vēstījums par šo grupu ir arī tiem, kas saistīti ar to varas, izziņas, sadarbības, sacensības, kaimiņu u.tml. attiecībās. Hegemoniskā diskursā dažas grupas nereti raksturojamas kā marginālas vai pat patoloģiskas (teiksim, Fuko darbā “Ārprāts un civilizācija” (1967) parāda, kā Renesanses humānisma un vēl jo vairāk Apgaismības racionālisma diskurss savulaik prātam pretstatīja, morāli nosodīja un patoloģizēja dažādas “neprāta” formas). Marginalizētās grupas pašas, iespējams, savukārt izstrādā alternatīvu diskursīvo stratēģiju, kā apliecināt varu citādiem, no hegemoniskā diskursa atšķirīgiem paņēmieniem.

Harismātisko kristiešu reliģiskā prakse jo bieži tikusi noniecināta Latvijas plašsaziņas līdzekļos. Daļēji to var izskaidrot tādējādi, ka vērotāji no malas (visbiežāk — žurnālisti vai ierēdņi) Vasarsvētku draudzēm raksturīgo runāšanu mēlēs un “krišanu Svētajā Garā” ataino kā neparastus, pārspīlētus, “nenormālus” emociju izvirdumus. Tie, kas presē komentē un mēģina izskaidrot šos Latvijas sabiedrībai neierastos uzvedības un runas veidus (visbiežāk tie ir vieni un tie paši psihologi vai t.s. transologi), nereti raksturo šīs parādības kā slimīgas, patoloģiskas. Par spīti tam — vai varbūt pat tieši šīs kritikas dēļ — harismātiskās draudzes nu jau gadiem spējušas saglabāt savu sekotāju lielākās daļas atbalstu.

Kā rāda mani novērojumi, draudzes “Jaunā Paaudze” locekļu motivācija tiek mērķtiecīgi izkopta, atkal un atkal dodot draudzes locekļiem iespēju apliecināt citiem, cik svarīgi viņiem ir izjust Dieva brīnumaino ienākšanu savā dzīvē — ne tikai lielās un izšķirīgās lietās, bet arī gluži ikdienišķās norisēs. Viņiem īpaši raksturīgi ir uzsvērt vārdu spēku — un izteiksmes spēku vispār. Sarunām par ticību, Rakstu skaidrojumiem, liecībām, pravietojumiem, slavēšanai — arī runāšanai mēlēs — viņi ikdienas dzīvē ierāda krietni lielāku vietu nekā citu konfesiju kristieši. Piemēram, *liecināšanu* jeb t.s. atgriešanās stāstu stāstīšanu draudzē “Jaunā Paaudze” var uzlūkot kā rituālu veidu, kā radikālie kristieši apstiprina savu identitāti.

Tā kā harismātisko draudžu piekoptā reliģiskā dzīve līdzās evaņģelizācijai un slavēšanai neparedz daudz citu darbības virzienu, ticības vārdiskais apliecinājums gan draudzē, gan pasaulīgā vidē šo draudžu locekļiem ir būtisks kristīgās identitātes uzturēšanas nosacījums. Gan liecināšanā, gan slavēšanā, lūgšanās un dziedināšanā spilgti izpaužas šo

kristiešu priekšstati par vārdu spēku — citiem vārdiem, par diskursu kā kontekstuāli veidojamu un pārveidojamu un dzīvē “iemiesojamu” realitāti. Tieši diskursā top viņu harismātiskā kristīgā identitāte.

Pie līdzīgas atziņas nonācis S. Hants, veicot socioloģisku pētījumu par Ticības kustības piekritējiem Anglijā. Viņa raksturojumā šie kristieši piekopj savveida maģisku jeb metafizisku praksi, kas izpaužas vārdu spēka sakrālā lietojumā (pozitīvu mērķu un ticības stipruma apliecinājumā lūgšanā, grēksūdzē un dziedināšanā). Šādi paņēmieni ir atbilde uz jau minēto stabilitātes un drošības trūkumu sabiedrībā, un to uzdevums ir nodrošināt ticīgajiem veselību un pārticību (Hunt, 1998). Hanta pētījums tomēr lielākoties paliek monoloģiskās paradigmas ietvaros — viņš savā etnogrāfiskajā aprakstā nepievēršas jautājumam par to, kādas attiecības veidojas starp pētnieku un pētāmo diskursīvo realitāti. Mani turpreti šīs attiecības interesē no pētījuma metodoloģijas viedokļa.

Iepazīstoties ar “Jaunās Paaudzes” kristiešiem, drīz vien atklāju, ka tikšanās ar viņiem nav bijusi gluži nejauša — ka, izvēloties tos pētīt, varbūt pat pašai neapzinoties, esmu arī tiekusies izprast un daļēji apgūt viņu pieredzi un dzīvesstilu. Ja es nebūtu izjutusi solidaritāti ar viņiem, īpaši — ja nebūtu iedzīvojusies aptuveni manis pašas vecuma sieviešu problēmās un likstās un nebūtu tiekusies izdibināt, kā viņas tikušas pāri sarežģījumiem un attiecību krīzēm savā dzīvē — un kāda loma tajā bijusi draudzai —, es nebūtu varējusi šos cilvēkus uztvert īsti nopietni. Tas spilgti jaušams, ja salīdzinu savus pirmos ierakstus lauka pētījuma dienasgrāmatā ar vēlāk veiktajiem:

“Iespaidi pie Zolitūdes harismātiķiem — grandiozi. Estrādes zvaigzne Aleksejs, uzvārdā, šķiet, Ļedjajevs, saukts arī par pastoru, pats, lai, bija! Kliedza, sūdzēja grēkus, runāja līdzībās (..), dziedāja, trieca jokus, plēsa sev matus, vaimanāja divas stundas no vietas, gluži vai sizdams pušu Pugačovu viņas slavas zenītā. Un kāds tūkstotis viņam auroja līdzī, piedziedāja, un tik tiešām runāja arī mēlēs (bet tādā židiskā izloksnē, nez kāpēc). Ja vēl pieskaita saksofonu, 2 elektriskās ģitāras, sintezatoru (tas viss, protams, caur pastiprinātājiem), troksnis brīžiem šķita gluži apdullinošs. Taču tā vajagot. Tas — lai izdzītu nelabo. Nu, man liekas, tas dabūja atkāpties vismaz otrpus Lielupes no tik versmīga estrādiskuma! Jaunā Paaudze! Urrāā!!!”

Ja pirmajā reizē, rakstot par 1997. gada 15. oktobrī draudzes dievkalpojumā pieredzēto, es rakstiju ironizēdama, vietumis pat atainodama harismātiķu izdarības satīriskā gaismā, tad vēlāk aiz viņu ārēji neparastās izturēšanās es tiecos saskatīt/saklausīt dzīvesstāstus un atziņas, kas vienlaikus raisīja manī dziļu interesi, līdzjūtību, apbrīnu, kaut nevaru noliegt — reizumis arī dusmas, nožēlu un šaubas. Mana lauka pētījuma pieredze lika pārliecināties par diskursa varu, kā arī par to, ka nav lielas jēgas ilgi palikt monoloģiskā diskursa ietvaros.

## Nobeigums

Savā diskursīvajā praksē Latvijas harismātiskie kristieši lūko apstiprināt savu gribu un varu paši pār savu dzīvi — savu izvēli, aicinājumu un emocijām — apstākļos, kad tuvinieku bažas, masu saziņas līdzekļu (un nereti arī ierēdniecības) izplatītie noniecinošie stereotipi jo bieži apšaubā viņu gribas aktu autentiskumu. Antropologam, atzīstot, ka pastāv sāncensīgi diskursi, kas piedāvā (vai uzspiež) dažādus, nereti krasi atšķirīgus vienas parādības definējumus — un līdz ar tiem rīcības veidus, neatliek nekas cits kā atzīt arī savu runas (rakstu) aktu sociālo spēku. Viens no risinājumiem ir atteikties no privileģēta novērotāja pozīcijām un darboties līdzīgi vēstniekam vai tulkam.

## Literatūra

- Austin J. L. *How to do things with words*. — Oxford: Clarendon Press, 1962.
- Coleman Stephen. *The Globalisation of charismatic Christianity. Spreading the Gospel of Prosperity*. — Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Davis Bronwyn, Harre Rom. Positioning: The Discursive Production of Selves // *Journal for the Theory of Social Behaviour* — 1990. — 20. — Vol.1 — 45.
- Favret-Saada Jeanne. *Deadly words: witchcraft in the Bocage*. — Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

Foucault Michel. *Madness and Civilization. A History of Insanity in the Age of Reason.* — London: Tavistock Publications, 1967 [1961].

Foucault Michel. *The Archeology of Knowledge.* — London: Routledge, 1972 [1969].

Francis Elizabeth. Qualitative research: collecting life histories // S. Devereux and J. Hoddinott (eds). *Fieldwork in developing countries.* — New York: Harvester Wheatsheaf, 1992. — Pp. 86 — 101.

Good Byron J. *Medicine, rationality, and experience: an anthropological perspective.* — Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Hunt Stephen. Magical Moments: An Intellectualist Approach to the Neo-Pentecostal Faith Ministries // *Religion*, 1998. — 28. — Pp. 271 — 280.

Hunter Kathryn M. *Doctor's Stories. The Narrative Structure of Medical Knowledge.* — Princeton: Princeton University Press, 1991.

Quebedeaux Richard. Conservative and Charismatic Developments of the Later Twentieth Century // Charles H. Lippy, Peter W. Williams (eds). *Encyclopedia of the American Religious Experience. Studies of Traditions and Movements.* — New York: Charles Scribner's Sons. — 1988. — Vol. 2. — Pp. 963 — 976.

Shotter John. Harré, Vygotsky, Bakhtin, Vico, Wittgenstein: Academic Discourses and Conversational Realities // *Journal of the Theory of Social Behaviour.* — 1993. — 23. — Vol. 4. — Pp. 459 — 482.